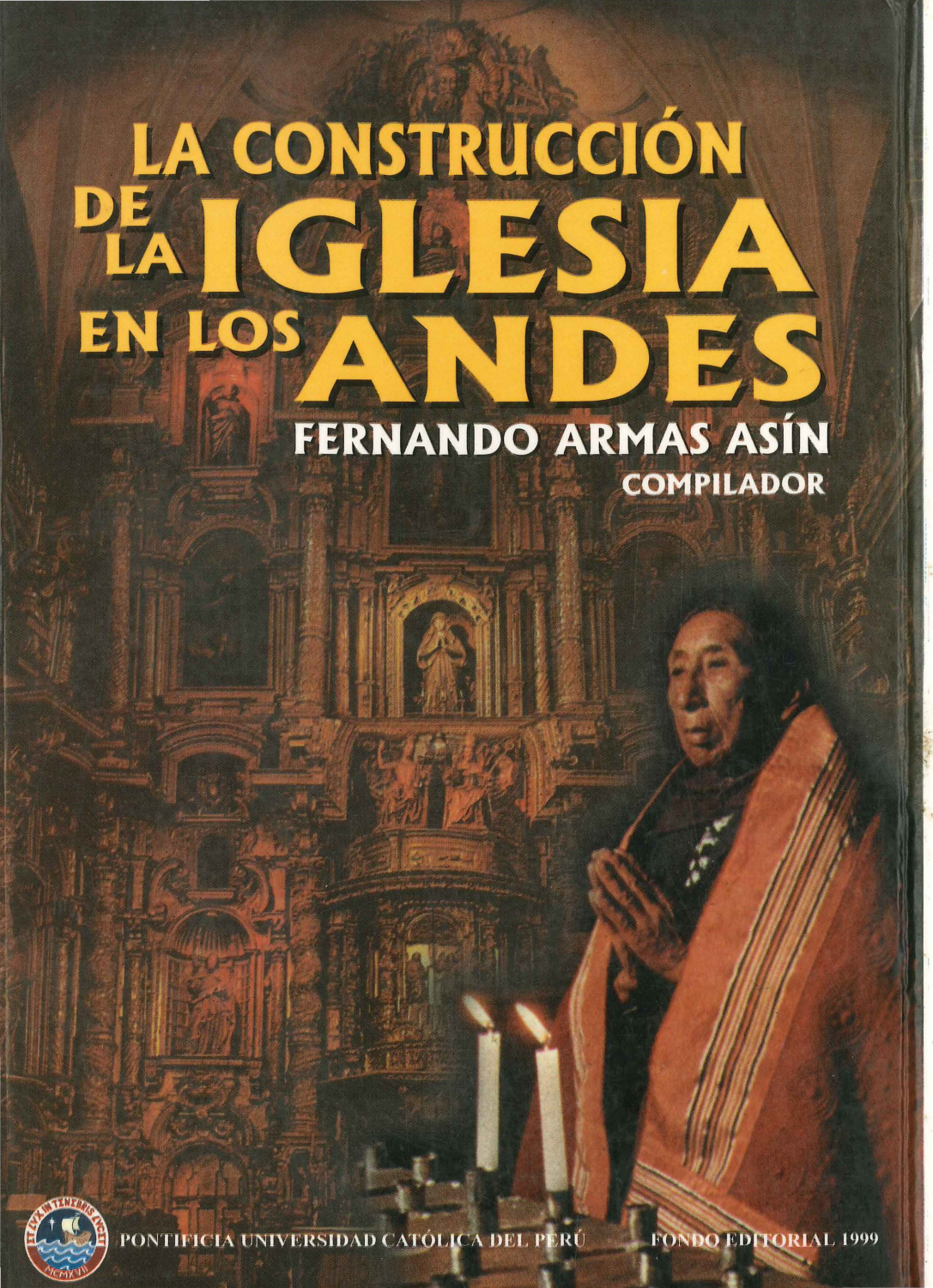
LA CONSTRUCCIÓN DE LA IGLESIA EN LOS ANDES

FERNANDO ARMAS ASÍN
COMPILADOR



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ FONDO EDITORIAL 1999

Fernando Armas Asín, Historiador, especialista en temas de Iglesia de la época Colonial y Republicana. Es miembro del SIER-CISEPA de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es profesor visitante de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y miembro del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra (España).

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IGLESIA EN LOS ANDES (siglos XVI-XX)

FERNANDO ARMAS ASIN
Compilador

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IGLESIA EN LOS ANDES (siglos XVI-XX)

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1999

Primera edición, enero de 1999

La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)

Diagramación: *Lourdes Rodríguez Matysek*

Copyright © 1999 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18. San Miguel. Telefax: 460-0872. Telfs.: 460-2870, 460-2291, anexos 220 y 356.

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos reservados
ISBN: 9972-42-147-3

Impreso en el Perú - Printed in Peru

ÍNDICE

Introducción, por el Dr. Fernando Armas Asin 17

1. La lenta estructuración institucional de la Iglesia (1551-1582). *Dr. Antonio Acosta y Lic. Victoria Carmona Vergara* 33

2. Para la construcción de una Iglesia Santa: indios, mujeres, frailes y seculares en la tarea legislativa eclesiástica: siglos XVI y XVII. *Lic. Patricia Martínez* 71

3. Inquisición y Sociedad en el Perú Virreinal. *Dra. Ana de Zaballa Beascoechea* 107

4. La transformación religiosa peruana. *Dr. Manuel Marzal, S.J.* 143

5. Un siglo de teología en el Perú (1575-1675). *Dr. Josep Ignasi Saranyana* 173

6. Sociedad, criollismo y dinámicas intereclesiales a fines del siglo XVII. *Dr. Jorge Clavijo* 231

7. Probabilismo y Modernidad. Un capítulo de la filosofía moral del siglo XVIII y su repercusión en el Perú. *Dr. Luis Bacigalupo* 257

8. El clero ilustrado en el tránsito de la Colonia a la República. *Dra. Margarita Guerra Martinière* 301

9. Iglesia y Emancipación en el Perú: claves interpretativas (1808-1825). *Lic. Luis Gómez* 333

10. La teología en el siglo XIX. *Mons. José Dammert Bellido* 389

11. Sobre la unidad religiosa y la tradición: Notas sobre el discurso católico ultramontano y militante y los inicios de la democracia cristiana. *Dr. Fernando Armas Asin* 423

12. Iglesia y conflictos sociales en los Andes: indigenismo eclesiástico. *Dra. Imelda Vega-Centeno B.* 459

13. La Iglesia y la sociedad peruana de 1930 a 1950. *Dr. Jeffrey Klaiber, S.J.* 493

14. Iglesia, sociedad y política de 1950 a nuestros días: un esquema de interpretación histórica. *Dr. Fernando Armas Asin* 523

563

Balance Bibliográfico desde 1872 hasta 1998.

SOBRE LOS ARTICULISTAS

Ana de Zaballa Beascoechea. Doctora en Historia de América y Doctora en Historia de la Iglesia. Profesora Titular de Historia de América en la Universidad del País Vasco (Vitoria-España). Es Secretaria de la Asociación de Americanistas Españoles, y se ha especializado en temas de historia de la Iglesia y de expresiones religiosas en América Colonial.

P. Manuel Marzal S.J. Doctor en Filosofía y magister en Antropología, reconocido académico por sus estudios de religiosidad popular. Es profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Fundador del SIER (Seminario Interdisciplinar de Estudios de la Religión).

P. Josep-Ignasi Saranyana. Doctor en Teología y doctor en Filosofía. Director del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra y Director del *Anuario de Historia de la Iglesia.* Importante estudioso de la teología americana.

Antonio Acosta. Doctor en Historia. Profesor de la Universidad de Sevilla (España) y miembro de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Es especialista en temas del clero peruano, secular y regular, de los siglos XVI y XVII, además de auspiciar numerosas publicaciones en España y América.

Luis Bacigalupo. Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín. Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú, miembro de la revista *Areté* de filosofía.

Actualmente realiza una investigación sobre el pensamiento filosófico del Perú del siglo XVIII.

Margarita Guerra Martinière. Doctora en Historia, profesora de la Pontificia Universidad Católica del Perú, especialista en temas de la transición colonia-república, y del siglo XIX. Reconocida investigadora y autora de muchos libros monográficos.

Luis Gómez. Historiador, especializado en temas de historia de Iglesia. Actualmente es colaborador de la *Revista Andina,* del Archivo Arzobispal de Lima, y está investigando sobre las cofradías coloniales.

Patricia Martínez. Licenciada en Historia, interesada en aspectos de Iglesia Colonial en el Perú. Es profesora en el ISET "Juan XXIII" de Lima.

P. Miguel Clavijo. Doctor en Teología por la Universidad de Navarra. Especializado en cronistas eclesiales del siglo XVII. Colaborador del Instituto de Historia de la Iglesia de la misma Universidad.

Mons. José Dammert Bellido. Obispo Emérito de Cajamarca, ex Secretario General de la Pontificia Universidad Católica, reconocido historiador de vocación. Ha estudiado diferentes temas de historia eclesiástica tanto del siglo XVI como del XVIII y XIX. Tiene publicados varios libros al respecto.

Imelda Vega-Centeno B. Doctora en Antropología por la Universidad de Lovaina. Miembro del FERES, y de la ISSR. Especializada en temas de simbolismo y religiones políticas, es coordinadora andina del CEHILA.

P. Jeffrey Klaiber, S.J. Historiador. Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Especializado en la historia de la Iglesia republicana, tiene publicado muchos libros al respecto, siendo el más importante *La Iglesia en el Perú.* Actualmente es Jefe del Departamento de Humanidades de la misma universidad.

Victoria Carmona Vergara. Historiadora, licenciada en Historia de América por la Universidad de Sevilla, actualmente realiza su doctorado sobre Historia Colonial del Perú. Ha participado en numerosos coloquios y eventos en América y España en torno a temas de Iglesia Colonial

Fernando Armas Asín. Historiador, especialista en temas de Iglesia Colonial y Republicana. Es miembro del SIER-CISEPA (Pontificia Universidad Católica del Perú), docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y miembro del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra (España).

INTRODUCCIÓN

Cuando en 1997 trabajamos un artículo sobre la historiografía de la Iglesia en el Perú, hacíamos mención somera a lo complejo que resultaba tratar los temas concernientes a la historia de una institución tan especial como la Iglesia[1].

Tanto desde la historia, como desde la sociología, se había abordado esta problemática. Básicamente para puntualizar el carácter especial que reviste su estudio. No solamente por tratarse de una institución en sí, sino por tratarse además de una del ámbito religioso.

No vamos aquí a regresar a los clásicos debates hermenéuticos, sino más bien señalar que es justamente lo que nos ha alumbrado en la presente compilación.

Presentamos así un sólido grupo de estudios referentes a la Iglesia peruana, desde una perspectiva histórica, que de seguro será muy polémica. Crítica. No es éste un grupo de trabajos apologéticos o descriptivos, como en su mayor parte lo han sido hasta la actualidad para el tema. No. Se tratan de estudios científicamente rigurosos y académicos. No nos interesa un material que sirva para la enseñanza pedagógica simple. Tampoco que sirva para la sola labor pastoral. No. Se trata de un grupo de trabajos hechos desde una determinada mirada extraeclesial sobre el fenómeno religioso. Y que además tiene la peculiaridad de abrir nuevas perspectivas a su

---

1 Fernando Armas Asin, "La historiografía sobre la Iglesia contemporánea en el Perú". En: *Anuario de Historia de la Iglesia*. Navarra. VII (1998).

estudio, tanto por el instrumental empleado, como por las temáticas abordadas.

Además partimos del hecho incuestionable que es un libro dirigido a un público especial y no general, tanto como que en su elaboración la presencia de lo académico primó en todo momento.

La Iglesia en el Perú estuvo sumergida, en su derrotero histórico, de viejos problemas analíticos que han estado también presentes en muchas partes de la Iglesia universal. Que tienen que ver con eso que decíamos de su especial peculiaridad de institución religiosa. Creo que entre todos ellos, los más saltantes han sido los problemas historiográficos y metodológicos, y los problemas de análisis del contexto social en que interactuó. Y en ese sentido, es natural que estén como preocupaciones centrales en cada artículo del libro. Veamos por qué.

Mito, Historia e Ideología. El viejo debate

Para empezar a hablar de Mito, como bien recordó Paul Ricoeur, hay que trasladarse a los tiempos clásicos, es decir a Grecia. *Mythos* entonces significaba "relato", "lo que se ha dicho", "contar historias". Era "contar historias", porque iba añadida a otro concepto, *logos*, "palabra" o discurso. Las dos nociones entonces hablaban de la oralidad como vehículo de trasmisión de conocimientos de la antigüedad clásica. Sin embargo, por más sugestivo que hoy nos parezca, y se crean casi unidos la noción de *Mythos* con el narrar *historias*, desde Tucídides (siglo V a.c) se produjo una ruptura entre *Mythos* y *logos*, cuando se afirmó que había que someter el mito a la razón, al *logos*. Así, con el tiempo, *mythos* pasó a referirse a las leyendas antiguas o a las que los contadores de historias narraban en las plazas públicas sobre los orígenes del mundo y otras cosas. El *logos*, en cambio, será una reflexión a un segundo nivel sobre el mito o la narración. Y con ese significado, pasó al mundo cristiano, y hasta nuestros días. Ya Platón

había relegado el *mythos* al mundo de las cosas inverosímiles, tratándolo como fábula e irracional. El paso iniciado por Platón y culminado por Halicarnaso respondía, pues, al triunfo de la razón[2].

Así, *historia* y *mito* son distintos conceptos, por más que el segundo tenga en su territorio el rico material de las historias orales, trabajado por la historia. Ya Ricoeur, desde el terreno de la filosofía, visualizaba tres niveles posibles de relación entre mito e historia. El primer nivel considera que mito e historia pertenecen al terreno narrativo (el mito, referido al origen de las cosas, de carácter intemporal; la segunda, a la descripción de hechos pasados). Además, los dos (mito e historia) tienen que ver con el resultado global de un curso de acciones, algo que el mito no trabaja. Y por último los dos (mito e historia) suponen concepciones del tiempo bien diferenciadas.

Digo todo esto, porque algunos investigadores de hoy no solamente andan confundiendo ambos conceptos en sus análisis, sino porque también otros, que andan muy entusiasmados por el concepto *invención* en la historia, atribuyen falsamente al mito el haber suplantado a la historia en las explicaciones históricas, en etapas definidas de la historia moderna. Es decir que la *invención* de la Historia se debe a la *mitologización* de ella.

Cuestiones poco creíbles, que hace muchas décadas V. Propp y, sobre todo, Georges Dumézil se encargaron de despejar. Lo que ha sucedido más bien con el mito (epopeya, romance) es que ha sido reintroducido en lenguajes históricos e historizantes. Y no sólo desde tiempos recientes, sino también desde mucho antes. Los pueblos indoeuropeos reconstruyeron sus orígenes con la ayuda de antiguas mitologías divinas, conservando en el ciclo nuevo los nombres arcaicos de los

---

2 Paul Ricoeur, «Myth and History». En: Mircea Eliade, Ed., *The Encyclopedia of Religion* 10 (1987) 273-282; Luc Brisson, *Platon, Les mots et les Mythes*. París, Maspero 1982.

dioses. Maquillaron los dioses. En Irlanda, por ejemplo, Dumézil se ha fijado sobre todo en la *Saga de Hadingus* para ver y demostrar cómo un canónigo de Lund, Saxo Gramático, muerto por el año de 1216, tomó los materiales míticos paganos y los transformó en literatura, novela o romance. No nos vayamos tan lejos. En el mundo andino, del siglo XVI, también ha sucedido lo mismo. Los cronistas llamaban "fábulas" a aquello que hoy día consideramos expresiones míticas de las sociedades andinas que encontraron. De este modo enjuiciaban peyorativamente un conjunto de creencias y expresiones rituales. En un segundo momento, algunos de estos relatos fueron puestos por escrito (con todo lo que significa dejar una oralidad), por oídos mestizos o hispanos. Allí está la Relación Agustina de Huamachuco, o los relatos de Huarochirí, ya en el siglo XVII, con toda una mentalidad occidental y racional asentándose. Y cinco siglos después, investigadores de todos colores componen, sobre tales relatos, interpretaciones sobre el pasado precolombino. Que si existía un Dios Único, que si Wiracocha era ese Dios, etc. Sólo por citar algunos ejemplos[3].

No es entonces que se *mitologizó* la historia. La invención es que (en el caso de los Andes del siglo XVI y del XVII) se *"inventó" la mitología.* Se trastocó el mito. En el siglo XVI, convirtiéndolo a coordenadas occidentales, en la medida de las posibilidades, y en el siglo XX, se pasó a confirmarlas. Lo que ha sucedido es una *ideologización de la historia.*

La ideología siempre ha estado detrás de todo relato, sea este mítico o histórico. Lo que sucede es que la ideología, cuando actúa en su estado más puro, no sólo transgrede el olfato occidental clásico, sino que introduce lenguaje mítico (o pseudomítico) para presionar, cuestionar, trastocar un relato lineal, que no le es afecto. Es entonces cuanto "mitologiza" la historia. En el fondo no se trata de mitos en sentido estricto,

---

3 Henrique Urbano y Gabriela Ramos, *Catolicismo y extirpación de idolatrías.* Cusco, CBC 1993; Henrique Urbano, *Wiracocha y Ayar.* Cusco, CBC 1981; «La Figura y la palabra», en *Mito y Simbolismo en los Andes.* Cusco, CBC 1993.

sino "invenciones mitológicas". Eso hicieron los cronistas y evangelizadores del XVI, al inventarse una historia andina. Detrás de todo había una ideología, no porque había que historizar el mito (como algunos falsamente creen) sino porque había que *inventar mitos*, buscando ordenar una supuesta historia.

Los positivistas del XIX y sus epígonos de inicios del siglo XX se afanaron por separar ideología e historia, buscando delimitar claramente los espacios, y evitar éstos y otros desmanes. Se consolidó con mucha fuerza la metodología histórica, el método que impidiera en el futuro hacer historias analíticamente poco creíbles. He aquí el gran legado positivista, asumido hoy por todos. La metodología (objetividad en el tratamiento de las fuentes, en la corroboración o no de nuestras hipótesis, en construir nuestras interpretaciones certeramente) acude en pos de nosotros para salvarnos de las ideologías presentes en las fuentes y en el tratamiento de éstas. ¿Y quién nos previene de nuestras propias improntas? Pues también la metodología. Y, sin embargo, hay casos flagrantes donde corroboramos la ingenuidad de estos postulados. Pero, en mi opinión, todavía es posible descubrir, destapar, esas invenciones personales.

Así pues, lo que ha ocurrido, y ocurre constantemente, es la *ideologización de la historia*, y no la *mitologización*. Allí, precisamente en la ideologización, se da la invención. ¿Y qué tiene que ver esto con lo que pretendemos rastrear? Mucho.

Ha habido en la historiografía sobre la Iglesia peruana (como en la Iglesia universal) mucha ideologización. Si nosotros analizamos los estudios existentes, podemos verificar fácilmente la existencia de documentos de parte, testimonios y posiciones políticas, antes que de historias metodológicamente aceptables.

Son "invenciones" de todo tipo y calibre. Y en toda época. Creo que, a modo muy grueso, podemos dividir los trabajos habidos en grupos definidos:

1. Los clásicos estudios de religiosos, sobre todo para la época colonial: de los jesuitas Antonio Egaña, Lopetegui, Mateos, Vargas Ugarte; de los dominicos como Domingo Angulo o Isacio Pérez; de mercedarios como el padre Barriga; de franciscanos como el padre Julián Heras o Borges Morán; y de diocesanos como Paulino Castañeda o Luis Lituma. Caracterizados por el estudio del período colonial (salvo Vargas Ugarte que llegó a reflexionar sobre los tiempos republicanos), por haber escrito hace 40 años como promedio (aunque algunos como Heras, Isacio Pérez y Castañeda siguen haciéndolo) pero, ante todo, por tener:
   a. Un método de análisis histórico bastante tradicional, basado en el examen de fuentes escritas, sin tomar en consideración instrumental de otras disciplinas como la antropología, sociología, etc.
   b. Y por tener una posición doctrinal católica. Y en algunos, de defensa del catolicismo como elemento "fundante" de la "peruanidad" e inherente a la vida del país.
2. Los clásicos estudiosos laicos: Fernando de Armas Medina y Víctor Andrés Belaúnde. Igualmente impregnados de un método histórico tradicional.
3. Estudiosos religiosos modernos con perspectivas más analíticas: los jesuitas Nieto Vélez, Jeffrey Klaiber, Manuel Marzal; el diocesano Meiklejohn o el dominico Henrique Urbano, etc. Hacen uso de herramientas históricas muy adecuadas, a veces hasta instrumental de otras disciplinas (la antropología p.e.).
4. Estudiosos laicos de la Iglesia, con características muy académicas: Pierre Duviols, Juan Carlos García, Pedro Guibovich, Lohmann Villena, Franklin Pease, Luis Millones, Ana Sánchez, Pilar García Jordán. Los puntos de referencia clásicos de este grupo bien pudieron ser o Roberto Levillier o J.T. Medina. Las características básicas del grupo serían:

a. Uso exhaustivo de método historico de análisis; y

b. Posición muy neutral sobre el fenómeno religioso en el Perú.

5. Los comprometidos con la Teología de la Liberación, con una producción que busca exaltar valores típicos como la opresión, liberación y compromiso con el pobre: G. Gutiérrez, D. Irarrázabal y Catalina Romero.

Ahora bien, sobre esta clasificación (muy superficial), lo que tratamos de incidir es en el hecho de que algunos de estos grupos están más atrapados que otros en concepciones ideológicas, lo que les lleva a "inventar" historias y contribuir por ello (salvo lo interesante que tenga el testimonio de parte producido) a evitar mostrarnos imágenes interesantes de la institución que tenemos al frente.

Estos temas atraviesan a todos, a gente de derechas o izquierdas. ¿No es solamente así, entonces, que podemos entender a un Rubén Vargas Ugarte cortando frases "calientes" en las fuentes que citaba, para evitar trasmitir una imagen "no muy santa" de la Iglesia? ¿O en la negativa de los escritos de Belaúnde para admitir la pluralidad religiosa como algo inherente a la cultura en el Perú?

El tema es más complejo de lo que parece. Recordemos solamente los estudios de Luis Lituma, a mediados del siglo XX, y su crítica abierta al Perú moderno y la política secularizadora liberal.

Luis Lituma, canónigo de la Catedral de Lima y con vocación de historiador, de sus múltiples artículos (pues nunca sistematizó en un libro sus aportes) nos interesa *El Protestantismo en el Perú* (1946), y *La Iglesia Católica en el Perú durante el siglo XX* (1963)[4]. El primero es un breve balance sobre la llegada del protestantismo al país, a inicios del siglo XIX, su

4 En: *El Amigo del Clero* (1946), y En: J. Pareja Paz Soldán, *Visión del Perú en el siglo XX*. T. II Lima, Studium 1963.

desarrollo, y luego un análisis de su situación a mediados de siglo. Combina datos históricos con sociológicos. Y aunque hay que entender que fue elaborado en una época de fuerte confrontación entre la Iglesia Católica y las iglesias protestantes históricas (basta leer el lenguaje retórico de Lituma para darse con la idea de lo que primaba en ambientes católicos sobre los "otros"), y que incluso el artículo buscaba movilizar fuerzas contra los protestantes; sin embargo los datos y análisis que proporciona son interesantes. El otro artículo enfoca más bien las relaciones Iglesia-Estado entre 1920 a 1960. Trabaja las constituciones de 1920, 1933, los códigos civiles y penales, etc., para caer en la cuenta de cómo la sociedad civil, a través de sus leyes, va lentamente secularizándose. Hay también en este artículo una especie de nostalgia por el pasado decimonónico, una idea de un mundo cambiante y que no volverá a ser el mismo. Prima ese discurso apologético y a la defensiva, que poco fruto de futuro le ha dado a la Iglesia. Pero se esconde detrás un tipo de manejo histórico que es interesante. Una combinación de datos y comentarios propio de quien está preocupado por el presente.

Luis Lituma era un hombre ya anciano en 1963. No fue historiador nato, y para él era una herramienta al servicio del presente. Tal vez en ambientes eclesiales de 1963 su actitud sonase a desfasada, en una época en que surgían generaciones de profesionales laicos y seglares con formación académica, y que en discursos y ponencias daban alardes de erudición y manejo de herramientas metodológicas. Tal vez algunos ni lo consideren dentro de la historiografía, pero sus aportes fueron valiosos. Y nos interesa porque demostró ser portador de un modo de entender la Iglesia, una manera de analizarla, tildada ya de *conservadora*, por los jóvenes intelectuales de entonces. Una postura demasiado defensiva, intolerante, etc, que no nos gusta hoy, pero que respondía a una forma de ver las cosas. Hubo ciertamente una ideología detrás.

Así, lo importante de subrayar es cómo algunos de estos escritores trastocaron el método histórico, y nos pintaron una

determinada imagen de la Iglesia, la que querían que viéramos, en desmedro de otras igualmente interesantes.

¿Mitos o ideologización?

Desde un tiempo a esta parte se hace común entre muchos entusiastas intérpretes de nuestra historia, o mejor dicho "teorizadores de ella" hablar, cuando se refieren a las *invenciones* en la Historia, de *invención de Mitos*, por ejemplo, para referirse a estas formas de abordar la Historia, a estas maneras de ser unilaterales en el tratamiento de temáticas, o a la manera de pensar, en términos políticos, el discurso histórico. Para ellos se estarían creando mitos, utopías, etc.

Como decíamos al inicio, no es que se creen mitos, pues en estricto sentido etimológico, no tendrían por qué ser creados. Con los mitos sólo cabe historizarlos. Pero no es éste el caso, pues no se está historizando ningún mito. En todo caso, sí se están creando argumentos no susceptibles de analizar históricamente. No es mito como habría que llamar a las argumentaciones unilaterales, que piensan en el presente, y son políticamente comprometidas.

Lo que tendríamos sería un proceso de *ideologización*, simple y llana. Y más aún, una manera de presionar al corpus metodológico histórico, para en algunos casos obligarle casi a desaparecer, y en su lugar, ser reemplazado por un discurso político *tout court*. Los hechos, lamentablemente, saltan a la vista.

Los problemas metodológicos e historiográficos en el estudio de la evangelización

Desprendiéndose de este primer enfoque, hay otro problema que plantea la historia sobre la Iglesia peruana (y americana), y es la naturaleza del proceso de evangelización, en los inicios del siglo XVI.

Cuando Armas Medina, Vargas Ugarte y Borges Morán trabajaron el tema ciertamente contaban con poco instrumental, más allá de la metodología clásica, para abordarlo. Y utilizaron crónicas, informes, cartas, archivos españoles y peruanos; en suma, material escrito, y a partir de allí tejieron sus historias. Ciertamente resultaron unos productos valiosos, que nos sirven de senderos para volver sobre el punto, pero que, sin embargo, hoy día nos llevan a preguntas hermenéuticas serias: ¿Por qué sólo utilizar material escrito? ¿Dónde están, en estas historias labradas, la rica tradición de santos, religiosidades populares, relatos orales, rituales andinos? ¿Cuánto de lo que leyeron lo transcribieron tal cual y no se percataron que esos escritos eran *tamizaciones, lecturas* de gente del XVI y XVII sobre lo que estaban observando? No hablemos ya, cuando leemos esos textos producidos, de la mentalidad existente, que fácilmente los autores trasmiten: una visión triunfalista del catolicismo, que vence a las religiones autóctonas, y es más, una visión casi profética de la evangelización católica, como si hubiese sido una especie de lucha entre el bien y el mal.

Luego de Borges (1980) no ha habido otra incursión parecida a la problemática del proceso de evangelización católica en los Andes. Y son más las preguntas que las respuestas, lo que en estos momentos llenan el ambiente.

¿Es una historia triunfante de menos a más o es un proceso, no exento de altibajos? ¿Sigue siendo válido decir que la evangelización católica en los Andes se terminó en el siglo XVII? Cada vez más algunos empiezan a hablar del tardío XVIII como siglo crisol, antes que del XVII. Sin por ello confundirlo con otro proceso igualmente interesante: el del nacimiento de la religiosidad popular, que bien pudo ser un fenómeno paralelo. Urgen más estudios etnográficos para la época colonial temprana y media. Todo el instrumental aplicado para trabajos sobre el ritual, fiestas, procreación, agricultura, etc, puede perfectamente ser introducido en épocas coloniales. Creo que tanto los estudios etnomusicales, etnoeconómicos y disci-

plinas recién en avances como la etnolingüística, pueden decirnos mucho sobre el proceso de evangelización y la religiosidad popular.

Lo que sí ha avanzado bastante es el estudio de las religiones andinas. Básicamente a través de los estudios de idolatrías en los últimos tiempos. Las valiosas documentaciones que se están publicando (es meritorio el aporte de Juan Carlos García[5]) nos dan luces sobre cómo se realizó la evangelización católica, algunos mecanismos de coerción o ideológicos, y sobre todo los resortes de la resistencia andina al fenómeno. Todo ello indica antes que una idea idílica de evangelizaciones pacíficas y puestas en actas de concilios, un entramado de conveniencias, pactos entre grupos de poder autóctonos, mestizos, criollos y españoles; también improntas económicas y sociales. En fin, por ejemplo en los estudios de Juan Carlos García sobre el extirpador Hernández Príncipe, o en los estudios diversos (desde Antonio Acosta hasta Pierre Duviols) sobre Francisco de Ávila, saltan estos juegos[6].

Ciertamente la evangelización, como proceso y hecho social, va más allá que un mero juego de intereses terrenos. Hay un componente espiritual que está en la base también de la religiosidad de quienes lo efectuaron. Aunque cada vez más nos inclinamos a creer que fue aquél un fenómeno temprano, antes que un fenómeno generalizado. Sin menoscabar los compromisos individuales. Aunque todavía hay en nosotros esa imagen idílica que nos legara Vargas Ugarte para el estudio de los primeros tiempos coloniales, donde religiosos santos, sin temer el frío y las inclemencias temporales, se lanzaban por valles y montañas evangelizando sin importarles nada, ni siquiera sus propias vidas. Ya para el siglo XVII nos es imposi-

---

5 Juan Carlos García, *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo siglos XVI I-XIX* (T. I) Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas 1994.

6 Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*. México, UNAM 1977; Gerald Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima, IEP 1987.

ble dar esta imagen, merced a los estudios sobre idolatrías existentes. Pero todavía queda esa parcela de inicios del XVI. Lo que hace pervivir ese legado de Vargas Ugarte creo que se debe más a nuestra ignorancia por la carencia de estudios sobre la época, que alguna cuestión real.

Y sin embargo los estudios sobre encomiendas que se están empezando a hacer (de E. Trelles hasta J. De la Puente), tanto como los de formación de ciudades, nos están dando luces de que el misionero de los 1540s o 1550s tampoco se movía en parámetros tan estrechamente intemporales y espirituales como se nos hizo creer. A pesar que hubiera ese componente. Urge profundizar los estudios en esa dirección. Ya Antonio Acosta nos adelantó algo, a propósito del arzobispo-encomendero Loaysa, pero falta mucho más[7].

El problema de la contextualización social de la Iglesia

Y esto nos lleva directamente a comentar sobre un tema más, que la Iglesia, como institución religiosa, debe afrontar, al ser estudiada desde la historia: su contextualización. En el fondo, la carencia de estudios modernos para la evangelización temprana responde a dos hechos de un mismo origen: lo uno tiene que ver con el interés de quienes historiaron primero el proceso, presentándonos una determinada imagen de la realidad, ahistórica, vitalista y promisoria. Lo otro tiene que ver con el hecho del momento en que se desarrollaron tales historias, y las improntas ideológicas de sus autores. Responde al hecho de no querer, a propósito, abordar temáticas que no eran de sus intereses, y porque tampoco convenía, pues, supuestamente, dañaba "la imagen de santidad de la Iglesia".

Es el viejo dilema entre ser leales a la claridad histórica o ser supuestamente leales a la institución (aunque es mejor decir, a la imagen de institución que desean). Esta disyuntiva,

7 En: *Revista Andina* 28 (1996).

que felizmente hoy en día muchos religiosos académicos no lo admiten, antes era un serio impedimento para su quehacer científico.

Pero el tema va más allá: tiene que ver con la necesidad de rescatar siempre el contexto social de la Iglesia. Como institución en interrelación social, debe ser vista antes que como un hecho espiritual, como un hecho social (para fines de nuestro interés laico e histórico, obviamente).

Este asunto se ahonda cuando trabajamos a la Iglesia en el siglo XX. Y entonces nos parece necesario trabajar indesligablemente a la Iglesia con la sociedad que la sostiene.

Cuestiones finales

Éstas son algunas de las preocupaciones teóricas que alumbran el interés de ofrecer este libro. Y son las preocupaciones que se mantienen en muchos de los autores que escriben cada artículo. En Antonio Acosta, Victoria Carmona Vergara y Ana de Zaballa, que escriben sobre aspectos puntuales de los inicios del establecimiento de la Iglesia en los Andes (la cuestión económica, el problema de las heterodoxias, el rol de la Inquisición); tanto como en J.I Saranyana, Manuel Marzal, Jorge Clavijo, Luis Bacigalupo, Margarita Guerra, Luis Gómez, José Dammert, Imelda Vega Centeno y Jeffrey Klaiber, que se encargan de analizar procesos más globales vividos por la Iglesia desde el siglo XVI hasta el siglo XX, proponiéndonos interpretaciones sugerentes y perpectivas de trabajo futuras interesantes.

Todos han sido seleccionados por ser especialistas en cada campo de la historia de la Iglesia que describen, con una contribución real a este quehacer histórico, y con sus escritos que ayudan a ir solucionando algunos de los puntos que hemos aludido líneas arriba.

Sólo así, estamos seguros, podremos ayudar a construir una historia de la Iglesia realmente genuina, de cara a la rea-

lidad, y que partiendo desde el campo académico sirva a todos, a comprometidos y a no comprometidos con ella; con esa Iglesia que no se creó de la noche a la mañana, que pasó por uno y muchos procesos institucionales y extrainstitucionales, y que por eso mismo, ésta, cinco siglos después, es una auténtica obra de formación en los Andes. Y así hemos querido llamar al texto: La historia de la construcción de la Iglesia en los Andes.

Fernando Armas Asin
Cusco, Julio de 1998

La Lenta Estructuración de la Iglesia 1551-1582

Dr. Antonio Acosta y Lic. Victoria Carmona Vergara
Universidad de Sevilla

> Para sustentar esta tierra es menester que se conserven en ella los españoles porque sin ellos los indios se alzarían y volverían a sus idolatrías antiguas, y asimismo es necesario que se conserven los naturales pues para esto venimos a esta tierra y también porque sin ellos no se conservarían acá los españoles.
>
> (F. Jerónimo de Loaysa y Prelados de Órdenes Religiosas. Lima, 8 de enero de 1567. Archivo General de Indias. Lima 300)

I

Es de sobras conocido que el período 1551-1582 en la historia de los Andes está marcado por dos fechas de gran importancia desde la perspectiva institucional de la Iglesia. En 1551 tuvo lugar el I Concilio Limense y en 1582 comenzaba a

celebrarse el trascendental III Concilio. Pero las páginas que siguen no se ceñirán de manera rígida a los treinta años comprendidos entre estas fechas, sino que tomarán el período como referencia de una época clave en la que se continuaron poniendo las bases de lo que después fue el funcionamiento de la Iglesia colonial. No es fácil determinar un período de tiempo en el que se pueda decir que se estructuró institucionalmente la Iglesia Católica en los Andes porque se trató de un proceso continuo. Antes de 1550 ya se habían iniciado algunas importantes tendencias y, por otro lado, decisiones tomadas en 1582 tardarían incluso décadas en llevarse por completo a la práctica.

En otro sentido, la Iglesia fue una más de las instituciones trasladadas por los castellanos a la conquista de América, y tratar sobre cualquier aspecto de su desarrollo en tierras americanas obliga a tomar en consideración el conjunto de la realidad de la colonización. La Iglesia participó en la colonización de América como otro componente más, al servicio del proceso de conquista y de dominación colonial. Y, de este modo, la actuación de sus miembros, sus tomas de posiciones, etc... estuvieron permanentemente impregnadas de las contradicciones propias de la colonización.

Por todo ello, tiene interés regresar al punto de la institucionalización. Pese a reconocer la importancia de la legislación canónica y, con ella, de los treinta años que transcurrieron entre 1551 y 1582, no parece que lo exclusivamente importante sea guiarse por la celebración y publicación de las Actas de los Concilios para comprender el período. La "etapa de consolidación de las estructuras eclesiales"[1] no debe reducirse a

1 Esta expresión es la propuesta por José Dammert Bellido para el período 1551-1580 en su *El clero diocesano en el Perú del s. XVI*. Lima, 1996. Cap. II, pp. 73-170.

una observación de lo que se iba reflejando en la legislación eclesiástica sino que, aprovechando el calificativo "lenta" de nuestro título, nos permitiremos ir más allá de la letra de la legislación para mirar a la realidad de los acontecimientos. Así se podrá entender que la estructuración institucional abarcaba y era condicionada por procesos de larga duración, y planteaba graves contradicciones que eran las que la hacían lenta y le daban carácter. Dicha lentitud procedía sin duda también de las características geográficas de los Andes y de la propia colonización, pero eran sobre todo las citadas contradicciones las que la hacían más difícil. Así, por ejemplo, el funcionamiento de algunas instituciones tardaba en estabilizarse, en normalizarse y se mantenían fuertes disputas entre sus miembros porque muchos de ellos, en lugar de ocuparse o guiar su vida al teórico objetivo de la Iglesia cumpliendo con las disposiciones establecidas para el funcionamiento institucional, discutían entre sí acerca del reparto de las rentas. De este modo, las páginas que siguen están guiadas por este punto de vista; se trata de mostrar, en suma, cómo la agenda del proceso de institucionalización estaba marcada por el curso de la colonización.

El desarrollo del trabajo, con todo, toma como referencia los dos primeros Concilios Provinciales de Lima. Al I Concilio se llegará de la mano del primer arzobispo de Lima, fray Jerónimo de Loaysa, quien vivió prácticamente durante todo el período de este trabajo y fue una figura señera de la Iglesia temprana en el Perú. Un par de problemas claves durante las décadas de 1550 y 1560 conducen al II Concilio que abre las puertas a los años de gobierno del virrey Francisco de Toledo y a los grandes cambios que se produjeron en la colonia, para quedar en vísperas del III Concilio de Lima.

II

Parece lógico admitir que la coyuntura vivida por el Perú durante buena parte de la década de 1540 fue difícil para la

organización de cualquier institución. Pero, tratándose de la Iglesia, es necesario recordar que muchos de sus miembros no fueron sujetos pasivos de las alteraciones que se vivieron, sino que tomaron parte activa en ellas en defensa de sus intereses materiales y personales.

Así, a fines de los años 1540 el paso de Pedro de la Gasca por la colonia parecía que iba ayudar a tranquilizar el ambiente. Pero las tensiones sociales subsistieron en años posteriores a su partida porque, como es sabido, en los repartos de indios que realizó La Gasca tras la derrota de G. Pizarro, aquél no actuó con ecuanimidad; sufrió y cedió a las presiones de los intereses creados que ya existían en la colonia, y llegó a premiar a alguno de sus allegados, violando lo dispuesto en las Leyes Nuevas que supuestamente tenía que aplicar. Tal fue el caso del arzobispo de Lima Jerónimo de Loaysa, quien resultó beneficiado por La Gasca, en una operación muy discutida, con una nueva –porque ya tenía otra– encomienda de indios. La posición del arzobispo, dominico y encomendero era, en tanto que máxima figura de la Iglesia en el Perú, como poco, controvertida y además una referencia muy clara para el cúmulo de eclesiásticos que circulaban en estas primeras décadas por la colonia. Situaciones como ésta no ayudaban a normalizar y estabilizar las instituciones eclesiásticas.

A pesar de que, ya en 1544, Loaysa –en defensa de sus intereses como encomendero– había intentado convencer al virrey Núñez de Vela para que no aplicara las Leyes Nuevas y a pesar de que había luchado judicialmente por conseguir una segunda encomienda, en 1550 el arzobispo no era el tipo de encomendero duro y reticente a la tasación del tributo de los indios. Por el contrario, se permitía frases de distanciamiento con respecto a las tasas y afirmaba que "generalmente se hacen odiosas a los que han entendido en ellas (incluido él), y sería menester que se revisaran porque cosa tan general y confusa no se puede acertar de una vez a todas y, además,

por haber sido la primera vez que se hace"[2]. Se diría que ahora, a partir de 1549, cuando había que plasmar en un documento cuánto había que hacer pagar a los indios, a muchos les impresionaba. Por el contrario, hasta entonces, aunque las exigencias a los indios seguramente habían sido mayores, dado que la extracción de excedente por los encomenderos no se había tenido que cuantificar ni reflejarlo en un papel, no les había impresionado tanto.

En todo caso, algunas de las diferencias que el arzobispo Loaysa mantenía por estos años con el obispo de Cusco, la primera diócesis del Perú –el también dominico fray Juan Solano, quien había llegado a la colonia precisamente acompañando al virrey–, es probable que tuvieran su origen en las distintas posiciones personales de ambos en temas como la encomienda por ejemplo. Pero no era éste el único motivo; estaba también el problema de los diezmos. Los de Cusco eran, con diferencia, superiores a los de Lima, y Loaysa mostró de forma reiterada su disconformidad ante este hecho a la Corona. Reclamó y obtuvo la titularidad de encomiendas para compensar la inferioridad de sus ingresos y, en un gesto verdaderamente inaudito que da idea de su obsesión y ambición, llegó a plasmar el asunto en las Actas del I Concilio de Lima[3]. En conjunto, la posición del arzobispo era reveladora de una determinada actitud de buena parte de la Iglesia que procuraba su beneficio en el juego colonial y que tenía en su persona un ejemplo a seguir.

Junto a esta realidad plagada de contradicciones que afectaba a la más alta institución que era el arzobispado, con la marcha de La Gasca y una atenuación de las tensiones sociales se abría la posibilidad de hacer un alto en el camino y de

---

2 F. Jerónimo de Loaysa a S.M. Lima, 9 marzo 1551. Archivo General de Indias (en adelante A.G.I.), Lima 300.

3 Rubén Vargas Ugarte, S.I. *Concilios Limenses (1551-1572)*. Lima, 1951. Tomo I. I Concilio, Constituciones de los naturales, número 21.

intentar trazar unas directrices comunes que guiaran los pasos futuros de la vida de la Iglesia. De hecho, el arzobispo ya había intentado ejercer su papel rector de la Iglesia peruana en 1545 con unas *Instrucciones para la doctrina de los naturales*[4]. Pero la agitación social y política de los años siguientes, en las que el mismo Loaysa fue sujeto activo, impidieron que estas *Instrucciones* fueran aplicadas. Hubo que esperar a comienzos de 1549 para que el arzobispo las revisara y corrigiese con el Presidente La Gasca, el obispo de Quito y el oidor Andrés Cianca. Es interesante señalar que estas *Instrucciones*, originalmente de 1545, contenían lo esencial de lo que dos años más tarde acordaría el I Concilio de Lima. Para convocarlo, Loaysa había escrito a los demás obispados sufragáneos (Nicaragua, Popayán, Quito) para que se reuniesen en Lima en abril o mayo de 1550, pero todos se excusaron y no acudió ninguno. Consciente de la importancia del encuentro volvió a convocarlos para la Pascua del 1551 en que por fin pudo comenzar la reunión[5].

El I Concilio dedicó 40 constituciones a su sección dedicada a los naturales en las que se hacía un repaso de algunos de los asuntos que tenía planteados por entonces "el principal fin para que todos, en especial los eclesiásticos, venimos a estas partes: es la doctrina e conversion de los naturales a nuestra sancta fée catolica" en palabras de una de sus constituciones[6]. Quizás por la atención que habían tenido que prestar en años anteriores a otras cuestiones distintas de este "principal fin", los padres conciliares pasaron con cierta rapidez por un terreno tan importante para la Iglesia como era el de la administración de los sacramentos que eran tratados entre las consti-

---

4 Instrucción dada por f. J. de Loaysa para la doctrina de los naturales. Lima, 29 diciembre 1545. AGI, Lima 300.

5 Ver nota 2.

6 Ver nota 3, Constituciones de los naturales, número 31.

tuciones 6 y 25, aunque en algunas de ellas se abordaban asuntos marginales, y, en cierto modo parece lógico, los sacramentos que más se tocaban eran el bautismo y el matrimonio. Desde la constitución número 28 a la 36 se revisaron un mínimo de aspectos relativos a las doctrinas de indios, destacando los referidos a lo que debían de percibir los curas y a la distribución de las doctrinas, tanto desde el punto de vista geográfico, como entre las órdenes religiosas y el clero secular. Y por último, merece ser resaltada la importancia que se concedió al contenido de la enseñanza que había que transmitir a los naturales, a quienes de entrada se les consideraba "gente de poco entendimiento" (c.1) y, por si esto fuera insuficiente, se advertía que "habría que avisarles primero que muchas cosas que se les dirán no las podrán entender" (c. 38). El contenido específico de las *Instrucciones* de 1549 era recogido en el Concilio, y el conjunto de la doctrina se presentaba de una forma algo desordenada: primero en la constitución número 4 y, después, en las 37 a 39.

Por otra parte, a la sección de españoles en el Concilio se dedicaron 82 constituciones, pero más allá de que fueran el doble que las dedicadas a los naturales, había algunas diferencias que merecen destacarse. En primer lugar había un alto número de constituciones que trataban asuntos relativos a la liturgia, en los que se llegaba a descender a detalles muy precisos. Por otro lado, son de interés las constituciones destinadas a tratar las rentas eclesiásticas y sus repartos, tanto en el terreno de las parroquias (c. 21), como en el del pago de diezmos por eclesiásticos (c. 78), o como en el orden de la recaudación y distribución de diezmos en el seno del cabildo catedral. Por el contrario, algo común entre ambas secciones de indios y españoles es, como se señaló, un punto sorprendente de desorden en el tratamiento de algunos temas, que pareciera indicar un cierto descuido al revisar la versión final del Concilio. Así, por ejemplo, los mayordomos de las iglesias son tratados en las constituciones 30 y 85; los testamentos en las

48 y 72; o en la constitución 79 se trata de clérigos de pueblos de indios, lo que correspondería a la sección de naturales.

Sin duda son muchos los aspectos de la vida de la Iglesia recogidos en las Actas del Concilio, aunque fuesen breves como lo eran las del I de Lima, pero en estas páginas se elegirán dos de ellos para tratarlos con más detenimiento porque, al margen de ser objeto de atención en las Actas, afectaban a su vez de forma importante al proceso de institucionalización de la Iglesia, como habrá ocasión de comprobar. Estos aspectos elegidos son: los diezmos y las doctrinas de indios.

*****

Hacia 1549-1550 se planteaba un gran debate en la Iglesia colonial en torno a los diezmos con diversos frentes en el asunto, algunos de los cuales tardarían mucho en cerrarse[7]. Aunque no se haga aquí un análisis pormenorizado de todo lo que rodeaba a este problema, hay que atender mínimamente a la cuestión porque del diezmo dependían importantes procesos institucionales de la Iglesia. Las preguntas claves eran, en primer lugar, cómo y quién tenían que pagar el diezmo y, en segundo término, cómo había que distribuirlo.

Ante todo estaban los indios que eran quienes sustentaban todo el entramado colonial. En relación con ellos, uno de los temas centrales del debate durante muchos años fue si los indios debían pagarlo o no, cuánto diezmo tenían que pagar y si lo tenían que pagar al margen del tributo que entregaran al encomendero. Ya en 1549, en las *Instrucciones* comentadas más arriba, f. J. de Loaysa, al tratar sobre diezmos y refiriéndose a los indios decía:

---

7 Ver Victoria Carmona Vergara, "Conflictos sociales y políticos en torno a los diezmos en el arzobispado de Lima. 1560-1600". Ponencia presentada al II Encuentro de Jóvenes Historiadores. Universidad Católica. Lima, 1989. (Manuscrito inédito)

> "que hasta que no se ordene otra cosa, de los ganados no se les pida diezmo, sino sólo de los frutos de la tierra y, de éstos, de la mitad del diezmo, de 20 fanegas, una. Y que esto se les pida graciosamente, dándoles a entender la obligación que tienen de sustentar a los miembros de Dios y a sus iglesias".

Por su parte, en 1552 el obispo Solano y el Cabildo del Cusco pedían al rey que, para hacer más fácil y segura la recaudación, los indios diezmaran al tiempo que pagaban sus tributos al encomendero[8]; sin embargo, por estos años se levantaban algunas voces, como la del dominico fray Domingo de Santo Tomás que, en 1554, expresaba que era un exceso que los indios pagasen diezmo[9]. Lo que parece deducirse de los diversos testimonios existentes de esos años es que debía existir un gran desorden en el cobro de los diezmos a indios y que debía estarse actuando de formas muy diferentes de unos lugares a otros. Prueba de ello es que en Lima se recibió en 1555 una real cédula dirigida a la Audiencia para que se evitaran los "excesos" de los prelados en el cobro de los diezmos a los indios y ordenando que éstos no pagasen más, salvo de trigo, ganado (de Castilla) y seda[10]. Esta decisión no fue cumplida en todo el virreinato; años más tarde, cuando Sebastián de Lartaún llegase a obispo en Cusco pidió que en su diócesis se siguiese la costumbre de Lima, según lo había ordenado la citada cédula[11]. Las opiniones sobre los excesos que se estaban cometiendo con los indios en este asunto se prolongaron durante los años 1560 y, a pesar de los esfuerzos realizados por el virrey F. de Toledo en el asunto en la década

---

8 F. Juan Solano a S.M. 8 febrero 1551 y 22 diciembre 1551. Emilio Lissón Chávez (ed), *La Iglesia de España en el Perú*. Sevilla, 1943. Número 4, pp. 220 y 223.

9 F. Domingo de Sto. Tomás a S.M. Lima, 1 abril 1554. AGI Indiferente General 2978.

10 Real Cédula a Audiencia de Lima. Valladolid, 5 diciembre 1555. AGI, Lima 567, L. 8.

11 Sebastián de Lartaún a S.M. 1571. AGI, Lima 305.

de 1570, los debates y los pleitos derivados continuaron hasta entrado el siglo XVII.

Por otro lado estaban los encomenderos. Hasta fines de los años 1540, mientras que los encomenderos habían explotado las encomiendas libremente, estaba claro que ellos debían pagar diezmo pero, ahora que se les tasaba el tributo de sus indios y con ello perdían la libertad de extraer de ellos el excedente que quisieran, los encomenderos se comenzaron a negar a pagar diezmo del tributo que recibían[12]. Pero no quedaba ahí la cosa, sino que, como defensa por la disminución que experimentaban en sus rentas con las tasas, imaginaron soluciones legales para eludir el pago; desde comienzos de los años 1550, "muchos" encomenderos comenzaron a entrar en la Orden de Santiago para eludir el pago del diezmo y no fue hasta 1559 cuando se recibió una real cédula dirigida al arzobispo Loaysa ordenando que aquéllos debían pagar[13]. Hasta aquí era el volumen global del diezmo lo que estaba en juego, pero había otras perspectivas que atañían a cada diócesis individualmente y, por tanto, a las personas que en ellas ostentaban puestos prebendados.

Un aspecto de la cuestión tenía que ver con el espacio de cada obispado en el que se cobraba el diezmo que lo sustentaba y, en relación con él, las diócesis entraron en discordias por delimitar los territorios que constituían sus distritos, disputándose las zonas más ricas y más productivas. Por ejemplo, el arzobispado de Lima, con Loaysa al frente, cuyas pretensiones económicas son bien conocidas, a fines de la década de 1540 absorbió los diezmos de Piura a pesar de que el distrito pertenecía al obispado de Quito[14]. Del mismo modo, los

12 J. de Loaysa al Consejo de Indias. Lima, 24 julio 1549. Lissón 4 :171.

13 Real Cédula a f. J. de Loaysa. Valladolid, 17 marzo 1559. AGI, Lima 568, L. 3, f. 78v.

14 R.C. a Audiencia de Lima. Valladolid, 7 agosto 1549. AGI Lima 566, lib. 6, :148, en Carmona Vergara, V. "Op. Cit."

cabildos catedrales de Lima y Cusco, con sus obispos a la cabeza, mantuvieron disputas por estas causas entre otras. Y para complicar más aún las cosas, en 1552 se produjo la creación del obispado de Charcas, en La Plata, que venía a sumarse a las otras diócesis periféricas ya existentes en el virreinato. La inmensa geografía de los Andes peruano-bolivianos impuso la aprobación de un nuevo distrito cerca del emergente Potosí. Pese a su temprana fundación, el nuevo obispado estuvo vacante hasta 1563 por muerte consecutiva de sus dos primeros titulares propuestos[15], pero, en cualquier caso, Cusco y Charcas mantuvieron un duro enfrentamiento legal que se alargó hasta la década de 1570, disputándose los ricos diezmos de Chucuito, en el límite de ambos distritos episcopales. Cada diócesis pretendía para sí, ya en la década de 1560, la zona más rica, y la actitud que el obispo de Cusco tomó en este asunto, hasta 1563 en que se retiró del obispado, le valió muchas críticas[16].

A lo largo de la década de 1550 y de los primeros años de 1560, Perú vivió años de un cierto despegue económico pero también de una política más que generosa en gastos públicos aplicada por las máximas autoridades del virreinato, que aumentó las expectativas de beneficios fáciles entre los españoles, incluyendo a los miembros de la Iglesia. Tras la marcha de La Gasca, el virrey A. de Mendoza activó los negocios desde el poder político, y el propio arzobispo J. de Loaysa tuvo que ver en ellos[17]. En años sucesivos los virreyes Marqués de Cañete y Conde de Nieva procedieron a un derroche de recursos, que dio lugar a la suspensión de sus funciones en materia de

---

15 Antonio de Egaña, S.I. *Historia de la Iglesia en la América Española. Hemisferio Sur*. Madrid, 1966. Pp. 362 y ss.

16 Expediente de límites del Obispado de Charcas y Cusco por Chucuito. 1566-1575. AGI. Lima 305.

17 Archivo General de la Nación del Perú (en adelante A.G.N.P.), Protocolos 123, 125 y 160.

Hacienda y que transmitió la idea de que cualquier ganancia era fácil en la colonia[18].

Como consecuencia del despegue económico, los diezmos comenzaron a crecer por todas partes y se podría pensar que, a partir de entonces, la Iglesia no tendría problema para expandirse en su superestructura administrativa. Así, en Lima, "desde que la tierra se pacificó" según el arzobispo, en 1551 los diezmos llegaron a valer 18.000 pesos frente a unos 11.000 de apenas tres años antes. En Cusco, aunque sólo coyunturalmente y porque "faltaba la paz", según Solano, los diezmos descendieron y las protestas de Loaysa por este motivo disminuyeron[19]; pero a pesar de ello las diferencias entre los dos obispados continuaron no sólo por la disputa de territorios, sino también por la defensa de una cuota lo mayor posible de autonomía, tanto en el manejo, como en la distribución de las rentas. Naturalmente estos conflictos, en el fondo de los cuales se encontraban los diezmos como uno de los principales componentes, tenían una repercusión directa en la vida interna de los cabildos catedrales, que eran uno de los centros neurálgicos de la vida de la Iglesia en la colonia.

Por un lado, pese a que sus rentas crecían, los obispos y cabildos eclesiásticos solicitaban al Consejo de Indias limitar el crecimiento del número de sus miembros, fijado en las respectivas cédulas de erección, sobre la base de que las rentas existentes no darían para sustentar a toda una plantilla completa.

---

18 La documentación sobre la gestión hacendística de estos virreyes es abundantísima. A título de ejemplo, véase para Cañete AGI, Indiferente General 738, R. 1, f. 14, y para Nieva, AGI, Lima 568, L. X, 333v. 334v.

19 J. de Loaysa a S.M. Lima, 9 marzo 1551. AGI, Lima 300 y J. Solano a S.M. Cusco, 20 diciembre 1549. AGI, Lima 305. Nótese el contraste entre la observación de Loaysa que, agradecido a La Gasca por la encomienda recibida, comenzaba a contribuir al mito de "pacificador" del Presidente. Por el contrario, Solano reflejaba el ambiente inquieto que continuó habiendo en los Andes tras los polémicos repartos de encomiendas de La Gasca.

Así, en 1551 sólo había presentados en la catedral de Lima el deán, el maestrescuela y un canónigo, y Loaysa pedía que se proveyera sólo a seis nuevos miembros, entre dignidades y canónigos, porque no se podrían sustentar más. En Cusco, la disminución coyuntural de unos diezmos que normalmente superaban los 30.000 pesos, daba pie al obispo Juan Solano a afirmar que los recursos del obispado no permitían sustentar los nuevos canónigos llegados a la catedral[20]. Esta situación se mantuvo a lo largo de los años que tratamos y en 1567 el Presidente Lope García de Castro afirmaba que

> "la renta de algunos obispados ha crecido, sobre todo en Cusco y Charcas, y aunque en las erecciones se manda que puedan proveer más prebendados, no estan proveidos. Los prelados y cabildos se reparten entre sí los 'residuos' (4/9) que 'sobra' y por ello no avisan a SM. de los puestos vacos. Tanta renta tiene el arcedianazgo de Cusco como el obispado de Quito"[21].

En localidades menores también se calculaba cuánto podía ingresar un cura para proceder a designar cuántos podían compartir la iglesia; es decir, era, con un peso muy importante, un criterio económico el que condicionaba la decisión. Así, en 1551 el mismo Loaysa creía que se podría proveer para la Iglesia de Trujillo dos beneficiados, puesto que el beneficio simple había valido en el año 1.200 pesos y no bajaría de 1.000. El arzobispo, siguiendo criterios establecidos en el Concilio, fijaba que el beneficiado llevara dos partes de la cantidad y el cura, una, aunque ambos debían servir de cura porque el pueblo era grande y apenas podían atender a toda la feligresía.

---

20 Los diezmos de Cusco valieron 34.000 pesos en 1548. V. J. de Loaysa a S.M. Lima, 3 febrero 1549. AGI, Patronato 192, n. 1, R. 55.

21 Lope García de Castro a S.M. Lima, 20 diciembre 1567. Roberto Levillier (ed.) *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles (siglo XVI)*. Madrid, 1921-1926. Vol.III, p. 270. Los 4/9 que se mencionan se refieren sólo a la mitad del total del diezmo; la otra mitad era la que se repartía entre el obispo (1/4) y el resto de las dignidades y canónigos (1/4).

Desde luego, la dimensión económica no es la única que permite entender las relaciones que se establecían en el seno de la Iglesia. En un territorio tan extenso como eran los Andes, la ausencia de un poder central eficaz en la colonia –para el que no se llevaba a cabo una política clara desde la metrópoli– estaba permitiendo desarrollar intereses localistas de los que las "guerras civiles" y la fuerza de los encomenderos cusqueños habían sido un buen ejemplo. Esto alcanzaba también a la Iglesia, de manera que los Cabildos eclesiásticos se mostraban celosos de su autonomía en el manejo de los recursos y de los mecanismos de poder de sus ciudades. Un buen ejemplo lo proporciona lo sucedido, precisamente en Cusco, inmediatamente después del I Concilio de Lima, cuando Loaysa decidió visitar la archidiócesis con los resultados del Concilio en la mano y decidió comenzar por aquella ciudad. El arzobispo sentía desde tiempo atrás un cierto celo respecto de aquel obispado, además de diferencias con el obispo J. Solano, y pensó que era buen momento para intervenir. No comenzaban ahora las visitas episcopales a la archidiócesis. Sin ir más lejos, sólo cuatro años antes, en 1548, el clérigo Baltasar de Loaysa había visitado parte de la misma en lugar del arzobispo, pasando por Cusco y Charcas, y haciendo importantes operaciones económicas junto a sus tareas eclesiásticas[22]. Ahora, en 1552, el arzobispo decidió enviar a Cusco como visitador en su nombre a otro clérigo de su confianza, Agustín Sotomayor.

Pero en Cusco el obispo Solano, el cabildo eclesiástico y otros clérigos, violando las normas de la Iglesia y en una muestra de desconfianza hacia el prelado limeño, no estaban dispuestos a dejarse inspeccionar por el arzobispo. De manera que por órdenes conjuntas de Solano y el cabildo, Sotomayor fue detenido, su documentación y acreditaciones fueron robadas, y él fue hecho preso en la cárcel del obispado en Cusco. ¿Qué

22 A.G.N.P., Protocolos 64.

tenía que ocultar el cabildo eclesiástico para no someterse a la jurisdicción de la archidiócesis? No es fácil contestar de forma definitiva a esta pregunta, pero se puede tener una idea aproximada a partir del testimonio de un clérigo, Juan Ruiz, en la Información que sobre los hechos llevó a cabo el arzobispo Loaysa en 1553. J. Ruiz declaró que todos los vecinos de Cusco se alegraban de que se enviase un visitador al obispado y que fuese a hacer justicia

> "lo qual era menester porque los visitadores que andan por el obispado que son tres o quatro diz que hacen muchas sinrazones y agravios llevando penas excesivas por cosas livianas e que los vezinos dezian que aquello no era yr a visitar sino a rrobar y ansi mismo este testigo oyo dezir... que los dichos visitadores roban e saquean... especialmente de un Pedro Dalba clerigo que visita el termino de Guamanga y otro clerigo Arevalo que visito desde el Cusco hasta el Collao y los Andes donde diz que le dieron mucha cantidad de coca"[23]

Por tratarse de fecha tan temprana no existe documentación que confirme lo declarado por el testigo, pero se conocen comportamientos de visitadores, en fechas anteriores y posteriores a 1552, que hacen verosímil lo narrado por J. Ruiz. Este caso muestra cómo la Iglesia no era un ente aislado en la colonia. Con la economía colonial en expansión, con la pérdida de poder de los titulares de encomiendas, con la presión sobre los indios intensificándose por parte de nuevos agentes coloniales, era normal que los miembros del cabildo civil de Cusco, vecinos y encomenderos, protestaran por la "competencia desleal" que sufrían de parte de los visitadores eclesiásticos. La actuación de estos elementos fundamentales en la vida de un obispado remite a las relaciones internas de los

---

23 Información sobre la presión del Lcdo. Sotomayor... Lima, 1553. En Lissón Chaves, E. (ed.) *La Iglesia de España en el Perú*. Sevilla, 1944. vol. II, no. 9 p. 541. Los visitadores mencionados en el testimonio eran visitadores internos del obispado de Cusco, enviados en lugar del obispo, y diferentes en rango a Sotomayor, quien viajaba en sustitución del arzobispo y podía inspeccionar todo o parte del arzobispado.

cabildos eclesiásticos donde los puestos de visitadores, a escala de diócesis o de archidiócesis, eran como se puede suponer muy apetecidos, recaían en personas de gran confianza de los obispos y no eran raras las disputas entre miembros de un cabildo por gozar de la influencia suficiente para lograr colocar a un allegado. Tras la protesta de Loaysa y la liberación del visitador, un segundo intento de nuevo resultó fallido y sólo a la tercera se pudo visitar el obispado de Cusco[24].

Pero el caso de Cusco no era excepcional ni era el más grave en términos de escándalo social. A fines de la década de 1550 en el obispado de Charcas también había problemas. Desde su creación, en 1552, la sede estaba vacante y los miembros existentes del cabildo, Deán, Provisor, Tesorero y algunos canónigos, debían controlar actividades no muy diferentes de las ya conocidas en Cusco y transmitían la imagen de que el cabildo estaba "mal gobernado". Ésta le llegaba al arzobispo tanto por vía eclesiástica, como por vía civil y, en 1557, decidió intervenir en el ejercicio de sus funciones, enviando a La Plata como visitador al arcediano de Lima, Bartolomé Martínez[25].

El arcediano realizó normalmente la visita a La Paz, camino de La Plata, pero al querer visitar la catedral de Charcas, el deán, canónigos, prebendados y beneficiados se encerraron en ella con provisiones y defendiéndose con "armas ofensivas y defensivas", tales como ballestas y arcabuces, y negando la competencia del arzobispo para hacer dicha visita. La Audiencia se pronunció apoyando la gestión del visitador, pero los miembros del cabildo eclesiástico no sólo no obedecieron, sino que amenazaron con que, si era necesario, matarían al

---

24 RubénVargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*. Burgos, 1959. vol. I pp. 253-257 y vol. II pp. 57.

25 Testimonios presentados por f. J. de Loaysa sobre lo sucedido en la visita... Lima, 20 marzo 1559. E. Lissón, op. cit. Número 5, p. 98.

visitador y al Ldo. Altamirano, de la Real Audiencia de La Plata y que, en cualquier caso, ellos morirían antes de consentir la visita aunque el rey, la Audiencia y el virrey lo obligasen[26].

Quizás el caso no era idéntico al de Cusco –pero muy parecido– y aunque no parece fácil adivinar toda la dimensión del conflicto, que tendría que ver con el manejo de recursos y con los mecanismos de poder en la diócesis de Charcas, al menos se daba una circunstancia en la visita que hacía comprensible la situación, dadas las condiciones generales de la colonia. Se trata de que el arcediano B. Martínez había sido enviado a la visita con un salario que debería extraerse de la mitad de la parte de los diezmos correspondientes al obispo, que por el momento no existía puesto que la diócesis estaba en sede vacante. Si la dicha mitad no llegase a 3.000 castellanos, se les completarían de la otra mitad de los diezmos, además de los derechos derivados de las causas que ante él se tratasen. El cabildo eclesiástico de Charcas tenía suplementariamente la obligación de cubrir el sustento del visitador a razón de 5 pesos de oro al día. Al margen de cualquier otro problema de gobierno de la diócesis que estuviera pendiente, esta condición salarial del visitador era especialmente hiriente para el cabildo, pues afectaba directamente a unos ingresos que sus miembros debían estar manejando con toda libertad y que ahora se verían mermados para pagar a su inspector. Finalmente, el asunto se resolvió en forma pacífica, aunque con la visita sin cumplirse en su totalidad y sin castigo para los rebeldes.

Al margen de la dimensión escandalosa de estos casos, lo que parece claro es que en estas décadas apenas existía una única estructura jerárquica en la Iglesia colonial. Ésta se hallaba seriamente alterada por factores que afectaban desde el rango más alto –el arzobispado– hasta los más bajos como era

26 Relato de La Plata. 5 de enero de 1558. Ibidem.

el de los doctrineros y que tenían que ver con la defensa de sus intereses, por lo general organizados en el interior de los ámbitos de las diócesis, de un lado, y de las órdenes religiosas, de otro.

*****

En el terreno de las doctrinas de indios, los primeros años de la colonia se rigieron por una relación libre y casi contractual entre encomenderos y curas. Los frailes sobre todo –y, en menor medida, los clérigos– circulaban por el territorio y ofrecían sus servicios a las encomiendas. Cada encomendero arreglaba con el cura su salario, pero si no se ponían de acuerdo en el estipendio, los indios se quedaban sin doctrinero y esta situación pudo durar años en algunos lugares[27]. Naturalmente en momentos iniciales había pocos curas y, por el contrario, muchas encomiendas donde elegir. En última instancia, en una encomienda sin sacerdote, en el mejor de los casos algún seglar de confianza del encomendero explicaba la doctrina a los indios. De aquí la advertencia en el I Concilio de que los seglares no explicaran la doctrina, lo cual era una forma de forzar la "contratación" de curas por los encomenderos[28].

Hacia fines de la década de 1540 y comienzos de los 50 se aceleró el envío de religiosos al Perú. Tanto los dominicos que eran los más numerosos, como los mercedarios, los franciscanos y los agustinos enviaron decenas de frailes a los Andes que hicieron crecer el número de sus casas en las ciudades, que hasta entonces eran muy pocas, y multiplicaron sus efectivos por el campo donde la situación era más tranquila que en los años de las guerras civiles[29]. Con este aumento en su

---

27 R. Vargas Ugarte, *Concilios...*, Actas del I Concilio de Lima. Sección de naturales. Constitución 28.

28 Ibidem. Const. 34.

29 Fernando de Armas Medina. *Cristianización del Perú. (1532-1600).* Sevilla, 1953. Caps. V y ss.

número, las órdenes fueron controlando una mayoría de las doctrinas de indios, aunque parece que ninguna de aquéllas tenía una política clara en cuanto a los criterios que utilizaban para su expansión geográfica. En todo caso, ya en 1549, tanto los frailes como los clérigos que iban a las doctrinas recibían una copia de la *Instrucción* arriba citada y en julio del mismo año el arzobispo escribía:

> "Desde que el Presidente entró en la tierra parece que la asentó. Los indios tratan como españoles, vendiendo lo que tienen en los caminos y comprando como gente libre. Todo con mucha alegría. Así, reciben ahora más alegremente las cosas de la fe y se convierten y bautizan caciques, incluso los que han estado más duros. Y a estos les sigue la gente común y por ello no hay más dificultad en su doctrina. También se reparten los religiosos y clérigos por los pueblos para doctrinarlos y sacramentarlos"[30]

Esta visión optimista que ligaba: pacificación/libertad de comercio/alegría de los indios/facilidad en la doctrina era, como mínimo, inverosímil y desde luego sesgada; estaba seguramente guiada por la euforia de ver el crecimiento de los diezmos, su beneficio de la encomienda y sus negocios, pero años más tarde, ya en la década de 1570, el propio Loaysa, además de muchos otros contemporáneos, confesaría al Consejo que las cosas no iban nada bien con la evangelización de los indios[31].

Estos clérigos y religiosos que se repartían por los pueblos para doctrinar a unos indios tan alegres, naturalmente lo hacían con la misma expectativa económica que cualquier otro elemento de la sociedad española que llegaba al Perú, como los oficiales reales, los allegados a los virreyes, o el propio

---

30 F. J. de Loaysa a S.M. Lima, 24 julio 1549. E. Lissón, op. cit. Número 4, p. 171.

31 F. J. de Loaysa, a S.M. Lima , 25 mayo 1572. AGI, Lima 300.

arzobispo y procuraban verla satisfecha. Ya en el I Concilio hubo que advertir en tres constituciones las condiciones económicas de los doctrineros, poniendo cuidado en que no hicieran negocios, ni usaran recursos de los indios, ni tuviesen ingresos prohibidos. Pero la ley no surtía efecto porque poco después, en 1557, hubo que tomar medidas de nuevo desde Lima para intentar limitar el exceso de productos, ganado y fuerza de trabajo que los doctrineros exigían a los indios y que no era "necesario ni conveniente para su conversión doctrina y aprovechamiento". Tras otras consideraciones de detalle, se fijaba que el salario de un doctrinero, en su conjunto, no excediera de 400 pesos, cifra que podía disminuirse, considerando el tributo que los indios daban al encomendero –para no perjudicarlo excesivamente– y al trabajo del doctrinero en la doctrina[32]. Se está ante la "estructuración institucional" de las doctrinas, pero esta institucionalización se producía al margen del modelo colonial que se estaba diseñando y con unas consecuencias de gran alcance en el interior de la Iglesia y en el resto de la realidad colonial. La acción económica de los curas de indios creció con su número y pronto chocó con otro actor de la escena colonial: el corregidor.

Hacia fines de la década de 1550 sobre todo, durante el gobierno del Marqués de Cañete, el número de corregidores aumentó y lentamente se fue produciendo una presión creciente sobre el mundo indígena. ¿Quién la protagonizaba? A los primeros que la habían ejercido y que representaban al sector privado: los encomenderos, ahora se sumaban los representantes de las dos caras del Estado: primero, la eclesiástica, con la combinación doctrineros/visitadores eclesiásticos; y segundo, la cara civil representada por los corregidores. Naturalmente, la Iglesia se vio afectada por el efecto de la

32 Acuerdo entre el Corregidor de Cusco y los Provinciales de las Órdenes y el Provisor sobre varios puntos relativos a las doctrinas. E. Lissón... op. cit. Número 9, pp. 542-543

irrupción de los corregidores que iniciaron unos conflictos con los curas, siempre con los indios de fondo, que durarían prácticamente toda la colonia. Pese a que estos roces se cubriesen con otros ropajes, se trataba, por un lado, de que los corregidores eran incómodos testigos de cuanto hacían los doctrineros y, por otra parte, de que eran unos nuevos competidores en la disputa de un excedente económico indígena que cada vez tenía más pretendientes y que no se podría ampliar indefinidamente sin graves alteraciones del modelo. Así, el obispo de Charcas escribía al arzobispo Loaysa en 1557 diciendo que "no se aborrece a los corregidores porque no sea necesaria la justicia entre los indios... sino porque este negocio es de tanta calidad y confianza que no se ha de cometer sino a personas tan cristianas y experimentadas que no las hay en esta tierra"[33]. Por su parte, pocos años más tarde, Loaysa se dirigía al rey quejándose de los corregidores provistos por el Ldo. García de Castro en los pueblos de indios "porque actuaban en su provecho, haciéndose amigos de los caciques para ser mejor servidos, y porque todo ello provoca desasosiego en los indios yendo y viniendo a esta ciudad con pleitos y quejas". Derivado de todo ello, el arzobispo de Lima achacaba a la actuación de los corregidores la pérdida de "la poca" autoridad que los curas tenían ante los indios y, con ella, de la calidad del trabajo de evangelización[34].

Naturalmente la posición del Presidente García de Castro era la contraria e informaba al rey en 1567 que el motivo por el que la existencia y la actuación de los corregidores molestaba tanto a los prelados es que habían venido a recuperar la jurisdicción real que, hasta entonces, estos últimos habían usurpado; de manera que para los indios no había existido otra justicia, ni habían acudido a otro lugar a pedirla, que a los

33 En L. García de Castro a S.M. ver nota 36.

34 F. J. de Loaysa a S.M. Lima, 20 abril 1567. AGI, Lima 300.

provisores de los cabildos eclesiásticos. García de Castro abundaba en el argumento señalando que el arzobispo y obispos enviaban visitadores a los distritos de las diócesis y, a la menor excusa, imponían sanciones pecuniarias a los indios –lo que estaba prohibido– con destino a la cámara arzobispal u obispal. Sin duda éste era un terreno de debate estratégico para el proceso de institucionalización de la Iglesia, que se volvería a plantear pocos años más tarde con más contundencia[35].

Era evidente que en aproximadamente una década, entre los años 50 y 60, el ambiente se había enrarecido fuertemente en el campo y se habían desatado las tensiones entre los representantes de las jurisdicciones civil y eclesiástica, con frecuentes y abundantes injerencias de la una en la otra y viceversa. Los múltiples enfrentamientos entre corregidores y agentes de la Iglesia movieron al arzobispo de Lima a buscar aliados entre los indios para intentar conseguir que se suprimiera dicha figura de la administración. Con tal objetivo, Loaysa convocó a los caciques de su distrito para que entre todos contribuyeran económicamente para enviar al rey la petición de que les quitasen los corregidores. Según el Presidente García de Castro, que era quien denunció el caso, como los caciques no quisieron participar con sus propios recursos, habían realizado una derrama en secreto para obtener de los indios las aportaciones requeridas. Cuando García de Castro detectó la operación, Loaysa ya había recibido 6.000 pesos y el Presidente calculaba que habría llegado a recolectar unos 50.000[36].

Fue en este clima de tensiones y ante el crecimiento del número de curas de indios, cuando comenzó a plantearse, más seriamente de lo que venía haciéndose hasta entonces, la necesidad de exigir la presentación real requerida para todos

---

35 Ibidem.VI

36 L. García de Castro a S.M. Lima, 1 Octubre 1566 en R. Levillier, *Gobernantes...*, vol. III, p. 194.

los cargos del Estado, incluyendo los de la Iglesia, como medio de controlar desde la jurisdicción civil, al menos al ingresar, a quienes ocupasen las doctrinas, si bien, en 1567, la solicitud de información sobre quienes no dispusieran de la presentación real se hizo extensiva a dignidades y canónigos de los cabildos eclesiásticos. Se daba un margen de dos años para que la consiguiera quien no la tuviese; de otro modo, debían dejar los beneficios que estuviesen disfrutando[37].

La colonia se encontraba en franco crecimiento. Salvo la población indígena, prácticamente todos los demás indicadores de población y económicos aumentaban: producción, comercio, ingresos fiscales... y, con ello, la población española –que naturalmente no se beneficiaba por igual de dicha expansión–, prácticamente concluidos ya los años de los graves enfrentamientos civiles, comenzaba a fijar de forma más estable su vida en las ciudades. Relacionada con esto estaba la interesante observación que el Presidente Lope García de Castro le escribía al rey en octubre de 1566: "...hay grandes necesidades en esta tierra y, como todos pretenden que S.M. se las va a remediar (expectativa que había sido alimentada por gobiernos anteriores), a esto ayudan los frailes desde los púlpitos muy a rienda suelta". Posiblemente García de Castro trasladaba principalmente una visión limeña, más que de otro rincón del Perú, pero no dejaba de ser importante verle pedir que:

> "V. M. fuese servido de darme licencia que en esta ciudad se hiciese una universidad (entre otras causas) no poco principal que asi como en esos reinos los que son criados en las ciudades y villas no quieren ir a servir beneficios a las montañas que tan solamente sirven alli los naturales de ellas, por la misma razon los frailes y clérigos que vienen de esas partes no hay quien los pueda hacer ir a las montañas y las punas a doctrinar los indios que alli viven, porque andan buscando los repartimientos

37 Real Cédula para Audiencias. Madrid, 3 noviembre 1567. R. Levillier, *Gobernantes...*, vol. II, p. 94.

donde pueden ser regalados y aprovechados. Y habiendo estudio vendrian a estudiar los hijos de los españoles que habitan en ellas, harianse clerigos, y holgarian ellos de volver a doctrinar a los pueblos donde sus padres tienen casas y haciendas. Y (...) los que de alla vienen nunca acaban de aprender la lengua de los naturales (...) y asi yo trato que en los monasterios todos los frailes hablen siempre la lengua de los naturales entre si para que la aprendan presto..."[38].

III

No sería exagerado afirmar que en los años transcurridos desde el I Concilio hasta 1565/6 la situación de la Iglesia no había hecho grandes avances cualitativos. De la mano de la extensión y profundización de la colonia, las estructuras de la Iglesia también habían crecido cuantitativamente en primer lugar (a) en número de obispados: además del de Charcas en 1552, en la década de 1560 se habían erigido otros dos en Chile: Santiago (1561) y La Imperial (1563)[39]; del mismo modo, (b) en el número de parroquias urbanas, principalmente en villas de nueva fundación, como Cañete por ejemplo; y por último y sobre todo (c) en el ámbito de las doctrinas de indios. Pero el tono dominante en el medio eclesiástico estaba caracterizado por casos como los citados más arriba.

Sin embargo, no parecía existir entre los altos dignatarios de la Iglesia intentos serios de abordar o resolver los problemas existentes. Por el contrario, fueron las consecuencias de los acontecimientos europeos las que provocaron cambios, al menos en el terreno jurídico, en la Iglesia del Perú cuando en julio de 1564 Felipe II ordenó que se diese cumplimiento al Concilio de Trento en sus reinos. Dada la importancia del Concilio para la Cristiandad, con toda probabilidad esta deci-

---

38 L. G. de Castro a S.M.. Lima 1 octubre 1566. Ver nota 36.

39 Interesante observación de Juan Villegas S.J. en su *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica. 1564-1600.* Montevideo, 1975.

sión habría sido adoptada por cualquier otro monarca castellano, pero merece recordarse que el nuevo rey había tomado el control definitivo del poder en 1559 y estaba dispuesto a apretar las riendas de la administración[40].

El Concilio de Trento se recibió en Lima en octubre de 1565, y en junio del 66 se leyó en la Catedral de Lima la carta de convocatoria del concilio provincial para febrero de 1567, pero sólo se pudo comenzar la reunión el 2 de marzo.[41] Para 1567 Jerónimo de Loaysa era ya un anciano achacoso que tuvo que hacer esfuerzos para acudir a las sesiones del Concilio. En el transcurso de las mismas tuvieron lugar algunas diferencias entre los restantes prelados asistentes al cónclave (los titulares de Quito, La Plata e Imperial) y el arzobispo, que el Presidente García de Castro, quien también asistió, procuró suavizar, según su versión[42].

Ajustándose a la legislación colonial española, el II Concilio de Lima volvía a tener dos apartados dedicados a españoles e indios, en esta ocasión más equilibrados en extensión pues se dedicaban 132 capítulos a españoles y 122 a naturales. El Concilio no sólo reflejaba las preocupaciones del cristianismo europeo frente al problema de la Reforma –lo que quedaba patente en las frases "como el Concilio Tridentino declara..."–, sino que además reflejaba la realidad de un sector español de la sociedad colonial más asentada que quince años atrás. Por otra parte, los resultados del cónclave fueron más cuidadosamente tratados que los del anterior y ello se reflejaba a todo lo largo de sus actas.

---

40 J. Lynch. *España bajo los Austrias*. 2 vols. Barcelona, 1970. Ver págs. 231 y ss. Felipe II ya había asumido algunas tareas de gobierno antes de la muerte de su padre.

41 F. J. de Loaysa a S.M. Lima, 20 abril 1567. AGI, Lima 300.

42 L. García de Castro a S.M. Lima, 20 diciembre 1567. R. Levillier, *Gobernantes...*, vol. III, p. 270.

En la sección dedicada a los españoles, lo primero que se observa es un mayor orden en el tratamiento de los asuntos, comenzando específicamente con los sacramentos a los que se dedicaba los primeros 18 capítulos. Había referencias –que no existían en el I Concilio– a detalles de cómo debían ser las imágenes de las iglesias (c. 50), a las demasiadas alfombras y cojines que usaban las mujeres en las iglesias (c. 43) o a los hijos de los clérigos (c. 96) que revelaban que se afrontaban cuestiones características de un mundo más estable. Otro tema importante a destacar fue el progresivo avance que se iba produciendo en la distinción canónica entre indios rurales e indios urbanos. La Iglesia colonial marcó esta diferencia de difícil justificación, y el capítulo 82 de la sección de españoles trataba de "indios en arrabales" de pueblos de españoles que, aunque fueran indios encomendados, debían ser organizados en parroquias por contraposición a los indios residentes fuera de núcleos urbanos de españoles, los cuales debían seguir siendo organizados en doctrinas. Estos últimos serían tratados como catecúmenos permanentes, mientras los primeros serían fieles comunes.

Otros aspectos atendidos por el Concilio son también importantes. Uno es el referente a los bienes de la Iglesia, en general. Reflejo igualmente de que la Iglesia se iba enriqueciendo y que iba adquiriendo propiedades raíces y rentas de diverso tipo, el Concilio dedicó capítulos a regularlos tanto en su forma institucional de capellanías (c. 56-58), como en la de diezmos (c. 60), aunque se seguía insistiendo en la prohibición que seguía vigente –flagrantemente en contra de toda la evidencia de la realidad de la colonia– de que los eclesiásticos no contrataran o negociasen (c. 36 y 79) y, por último, estaba la cuestión de las doctrinas.

En el Perú, el número de eclesiásticos se multiplicaba rápidamente y sin control por parte de las autoridades de la Iglesia. Ya el I Concilio había advertido sobre la llegada al

Perú de los que habían sido frailes, dejaban la regla y emigraban como clérigos[43]. Ahora, en 1567 se llamaba la atención a los obispos sobre la necesidad de que, si alguno se ordenaba en una diócesis distinta a la suya de origen, se le exigiese la documentación requerida para poder acreditar las condiciones requeridas para ser sacerdote (c. 26). Esto da idea del crecimiento del número de eclesiásticos y de su rápida circulación por la colonia, porque se ordenaban en diócesis distintas a donde iban a desempeñar su labor. Durante la década de 1570 existen referencias que indican que en el virreinato existían entre 600 y 800 doctrinas[44]. Las cifras son impresionantes aunque pudieran englobar Nueva Granada y aunque pudieran ser exageradas, pero, relacionado con ellas y con la rápida circulación de los curas en la colonia, se comprende que el Concilio fijara que los clérigos y religiosos que obtuvieran una doctrina deberían permanecer en ella un mínimo de seis años.

La institución de la doctrina y del doctrinero eran los protagonistas en la sección Década a los indígenas en el Concilio. Ésta no comenzaba con los sacramentos, piedra angular de la vida de la Iglesia, sino con las doctrinas y, en concreto, con el cuidado que debían poner los obispos al nombrar a los curas de indios para que fuesen personas "probadas e instruidas" (c. 1). La cantidad de detalles a que se descendía para regular la vida de los curas de indios denota sin duda la importancia que estaban cobrando en la colonia, fuera en gran medida del control de las autoridades. Por ejemplo, se ponía énfasis en que visitasen sus distritos, que no se ausentaran de las doctrinas, etc... El uso de la lengua era objeto de una atención especial: de un lado se apremiaba a que los curas apren-

43 R. Vargas Ugarte, *Concilios...* Actas de I Concilio de Lima. Sección de españoles, número 78

44 F. de Toledo al Consejo de Indias. 1571. R. Levillier, *Gobernantes...* vol. III, p. 447 y vol. VI, p. 111.

dieran la lengua de los indios (c. 3), más adelante se relacionaba su importancia con el sacramento de la confesión (c. 50), pero curiosamente terminaba encargándosele a los curas que se enseñara la doctrina no sólo en romance, sino que también en la lengua de los indios se les enseñara las oraciones (c. 32). Por otro lado, los que en el I Concilio eran simplemente "indios fiscales", para ayudar al encomendero, ahora se habían transformado en una especie de indios delatores, con unas funciones más policíacas (c. 118).

En c. 83 se trataba específicamente de las visitas de los obispos a los doctrineros pertenecientes a órdenes religiosas. Esto se explica, de un lado, por el énfasis puesto por el Concilio de Trento en las responsabilidades de los obispos en las visitas de sus diócesis, pero también en el tratamiento de un asunto que adquiriría cada vez más importancia: la combinación de la expansión de las órdenes religiosas y la relativa autonomía de sus miembros en tanto que curas de almas. La relación entre órdenes y diócesis abría un apartado de preocupantes consecuencias para las últimas que tenían que ver con los diezmos, puesto que al estar las órdenes exentas del pago de diezmos por la producción de sus propiedades por privilegios medievales, los ingresos de los obispados mermaban a medida que crecían los bienes de los institutos religiosos.

Desde el punto de vista económico, el papel de los doctrineros experimentaba un paso más en la evolución que había experimentado la institución. El Concilio establecía, primero, que los obispos señalasen el estipendio de los doctrineros y que éste se sacase del tributo (c. 6); después se advertía a los curas que se contentasen con él y que no pidieran más a los indios (c. 9); más adelante, que no tomasen los bienes de difuntos, ni mandasen misas en los testamentos (c. 10); y, por último, que se abstuvieran de todo tipo de trato o granjería (c. 17). Desde el inicio de la colonia, la remuneración

de los doctrineros había pasado (a) por una relación prácticamente contractual con el encomendero sin precondiciones; (b) por una etapa hacia la década de 1550 en que había que tasar lo que se debía dar al cura (que no coincidía con lo fijado en el Concilio ni en los acuerdos de 1557), unirlo a la tasa de la encomienda y deducirlo del tributo; y (c) finalmente, en el pago de una cantidad en dinero, fijada por las autoridades eclesiásticas –siempre a costa del tributo– y unos mínimos derechos en productos y trabajo de la comunidad de indios. Es lógico que ya en la década de 1560 hubiese encomenderos que se quejasen de la disminución del valor de su encomienda con gravámenes como los diezmos y los salarios de los doctrineros[45].

*****

El Perú vivió en la década de 1570 una inflexión histórica de gran importancia bajo el gobierno del virrey Francisco de Toledo en todos los terrenos, incluido el eclesiástico, aunque para la Iglesia, los cambios promovidos desde la administración civil experimentaron un impulso propio tras la celebración del III Concilio Limense, en 1582-3. Esta valoración genérica de estos años requiere, sin embargo, algunos matices para comprender mejor su significado. En estas páginas no se irá más allá, ni siquiera se tratará el III Concilio, pero aún se puede contribuir a conocer mejor los años que lo precedieron. Para ello, hay que recordar que, coincidiendo con el II Concilio Limense, en España un nuevo monarca se disponía a hacer un esfuerzo para intentar estrechar el control sobre el funcionamiento político y económico de la colonia, que se hallaba muy relajado.

A la conciencia de esta situación se había llegado, sobre todo, después de las experiencias de los gobiernos de los virreyes M. de Cañete y del C. de Nieva, cuando ya Felipe II ejercía

45 AGI. Patronato 110, R. 13 y 113, R. 7.

funciones de gobierno. Tras ellos, el período de la Presidencia de la Audiencia de Lima ejercida por L. García de Castro había significado un primer intento por detener el grado de erosión del poder real, y fue por ello por lo que, en la correspondencia del Presidente García de Castro, tanto con las autoridades eclesiásticas como con el virrey, se observan análisis y opiniones más precisos e interesados por el correcto funcionamiento de los asuntos eclesiásticos que en los años de gobiernos anteriores al suyo.

Pero, naturalmente, García de Castro no dispuso nunca del poder de un virrey, y fue en la famosa Junta Magna, de 1568, donde Felipe II no sólo fijó las directrices que parecían necesarias para hacer más eficaz el control del Estado sino que, además, encargó su aplicación a Francisco de Toledo, quien parecía reunir las condiciones que habían recomendado algunas voces, como la de fray Domingo de Santo Tomás, quien –con un razonamiento que se podría adjudicar a la Ilustración– había recomendado al rey enviar al Perú a alguien elegido, más por sus dotes de gobierno que por el linaje y la sangre[46]. Hay que recordar que para estos años la monarquía española ya había vivido su primera gran quiebra financiera y caminaba imparable hacia lo que terminaría siendo una suspensión de pagos, por lo que Felipe II intentaba corregir las deficiencias en el gobierno de las colonias que ocasionaban consiguientemente una importante pérdida de recursos fiscales para el Estado. De manera que, en 1568, concluía el II Concilio de Lima y, casi al mismo tiempo, llegaba a Lima el nuevo virrey, pero fue la actuación del segundo la que marcó el ritmo de los acontecimientos relacionados con la Iglesia en los siguientes años.

Si hay que resumir en un principio el criterio que guió la actuación del virrey Toledo durante sus años de gobierno en

46 F. Domingo de Sto. Tomás a S.M. Lima, 10 diciembre 1563. AGI, Lima 313.

relación con la Iglesia, ése sería el de la defensa del Real Patronato. El virrey se dispuso desde su llegada a intervenir para hacer valer, con más fuerza, el papel del monarca como Patrono de la Iglesia con el objetivo fiscal señalado arriba como argumento de fondo; pero ¿sobre qué realidad colonial se disponía a actuar Toledo? Sin pretender dividir artificialmente un único mundo como era el colonial, podría decirse que en la Iglesia se perfilaban dos grandes espacios socio-institucionales. De un lado iba adquiriendo cada vez más solidez un ámbito con una vida relativamente normal, sin grandes sobresaltos ni conflictos que ocuparan la atención de las autoridades, ni en la colonia, ni en la metrópoli. Se trataba del mundo de las ciudades –que se estaba expandiendo en un rápido proceso de urbanización colonial–, y no sólo de los grandes centros como Lima o Cusco, sino también los de menor tamaño como Huamanga, Arequipa, Trujillo, Chachapoyas y otras. En ellas la vida religiosa de los fieles se desarrollaba en torno a las parroquias, mantenidas por el clero secular, pero también en torno a las casas de las órdenes religiosas en cuyas iglesias el culto y las diversas devociones eran muy frecuentados.

Con el aumento de la población blanca, a pesar de que el número de doctrinas de indios crecía, se comenzaba a producir una importante acumulación de efectivos religiosos en algunas ciudades del virreinato y, especialmente, en las casas de las órdenes religiosas. Lima era la más importante, pero Arequipa, por su agradable clima, fue otra en la que, proporcionalmente, las personas residentes en los conventos eran numerosas, destacando los dominicos, posiblemente por la cercanía a Chucuito. Por su parte, en 1569 llegó al Perú la Compañía de Jesús, disponiendo de unas excelentes relaciones ya con la monarquía y, por ende, con el nuevo virrey, gracias a las cuales y a su capacidad y habilidad para no incurrir en los graves conflictos existentes, logró rápidamente su expansión. A ello contribuyó también su disposición más moderna

hacia las actividades económicas, que las diferenciaba del resto de las órdenes como consecuencia de haber sido fundada en el siglo XVI, en plena fase de expansión del capitalismo mercantil.

En las ciudades se desarrollaba la vida de los fieles en sus parroquias y en las iglesias de las órdenes religiosas; no sólo la de los españoles, sino también la de los negros, por cuya evangelización también se preocupaban las autoridades –aunque sus dueños atendieran preferentemente el trabajo para el que los adquirían– y la de los indios en las citadas parroquias de los arrabales urbanos. En este ámbito la Iglesia progresaba en su consolidación institucional en un ambiente relativamente pacífico, sólo alterado por cuestiones de representación social u orden público que afectaba a miembros de órdenes o de cabildos diocesanos.

Pero había otro espacio de mucha más trascendencia, no ya desde el punto de vista espiritual, en el que la comparación es imposible, sino desde una perspectiva institucional y política, que es lo que importa en estas páginas. Este otro es el que venía definiéndose en años precedentes y que se componía, por un lado, del foco estratégico de los cabildos eclesiásticos y, por otro, del extenso mundo rural con las doctrinas como eje fundamental. En ambos espacios, el de la feligresía urbana y este último, coexistían el clero secular y el regular, aunque con las problemáticas propias de cada uno de ellos, pero lo que marcaba la diferencia era el hecho de que en la segunda esfera socio-institucional era donde se generaban los mayores motivos de tensión y las mayores contradicciones que, a su vez, influían en que la estructuración institucional de la Iglesia adoptase unos determinados ritmos y caminos, y no otros. Y esto era así porque en este espacio era donde se concretaba la dominación colonial, en la cual la Iglesia estaba inserta con mayor intensidad.

En este ámbito, como quizás era de esperar, el estado general de las cosas no cambió a corto plazo tras el II Concilio, y una serie de informes fechados a comienzos de los años 1570, suscritos por destacados miembros de varias órdenes religiosas, lo atestiguaba. Podría pensarse que se trataba de informaciones interesadas en defensa de sus propios institutos, pero hay alguno especialmente crítico y bien documentado acerca de la propia orden de quien lo firmaba. En ellos, como puede contrastarse con otra documentación, se insistía en la necesidad de proveer los obispados que estaban vacantes, en la urgencia de intervenir en los conflictos internos de los cabildos eclesiásticos, en los conocidos problemas que rodeaban a las doctrinas, etc... Y es que en relación con estas últimas, era general la opinión de que el grado de cristianización de los indios era muy bajo, no era infrecuente el uso del término "idólatras" para calificarlos y, como causa de ello, se colocaba la ambición económica de los doctrineros. Un informante de la Orden de Predicadores señalaba como habituales entre miembros de la misma patrimonios personales entre 1.500 y 4.000, llegando en casos hasta 20.000 pesos[47]. Sin duda en relación con esto se encontraba en parte la decisión adoptada por el virrey Toledo de expulsar a los dominicos del área de Chucuito. Por otro lado, en el terreno diocesano, en Cusco, por ejemplo, a cuya titularidad había renunciado fray J. Solano en 1563, el ambiente del cabildo eclesiástico seguía siendo conflictivo y, en 1570, el arzobispo Loaysa debió intervenir de nuevo para investigar unas quejas contra sus miembros por actuaciones similares a las ya tratadas anteriormente, esto es, malas costumbres y corrupciones con doctrinas, en las que el

47 G. de Santander, O.P. a S.M. 1571. AGI, Lima 314; f. Luis López, Provincial O.S.A. a S.M. Lima, 15 abril 1572. AGI, Lima 270; f. Alonso de la Cerda, Pvcial. O.P. al Lcdo. Ovando. Lima, 15 abril 1572. AGI, Lima 270; P. Bartolomé Hernández, S.J. al Consejo de Indias. Lima 25 mayo 1572. AGI, Lima 270.

principal implicado era el propio Provisor y Vicario General en sede vacante, Esteban Villalón[48].

Como la redacción de las Actas del II Concilio había dejado claro, los asuntos de las doctrinas de indios eran una prioridad y a ellos iba a dedicar su atención el virrey F. de Toledo en primer lugar, al poco tiempo de su llegada. La primera intención de Toledo fue presentar sacerdotes para cubrir todas las doctrinas posibles con personas que tuvieran el refrendo de la monarquía. Pero esto significaba desmontar una buena parte de la red existente de doctrineros, con sus conexiones con los cabildos eclesiásticos, por lo que el arzobispo Loaysa y el cabildo de Lima, afectados, protestaron al Consejo de Indias contra esta medida. En España, conscientes de las reacciones que el objetivo de Toledo podía provocar en una tierra con tradición de levantamientos sociales, así como de las protestas que otras reformas del virrey estaban generando desde su llegada al Perú, se atendió a Loaysa y se optó por que se celebrasen exámenes en cada obispado entre quienes quisieran ocupar los puestos vacantes.

En las pruebas, los examinadores eclesiásticos elegirían a los dos candidatos que considerasen más capaces y, en segunda instancia, el virrey elegiría a uno de ellos para cubrir la plaza. Esta solución se estuvo aplicando, aunque con lentitud y no sin grandes resistencias, en los diversos obispados del virreinato y sobre todo para las doctrinas que estaban sin cubrir y en las nuevas que iban surgiendo en las reducciones. En Cusco, por ejemplo, el nuevo obispo Sebastián de Lartaún tuvo que ser convocado a Lima por la Real Audiencia, entre otros motivos, porque no reconocía a los curas que llegaban a su diócesis con la presentación real, porque continuaba otorgando destinos y trasladando a su arbitrio a curas que care-

48 Diligencias y averiguaciones hechas por el cabildo sede vacante de Cusco... Cusco, 20 diciembre 1570. AGI, Lima 313.

cían de presentación y porque perjudicaba a aquellos que la tenían y que hallándose ya en una doctrina se negaban a ser trasladados[49]. Pero en 1576 murió el arzobispo Loaysa y, aprovechando la circunstancia y mostrando una permanente desconfianza hacia los cabildos eclesiásticos, el virrey comenzó a emitir presentaciones a curas de indios sin guardar las oposiciones que venían celebrándose. Naturalmente se desencadenó un conflicto con el cabildo de Lima que se dirigió de nuevo al monarca para protestar por la ruptura del acuerdo al que se había llegado con el arzobispo, y el debate continuó hasta que, con la llegada del nuevo arzobispo, Toribio de Mogrovejo, lentamente se regresó a la original fórmula acordada por los representantes de las dos jurisdicciones de la corona[50]. Si en Lima, el arzobispo Loaysa había llegado a un consenso para el procedimiento de conseguir la presentación real para los doctrineros a base de un primer y decisivo filtro efectuado por el cabildo, el caso de Cusco representa el tipo más duro de resistencia que se daba en otros lugares del virreinato en un tema crucial como éste y que lo seguiría siendo durante toda la colonia. Entre uno y otro caso cabían posturas intermedias.

Pero el nombramiento de los doctrineros no era el único asunto en que el Patronato Real –y con él, las rentas del Estado y el control de las redes sociales– pretendía recuperar terreno. En la pugna entre corregidores y doctrineros, como era lógico, los cabildos de las catedrales habían tomado partido en defensa de sus curas y habían llegado al extremo de recurrir, de forma excesivamente frecuente, a excomulgar y a sancionar con penas económicas a cuantos se opusieran o resistieran a las actividades de curas y visitadores. Ya en 1560 el rey había enviado una real cédula prohibiendo esta práctica

49 Real Audiencia a Sebastián de Lartaún. 1574. AGI, Lima 300.

50 Cabildo eclesiástico de Lima a S.M. abril de 1576. AGI, Lima 310.

y recomendando la moderación en la utilización de las excomuniones por los prelados. Pero ahora, en 1573, se recordaba la recomendación y se ponía énfasis en que se cumpliese a la vista de la generalización de la práctica, en un esfuerzo por limitar lo que se consideraba como un ejercicio abusivo y arbitrario de poder por parte de los obispos[51]. Hay que recordar que ya por estos años el virrey Toledo había comenzado el proceso de reducciones de pueblos de indios, las nuevas tasaciones de los tributos de las encomiendas y la intensificación de la mita, todo lo cual incrementaba la presión fiscal sobre los indígenas y, consiguientemente, acentuaba los conflictos entre corregidores y curas.

Y una vez más fue desde Cusco desde donde se recibió una respuesta más clara en contra de la advertencia real, revelando que se trataba de otra aguda arista del complejo problema que se dilucidaba con el conflicto de las jurisdicciones; una arista que afectaba de importantísimos intereses económicos y sociales. Sobre este asunto se pronunció el obispo Lartaún, pero también el Provisor del obispado, Carrillo de Albornoz, quienes argumentaron que si la cédula real se cumplía, muchos delitos, tanto de indios como de españoles, quedarían sin castigo. En el caso de las excomuniones, aunque con reparos, se mostraban dispuestos a acatar lo ordenado, sin embargo, con respecto a los indios y a las penas pecuniarias, puesto que éstos no podían ser excomulgados por ley, para una correcta administración eclesiástica opinaban que se hacían necesarias las multas, con lo que "se facilitaría la extensión de la religión cristiana"[52]. Y por todo ello, pedían que se suspendiera la citada norma. La cédula no fue derogada, pero estos pronunciamientos desde Cusco dan una idea de la solidez de la realidad que se había venido consolidando en las

51 Real Cédula sobre excomuniones. 10 noviembre 1573. AGI, Lima 300.

52 Ibidem.

décadas anteriores y con las que tropezaban los esfuerzos de la monarquía por reforzar el Patronato Regio: eran redes de intereses creados, con una base material en la economía colonial, operando en el interior de la Iglesia en el marco de las diócesis.

Ante este panorama, cualquier intento de modificar a fondo algún elemento clave de la situación tenía escasas posibilidades de poder llevarse a cabo. Así, por ejemplo, las tímidas alusiones, que alguna vez se pronunciaron, a una posible reforma del clero, acogiéndose a la referencia que sobre la cuestión se hicieron en las Actas del II Concilio –influencia del Concilio de Trento–, nunca tuvieron eco, como prueba palpable de que tal propuesta ni había sido concebida, ni era viable en la colonia. En otro orden de cosas, algo parecido ocurrió cuando, hacia 1576, se intentaron crear las nuevas diócesis de Arequipa y Trujillo para dividir los muy extensos distritos de Cusco y Lima. Aunque se desconoce qué movió a desechar el proyecto, no es de descartar la oposición de los cabildos eclesiásticos por las consecuencias que ello tendría para sus rentas, y en el caso de Arequipa, sí es conocida la oposición del obispo S. de Lartaún[53]. Incluso algunos asuntos antiguos permanecían sin resolver a pesar del paso del tiempo, como lo era el reconocimiento por el Consejo de Indias de la erección de la diócesis de Lima, en 1543, que se había guiado por el modelo de Cartagena de Indias, de donde procedía J. de Loaysa. Este retraso en la aprobación continuaba ocasionando, en la década de 1570, pleitos entre dignidades y canónigos de la sede arzobispal por el reparto de los diezmos, sobre la base de si erección era definitiva o no[54].

---

53 A. de Egaña, *op. cit.* p. 318.

54 F. J. de Loaysa a S.M. 23 abril 1572. AGI, Lima 300, aunque había una Real Cédula en Córdoba, 29 marzo 1570, que pretendía zanjar el problema. Pero había una cédula de 22 feb. 1570.

A fines de los años 1570, avanzado ya el gobierno del virrey Toledo, el ímpetu inicial de su proyecto de refuerzo del Patronato Regio parecía haber perdido una buena dosis de su energía, en parte porque la propia figura del virrey había terminado por sufrir el desgaste de las incesantes quejas que llegaban al Consejo de Indias sobre su gestión. La Iglesia del Perú avanzaba muy lentamente hacia un mayor grado de institucionalización, pero, sobre todo, avanzaba y evolucionaba como parte integrante del sistema colonial en su conjunto y sometida a las mismas tensiones que éste experimentaba. La década de 1570 había visto acelerar el crecimiento de la colonia, y cada uno de sus componentes intentaba ampliar su cuota de participación, tanto en términos económicos, como de poder político. Los inconstantes esfuerzos hechos desde la metrópoli en este mismo sentido chocaban con los intereses coloniales en expansión y, con ello, las contradicciones se agudizaban. Este proceso era más largo que el período observado en estas páginas, y del mismo formó parte el III Concilio de Lima, pero la valoración de sus consecuencias no corresponde a este trabajo.

Para la Construcción de una Iglesia Santa: Indios, Mujeres, Frailes y Seculares en la Tarea Legislativa Eclesiástica: ss. XVI y XVII

Lic. Patricia Martínez i Álvarez
ISET "Juan XXIII"

1. *Introducción*

La lucha que en Europa había tenido lugar entre la ortodoxia y la heterodoxia existentes en el seno de la Iglesia no quedó atrás cuando los peninsulares avanzaron por las tierras americanas, no sólo ensanchando los dominios de sus Coronas en el mundo sino expandiendo también la presencia de la Iglesia en él.

América se convirtió desde entonces en un espacio de constante reconstrucción y a ella llegaron aquellos que, en tierras europeas, creían agotados sus sueños: futuros colonos de indios y de tierras, clérigos que, en pro de la extensión de la Iglesia, quisieron luchar en América contra los herejes y fantasmas que en Europa habían puesto en entredicho y en

peligro la integridad de una Institución, por lo demás, en muchos momentos de la historia dividida y a ella llegaron frailes que, agotados por el cansancio de los siglos de buscar el lugar idílico para el regreso a la cristiandad más pura, decidieron embarcarse rumbo a América para construirla aquí.

Las partes implicadas en ello decidieron conquistar América reduciendo a sus habitantes política y socialmente y evangelizándolos también: el hecho implicaba, por un lado, el presupuesto de considerar a la Corona propietaria de los nuevos territorios y a los distintos grupos eclesiales con el deber moral de llevar a cabo la evangelización a la que se había comprometido ante los Reyes, el Papa y ante Dios.

Los Reyes Católicos, culminada la conquista de los territorios peninsulares musulmanes, expulsados los últimos reductos judíos también, aceptaron el reto de América como deber y regalo a la vez: había sido en nombre de la verdad cristiana (y a ello se añadían causas políticas) que la lucha con las culturas con las que, por otra parte, convivieron y con las cuales se dio inevitablemente un intercambio cultural, se había llevado a cabo. América se presentaba, entonces, como una propuesta y como recompensa tras las hazañas y los éxitos logrados. Apenas saberse que las primeras expediciones habían llegado a lugares no pensados y habitados, Iglesia y Corona establecieron las pautas para llevar a cabo la conquista y las demás expediciones: tendría que ser en compañía de regulares y seculares, que los avances se harían realidad. Y tendría que ser en nombre de Dios que se establecerían, en las nuevas tierras, las formas y estructuras del Viejo Continente. Sólo si era en pro de la evangelización de las criaturas que desconocían a Dios, sólo si allí Iglesia y Corona ensanchaban su presencia, tenía validez la aventura americana.

Cada uno de ellos, cada uno de los grupos que llegaron a América se propuso entonces llevar a cabo el cumplimiento de su parte según proyectos propios también. La Iglesia empren-

dería en los territorios descubiertos varias tareas coincidiendo a la vez con la diversidad de grupos que constituían sus miembros: los frailes que habían traído consigo el deseo de encontrar un lugar tan idílico como para levantar en él una nueva iglesia, un nuevo reino con ideales tan puros como los que las primeras comunidades habían abanderado, abrieron caminos no explorados y se quedaron rezagados, contando la palabra de Dios, al quehacer de los conquistadores que pretendían nuevos territorios con nuevos núcleos poblacionales para la explotación.

Los clérigos, por su parte, acompañaron a los colonos y conquistadores para cuidar de su vida espiritual mientras sometían éstos a los indios o conquistaban nuevos territorios en nombre de la Corona, aunque pocas veces estuvieran en ello representados más que intereses individuales o a lo mucho de pequeños colectivos.

En el camino se entrecruzaron a menudo los propósitos de unos y otros: como veremos más adelante, muchas veces se originaron discusiones que terminaban siendo motivo de legislación específica para resolver enfrentamientos, en un territorio, entre frailes, seculares y colonos. Cada quien quiso de América el lugar apropiado para la realización de sus deseos. Iglesia y Corona dieron forma a todo ello y ayudaron, a menudo, a acelerar procesos en los que en ocasiones se justificaron la violencia o la extirpación cultural.

Pero antes de todo lo que se construyó en América, la conquista y la evangelización traían consigo tradiciones que dieron forma específica a la manera de acción en el Nuevo Mundo.

Cuando frailes y seculares llegaron al Perú existía ya un rodaje importante en la experiencia de América. Sin embargo, fue en el Perú donde muchos proyectos tomaron forma y es en *"los reinos del Perú"* donde la Iglesia, tras los procesos vividos en Nueva España, consolida importantes directrices para la

evangelización y también para la erección del proyecto llegado de Europa.

Fueron tres, principalmente, los ejes de preocupación sobre los cuales fue sosteniéndose la tarea evangelizadora y, por tanto, tres los ejes sobre los que se construyó legislativamente el aparato eclesiástico: los frailes y seculares que arrastraban el quehacer religioso de Europa llegaban sobre todo preocupados por la cuestión de la ortodoxia. Las herejías que desde el siglo XIII habían hecho del panorama europeo un mapa eclesial complejo asustaban todavía a los propósitos de omnipresencia y omnipotencia que la Iglesia quería cultivar en el Nuevo Mundo. Por otro lado, el viejo mundo, cansado de recorrer nuevos lugares cruz por bandera, entrenado en el ejercicio de la lucha por la conversión, llegó a un lugar al que los indígenas planteaban a la Institución graves conflictos de determinación: ¿eran humanas o no aquellas criaturas?... si lo eran... ¿era lícito conquistarles enseñándoles la cruz en primera instancia para dar paso luego a las armas?... y si no lo eran, ¿no era más fácil entonces, explicar la conquista por el bien y la salvación que ello les ocasionaría siempre y cuando se pudieran entender los hechos con fines santos?... para todo ello negociaron Corona e Iglesia.

Y por último, cuando muchos de esos impases estaban ya resueltos, cuando la Escuela de Salamanca había respondido, tras intensos debates, a las cuestiones primeras, a las más esenciales, y a las que a la vez justificaban muchas acciones políticas y sociales, cuando la evangelización había sido resuelta como fundamento para el resto de la presencia europea, entonces se planteó la construcción de la obediencia más absoluta con tal de conseguir ya lo ideado: la elevación, en América, de una Iglesia Santa, sin herejías, sin discusiones y con redes de presencia claramente delimitadas.

Para todo ello había que extirpar cualquier creencia anterior que disfrazara al dios de los cristianos con atavíos indígenas.

Para todo ello había que establecer también jerarquías lo suficientemente estructuradas como para que no escapara al control de la Iglesia (y por tanto a los deseos muchas veces políticos) ningún resquicio de libre albedrío y para todo ello, también, había que determinar quiénes eran los portadores de la Verdad, de la que venía de Dios, y quiénes no lo eran... quiénes debían quedar, en la pirámide construida, por debajo y por encima de las formas de espiritualidad establecidas y determinadas como válidas.

Los indios, los frailes libres, las mujeres y también todos aquellos que insistieran en conservar creencias prehispánicas fueron motivo de atención para los deseos del aparato institucional que más firme quería erigirse en el Nuevo Mundo. En el Perú fueron los concilios, los sínodos, los preceptos inquisitoriales, las cartas de superiores, obispos y papas y las misivas, sermones y discursos dirigidos a todo aquel incluido en la misión de la Iglesia, los que establecieron las líneas de lo lícito e ilícito y las formas, también, de establecimiento correcto en ella.

2. *Catequesis para los indios y confesión para los colonos: frailes y seculares en sus percepciones y diferencias*

Las formas correctas para llevar a cabo una evangelización uniforme que no permitiera ninguna brecha a la disyunción fueron determinadas principalmente por la tarea llevada a cabo desde los concilios y catecismos que tenían que ser aplicados en adelante. Sin embargo, el miedo a lo herético demandaba también una puesta en común de las ideas que unos y otros, protagonistas y sujetos en el desarrollo de la nueva estancia eclesial, tenían que llevar a cabo para determinar contra qué se luchaba concretamente. En ello se ponía en juego, en primer lugar, la imagen del indio que se tuviera y posteriormente, la percepción de sus creencias así como la idea que el significado de éstas ocasionaba en relación con lo que necesariamente hubiera que extirpar. En las creencias

andinas se adivinó al demonio y reaparecieron la hechicería y las visiones bajomedievales, y pronto todo ello puso de relieve desencuentros que, a pesar de todo, terminarían siendo recogidos y uniformados en un objetivo que parecía englobar al resto: la necesaria expansión de la Iglesia.

De la misma manera que el Nuevo Mundo no podía ser, con el tiempo, un espacio abierto a cualquier evangelizador[1] por temor, precisamente, a las influencias que pudieran penetrar en el empeño eclesiástico y por miedo a la diversidad de concepciones, igual así se tuvo que forjar el perfil de todo aquello sospechoso de idolatrías, condenable y convertible; en ello fueron el virrey Toledo y el Concilio tercero de Lima los agentes estructurales[2] que más notablemente describieron su percepción de la realidad para actuar desde los "fines eclesiales" con criterios parecidos. El tercer concilio limense es sobre todo el reflejo de un momento en el que Iglesia y Corona determinan la identificación del ideal evangelizador con los propósitos políticos, y precedente de todo ello son las negociaciones que ya en la Junta Magna de 1568 se habían llevado a cabo casi de mánera secreta para instruir a Toledo en las pautas que debía llevar a cabo para la evangelización y el dominio del territorio peruano. A pesar de la política que hasta entonces había favorecido a las órdenes en detrimento del clero, Trento –cuyos documentos habían sido publicados ya en Lima desde 1565– y los nuevos cánones estipularían, desde ahora, la sumisión de las ideas y actuaciones de los regulares a la decisión de obispos principalmente[3].

---

1 Urbano, H. "La invención el catolicismo andino. Introducción al estudio de las estilísticas misioneras, s. XVI" en Ramos, G. (comp) *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX*. Cusco, CERA Bartolomé de las Casas, 1994. p. 41.

2 Urbano, H "Idolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico". En: *Catolicismo y extirpación de idolatrías, ss. XVI-XVIII*. Cusco, CERA Bartolomé de las Casas, 1993. pp. 7-29.

3 Lisi, F. L. *El Tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio*

La Iglesia, y desde ella la moral cristiana de los distintos grupos conquistadores, estableció lo lícito para la vida del indio[4]; delimitó las formas de relación con él y procuró, a la vez, que los criterios fueran lo suficientemente estrechos como para que no se diera fuga alguna de heterodoxia: ni en el interior ni en el exterior del gran edificio.

En el capítulo vigésimo cuarto de la acción primera del Concilio Tercero de Lima se estableció que no se pudieran celebrar misas en casas privadas[5]: Trento lo había estipulado así desde Europa y en el nuevo contexto conciliar reaparecía la disposición respondiendo, a la vez, a las inquietudes extirpadoras seguramente. El hecho de que algunos rituales (sagrados o profanos) se celebraran en lugares privados, en espacios no controlados por la jerarquía eclesiástica, podía confundir las formas permitidas con el sincretismo, la idolatría o la herejía. Con todo, éstos y muchos otros preceptos fueron a menudo pasados por alto, tal y como nos lo indica el hecho de que en años posteriores fuera abundante la documentación que recuerda el necesario cumplimiento de los cánones conciliares[6], pero mucho puede tener que ver, este hecho, con el de que regulares y seculares tuvieran distintos márgenes de acción en la evangelización y, por tanto, en la construcción de la Iglesia emergente.

La dedicación del clero secular a la atención espiritual de los españoles parece que fue uno de los puntos que más influ-

---

provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583. Salamanca. Acta Salmanticensia. Estudios Filológicos. 1990. Ver también para este tema Dammert, J. *Arzobispos limenses evangelizadores.* Bogotá. CELAM, 12. 1987. pp. 51-67.

4 Cañedo-Argüelles, T. "El poder religioso como cauce y obstáculo de la transculturación andina. La integración alterada (Valle de Moquegua, ss. XVI-XVII)" en *Memoria, creación e historia. Lucha contra el olvido.* Madrid. Universidad Complutense de Madrid, 1994, pp. 98-100.

5 Lisi, F.L. *o.c.*

6 Vargas Ugarte, R. *Impresos peruanos, 1651-1699.* Lima. Biblioteca Peruana, t. VIII. 1954. p. 274.

yeron en el hecho de que los regulares se dedicaran a la evangelización *de los naturales*. A pesar de ello era de la iglesia secular desde donde se determinaban gran parte de las decisiones para la acción, precisamente, de esa iglesia regular que se encontraba, por lo demás, en muchas ocasiones, aislada entre los indígenas en realidades lejanas a las arzobispales, por ejemplo.

Siguiendo las disposiciones tridentinas –y fruto del trabajo desde la realidad para la que iba a redactar sus manuales–, Fray Luis Jerónimo de Oré (uno de los primeros frailes de San Francisco nacido ya en territorio del virreinato del Perú) tradujo al quechua y al aymara, en 1595, el catecismo que el Tercer Concilio de Lima estableció como válido, añadiendo además una estricta fidelidad a Nicea, a San Atanasio, así como la aprobación de numerosos doctores, lectores y canónigos para llevar a cabo su propuesta[7]. El miedo, una vez más, a la mezcla de formas libres y al sincretismo, así como a la expresión de estructuras no dictadas por el aparato institucional, corregía o por lo menos supervisaba siempre cualquier iniciativa con la que se trabajara en la evangelización del mundo andino... del mundo sobre el cual la Iglesia Europea se desarrollaba partiendo de presupuestos ya anacrónicos y *a-espaciales*.

La concepción del indígena, de sus creencias y costumbres en tanto que peligro para la integridad de los propósitos eclesiásticos y conquistadores, pasaba por entender también de una manera u otra el hecho de la presencia europea en América; la discusión sobre la licitud de las acciones implicó a la Iglesia y repercutió en el tipo de normativa con la que ésta funcionó. Si los regulares habían sido más propicios en Europa a la herejía, ahora, en América, iban a serlo a aceptar las

7 Oré, fr. Luis Jerónimo *Symbolo Catholico Indiano. Impreso en Lima en 1598*. Lima, Colección Ars Historiae, 1992.

formas de las religiones prehispánicas y, de la misma manera que hemos visto que ello influyó en la constitución de manuales, catecismos y demás herramientas de evangelización que no escaparan, como en los primeros años, al control estricto de lo que la jerarquía dictaba, así mismo el hecho de concebir como lícita o ilícita la acción de unos y otros sobre los indígenas implicaba en ocasiones una discusión que podía (o convenía) ser tachada de tendencia, de permisibilidad a la heterodoxia.

Todo ello, reglado, carteado, bulado o convertido en canon, pasó también por la depuración eclesiástica: en el año 1501, Alejandro VI había dado una bula a los Reyes Católicos y a sus súbditos por la cual éstos podían ya recibir diezmos de los habitantes de las tierras *"que caen bajo su dominio"* y, a cambio, debían de atender a la sustentación del clero y de todo lo referente al culto católico; parece que había habido una petición previa para que ésta se diera, pues Alejandro VI empezaba diciendo *"merecen dignamente que accedamos a vuestros deseos..."*. En esta misma bula, el Papa hablaba de estos pueblos como de *"naciones bárbaras"*: el bárbaro, entonces, se convertía en un ser sin cultura, sobre el que era necesario imponer la estructura cristiana, que era la única conocida y, por tanto, la única posible. Ya en 1532, coincidiendo con la conquista que se empezaba a llevar a cabo en el Perú, se legislaba el *Requerimiento* que en adelante, tal como haría ya Valverde frente a Atahualpa en Cajamarca, se debería de leer antes de entrar en nuevos lugares: se trataba de un discurso en el que se hablaba de la multiplicidad humana y la preponderancia, en medio de ésta, del Santo Padre.

Considerar lícita la acción conquistadora y por añadidura la estrechez que Iglesia y Corona mantenían para someter a los indígenas implicaba –en el día a día de la colonia– la presencia de discordias entre unos y otros y entre los mismos europeos también, tal y como comentábamos anteriormente. En 1536, los reyes de España (Carlos y Juana) escribían una

carta a Pizarro respondiendo a las Ordenanzas que éste había querido que ellos revisaran y hacían explícito que cualquier daño hecho a *los naturales* iba a ser castigado en adelante. En 1541, el rey nuevamente escribía –esta vez a Vaca de Castro– para que no se *echaran los indios a las minas* si no era por voluntad de ellos, y en el mismo año escribía una carta pidiendo que se dejara ir a los indios a misa los domingos y festivos, pues había sido informado de que en la provincia del Perú, algunos españoles lo impedían[8]. En 1553, fray Francisco de Vitoria (franciscano) pedía al Consejo de Indias que enviase a un virrey para que pudiera subsanar el mal trato que los gobernadores tenían para con los indios.

Los conflictos mayores, con todo (y siguiendo con la tradición de vigilancia que entre unos y otros se estableció para que las circunstancias no permitieran la libertad) se dieron entre regulares y seculares: en 1559, el rey tuvo que avisar a los religiosos de las distintas Órdenes del Perú para que recibieran correctamente a cualquier eclesiástico que pasara visita por sus asentamientos. Como vemos, a nivel oficial se tenía ya conocimiento de las reticencias entre clero secular y regular, de los impedimentos que los colonos ponían para la evangelización de *los naturales* y del mal trato que éstos recibían de los españoles.

Posiblemente, junto con otros documentos y pronunciamientos, esta situación influyó en la redacción de las Leyes

---

8 Pocos años después los problemas de esta índole persistían, pues Felipe II escribía, dirigiéndose al presidente y oidores de la Audiencia real de las Provincias del Perú y citando a Carlos V sobre las reticencias de colonos a la evangelización de los indios: "a causa de los ympedimentos que han tenido algunos españoles que en sus partes han residido y residen especialmente de los que han tenido y thienen yndios encomendados y de sus criados no han podido hazer el que convenia y porque una de las cosas que paresce que nos han ayudado a la conversion a sido la predicacion y doctrina de los dichos religioso porque una cosa en que tanto nuestro señor ha de ser servido..." (*Ejecutorias para poder predicar libremente*. I-2, Nº 1, 3. Registro 2, 1. ASFL).

Nuevas (1542) en las que se reconocía la libertad de los indígenas y el respeto a la voluntad, bienes, usos y costumbres de los mismos. La Escuela de Salamanca defendió también entonces la igualdad entre indígenas y españoles, *reconocía un atraso* en los primeros pero esto no implicaba que fuera lícito el quitarles la libertad, les entendía como señores de sus bienes y, por tanto, no podían éstos ser desposeídos. Sin embargo, otro punto en el que se basó la exposición salmantina fue el hecho de que los indígenas pudieran ser confiados a la protección de los españoles siempre y cuando se diera en ellos el "subdesarrollo" con lo que, en definitiva, a pesar de que se cuestionase la acción de los conquistadores, perseveró la idea de la supremacía europea y con ello la posibilidad del ejercicio de la imposición cultural[9].

La instrucción en el catecismo era la manera más directa de contacto entre el doctrinero y el indígena: lo que el Concilio escribió acerca de ella –como hemos visto anteriormente– refleja la mentalidad con la que se establecían tales relaciones. *Los más ignorantes –indios, negros y niños–* tenían que ser instruidos de manera más especial; es decir, que se establecía una relación de superioridad-inferioridad con la que quedaban marcadas ya las diferencias entre cultura europea y americana. En la acción tercera de la celebración del Concilio se decretaba de qué manera debían los sacerdotes relacionarse con los indios: si se veía violencia en el trato de los primeros hacia los segundos, podían iniciarse investigaciones que terminaran en castigos, de la misma manera se prohibían los negocios para con los servicios que solicitasen a los sacerdotes. Sin embargo, a pesar del cuidado en el uso de la violencia o el

9 Pereña, L. "Extremadura y la escuela de Salamanca". En: *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo. Actas y Estudios.* Guadalupe, Junta de Extremadura, Comisión del V° centenario. 1990. pp. 291-313. También Pereña, L. "El Programa de reivindicaciones". En: *La Escuela de Salamanca. Conciencia crítica de América en el centenario de la Reconciliación.* Salamanca, Cátedra, V° Centenario. 1992.

"aprovechamiento" sobre el indígena, era lícito destruir sus creencias.

> "Y como entre los indios, *ignorantes de las letras,* había en vez de libros ciertos signos de diferentes cuerdas llamadas "quipos" y de éstos surgen no pocos testimonios de antigua superstición en los que guardan el secreto de sus ritos, ceremonias y leyes inicuas, procuren los obispos destruir por completo todos esos instrumentos perniciosos"[10].

En el anterior Concilio de Lima, celebrado en 1567, los puntos básicos en que los representantes eclesiásticos se detuvieron fueron la determinación de que la presencia de España en las tierras del Nuevo Mundo era necesaria, que los españoles debían permanecer en ellas con tal de impedir que *los naturales* volviesen a la idolatría y, por último, que para sustentar todos esos proyectos se hacía necesaria la extracción del oro, para lo cual *se necesitaba instruir a los indígenas*[11]. El ideal primero era, así, el hecho religioso: alrededor de él, según los decretos del Segundo Concilio de Lima, giraba como factor secundario la explotación del oro y de los indígenas, pero siempre para que esto fuese lo que permitiera la realización del primero: la expansión de la verdad cristiana, en detrimento de la idolatría *de los naturales.*

A modo de ilustración de esto último, y con fines de constatar lo que en realidad sucedía (aquello que iba más allá de la realidad utópica de Escuelas, concilios, misivas o preceptos) en 1591, en la zona norte del territorio, en una de las regiones pobladas precisamente por estancieros, regulares y seculares, los yanaconas fueron motivo de disputa y también de cuestionamiento para los propósitos de la emergente Iglesia: en Cajamarca, una de las dos capitales en las que se polarizó el poder incaico del Tawantinsuyu, hubo presencia franciscana

---

10 Lisi, F.L. *o.c Actio tercera.*

11 Dammert Bellido, J. *o.c* pp. 51-67.

desde 1532 seguramente. Desde 1547, La Gasca había dado el cuidado exclusivo del territorio a los frailes, y allí estuvieron hasta que en 1568 salieron de estas doctrinas durante casi un año. El punto de irradiación para toda la actividad evangelizadora de la zona cajamarquina fue el convento de San Antonio de Padua, en la misma ciudad. Sus doctrinas dependientes fueron el Cerro de Santa Apolonia, los Baños del Inca, el pueblo del Santo Nombre de Jesús, la Asunción y San Marcos. Además estaban el convento de San Pablo de Chalaques, con las doctrinas de Santiago de Nepos y San Miguel; el convento de San Mateo de Contumazá, con las doctrinas de San Francisco de Guzmando y la Santísima Trinidad; y el convento de Todos los Santos de Chota, con Celendín y Santa Cruz como doctrinas.

En 1591, por lo que nos dice el documento de los Autos realizados en Celendín[12] el lugar era sólo un valle en el que se extendían diversas haciendas de propietarios españoles. El día 28 de febrero del mismo año, se inició en el pueblo de San Marcos un auto en el cual algunos de estos propietarios iban a ser juzgados por no permitir que los indios yanaconas que vivían en sus haciendas acudiesen a la doctrina[13]; el problema

12 1591. *Autos fechos por Melchior de Figueroa visitador eclesiástico de la Provincia de Caxamarca sobre la nueva dotrina que hizo para los yndios que estan en las estancias del asiento y Valle de Celendín*. En "Contiene varios documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, San Marcos, Celendín, Chiliquín, Contumazá y San Pablo". (I-13, N° 13, 2. Registro N° 13, Sección N° 2. ASFL, fols. 1-76).

13 Los personajes protagonistas del documento son los cuatro propietarios de los asientos: Juan de Rojas Salazar, Juan de Mori Albarado, Diego de Olibares y Don Gómez Chávez y sus hermanos –Karrasco de Chávez, Rodrigo de Chávez como propietarios de una sola hacienda–, aunque aparece también otro propietario, *otro vecino de Chachapoyas que no se sabe su nombre* (fol. 6, lin. 3-8) que puede ser Diego de Rojas, nombrado en el folio 15. Otros de los personajes importantes que van apareciendo a lo largo de la realización de los autos son Melchior de Figgeroa, visitador eclesiástico; Francisco de Santistevan, testigo que parece haber estado presente en las distintas sesiones que duraron los mismos; Nicolás de Ortigossa, vecino de Trujillo, primer declarante; Fran-

principal era el hecho de que en el valle mismo no existía sacerdote que pudiera adoctrinarlos, por lo que los indígenas tenían que ir al pueblo de Jesús, donde había franciscanos, para escuchar la doctrina y celebrar los santos sacramentos. En ir y venir demoraban cerca de una semana, y por este hecho, los estancieros constantemente pusieron impedimento a ello, pues en ese tiempo, los ganados que cuidaban los indígenas quedaban sin nadie que pudiera vigilarlos.

Otro elemento importante proporcionado por el documento es que pone de manifiesto la presencia de frailes de San Francisco de vez en cuando por el mismo valle, lo que nos habla de la itinerancia del primer período evangelizador franciscano y además del cumplimiento del acercamiento a los indígenas como "espacio" en el que llevar a cabo el apostolado ideado: el sacerdote del pueblo de Jesús, fray Luis Olivar, que sale nombrado repetidas veces era franciscano y parece ser que éste mismo llegaba dos, tres o cuatro veces al año hasta Celendín

> "ay donde pueden yr a oyr misa es el pueblo de jesus adonde ay sacerdote de la orden de san francisco"[14].
>
> "el sacerdote que esta en el pueblo de Jesus esta a nuebe leguas de este asiento y es el pueblo mas sercano acude dos o tres vezes cada año a este asiento y esta cada ves cinco dias y otras seys y otras diez y entonces confiessa a los yndios y bautiça los muchachos y dize misa"[15].

---

cisco de Arebalo Sedeno, teniente del corregidor, segundo declarante; Luis de Gino, residente de la provincia de Cajamarca, como tercer declarante; Diego de Ávila, vecino de Chachapoyas y cuarto en declarar; Diego Daniel Salazar, firmante en una de las declaraciones; Gonzalo de Armenta, promotor fiscal de la visita; y por último, Diego Cabrillo de Mediano y el padre Joan Vas, testigos en las correcciones del auto.

14 *Ibid.* fol. 8 lin 1, 2.

15 *Ibid.* fol. 11. lin 9 a 16.

Además de contar con la presencia de este franciscano y de alguna vez que tenían sacerdotes por encontrarse Celendín al paso en uno de los caminos reales, acudían de vez en cuando otros franciscanos:

> "y de tres meses a esta parte an benido a este asiento pasado por aqui tres sacerdotes y han dicho todos tres misas en esta yglesia que fueron el guardian de chachapoyas que paso por aqui y dijo misa el dia de la concepción... "[16].

La realización del auto contra los propietarios de la zona exigió la presencia de un visitador del arzobispado de Trujillo, Melchior de Figueroa, que desarrollaba el cargo de vicario general. El primer testigo fue Francisco de Santistevan, y la primera interrogación tuvo por contexto el pueblo de San Marcos. El declarante, en esta ocasión, fue Nicolás de Ortigossa, vecino de Trujillo, otra provincia del Perú en la que en aquel momento se centraba la actividad eclesiástica de Cajamarca. Ortigossa declaró que sólo había, cerca de las haciendas que los estancieros tenían en el valle de Celendín, un

> "frayle del señor de San Francisco que asiste en el pueblo dese su provincia de Caxamarca que esta del dicho valle diez leguas antes mas o menos..."[17].

A lo largo del documento se repiten una y otra vez las declaraciones de los distintos testigos. Más adelante se recogen los testimonios de los propios acusados y se ve también la manera en que trata de resolverse el caso. Se denuncian todos los casos en que se ha incumplido el ir a misa, el tomar la ceniza del miércoles de cuaresma, el confesarse... especialmente en el caso en que los estancieros han limitado para todo eso a los yanaconas.

---

16 *Ibid.* fol. 49, lin. 13 a 19. En la Orden de frailes menores, el superior de cada convento es nombrado guardián del mismo.

17 *Ibid.* fol. 3, lin. 17-18.

Al final del libro referente a los Autos realizados se añadió una carta del Virrey Hurtado de Mendoza[18] por la que se determinaba, en nombre del Rey, usando el derecho de patronazgo que tenían, que ningún secular u otra persona podía decidir quién tenía que estar al cuidado de las estancias. Y presentaba al franciscano fray Andrés Romero como candidato para que cubriese la doctrina del valle de Celendín. Además, quedaba abierta la posibilidad de que actuase allí un sacerdote secular pero siempre y cuando las zonas de evangelización quedasen delimitadas. Fray Andrés Romero, pues, iba a quedarse como ordinario en Celendín.

Por último, un documento de Madrid, de 1565, añadido aquí también, en el mismo registro, recogiendo un documento de Barcelona del año 1585 firmado por el rey, una Cédula real[19], pedía que no se hiciesen más informaciones contra los religiosos de San Francisco, San Agustín y Santo Domingo, sobre todo refiriéndose a aquellas en las que, por contrariarles, se defendía por parte de los caciques y encomenderos a los indígenas, contra los que, evidentemente, actuaban en primera instancia éstos.

Otros documentos, encontrados en el mismo registro que éste de Celendín, reivindicaban el derecho que los religiosos tenían frente a los clérigos seculares en las doctrinas y curatos de Cajamarca y reclamaban la importancia de que corregidores y religiosos coordinasen, para el bien de la evangelización de los naturales, su acción en la zona. Ponían de relieve la importancia social de los clérigos y la necesidad incluso, en

---

18 1591, *Carta de Hurtado de Mendoza* en "Contiene varios documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, San Marcos, Celendín, Chiliquín, Contumazá y San Pablo". (I-13, Nº 13, 2. Registro Nº 13, Sección Nº 2. ASFL, fols. 77-79).

19 1591 *Curatos* en "Contiene varios documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, San Marcos, Celendín, Chiliquín, Contumazá y San Pablo". (I-13, Nº 13, 2. Registro Nº 13, Sección Nº 2. ASFL).

ocasiones, de que éstos infundiesen el miedo para conseguir el fin primero, el de la conversión[20].

La conversión, pues, así como el cuidado por llevar a cabo una evangelización meticulosamente correcta fueron propósitos "de papel" en la conquista llevada a cabo no sólo en el Perú sino también en todo el continente americano. Religiosos y seculares no podían muchas veces desempeñarse en las mismas zonas por los conflictos de formas y tradición que los enfrentaban y, además, a todo ello pasaba por delante el hecho económico y el político: los propósitos colonizadores para con los pueblos nuevos, considerados esclavos y no conocedores de la única verdad capaz de darles dignidad como humanos[21].

El empeño de la Iglesia, aún así, siguió siendo firme y perseveró en la intención de construir una realidad que, por lo menos formalmente, estuviera en los márgenes de la ortodoxia. Para ello era necesario proclamar –formulándolo desde la norma– un control estricto de cualquier expresión adscrita al marco religioso, y en el intento fueron los dignos de sospecha quienes se mantuvieran en el punto de mira del papel escrito, de la norma y la prohibición. En los capítulos que configuran las diferentes acciones conciliares limenses[22] todos los temas tratados aparecen como precepto y mayoritariamente

---

20 1591. *Caxamarca. Doctrinas* en "Contiene varios documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, San Marcos, Celendín, Chiliquín, Contumazá y San Pablo". (I-13, Nº 13, 2. Registro Nº 13, Sección Nº 2. ASFL); 1591 *Curatos*, 2 en "Contiene varios documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, San Marcos, Celendín, Chiliquín, Contumazá y San Pablo". (I-13, Nº 13, 2. Registro Nº 13, Sección Nº 2. ASFL).

21 Para explicar dicho subdesarrollo sí servía el discurso cristiano abanderado por la Iglesia empleado, como hemos visto, muchas veces como justificación para explicar el necesario ejercicio de control sobre los indígenas por parte de los europeos, de aquellos que traían "la salvación" revelada.

22 Lisi, F.L. *o.c.*

en forma de negación y obligación: en el punto referente a clérigos y regulares se estipula que *los clérigos no marchen sin un permiso a la conquista de indios; que los regulares no administren los sacramentos del bautismo y del matrimonio; que sólo los aptos deben ordenarse; cómo deben ser los obispos; que no se encomienden parroquias de indios a los que abandonaron una orden... y que los clérigos y monjes no actúen en el teatro*[23]. El miedo al libre albedrío en las decisiones de algunos clérigos, a la acción de los regulares en asuntos extremadamente ligados a la potestad de la jerarquía o la perseverancia en el intento de que ninguna expresión resultara extraña al discurso por lo menos oficial de la Iglesia establecía un régimen contradictorio con la laxada realidad evangelizadora y las relaciones que de ello se desprendían con el mundo indígena.

Otra de las vías de perfección por las que la Iglesia podía construirse a sí misma, y esta vez incluyendo también a la sociedad civil a la que acompañaba, era el sacramento de la confesión; era necesario que se tuviese un conocimiento integral de la confesión, que los confesores –como lo hacían en Europa– se examinaran, que ningún sacerdote se vistiera con las prendas sagradas sin antes confesarse... pero también que la práctica de todo ello fuera algo tan extraordinario como capaz de atraer la única manera de conocimiento de crímenes y faltas[24] en indios, colonos y en la sociedad en general.

Bien entrado el siglo XVII, la Iglesia en los reinos del Perú se pretendía todavía en el deseo de haber levantado en el espacio americano un edificio tan real como había sido proyectado: una iglesia santa sin herejía, sin pecado y con fuertes recursos de control que permitieran haber detenido los sueños

---

23 Como más adelante veremos, el teatro resultó para la Iglesia el espacio de peligro en el que muchos de sus miembros expresaban formas libres o contrarias a las estipulaciones institucionales.

24 Lisi, F.L. *o.c. Capítulo decimoquinto de la Acción Segunda.*

escatológicos del viejo continente, las reticencias para explicar desde Dios el dominio del otro y las formas libres que en Europa habían sorprendido y congregado a más de los deseados. Bien entrado el siglo XVII, con todo –y como repitiendo el instante de las primeras acciones religiosas en la zona– Iglesia, sociedad civil y Corona seguían inventando, dictando y creando espacios de los que, todo aquello no previsto pero real, no lograra huir.

3. *Dirección, precaución y confesión para las mujeres... y acusación con persecución para las desobedientes*

El trato gratuito con los indígenas, el que no permanecía en el marco establecido por la legislación, amenazaba constantemente el proyecto de evangelización diseñado. El desencuentro entre seculares y regulares alteraba a menudo las relaciones de tal manera que también en ello debía poner vigilancia la Iglesia para que no desaparecieran los esfuerzos por el propósito primero, el que justificaba acciones y hazañas mucho más interesantes para el conjunto de la conquista.

Finalmente, otorgar permiso a la diversidad de vías y formas podía también hacer tambalear todo lo previsto; de esta manera ninguna expresión privada, subjetiva o no confesada iba a tener validez tampoco en América para la Iglesia, más bien en ello se puso el empeño suficiente como para lograr reprimir cualquier ocasión propicia. Aquello que no saliera de un escrito conciliar, de las palabras de un clérigo o de la acción y dirección de un regular examinado, evaluado y confesado podía ser interrogado, perseguido o condenado por impedimento y, finalmente, por heterodoxia o desobediencia... por cualquiera de las razones que pareciera actuar en paralelo a lo institucional.

Como retomando lo vivido en Europa también (como había sucedido con los indios primero, con los frailes y los no rectos en contar y transmitir a Dios dentro de la Iglesia) muchos de

los cánones conciliares pero sobre todo muchas de las normas impuestas a las mujeres en general y a las religiosas concretamente anunciaban una vida que, desde los balcones, beaterios o conventos, no tenía mucho más acceso al exterior que el que –igual que en Europa también– construyeran ellas más allá de lo que Iglesia, Corona y colonos les permitieran hacer.

3.1 Tradiciones medievales

> "Y queriéndose despedir de ellas les dijo *vayan, amadas mías, que por singular excelencia quiero que ustedes, mujeres, sean anunciadoras de mi resurrección y que por ustedes lo escuchen mis hermanos, esto es, los apóstoles. Y conozca todo el mundo que quien en amor hierve merece ser primero en las alegrías y consolaciones y favores, según verán en ustedes por experiencia*"[25]

Estas palabras, que poco tiempo después de ser escritas fueron publicadas, salieron del convento de clarisas[26] de la Santísima Trinidad de Valencia, a fines del siglo XV: Isabel de Villena había escrito ya, antes de la *Vita Christi*, un compendio de Sermones que nunca llegó a ser publicado y que había entregado a un religioso carmelita que nunca llegó a devolvérselos[27]. Isabel había transcrito ahora su concepción de la vida de Cristo, de la relación que había establecido éste con las mujeres que siempre le habían acompañado y de la capacidad que a su vez él les transmitía a ellas... y todo eso, por encima de lo que la Iglesia llevaba quince siglos contando. No son

---

25 Villena, Isabel. "Vita Christi". En: Cantavella, R.; Parra, Ll. *Protagonistes femenines de la Vita Christi*. Barcelona. La Sal, Edicions de les Dones, 1987. El trabajo de dichas autoras está basado en la primera edición que se hizo de la obra de Isabel de Villena, en el año 1497 y el fragmento elegido aquí es una traducción libre del texto –escrito originalmente en catalán y conservado así por Cantavellar y Parra– que pertenece al capítulo "Las tres Marías van al sepulcro. La aparición de Jesús". CCXLIII p. 153.

26 Para una cronología y antología de textos de clarisas ver Triviño, M.V. *Escritoras clarisas españolas*. Madrid, BAC, 1992.

27 Triviño, M.V. *o.c.* p. 3.

pocas las mujeres que expresaron con un lenguaje distinto al oficial el quehacer de Dios en ellas y en el mundo, convirtiendo a la vez su novedad en un carisma capaz de atraer a hombres y mujeres cuya mística asustó a la integridad eclesiástica. Que mujeres como Isabel escribieran cosas como las que ella escribió podía llegar a poner en entredicho (aunque estuvieran lejos de conseguirlo) las formas de autoridad que la Iglesia siempre había dado por asumidas: que para explicar la vida de Cristo contara cómo éste otorgaba a las mujeres el ministerio de la predicación y del apostolado podía resultar extremadamente peligroso a quienes explicaban esas funciones desde otras perspectivas. Con todo, mujeres como Isabel, que escribieron desde los conventos y bajo una vida reglada, eran motivo de menos preocupación que aquellas mujeres que, desde espacios abiertos, podían convertir su prédica o sólo su presencia en una fuente de atracción carismática[28] extra institucional.

La maternidad, el matrimonio y el convento eran los espacios otorgados a las mujeres en la baja edad media y eran éstos, a su vez, los únicos espacios desde los cuales se permitía participación a las mujeres. Sin embargo se dio, como hemos visto, la construcción de espacios alternativos, de vías de expresión que ajenas a las permitidas, procuraron a las mujeres la deconstrucción del sistema establecido[29]. Todo ello es lo que en la Iglesia americana permanecía como recuerdo y todo ello lo que se impuso en la tarea legislativa que preocupó a la sociedad y a la Iglesia en América para controlar a las muje-

---

28 Muraro habla de Margarita y de Guillerma explicando en ellas una forma de autoridad que se basa precisamente en lo carismático. Muraro, L. "Margarita Porete y Guillerma de Bohemia (la diferencia femenina, casi una herejía)". En: *Margarita Porete: saber i política en l'experiència mística.* Barcelona. DUODA, Revista d'Estudis Feministes, 9 (1995) pp. 81-97.

29 Ver para este tema Muñoz Fernández, Ángela. *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV -XVI).* Madrid, Dirección General de la Mujer. 1994.

res. No se trató tanto de la existencia de mujeres españolas o europeas que llegaran a América y concretamente a los reinos del Perú para continuar la vivencia del viejo continente. Al contrario que para el caso masculino, en el femenino las primeras fundaciones fueron casi siempre de mujeres que vivían en el continente y en el marco colonial daban pie al establecimiento de espacios "para las mujeres": beaterios al principio y conventos posteriormente[30]. Sin embargo, y a pesar de que todo ello respondía más a la iniciativa americana[31], la Iglesia guardaba en su memoria la experiencia de Europa y establecía por ello líneas restrictivas y de control que extirparon en muchas ocasiones la iniciativa femenina. A todo ello escapó, sólo en raras ocasiones, la experiencia de Dios contada libremente por las mujeres.

3.2 "Que las mujeres frecuenten las iglesias y allí se conduzcan modestamente"[32]

El mundo mitológico que explica la creación en el incanato incluyó como protagonistas de la llegada al Cusco no sólo a Mama Ocllo sino también a Mama Huaco, distintas entre sí, precisamente, por la manera que tuvieron de relación con el mundo y con Manco Cápac[33]. Estas dos representaciones dis-

---

30 Parece que existen noticias de peticiones hechas a la Corona desde temprano –recordemos que por el Real Patronato, decisiones de esta índole debían ser aprobadas por la monarquía– para traer a mujeres de la península, pero sólo a partir de 1540 se obtuvo el permiso necesario y sólo a partir de entonces se produjo la llegada de seglares que fundaran beaterios los cuales, en pocos años, se disgregarían. Todo ello, en el contexto de la Nueva España. Ver Fernández, A; Guerra, M; Leiva, L; Martínez, L. *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú (Lima, 1550-1650)*. Lima, PUCP- UNIFÉ, 1997 (pp. 119-120).

31 En ello es fácil entender la necesidad de colonos y sacerdotes de crear espacios de reclusión para las mujeres, espacios en los que mantener a las mujeres al margen de la vida social creciente.

32 Lisi, F. L. *o.c.* Capítulo trigésimo octavo de la Acción Tercera.

33 Rostworoski, M. *La Mujer en el Perú Prehispánico*. Lima, IEP, 1995.

tintas de feminidad daban continuidad a los mitos que contaban del papel equitativo del ser femenino en la historia, de la reciprocidad que incluso entre los dioses y diosas había habido para crear el mundo conocido. La delimitación de campos para la acción –existente por otro lado en las relaciones de reciprocidad sobre las que se sostiene el incanato– implicaba, precisamente, una complementariedad de la que no se podía prescindir y que, a pesar de regir un desarrollo en paralelo de la vida de las mujeres y de los hombres, no suponía la imposición de fuerzas o el establecimiento de estructuras de poder que dependieran del sistema relacional de los géneros[34].

Como un edificio enorme y pesado se instaló sobre todo este sistema la colonia. De pronto, la conquista se asimilaba como acto varonil, las mujeres eran compañeras temporales de los conquistadores y además, la Iglesia daba legitimidad a la invasión mientras establecía preceptos acerca de la sumisión femenina, la necesidad de un orden de relaciones de poder no sólo en su interior sino también en el ámbito social y finalmente con la eliminación de la mujer de cualquier espacio en el que pudiera tener potestad religiosa[35].

Pero antes que por entender sobre qué realidad se estaban instalando, los portadores de las nuevas estructuras llegaban preocupados, como hemos anotado, por conseguir que aquí se viviera estrictamente construyendo un mundo a imagen y semejanza del Viejo. A aquellas mujeres que aquí se las descubriera con carisma en el mundo de los símbolos, se las tacharía de herejes y se las interrogaría y procesaría. A aquellas que no lo hicieran –siendo indias– se les mostraría la *única*

---

34 Ver para este tema: Silverblatt, I *Luna, sol y brujas. Género y clases en los andes prehispánicos y coloniales.* Cusco. CERA Bartolomé de las Casas, 1990.

35 Mannarelli, M. E. *Sexualidad y desigualdades genéricas en el Perú del siglo XVI.* Cusco. Allpanchis 35/36 (1990) pp. 225-249; Mannarelli, M.E. *Pecados públicos. La legitimidad en Lima, siglo XVII.* Lima, Flora Tristán, 1994.

verdad obligándolas a la catequesis por lo menos formalmente; a las que llegaran para reunirse con sus esposos –colonos primerizos– se las dejaría tras las rendijas de los balcones coloniales o en los beaterios y a las que decidieran llevar a cabo fundaciones más formales se las sometería a una legislación que, bajo el control del mundo religioso masculino, se desarrollara en clausura.

> "Capítulo 5. Que los clérigos no acompañen mujeres.
> No es cosa decente que los clérigos de Orden Sacro de cualquier calidad que sean acompañen mujeres llevándolas de mano, ni a las ancas de cabalgaduras; por tanto ordenamos y mandamos a los dichos clérigos no acompañen a ninguna mujer aunque sea madre o hermana, so la pena de la constitución setenta y seis del Concilio Primero Provincial, y exhortamos a todas y cualesquiera mujeres de cualquier calidad o condición que sean, que no permitan ni consientan que los dichos clérigos las acompañen ni hagan lo demás sobredicho; atendiendo que darán cuenta a Dios, si lo contrario hicieran"

"atendiendo que darán cuenta a Dios, si lo contrario hicieran": al Dios representado por clérigos, arzobispos, inquisidores y frailes. Al dios mediado por la figura humana en masculino y por tanto a la Iglesia, que era la misma que había de juzgar a los sacerdotes que incumplieran la norma, a pesar de que el canon lo estableciera como desdoblando la realidad.

> Capítulo 67. Que las muchachas de la doctrina no sirvan a los sacerdotes:
> ítem por cuanto es cosa *indecente,* que las muchachas de la Doctrina vayan a barrer y regar las casas de los sacerdotes de la Doctrina y hacer mita en sus casas, *y otras cosas*: ordenamos y mandamos que de aquí en adelante los dichos curas de Doctrinas no consientan ni den lugar que las dichas muchachas de doctrina entren en sus casas a ninguno de los dichos efectos, con apercibimiento que haciendo lo contrario se procederá contra ellos con todo rigor.
>
> Capítulo 68. Que a las muchachas de doce años para arriba sabiendo la Doctrina no se compelan a venir a ella:
> Item por cuanto suele haber en las doctrinas indias solteras de

> más de doce años de edad ordenamos y mandamos que las indias de los dichos doce años de edad para arriba que supieren bien la Doctrina cristiana no sean compelidas a venir a la Doctrina más días de los de costumbre, que son miércoles y viernes entre semana y domingos y fiestas, para que lo demás del tiempo puedan ir a ayudar a sus padres en sus labores y en otras cosas, *pues con esto se quitan otros inconvenientes que de asistir y de tenerlas en la Doctrina cada día pueden resultar*"[36].

Preocupaba en primer lugar el tema de la evangelización: las mujeres indias debían ser evangelizadas con la Doctrina, debían ser instruidas como los hombres en ello, y sin embargo, su figura aparece inserta en un marco legislado alrededor del temor a lo que su presencia ocasionara, no sólo en el mundo sino en la Iglesia también. Existe margen para imaginar que lo descrito en el capítulo 67 arriba citado se refiera a lo *indecente* que resultara, estrictamente, el hecho de que las mujeres indias se ocuparan de las tareas de limpieza en la casa de los clérigos. Sin embargo, es difícil creer que fuera esto de mayor preocupación que el hecho de que una mujer entrase a formar parte de la realidad de un clérigo. De la misma manera, a las mayores de doce años se las creía ya en edad de no tener que asistir a escuchar la Doctrina más que los días estrictamente estipulados (los días en los que todos los yanaconas iban a ello, mujeres y hombres): todo ello podía impedir otros males. La mujer, una vez más, aparecía a los ojos de la Iglesia como símbolo de peligro controlable, en todo caso, desde la ley conciliar o sinodal... desde los preceptos religiosos que se escampaban por todo el aparato colonial. Casi medio siglo después la Iglesia repite los mismos decretos como insistiendo en la peligrosidad de la mujer aunque insinuando también la persistencia de los clérigos en convivir con ellas:

---

36 *Sínodos diocesanos de Santo Toribio (1582-1604).* México, CIDOC Cuernavaca, 1970 (pp. 94-95).

> "Prohibimos y mandamos que los clérigos no tengan en sus casas mugeres que puedan causar sospecha, ni traten con ellas familiarmente...."[37].

Los tratados europeos que exponían cuáles debían ser los parámetros en los que la educación de la mujer debía moverse llegaron también al nuevo contexto[38]: con ello se transportaba la tradición del ocultamiento de las mujeres y la de una vida monjil para ellas que se confundía en ocasiones con la vida religiosa y que institucionalizaba la figura masculina como guía en ambos espacios. Eran el esposo o el padre, además, quienes establecían que su esposa o hija pudieran (y en algunos casos tuvieran que hacerlo) ingresar en un beaterio o, más adelante, en un monasterio y era también en función de ser hijas legítimas de varones que las mujeres ingresaran en los establecimientos de una manera u otra, y en una consideración u otra: todas estas formas, además, se mantuvieron hasta muy entrado el siglo XVII y atestiguaban la perpetuidad de todo lo determinado desde finales del siglo XVI en la realidad colonial.

Los "recogimientos" primeros en el Perú fueron el de San Juan de la Penitencia en Lima y el de San Juan de Letrán del Cusco (s. XVI). En la cotidianidad de su interior se ponía de relieve sobre todo la idea expuesta anteriormente acerca del transporte de las preocupaciones europeas para la situación de las mujeres: el espacio cerrado garantizaba su virginidad en primera instancia, también la regularización de su compor-

---

37 *Libro I de las constituciones Synodales deste obispado de Guamanga por el reverendisimo señor don Francisco Verdugo obispo della, en 4 dias del mes de agosto de 1629 años* en Verdugo, F. "Constituciones Synodales del Obispado de Guamanga (Perú) 1629" México, CIDOC Cuernavaca, 1970. p. 66

38 Parece constatable, por ejemplo, la influencia de la obra de Luis Vives, *Instrucción a la mujer cristiana* o la de fray Luis de León, *La perfecta casada*. Ver para este tema la primera parte de la obra Fernández, A; Guerra, M... *o.c.* (pp. 29-49).

tamiento y la canalización de lo que les era transmitido, generalmente al cuidado de frailes o de mujeres beatas[39]. Se garantizaba además el control de comportamientos no deseados, o la perpetuidad de la división social de clases en el aparato colonial[40], esto es, el hecho de que en el recogimiento y beaterio las mujeres mantuvieran escalas sociales delimitadas e impidieran, a la vez, su mezcla con varones de otras clases sociales, preocupación ésta, de padres y hermanos de las mujeres. Más adelante, cuando los recogimientos y beaterios pasaron a ser monasterios y la entrada en ellos parecía más restringida (por lo menos en lo que a su función educadora se refiere), otras instituciones actuaron como control para las mujeres que, desde el mundo abierto, pudieran poner en peligro los fines de la colonia, la inamovilidad social o los esquemas de control en ella[41].

Distancia y cercanía alternaron constantemente en la legislación que establecía qué tipo de vida debían llevar las religiosas en el Perú cuando se institucionalizó la existencia de monasterios femeninos: distancia suficiente como para que los clérigos y religiosos que las dirigían espiritualmente no cayeran en tentación o incumplieran por ello sus reglas y por otro lado cercanía... la necesaria como para canalizar cualquier expresión de libertad que las mujeres dejasen ver. El Tercer Concilio de Lima dedica varios capítulos a la visita que los clérigos debían hacer a las monjas, a cómo tenían que llevarla a cabo, a cómo debían ser los locutorios que ellas tuvieran; los sínodos de Santo Toribio establecen que ningún clérigo pueda visitarlas sin *licencia expresa* de sus superiores, que los visitadores

---

39 Van Deusen, N. *Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cusco, 1550-11580.* Cusco, Allpanchis, 35/36 (1990) pp. 249-293.

40 Van Deusen, N. *Dentro del cerco de los muros.* Lima, CENDOC Mujer, 1987.

41 Son muy altos los porcentajes de mujeres condenadas por la Inquisición, por ejemplo, bajo acusaciones de transgresión. Ver para este tema Mannarelli, M. *Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII.* Lima, CENDOC Mujer. Cuadernos culturales, 1987.

no hagan la visita dentro del monasterio si no es por causa urgente, sino a través de la reja...y que las cosas que se les pudiera administrar sin ser necesario entrar dentro, no se hicieran de otra manera.

Para conciliar el miedo a la tradición que de Europa pudiera haber llegado con los deseos de distancia y cercanía que la Iglesia tenía en relación con las monjas, la vida de los monasterios se repetía en la más estricta obediencia, sumisión y estrechez de espacio para la acción. Las constituciones sinodales del siglo XVII recuerdan constantemente de qué manera se establecía obligatoria la clausura

> "y aun el Rey nuestro Señor, en especial Cedula nos lo encarga. Y asi ordenamos a las Madres Abadesas, zelen mucho, el que no pierdan tiempo las Religiosas en las rejas en visitas freqüentes, aunque sean mugeres; y solo se podrán detener en ellas hasta las Ave Marias; y por ningun caso dexaran de despedirse, aunque sean visitas de Preladas: y a essa hora se cerraran las Puertas exteriores de la Clausura"

explican también cómo se establecía la dirección espiritual a través del confesor que, además,

> "como ningún religioso puede confesarse con otro Confesor, que el que su Prelado señalare, assi las Religiosas no pueden elegir Confesores, sino es solo de los aprobados por Nos [...]. Y porque se debe tener especial providencia en darles, los que las puedan promover con acierto, y prudencia en el espiritu, no se les señalarán Confesores, que no hayan cumplido los quarenta años de edad, como esta ordenado con los Confesores de mugeres, por el Concilio Limense, y de probada virtud"[42].

El conjunto de todas estas disposiciones, más que las Reglas a las que cada uno de los monasterios se acogieron, ex-

---

42 La Cédula citada es del 29 de enero de 1682. Los fragmentos pertenecen a una recopilación documental de constituciones sinodales: Carrasco y Saavedra, B. *Synodo diocesana*. México, CIDOC Cuernavaca, 1970. pp. 45-52.

presó un deseo de rigor que respondía más a las inquietudes jerárquicas y masculinas que a las de aquellas mujeres que ingresaban en la vida del claustro, transcritas sólo a veces –por otra parte– en las cláusulas de lo determinado por fundadores y fundadoras. Con todo, y a pesar de que se hubiera dedicado tanto empeño en ello, la realidad de los monasterios –tanto como la de las mujeres que vivían fuera de ellos– debió ser laxa en relación con lo estipulado por la norma y por la gran preocupación que Iglesia y sociedad civil tenían de establecer en el Perú un espacio estrecho para las mujeres desde el cual dirigirles lo que debían saber, sentir, ver y vivir en el mundo, siempre a través de los ojos masculinos.

3.3 Sobre las propuestas santas

Los intentos de la Iglesia por mantener a las mujeres en lugares delimitados, cuando menos, calaron en la sociedad del Virreinato del Perú así como en su aparato eclesial y en la vida religiosa de la colonia: sólo así, entonces, podía haberse construido un mundo sin pecado, sin herejía y con instituciones que abrieran el camino de la nueva sociedad hacia la santidad. Los cánones y capítulos, las disposiciones eclesiales acerca del cuidado y la dirección de las mujeres consiguieron constituir relaciones de género que implicaban relaciones de poder tanto fuera como dentro de la vida de la Iglesia.

La documentación que hoy encontramos sobre los archivos de los monasterios del siglo XVI y XVII pone de relieve el tipo de relación que se estableció en primer lugar entre padres e hijas:

> "Costança de la mardre de Dios religiosa deste monasterio de nuestra señora del Prado paresco ante Vm. en la mayor via y forma que aia lugar de derecho i digo que avia poco mas de ocho años que entre en este dicho monasterio y recebi su santo abito (i) poco mas de seis que profese en el involuntariamente porque significandole muchas veses a D. Jose de Padilla mi padre mi desconsuelo i diciendole que el peso dese sagrado

> (estado) era mayor que mis fuerzas me amenaso otras tantas de muerte en publico y en secreto jurando con enojo que si ponia los pies fuera desta clausura me havia de dar de puntaladas con que ube de acer la dicha profesion por violencia i por temor y aunque no es reclamado dentro de los cinco años a sido por aver inorado que tuviese termino señalado para reclamar contra esa profesion y asi mismo por estar durante la causa del miedo..."[43].

La carta de Constança no sólo transparenta que la vida religiosa de las hijas fuera en muchas ocasiones decisión de los padres sino que explica, en primer término, cuáles eran las relaciones de poder establecidas y hasta dónde el padre podía determinar la trayectoria de una mujer hija.

Eran los padres y los esposos, también, los que tenían que dar licencia para que bien sus mujeres, bien sus hijas, ingresaran en un monasterio y eran siempre los hombres quienes ejercían papeles mediadores o representantes de las mujeres. En 1613, en el convento de la Santísima Trinidad de Lima se inició un proceso en el que la abadesa pedía la herencia familiar que dos de las religiosas –hermanas– del mismo iban a recibir y fueron las autoridades eclesiásticas –clérigos y presbíteros hombres– quienes intervinieron a favor del convento[44]; en 1643 se fundó en la ciudad un colegio para niñas, bajo la advocación de Nuestra Señora del Santo Remedio, cuyas características, normas de vida y de enseñanza habían sido dispuestas por hombres: el presbítero Jorge Andrade y el vecino Miguel Núñez de Santiago, fundadores del mismo y por tanto con autoridad suficiente –se entendía– como para regir la vida de las mujeres[45]. En 1660, Catalina de Anticona era presentada como postulante para el ingreso en el Convento de Santa Catalina y era su esposo quien le otorgaba el permiso necesa-

---

43 AAL. Monasterio del Prado. Legajo 2. a. 1664.

44 AAL. Monasterio de la Sanísima Trinidad. Legajo 1. a. 1613.

45 AAL. Colegio de Nuestra Señora de los Remedios. a. 1643.

rio para ello[46], y así podríamos nombrar muchos más casos a través de los cuales se constata que todo el esfuerzo que la Iglesia del siglo XVI había hecho para establecer los parámetros de relación y actuación de las mujeres, había conseguido determinar las características de la realidad social colonial.

Los documentos de las tablas de funciones de los monasterios indican también, la mayoría de las veces, hasta qué punto se siguió la normativa establecida por las autoridades eclesiásticas y aún más, los libros de los modos de hacer peticiones que algunos de los monasterios guardan ponen de relieve de qué manera era lícito y de cuál no dirigirse a los superiores clérigos e incluso cuáles las maneras de relacionarse entre las mujeres religiosas según fuera su categoría[47].

A pesar de la construcción de tal aparato legislativo parece que tanto en las relaciones sociales como en las relaciones que habían sido estipuladas para la vida religiosa y eclesiástica se vivieron procesos de enfrentamiento en los que se reflejaron acciones de mujeres que superando lo establecido, desataban el conflicto: en 1622, por ejemplo, en el monasterio de la Santísima Trinidad, se castigaba a las religiosas por haber abierto ventanas en lugares indebidos, *y por otras cosas que debían ser remediadas*[48] y más tarde

---

46 AAL. Santa Catalina. Legajo 4. a. 1660.

47 Hecho que denota de qué manera en el interior del convento, donde sólo en ocasiones había presencia masculina, se reproducían los esquemas de poder establecidos fuera de él. Este tipo de documentos fueron revisados en el Archivo de Santa Rosa de Santa María –no catalogado– gracias a la disponibilidad de la abadesa actual del mismo.

48 A pesar de que se trate de un documento que vuelve a hablarnos del ejercicio de control de hombres sobre mujeres (pues finalmente son el deán y cabildo de la iglesia metropolitana quienes castigan a las religiosas y deciden eliminar dichas ventanas) es interesante también el hecho de que ellas las hubieran abierto y de que se recuerde, en la carta, existen otras cosas a remediar. AAL Santísima Trinidad, leg. 1 a. 1622.

> "en la ciudad de los Reyes en diez y nuebe de enero de mil seyscientos y sesenta y un años don Pedro Villagomez provisor y vicario deste arçobispado [...] dixo que por cuanto se le a dado noticia que el lunes passado que se contaron diez y siete deste mes en el monasterio de monjas de la Santisima trinidad desta dicha cidudad se represento una comedia con bestidos de gala y otras profanidades entrando mugeres seglares a hallarse en ella y saliendo a desoras de la clausura..."[49].

se determinaba una sanción para todas ellas, además de la prohibición de que ello volviera a darse en el Monasterio.

La rigidez de la vida reglada o del intento perseverante por parte de la Iglesia de dirigir la vida de las mujeres no impidió en más de una ocasión que se produjeran, como vemos, comportamientos paralelos o que se desarrollaran otras formas de vida religiosa: una carta sin fechar, escrita muy posiblemente por la mujer que en ella habla, estaba dirigida al convento de Santa Catalina pidiendo profesar en él *"pero quedándose en el siglo"*[50], y en 1666, Josepha de Vargas escribía también una carta en el mismo convento para pedir que la dejaran salir libremente de la clausura.

Por todo ello los cánones dictados desde el tercer concilio de Lima, que a su vez retomaba muchos elementos de Trento, eran repetidos durante el siglo XVII y en la literatura escrita con motivo de nuevas fundaciones. Y por todo ello también la Inquisición de Lima interrogó a mujeres que no sólo pedían excepciones para el modo de vida en los conventos sino que transgredían las funciones otorgadas por la Iglesia o creaban espacios alternos a ella. Luisa de Benites, del monasterio de Santa Clara la Real de Trujillo; Ángela de Carranza, terciaria de San Agustín; la Hermana Úrsula, del convento de Santa

---

49 AAL. Santísima Trinidad, leg. 5. a. 1661.

50 AAL. Santa Catalina, leg. 4. s/f.

Clara de Lima; o la misma Santa Rosa de Lima[51], fueron mujeres interrogadas por el Santo Oficio cuyos miembros, ya en 1624, aseguraban que cualquier visión revelada por una mujer era signo de preocupación para la Iglesia:

> "Y así dice fray Juan de los Ángeles en el lugar asentado, no des créditos a mugeres en materia de vissiones y revelaciones y exposiciones de la sagrada escritura, que Dios es sapientísimo y save apreciar sus riquezas en lo que son y no las suele depositar en vasos tan quebradiços y más en estos tiempos tan peligrosos de tantas vissiones y revelaciones falsas de tantas mugeres como se ven"[52].

Todas ellas tuvieron autoridad carismática, y todas ellas contaron de lo que Dios les decía, de las misiones que recibían de Cristo y de formas distintas a las que la Iglesia había propuesto. Úrsula, por ejemplo, vivió muchos años en el convento sin querer vestir el hábito ni quererse ir, alegando que no quería someterse a voluntades ajenas sino a su propia libertad. Ángela escribió miles de cartillas resolviendo, entre otras cosas, los conflictos acerca de la Inmaculada Concepción, y Rosa de Lima resolvía a menudo, desde su calidad de beata, las descreencias de un momento social revuelto en el que los edificios coloniales tambaleaban por el rumor de las gentes que a él estaban sometidas.

---

51 Blanco, L. *Autorrepresentación religiosa femenina en el siglo XVII.* Lima, PUCP Diploma de Género, 1996; Millones, L *Una partecita del Cielo. La vida de Santa Rosa de Lima narrada por Don Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba padre.* Lima, Horizonte 1993; Sánchez, A. *Ángela de Carranza, alias Ángela de Dios. Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana (s. XVII);* Para el caso de la Hermana Úrsula, su biografía se conserva en el registro 17 del ASFL. Ma. E. Mannarelli también trabajó a Ángela de Carranza cuyo proceso inquisitorial transcribió íntegramente.

52 Citado por Iwasaki Cauti. *Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima* en Millones, L. *o.c.* pp. 71-111.

4. *Conclusiones*

El nudo capaz de explicar las formas aplicadas a lo largo de la construcción del sistema colonial en los *reinos del Perú* es sobre todo el propósito traído de Europa de levantar aquí una realidad que, reproduciendo la de allá, salvara los defectos ya conocidos. La Iglesia centró su empeño en explicar el porqué de la conquista y de la evangelización desde la necesidad que Corona y sociedad tenían desde el momento del descubrimiento y en ello se embarcaron las primeras oleadas de frailes y seculares que cruzaron el Atlántico durante el siglo XVI.

Existía sólo una manera de entender todo aquello que en América y concretamente en el territorio peruano legitimaría la Iglesia: la necesaria salvación del mundo indígena implicaba la lucha contra sus antiguas creencias, pero también la construcción de una Iglesia santa, en la que ni la herejía ni la libertad de espíritu ni la libertad de formas tuvieran cabida... de eso se había sentido dañada la Iglesia europea y seguramente éstos fueron los parámetros en los que se movieron las necesidades eclesiales en el nuevo espacio.

En ello discutieron sus formas los regulares y los seculares, muchas veces enfrentados y hasta resueltos desde instancias mayores: la Iglesia tuvo, desde la primera celebración conciliar, conciencia clara de cuáles iban a ser sus luchas y cuáles los propósitos inmediatos. La transmisión de miedos, de diversidad de formas y de peligros para conseguir que la nueva Iglesia fuera lo suficientemente fuerte como para soportar el peso de todo el sistema colonial arrastró también la transmisión de conceptos y cosmovisiones que impregnaron los cánones, las reglas, las acciones y los decretos eclesiales: indios, frailes rebeldes y mujeres fueron las preocupaciones mayores, tras ellos se había desatado ya una lucha importante contra todas aquellas formas que se pudieran antojar sospechosas o cuando menos, distintas a las proclamadas. A los indios se los catequizó, a los frailes libres se los enmarcó en actividades

revisadas por el Concilio y por los superiores, y a las mujeres se las educó en el ocultamiento, la virginidad y la discreción, mientras a las monjas se las preparaba para la obediencia y la clausura.

Sin embargo, más allá de todo esto –reflejado hasta la saciedad en el trabajo legislativo eclesial– la cotidianidad eclesiástica fue otra (reflejo de lo cual también son algunas acciones conciliares que ponen de relieve las luchas internas por mantener por lo menos uniformidad), y si las discrepancias entre los métodos de frailes y seculares pueden hacernos pensar que unos y otros no tenían la misma percepción del mundo indígena, así también, algunas acciones de mujeres pueden ayudarnos a configurar un mundo que, desde espacios en muchas ocasiones simbólicos, construyeran en paralelo al propuesto, al de la santidad reconocida por la jerarquía eclesiástica.

Inquisición y Sociedad en el Perú Virreinal

Dra. Ana de Zaballa Beascochea
Universidad del País Vasco

1. *Origen*

La Inquisición se trasladó a Indias en 1570, fecha de la erección del primer tribunal en la sede limeña, seguido en 1571 por el de México y finalmente en 1610 el tribunal de Cartagena. Estos fueron los tres tribunales que funcionaron en la América española durante toda la época colonial. El Santo Oficio indiano tuvo como modelo a la Inquisición española; más aún, fue parte integrante de esta institución, en parte política, en parte eclesiástica, que actuó en toda la extensión de la monarquía.

El precedente de la Inquisición española fue la Inquisición Medieval o Pontificia, creada en el siglo XIII (1231), por orden del papa Gregorio IX con un doble objetivo: acabar con la herejía cátara, y dar respuesta a la exagerada intromisión del poder civil en materia religiosa. Pretendía evitar la pasión o interés político, la ignorancia religiosa y la arbitrariedad, a la

hora de enjuiciar y castigar a los herejes. No hay indicios de que la Inquisición pontificia o medieval haya entrado jamás en Castilla. En cambio, en el reino de Aragón funcionó como en cualquier otro reino europeo de la época.

La "Inquisición española moderna" fue creada por los Reyes Católicos en 1478, con la aprobación del papa Sixto IV. Desde el punto de vista de su organización, la originalidad más destacable de la Inquisición española radicaba en su vinculación política a la monarquía fundada por los Reyes Católicos: en efecto, la Inquisición tuvo su principal órgano directivo en el *Consejo de la Suprema y Santa Inquisición*, que funcionó como uno de los Consejos del Reino, y el nombramiento pontificio de los inquisidores se sometió a la presentación regia.

2. *La Inquisición en Indias*

Etapa preinquisitorial

Aunque los tribunales inquisitoriales propiamente dichos no se crean hasta 1569, desde los primeros momentos la vigilancia de la ortodoxia va a estar presente en el Nuevo Mundo. Existe una primera etapa, que algunos autores llaman preinquisitorial[1], que iría desde 1519, fecha en la que se nombra al primer inquisidor apostólico, hasta 1569. En esos años las funciones de velar por la ortodoxia de la fe corrieron a cargo de los provinciales de las Órdenes religiosas, los obispos y los llamados inquisidores apostólicos.

---

1 Cfr. Álvaro Huerga, *La preinquisición hispanoamericana (1516-68)*, en Joaquín Pérez Villanueva-Bartolomé Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, 1984, vol. I, pp. 662-700. Cfr. así mismo, Rubén Vargas, *Historia de la Iglesia en el Perú*, vol. I, Lima 1953, p. 374 y Rubén Vargas, *Historia general del Perú*, vol. II, Barcelona 1971, pp. 257-262. Habría que citar también la obra tradicional: José Toribio Medina, *La primitiva inquisición americana*, Santiago de Chile, s.e., 1914.

El caso del virreinato limeño es peculiar. Parece claro que en él no existió una preocupación excesiva por la Inquisición antes de 1569; todas las gestiones y peticiones al rey para que el Santo Oficio pasara a Indias, proceden de la Nueva España: desde la petición de Bartolomé de las Casas en 1516, que incluía la implantación de este tribunal entre sus "Remedios", hasta el Virrey Velasco en 1552. No se conoce ninguna petición de Inquisición desde la sede limeña.

La razón de esta falta de interés por el Santo Oficio probablemente haya que buscarla en los dos lustros de diferencia con la conquista de Nueva España, y sobre todo en los graves conflictos políticos que ocuparon sus primeros años de andadura; esta inestabilidad fue la causa de que no se considerara oportuno el envío de inquisidores apostólicos al virreinato limeño[2]. No obstante, los obispos peruanos ejercieron durante esta etapa su función inquisitorial como algo propio de su jurisdicción ordinaria, aunque con una mayor o menor vinculación al Consejo de la Suprema[3]. Es lo que se denomina como inquisición episcopal. En este período las actuaciones episcopales en el Perú no son especialmente llamativas, las más reseñables son: el proceso seguido por el primer arzobispo de Lima, Jerónimo Loaysa, a Pedro Sarmiento de Gamboa por supersticiones, que concluyó con penas menores; y el proceso seguido por el Obispo de Charcas, fray Domingo de Santo

---

2 En efecto, desde 1519 hasta la implantación del Santo Oficio en Indias, se envían en distintos momentos a inquisidores apostólicos para ejercer las funciones inquisitoriales. Estos inquisidores apostólicos eran nombrados directamente por el Inquisidor General de España. Es el caso del Obispo de Puerto Rico Don Alonso Manso ó de Tello de Sandoval para México. Sobre don Alonso Manso vid. Luis E. González Valés, *Alonso Manso, primer obispo de Puerto Rico e Inquisidor General de América*, en Abelardo Levaggi, *La Inquisición en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Ediciones Ciudad Argentina, 1977, pp. 231-251.

3 Así, pues, cuando tras la implantación del tribunal se les prohíbe a los obispos entender en algunas causas de herejía, abundarán las quejas y resistencias de algunos obispos del virreinato. Cfr. Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *La Inquisición de Lima*, Tomo I: *(1570-1635)*, Madrid, Deimos, 1989, pp. 173-180.

Tomás, a Francisco de Aguirre, también con penas menores. Lo curioso es que ambos personajes, Gamboa y Aguirre serían, años más tarde, procesados por el Tribunal del Santo Oficio limense[4].

El trasplante del Santo Oficio a Indias

Llama la atención que la Inquisición, poderoso instrumento de control social, se trasplante a Indias casi un siglo después del descubrimiento. Se podría decir que la Corona actuó con prudencia, sin precipitacion y que, además de las razones puramente religiosas, pesaron también, al elegir el momento de su traslado a Indias, las razones de tipo político y otras relacionadas con la propia dinámica de la Inquisición española. En efecto, en los reinados de Felipe II y de su sucesor Felipe III, El Santo Oficio vive su etapa de plenitud en la vigilancia de la ortodoxia y de abierta lucha religiosa[5].

La creación de los tribunales americanos estuvo, también, en relación con la propia realidad americana, donde la sociedad indiana se estaba asentando definitivamente, haciéndose cada vez más compleja, con sus rasgos distintivos: la criollización, la mezcla racial y sus consecuencias en las formas de vida y mentalidades, así como el riesgo de la corrupción de costumbres. A esto se añade la intención de preservar ideológicamente a las Indias de la penetración extranjera;

---

4 Cfr. Álvaro Huerga, *o.c.*, pp. 696-699.

5 "La crisis de los años sesenta: en Francia, comienzo de las guerras de religión; restauración del anglicanismo y Acta de Uniformidad en la Inglaterra de Isabel I, que en Hampton Court sella su alianza con los protestantes; en la Monarquía Católica, sublevación de Países Bajos, levantamientos de las Alpujarras, presión hugonote sobre Cataluña, avances turcos en el mediterráneo occidental, etc. [...] las actitudes reactivas de España transformaron la crisis en la década del apogeo espiritual y político de la España filipina, desde Lepanto, en 1571, hasta la unidad Ibérica en 1580". Cfr. Bartolomé Escandell Bonet, *Las adecuaciones estructurales: el establecimiento de la Inquisición en Indias*, en Joaquín Pérez Villanueva-Bartolomé Escandell Bonet, *o.c.*, p. 713.

peligro considerado cercano por la presencia de hugonotes franceses en Brasil y en la Florida; o más cercano aún, por la existencia de focos de criptojudaísmo en los territorios virreinales.

Por otro lado, la decisión de la creación del Santo Oficio en Indias se produjo en un momento delicado en el ámbito de las relaciones Iglesia-Estado: el papa Pío V intentó, a través de su representante en Madrid, una más directa intervención de la Santa Sede en los asuntos eclesiásticos de América; quería nombrar un nuncio para América y creó una congregación de Cardenales para que se encargaran de la evangelización. Felipe II lo entendió como una pérdida de las prerrogativas concedidas por Alejandro VI y, por tanto, la debilitación del Patronato regio.

El monarca convocó en 1568 la llamada Junta Magna[6] para estudiar dos graves problemas americanos: la inestabilidad social propiciada por las pretensiones de los encomenderos, y el *impasse* eclesiástico que impedía definir la organización interna de la Iglesia en Indias y hacía peligrar el modelo misional. Pero, la junta, que después se llamó Magna, llegó a constituirse en algo mucho más ambicioso, en todo un programa de gobierno indiano que posibilitaría la definitiva institucionalización del poder real en América.

En definitiva, y respecto a la Inquisición, la Junta –presidida por el Cardenal Espinosa, Inquisidor General– decidió la creación de dos tribunales en Indias: uno para el Virreinato de la Nueva España y otro para el del Perú, con sedes en sus respectivas capitales, México y Lima. En principio se habían proyectado cuatro, los otros dos frustrados eran el de Nueva

---

6 Sobre la Junta Magna cfr. Demetrio Ramos Pérez, *La Junta Magna y la nueva política*, en VV.AA. *Historia General de España y América*, Madrid, Rialp. 1982, Tomo VII, pp. 437-455.

Granada, que finalmente se erigiría con sede en Cartagena en 1610, y el del ámbito del Caribe –coincidente con la jurisdicción de la Audiencia de Santo Domingo–, que nunca llegó a crearse por problemas económicos.

3. *El tribunal del Santo Oficio en el virreinato peruano*

El primer tribunal del Santo Oficio en suelo americano se constituyó en Lima el 20 de enero de 1570[7]. La instalación se hizo en una solemne ceremonia que congregó, como en las grandes ocasiones, a todas las autoridades civiles, encabezadas por el Virrey, a la sazón don Francisco de Toledo, al cuerpo de la Audiencia, oficiales reales, alcaldes y regidores del Cabildo; y a las autoridades religiosas: al Arzobispo y su Cabildo y los representantes de las órdenes religiosas. Un acontecimiento histórico que alborozó a la población, aunque en muchos debía reflejarse un lejano poso de preocupación, por la fama de dureza de la que venía precedida la institución.

La Inquisición era un tribunal de justicia, establecido para inquirir y castigar los delitos contra la fe. A diferencia de otros órganos judiciales, además de la justicia tenía también una

7 Entre las obras de carácter general sobre la Inquisición limeña, la más completa, que abarca toda la vida del Tribunal es: Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *La Inquisición de Lima, (1570-1635)*, Tomo I, Madrid, Deimos, 1989; Castañeda-Pilar Hernández, *La Inquisición de Lima, (1635-1696)*, Tomo II, Madrid, Deimos, 1995; René Millar Corbacho, *La Inquisición de Lima, (1697-1820)*, Tomo III, Madrid, Deimos, 1998. También sobre el Santo Oficio limense vid. René Millar Corbacho, *La Inquisición de Lima. Siglos XVIII y XIX*, Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla 1981; René Millar Corbacho, *Notas sobre el procedimiento inquisitorial desde la perspectiva del Tribunal de Lima*, en "Revista Chilena de Historia del Derecho", 9 (1983)131-154; Pilar Pérez Canto, *Tribunal del Santo Oficio de Lima: Relación de causas vistas en la primera mitad del siglo XVIII*, en Pérez Villanueva, J. (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo veintiuno, 1980, pp. 469-478; Pilar Pérez Canto, *El Tribunal de Lima en tiempos de Felipe III, El Tribunal de Lima (1621-1700)*, y *El Tribunal de Lima (1700-1808)*, en Joaquín Pérez Villanueva-Bartolomé Escandell Bonet, *o.c.*, vol. I, 1984, pp. 979-983; 1133-1140 y 1339-1347.

función de vigilancia. Por otro lado, no buscaba únicamente perseguir y castigar al delincuente sino procurar que se enmendase: en palabras de Lohmann "aspiraba tanto a la sanción del delito por el daño social ocasionado, como a procurar la salvación del alma del delincuente mediante su reconocimiento del error en que había incurrido o de la doctrina herética que profesaba. Con frecuencia la Inquisición libraba el llamado "edicto de gracia", en el que se incitaba a la presentación espontánea –o autodenuncia– de los eventuales reos, asegurándoseles una reconciliación secreta, en vez de proceder contra ellos con el rigor procesal ordinario"[8].

Otra de las notas características del Santo Oficio, y por la cual fue denostada en su época y en la nuestra, fue el secretismo. Quien era capturado por la Inquisición, no conocía, en los primeros pasos del procesamiento, ni el motivo, ni el acusador. Esto suponía un verdadero perjuicio para el reo, que estaba así obligado a buscar en su memoria las palabras o comportamientos que podían ser causa de su enjuiciamiento. Las consecuencias eran la desorientación, la angustia, el riesgo de autoinculpación, o incluso, la posibilidad de agravar el delito dando detalles que el tribunal no conocía. Una vez que el proceso avanzaba, el reo iba conociendo todos los cargos, pero ya podía haber producido perjuicios irreparables.

Evidentemente nos encontramos ante uno de los puntos más negros del tribunal. Pero, a partir de aquí, se ha extendido a la Inquisición, como privativos, todos los defectos del sistema judicial de la época. La historiografía actual está demostrando que la Inquisición, en general, fue mucho más suave y favorable al reo que los tribunales civiles[9]. En efecto, en la

---

8 Guillermo Lohmann Villena, *Historia General del Perú*, Tomo V: *El Virreinato*, Lima, Editorial Brasa, 1994, p. 104.

9 En la Inquisición, por buscar la redención del reo, dependiendo del momento procesal en el que se confesaba la culpa, había posibilidad de ser absuelto o

Inquisición el reo tuvo mayor posibilidad de conocer las pruebas reunidas por el Tribunal, denunciar a sus enemigos y a los posibles testigos falsos, así como revocar su confesión cuantas veces quisiera. Los tribunales del Santo Oficio fueron, así mismo, rigurosos al cumplir normativa legal sobre el tormento, aplicándose en el momento procesal oportuno y sólo los tormentos permitidos. Sin embargo, en los tribunales civiles, aunque al inicio del proceso se daba a conocer al acusado la causa de detención y quién le delataba, con la posibilidad de defenderse y presentar testigos, a partir de ese momento no se le volvía a informar sobre nuevas investigaciones, datos o testigos, con la consiguiente indefensión por parte del acusado; además, era frecuente que, contra lo prescrito, se aplicara tormento inmediatamente después de su detención, utilizando en ocasiones torturas que estaban terminantemente prohibidas[10].

La actuación inquisitorial hay que insertarla en su momento histórico, en el que no sólo se valoraba la culpabilidad del hereje desde el punto de vista doctrinal, sino que se le consideraba como perturbador del orden social y como elemento peligroso para el bien común. En efecto, las herejías tuvieron consecuencias desestabilizadoras dentro de la sociedad, en un momento en el que el ámbito religioso y el político estaban fuertemente entrelazados. Esto explicaría de algún modo, la aplicación, incluso en los tribunales civiles, de la pena capital a los reos culpables de herejía; delito que era

---

cumplir sólo penas menores. Cfr. Enrique Gacto Fernández, *Observaciones jurídicas sobre el proceso inquisitorial*, en Abelardo Levaggi, *La Inquisición en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Ediciones Ciudad Argentina, 1977, pp. 13-41. Interesantísimo artículo, donde se realiza un estudio comparativo entre la práctica procesal del Santo Oficio y la seguida por los tribunales seculares, comparación pertinente por tener ambos sistemas procesales la misma base teórica.

10 Cfr. M.P. Alonso Romero, *El proceso penal en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, Salamanca, s.e., 1982.

equiparado al delito de lesa majestad. Cuando un reo era condenado por hereje a la pena máxima, se le "relajaba al brazo secular", y era, por tanto, la justicia civil quien aplicaba la pena capital. Evidentemente, este criterio olvidaba la diferencia entre poder espiritual y temporal, y la libertad de las conciencias en la búsqueda de la verdad.

Los herejes y el peligro de penetración de extranjeros

El objeto propio de la Inquisición fue la persecución de la herejía[11]. Pero, curiosamente las causas contra herejes que siguió el Santo Oficio limense fueron escasísimas: 77 casos de protestantismo y 185 de criptojudaísmo en los casi dos siglos y medio de actuación inquisitorial, que suponen el 17,73% de toda la actividad procesal de este tribunal. Estos "herejes" fueron, en su mayoría, de poco calado intelectual, extranjeros en su mayor parte, marinos, corsarios[12] y comerciantes de origen portugués.

En efecto, el protestantismo, en el virreinato limense, y en todo el Nuevo Mundo, fue un fenómeno relacionado casi siempre con los extranjeros, que llegaban a Indias como marineros y piratas o como comerciantes. De una forma u otra burlaron las disposiciones legales y se quedaron en el territorio. Este tipo de personas, con situación legalizada o no, fueron objeto de sospecha constante por parte de la población y, por su-

---

11 Para la definición de herejía y sus tipos cfr. Paulino Castañeda-Pilar Hernandez, *o.c.*, Tomo I, pp. 453-434.

12 La piratería era un grave delito criminal condenado por las leyes civiles con la horca. La intervención de la Inquisición salvó la vida a más de uno, porque por su función pastoral procuraba siempre la redención del reo, que en este caso era la abjuración de "su herejía" y así, en el caso de reconciliarse, podía ser absuelto o condenado a otras penas menores, salvando de esta manera la vida. Sobre este tema vid. por ejemplo, Bartolomé Escandell Bonet, *Repercusión de la piratería inglesa en el pensamiento peruano del siglo XVI*, en "Revista de Indias" 51(1953) 81-88; Jiménez Rueda, J., *Corsarios franceses e ingleses en la Inquisición de la Nueva España. Siglo XVI*, México, UNAM, 1945.

puesto, de la Inquisición; fueron odiados por su propia condición de piratas o corsarios, o por extranjeros a los que se identificaba con el hereje y con el enemigo político.

El asentamiento de las potencias extranjeras en América y el aumento del contrabando de forma creciente a lo largo del tiempo, fue incrementando la presencia de estos extranjeros, con el consiguiente peligro de herejía. Sin embargo, las autoridades religiosas –sobre todo el Santo Oficio– y civiles estuvieron siempre prevenidas ante la penetración extranjera, de forma que su incidencia en la vida ordinaria del virreinato fue imperceptible. De todas formas se encuentran en el tribunal de Lima períodos de benevolencia en los que se suaviza ostensiblemente la actitud hacia los protestantes. Por ejemplo, durante el reinado de Felipe III la política de paz con Europa y los intereses comerciales fueron la causa de la tolerancia hacia los extranjeros, aunque, como es lógico, este ambiente tan propicio facilitó que muchos se quedaran en Indias y se convirtieran en una seria preocupación para el tribunal. En el siglo XVIII, siglo de decadencia para el Tribunal, se tiende a la relajación en el control de extranjeros, protestantes y criptojudíos. Los procesos por estas causas en la segunda mitad de siglo se reducen al mínimo: sólo se conoce un proceso por protestantismo[13].

Entre los cristianos viejos se descubrieron también doctrinas heterodoxas, relacionadas con el iluminismo y pseudomisticismo. Tanto en México como en Perú, surgieron grupos de alumbrados y visionarios[14]: un fenómeno "típicamente apocalíptico, con sus ribetes eróticos y sus sueños

13 Cfr. Pilar Hernández Aparicio, *La actividad procesal de Lima, 1570-1818*, en VV.AA., *Los Inquisidores*, Vitoria, Fundación Sancho el Sabio, 1993, pp. 387-406, p. 402.

14 Vid. Álvaro Huerga, *Historia de los Alumbrados, III: Los alumbrados en Hispanoamérica, 1570-1605*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986.

milenaristas", pero efímeros; el tribunal lo exterminó cuando aún estaba empezando a florecer. Quizá el caso más relevante y conocido sea el del dominico fray Francisco de la Cruz[15] que pretendió crear una nueva iglesia en el Perú, y en cuyo transfondo había serias desviaciones morales y pretendidas revelaciones proféticas. Y poco más.

La persecución y castigo de protestantes y criptojudíos fueron los que contaron con el mayor respaldo popular y los que terminaron con más sentencias de relajación a brazo secular[16]. Los procesos más llamativos del tribunal limeño fueron, sin duda, los seguidos contra los judaizantes que afectaron, además, a un grupo social importante y adinerado, con un papel relevante en la vida peruana. Por ello merecen una atención especial.

Los judíos

Una de las preocupaciones de la Inquisición española fueron las prácticas ocultas de judaísmo e islamismo. Aunque se prohibió el paso a Indias de conversos, herejes y penitenciados por la Inquisición, el filtro no siempre funcionó con eficacia, sobre todo con los conversos del judaísmo. Fue una forma de inmigración ilegal que existió en Indias desde el principio. Entre los conversos lo que se perseguía y se castigaba era la práctica

---

15 Vid. Vidal Abril Castelló, *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas I. Anatomía y biopsia del Dios y del Derecho judeo-cristiano-musulmán de la conquista de América*, Madrid, CSIC 1992; Ana de Zaballa Beascoechea, *La "Declaración del Apocalipsis" de Francisco de la Cruz (1529-1578), según el proceso inquisitorial"*, en R. Rusconi (Ed.), *Storia e figure dell´ Apocalisse fra`500 e `600. Atti del 4° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore -14-17 1994*, Roma, Viella, 1996, pp. 241-257; y el libro de Álvaro Huerga sobre los alumbrados en Hispanoamérica, recogido en la cita anterior.

16 Cfr. Pilar Hernández Aparicio, *o.c.*, En la p. 405 nos dice que entre 1570 y 1699 fueron 19 los presos relajados al brazo secular en persona, de ellos 10 eran judaizantes, 6 protestantes y los demás repartidos en diversos delitos.

oculta de su anterior religión, que es lo que se conoce con el nombre de criptojudaísmo o judaizantes[17].

Ya en 1559, antes de la instalación del tribunal, Felipe II recabó la colaboración de los prelados de Indias. En una real cédula dirigida a ellos les advertía del peligro que suponía la presencia "de algunos luteranos y otros de casta de moros y judíos que quieren vivir en su ley y ceremonias"; ordenándoles que si algunos de éstos hubieren pasado ya, los castiguen ejemplarmente, para lo cual contarían con el apoyo decidido del brazo secular.

En 1570, nada más fundarse el Tribunal, la Inquisición limeña recibió informes de varios judíos, algunos de los cuales, al parecer, habían llegado huyendo de España. Esperaban que aumentasen las denuncias, porque allí había "dos veces más confesos que en España", así como abundantes hijos y nietos de reconciliados, sobre todo, teniendo en cuenta la escasa proporción de españoles. Pero el paso a Indias de los judeoconversos no adquirió proporciones voluminosas, ni suscitó el toque de alarma, hasta después de 1580, año en que Felipe II anexionó a su corona el reino de Portugal: en ese momento, el éxodo de cristianos nuevos lusos fue espectacular.

Realmente de los portugueses que se establecieron en el virreinato peruano la mayoría eran cristianos nuevos, tanto

17 Sobre el tema de los judaizantes en Indias vid.: Boleslao Lewin, *Los judíos bajo la Inquisición en Hispanoamérica*, Buenos Aires, s.e., 1960; Id., *La Inquisición en Hispanoamérica (Judíos, protestantes y patriotas)*, Buenos Aires, s.e., 1962; Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo, 1971; S.B.Liebman, *The inquisitors and the jews in the New World: summaries of procesos, 1500-1816, and bibliographical guide*, Miami, s.e., 1976; Lucía García de Proodian, *Los Judíos en América: sus actividades en los virreinatos de Nueva Castilla y Nueva Granada. Siglo XVII*, Madrid, C.S.I.C, 1966; Stephen Haliczer, *La persecución de los judeoconversos en España y América*, en Levaggi, A., (Coord.), *La Inquisición en Hispanoamérica. Estudios*, Buenos Aires, Ediciones Ciudad Argentina, 1997, pp. 43-63.

que en aquella época portugués y judaizante era considerado sinónimo. Domínguez Ortiz opina, en efecto, que estos judeoconversos eran en su mayoría portugueses porque los judaizantes españoles pronto fueron asimilados. Se dedicaron preferentemente al comercio, aunque también ejercieron oficios artesanales –incluso fueron mineros–, porque les permitía sortear con mayor facilidad las órdenes de expulsión de extranjeros. Algunos portugueses se introdujeron con autorización para comerciar, pero la mayoría pasaron clandestinamente sirviéndose del comercio esclavista, sobre todo en la época en que el asiento de negros estuvo en manos de portugueses y eran frecuentes los viajes de los buques negreros por distintos puertos americanos.

Hay que tener en cuenta que los criptojudíos preocupaban no sólo por lo poco seguros que estaban en la fe, sino también por lo "poco seguros" que estaban en lo político, pues tenían tratos y contratos con los enemigos de España.

En el Virreinato peruano el momento culminante de la persecución de los judaizantes se dio en la llamada, con cierta exageración, *gran complicidad*, por las sospechas de relaciones conspirativas con el extranjero, que siempre, en diferente grado, existieron cuando se trató de conversos. En efecto, el Conde-Duque de Olivares[18], durante el reinado de Felipe IV, debió sospechar que se podía producir un desgarramiento de tipo independentista en los virreinatos de Indias, una rebelión contra el poder central, provocada y pagada por los criptojudíos: la "gran complicidad". Bastaron unas pocas denuncias para iniciar el proceso inquisitorial más importante. No se conocen los motivos del inicio de las denuncias, pero la realidad es que conmovió a la sociedad limeña y dio origen a represiones

18 A. Huerga, *Los hechos inquisitoriales en Indias. Tribunal de México (1621-1700)*, en J. Pérez Villanueva- B. Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, *o.c.*, pp. 1124-1125.

parecidas en Cartagena de Indias y México[19]. Dio ocasión a uno de los autos de fe más impresionantes que vio la Ciudad de los Reyes, el 23 de enero de 1639, celebrado con la máxima solemnidad y magnificencia[20]. Salieron en el Auto de fe, 63 judaizantes –la mayoría portugueses o hijos de portugueses–, de los cuales 12 fueron relajados al brazo secular. Los inquisidores fueron duros en las penas impuestas y lo justificaron por la malicia de los reos y la necesidad de escarmiento[21]. Como veremos más adelante, las confiscaciones a estos judaizantes tuvieron consecuencias negativas en la economía virreinal.

Los judeoconversos tuvieron características peculiares en Indias. La comunidad judía llevó consigo su religión, aunque, como es lógico, la practicaba en secreto; vivían dispersos en pequeños grupos o en familias aisladas, ocultando su fe con mucho cuidado. En la Península el marrano, en principio, corría mayor peligro que en Indias, pues la sociedad peninsular era profundamente cristiana y fácilmente reconocía y denunciaba cualquier sospecha de judaísmo, además de contar con mecanismos arraigados de vigilancia... En Indias, en cambio, era más fácil el disimulo, pues normalmente los sirvientes de la propia casa eran indios o negros que difícilmente podían detectar las señales de la ley mosaica. Sin embargo, en el virreinato limeño también había diferencia entre el peligro de denuncia que podían sufrir en Lima o el de las regiones marginales, alejadas de los grandes centros urbanos.

En efecto, los judíos que residían en los centros urbanos importantes estaban constantemente expuestos a ser denunciados y juzgados por el Santo Oficio, pues los cristianos viejos

---

19 Algunos piensan que las causas de la represión también pueden tener que ver con las tensiones luso-castellanas previas a la independencia de Portugal.

20 Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *o.c.*, Tomo II, p. 400.

21 Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *o.c.*, Tomo II, pp. 400-412.

eran más numerosos y la vigilancia inquisitorial o religiosa, en general, era mayor. Los que residían en zonas rurales, remotas y apartadas, vivían seguros, pero, o desaparecían –perdiendo su religión por aislamiento–, o caían en el sincretismo.

Los judíos de los que se ocupa el Santo Oficio, son los urbanos, agrupados en comunidades de importancia variable, tan viejos cristianos como los demás españoles en su conducta exterior, y participando objetivamente de los intereses del sector dominante. Pero se hallaban privados de toda posibilidad real de llevar derechamente una práctica judaica consistente y dinámica. El secreto con que debían practicar su religión hizo que fueran perdiendo y olvidando gran parte de sus observancias judías, y poco a poco su cultura se fue desintegrando[22]. Algunos judíos se asimilaron voluntariamente por la conversión sincera al cristianismo o también a través del matrimonio exogámico, pues al casarse con una cristiana vieja, el judaísmo ya no pasaba a los hijos ni se practicaba en el propio hogar. Pero existió también una asimilación intermedia parcial y consciente. La tuvieron que asumir los judeoconversos dedicados al comercio que al tratar habitualmente con cristianos viejos, se vieron obligados a practicar muchas costumbres cristianas para no caer en sospechas. Así, por ejemplo, entraban en la Iglesia, comían carne de cerdo o trabajaban el sábado.

En definitiva, la vida de los judaizantes no fue precisamente fácil. La inseguridad y el miedo fueron parte de su vida y esto provocó que su judaísmo se fuera perdiendo y se convirtiera, en general, en un judaísmo superficial.

---

22 Las notas más frecuentes que caracterizan su judaísmo son muy reducidas: respetar el sábado y vestir en él ropa limpia, respetar algunos ayunos, celebrar alguna pascua, dar gracias al Dios de Israel, no comer cerdo ni manteca de cerdo; la circuncisión era demasiado comprometedora y rara vez aparece... Pero se echan de menos otras ceremonias propias del judaísmo ortodoxo.

Otros delitos castigados por la Inquisición

La ausencia de delitos propiamente de herejía provocó que la Inquisición se dirigiera hacia delitos menores, que no iban directamente contra la ortodoxia, pero que eran sospechosos de herejía o podían derivar en ella. Así, pues, la mayor parte de los casos relacionados con la ortodoxia de la fe que fueron castigados por el tribunal limense son de orden práctico: palabras, como las proposiciones y blasfemias, u obras, como las prácticas supersticiosas, la falsa celebración, la bigamía, etc.

Las proposiciones y blasfemias, si nos guíamos por los datos cuantitativos, debieron ser uno de los blancos preferidos de los inquisidores; aunque no eran en sí mismas delito de herejía, daban pie a la presunción de creencias heréticas. La gran mayoría de los blasfemos eran personas de baja condición social y la proferían en situaciones de embriaguez o desesperación, con lo cual, o eran considerados inocentes o se concluía con algunas penas menores. Las proposiciones podían ser más graves; entre sus autores encontramos a representantes del clero culto y en alguna ocasión fueron relajados al brazo secular.

Entre las obras que podían ser consideradas cercanas a la herejía se pueden señalar la superstición, la bigamia y los delitos propios del clero –solicitación, falsa celebración, o matrimonio de clérigos–. Los delitos de superstición en los que se incluyen los sortilegios, magia, astrología, supersticiones y hechicerías varias, ocupan uno de los lugares preferentes si atendemos al elevado número de procesos[23]. Estos delitos adquieren en In-

23 Supone el 13,13% del total de la actividad procesal limense en toda su existencia. Sólo fue superada por el 18,34% de los casos de Bigamia y el 13,40 % de las proposiciones (Cfr. cuadro general de la actividad procesal limense de 1570-1818 de Pilar Hernández Aparicio, *o.c.*, p. 391). Aunque parte de la historiografía sobre el tema de la hechicería se centra en la población indígena, existe también interés sobre las prácticas de hechicería de población blanca o

dias, concretamente en el Perú, un mayor protagonismo cuantitativo y nuevos aportes que los enriquecen por el contacto con las religiones y creencias prehispánicas. Los casos juzgados fueron relativamente numerosos, pero no hubo un especial ensañamiento con estos reos por parte del Santo Oficio limense, porque en general los inquisidores atribuían estas prácticas a la ignorancia, o a la necesidad económica de sus autores, más que al pacto con el demonio.

Respecto a la bigamia y a los delitos propios del clero, puede parecer a primera vista que, más que un error doctrinal, eran una trasgresión moral. Sin embargo, no se castigaban en cuanto desviaciones morales sino porque suponían, con los hechos, la negación o el ataque a un sacramento o a la doctrina de la Iglesia sobre los mismos.

En resumen, si nos atenemos a la cuantificación, la actividad inquisitorial en el virreinato limense estuvo volcada hacia los delitos menores, delitos que incidían en la vida social, y en las costumbres. ¿Fue la Inquisición una institución de costumbres?, ¿a qué grupos de la sociedad afectó la actividad inquisitorial? ¿tuvo un papel significativo, directivo en la vida colonial?, o por el contrario ¿se quedó reducido a actuaciones concretas sin verdadero protagonismo?

4. *Presión inquisitorial e influencia en la sociedad virreinal*

Se puede afirmar que el Santo Oficio limeño ejerció menor presión sobre la población que sus homónimos en la Península. La explicación, o al menos la primera razón, parece obvia: el enorme territorio jurisdiccional y una escasa dotación de personal.

---

mestiza, Vid. por ejemplo, para el tribunal limense: Mª Emma Manarelli, *Inquisición y mujeres: Las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII*, en "Revista Andina" 1(1985) 141-154.

Llama la atención, en efecto, la enorme amplitud de los distritos jurisdiccionales de los tribunales indianos, especialmente del tribunal limense[24]. La desproporción se hace más llamativa si la comparamos con los distritos de los tribunales peninsulares: frente a los noventa mil kilómetros cuadrados del tribunal de Valladolid, el mayor distrito peninsular, la inquisición peruana abarcaba casi tres millones de kilómetros cuadrados. Este inmenso territorio era, además, discontinuo pues tenía serias dificultades geográficas: los Andes, ríos caudalosos, lagunas y pantanos que aislaban las diferentes regiones del virreinato.

Otro obstáculo para su eficacia fue la baja densidad de población a lo largo de muchas leguas en aquel inmenso territorio. La densidad de población había constituido siempre un factor fundamental en la eficiencia del Santo Oficio, porque aseguraba la difusión de la información emanada del Tribunal, y sobre todo porque la convivencia aseguraba la mutua vigilancia y la aparición de denuncias. Además, muchas de las gentes que ocupaban el territorio eran indígenas recién cristianizados (o aún sin cristianizar) y algunos de ellos no del todo sumisos (por ejemplo en Chile). Como es lógico, poco se podía esperar de estos grupos de población en cuanto a denuncias de los españoles. A esto hay que añadir que los indígenas fueron excluidos[25] de la jurisdicción del Santo Oficio

---

24 Para algunas de las características del tribunal limense, he seguido el estudio de Bartolomé Escandell: Bartolomé Escandell Bonet, *Las adecuaciones estructurales... o.c.*, pp. 713-722.

25 Como es sabido, cuando en 1569 Felipe II creó los Tribunales formales del Santo Oficio de la Inquisición en Indias, excluyó a los indios de la jurisdicción del Tribunal de la Inquisición, y quedaron bajo la jurisdicción de los obispos. El motivo de esa separación era evitar la dureza de los inquisidores para con los indios. Al mismo tiempo se prohibía la aplicación a los indígenas de la pena capital. Cfr. Roberto Moreno de los Arcos, *La Inquisición para indios en la Nueva España (siglos XVI-XIX)*, en J.I. Saranyana (dir.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 1271-1484; Roberto Moreno de los Arcos, *New*

por razones pastorales, lo que dificultaba aún más la acción inquisitorial[26].

Se podría pensar que al reducir la población dependiente del tribunal, y además, ceñirla prácticamente al ámbito urbano -pues las zonas rurales estaban habitadas casi exclusivamente por indígenas-, se facilitaría la acción de sus ministros, pues tendrían menos personas a las que vigilar. Sin embargo, la exclusión de los indios aumentó, por una parte, el efecto de la amplitud territorial y la baja densidad; y, por otra parte, ofreció una vía de escape para los distintos grupos raciales

---

Spain's Inquisition for Indians from the sixteenth to the Nineteenth Century, en Mary Elizabetth Perry- Anne J. Cruz (ed.), *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 23-36; R. E. Greenleaf, *Inquisición y Sociedad en el México colonial*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1985; Ana de Zaballa Beascoechea, *La Inquisición Ordinaria o Tribunal de Naturales*, en VV.AA. *Los Inquisidores*, Vitoria, Fundación Sancho el Sabio, 1993, pp. 427-451.

26 El estudio de la vigilancia de la ortoxia de los indios, o inquisición episcopal, es un tema apasionante, pero que exigiría un capítulo aparte. Así como en México los estudios sobre el tribunal de Naturales están comenzando, para el virreinato limense existe ya una amplia bibliografía, centrada sobre todo en las campañas de idolatrías. Se ha dejado un poco de lado el estudio del paralelismo de esta actuación episcopal con el Santo Oficio como se ha hecho en la historiografía sobre México citada arriba. Sobre la vigilancia de la ortodoxia de los indios en el virreinato limeño, vid.: Pierre Duviols, *Cultura y represión andina. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVI*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1986; Id., *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, traducción de A. Maruenda, Instituto de Investigaciones Históricas, México, UNAM, 1977; Id.., *La lutte contre las religiones autochtones dans le Pérou colonial. L'extipation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*, Lima, s.e., 1971; Iris Gareis,*La idolatría andina y sus fuentes históricas: reflexiones en torno a "cultura andina y represión de Pierre Duviols* en "Revista de Indias" 189(1990)607-626; Henrique Urbano, (Comp.), *Poder y violencia en los Andes*, Cusco, Centro de Estudios andinos Bartolomé de las Casas, 1992; Gabriela Ramos.-Henrique Urbano, (Comp.), *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993; Juan Carlos García Cabrera, *Ofensas a Dios, pleitos e injurias: Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglos XVII-XIX*, Cusco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1994.

fruto de las mezclas. En efecto, pronto se hizo difícil distinguir entre un mestizo y un indio, o incluso decidir que un zambaigo que vivía en un pueblo de indios y hablaba su lengua, no era indio y por tanto quedaba bajo la jurisdicción de la Inquisición y no del obispo. El mundo indígena, de este modo, se transformó en un refugio permanente y casi seguro para cualquier individuo. Son conocidos los conflictos que hubo en el Nuevo Mundo entre el tribunal inquisitorial y los obispos por reos mestizos, considerados, por ambos tribunales, como reos de la propia jurisdicción[27].

Así, pues, desde que el Santo Oficio limeño comenzó su andadura, los inquisidores y las autoridades virreinales consideraron que el principal obstáculo para la eficacia del tribunal era la excesiva extensión del distrito jurisdiccional. Por esto, a partir de su instalación fueron frecuentes las instancias a la corte para que se creara otro tribunal. Una de las más llamativas en este sentido fue la del Virrey Toledo, quien había solicitado, para atender las necesidades de tan amplio territorio, la creación de tres nuevos tribunales para Charcas, Quito y Nueva Granada, pero con una nota curiosa –que quizá fue suficiente para no ser atendida por el Consejo de la Santa Inquisición–: que los jueces debían ser dos oidores de la audiencia y el obispo del lugar, lo que rompía totalmente con el funcionamiento autónomo de la Inquisición española, y en todo caso, suponía un retorno con variantes a la inquisición episcopal.

Para atender adecuadamente a los muchos centros urbanos y puertos importantes diseminados por todo el continente, hubiera sido necesario crear otros muchos tribunales, pero el

27 Esta huida al mundo indígena profundo fue constantemente denunciada por los magistrados y los eclesiásticos, originando numerosas providencias de la Corona para impedirla, cosa que nunca se logró: Cfr. Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, FCE, 1988, p. 28.

problema era no sólo económico[28], sino también de escasez de personal cualificado para cubrir los principales cargos asalariados y otros como los consultores y calificadores, que debían ser expertos en teología o derecho canónico.

Como es lógico, se intentaron paliar estos inconvenientes, siguiendo la práctica de la metrópoli, y se designaron comisarios, que eran representates oficiales del Santo Oficio, para cubrir el territorio jurisdiccional. En la práctica, los comisarios y familiares se instalaron en las sedes episcopales, capitales de Audiencia y ciudades mercantiles y litorales, quedando de hecho al margen las inmensas zonas rurales. Pero los comisarios –y sus colaboradores, los notarios y alguaciles de partido, ayudados por familiares y "personas honestas"– sólo estaban autorizados, en principio, para instruir la causa y remitirla a la sede del tribunal del Santo Oficio[29], aunque tuvieron, sin duda, más autoridad y autonomía que sus homónimos de la península. En efecto, aunque es todavía un terreno insuficientemente estudiado, existen los indicios necesarios para afirmar que muchas de estas instancias judiciales, dada la importancia urbana de su asentamiento y su lejanía de la sede limeña, como Buenos Aires y Santiago de Chile, llegaron a constituirse en *quasi* tribunales que juzgaron con amplia autonomía. Así, por ejemplo, a fines del XVII se llegaron a pedir amplias atri-

---

28 El establecimiento de un tribunal, siguiendo el modelo peninsular, requería la presencia de varios funcionarios remunerados, comenzando por los dos más importantes, los inquisidores y fiscal, a los que seguía después una larga lista: secretarios, notarios, alguacil mayor, receptor, contador, abogados, porteros y otros oficios menores que atendían las necesidades del tribunal y de los presos.

29 Los comisarios ejecutaban los mandamientos y comisiones del tribunal, pero en principio no podían hacer capturas ni otro juicio ordinario sin orden expresa de los inquisidores. Después de instruir la causa la remitían a la sede del tribunal del Santo Oficio, y allí, después de estudiarse el expediente, si se consideraba conveniente, se ordenaba la remisión del reo para la resolución de la causa. Sólo excepcionalmente, si había sospecha de fuga, los comisarios podían proceder al encarcelamiento y secuestro preventivo de los bienes del reo. Cfr. Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *o.c.*, vol. I, .pp. 50-51.

buciones para estos comisarios, a fin de que pudieran sustanciar el proceso y concluirlo, enviándolo después, eso sí, al tribunal –a Lima– para que emitiera la sentencia. Esto indica, de alguna manera, aunque no se aprobara, que ya se practicaba o se intentaba practicar[30].

Parece evidente, por tanto, que en el virreinato limeño, la vigilancia y control real de la población fue menor que en los territorios peninsulares. Sin embargo, y como es lógico, era mayor la presión inquisitorial en Lima, ciudad populosa, de importante actividad intelectual y religiosa y donde estaba la sede del tribunal, en contraste con las posibilidades de control y vigilacia en ciudades como Potosí, Trujillo o Cuenca[31].

Relevancia social de la Inquisición Limeña

Pese a las notas señaladas de magnitud territorial o escaso personal, la Inquisición limeña tuvo un papel importante en la vida colonial andina. Se podría decir que la actividad inquisi-

30 En 1681 "cuando la actividad procesal había decaído sensiblemente, quedando reducida casi a los delitos de bigamia y superstición, proponen una sorprendente solución: que el comisario tenga mayor intervención en esos procesos; que la información sumaria y el voto de prisión, tramitado en Lima, se lo remitan a él, y sea él mismo quien encarcele al reo, sustancie el proceso y lo concluya, enviándolo después al tribunal para que emita la sentencia, de cuya ejecución se encargaría también el secretario. ¿Razones de esta decisión? Pues las conocidas: la mayoría de estos reos no sólo eran pobres, sino que vivían en lugares muy alejados de la capital del Virreinato y su traslado hasta Lima resultaba muy costoso al tribunal, pues corría de su cuenta". No se conoce la respuesta de la Suprema pero se puede suponer que fue negativa porque esa petición ya se hizo en otras ocasiones con iguales resultados. Cfr. Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *o.c.*, Tomo II, pp. 107-108.

31 Por ejemplo, Bartolomé Escandell nos facilita el lugar de residencia de los procesados por el Tribunal limense entre 1570-1600; y aunque el período es breve, los datos son significativos: el 46,48% de los encausados residía en Lima, le siguen el 12,47% que residía en Cusco, el 9,26% en Panamá, el 6,24% en Chile, el 4,63% en Quito, el 4,63% en Potosí, el 3,02% en La Plata y el resto del porcentaje –el 13,27%– se divide entre otras once localidades: Cfr. Bartolomé Escandell, *El Tribunal peruano en la época de Felipe II*, en Joaquín Pérez Villanueva-Bartolomé Escandell, *o.c.*, vol. I, p. 927.

torial y sus ministros fueron asumidos por la sociedad virreinal y fueron parte integrante de ella.

En su aspecto más externo, su presencia social fue similar a la de las instituciones virreinales más destacadas: sus miembros estaban presentes en todos los actos públicos de la ciudad entre las demás autoridades coloniales. Presencia que, además, no pasaba inadvertida porque los ministros de la Inquisición participaron del mismo afán de reconocimiento y honor que el resto de la sociedad, y no fueron infrecuentes los conflictos por cuestiones de protocolo y precedencia en esos actos. Se podría decir que, de alguna manera, sus actuaciones públicas –desde el recibimiento que se le hizo al Santo Oficio a su llegada a Lima, hasta los autos de fe– formaban parte de los motivos de fausto y teatralidad de la ciudad. Los inquisidores cuidaron, en efecto, la calidad y ostentación de los tablados, las piras o los túmulos, y de que las fiestas del Santo Oficio se celebraran con toda la esplendidez posible[32].

La preocupación por la ostentación de sus actos estuvo motivada, así mismo, por el carácter ejemplar de sus castigos. Los vecinos de Lima fueron testigos, en medio del ajetreo diario, de algún penitenciado que cumplía su pena en la capilla del Tribunal o en una iglesia pública[33], y por supuesto, aunque con menor frecuencia, vivieron con intensidad los autos

---

32 Cfr. Alfonso Martínez Rosales, *La Inquisición en el Nuevo Mundo y el Arte: México, Lima y Cartagena*, en Gabriela Ramos, *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1994, pp. 297-325

33 Por los datos que nos ofrece Pilar Pérez Canto, sabemos que los autos privados en la capilla del Tribunal o en una iglesia pública, durante el siglo XVII y el XVIII, fueron dieciocho (18). Cfr. Pilar Pérez Canto, *El Tribunal de Lima en tiempos de Felipe III, El Tribunal de Lima 1621-1700, y El Tribunal de Lima (1700-1808)*, en, Joaquín Pérez Villanueva- Bartolomé Escandell, *o.c.*, vol. I, p. 980, 1136 y p. 1343 respectivamente.

de fe[34], que se puede suponer conmocionaron a la Ciudad de los Reyes.

El Santo Oficio y sus ministros gozaron, pues, de prestigio y autoridad en una época en la que Iglesia y sociedad estaban absolutamente entrelazadas. Esto fue posible porque su autoridad en la vida virreinal peruana fue un hecho: su jurisdicción y competencia era la más amplia de los tribunales indianos. Se podría decir que su autoridad, de alguna manera, era mayor que la de la Audiencia, en cuanto que su territorio jurisdiccional era más amplio (abarcaba todo el virreinato), y en cuanto que, en su materia propia –la herejía y desviaciones de la fe–, quedaban bajo su autoridad y jurisdicción todas las autoridades civiles y eclesiásticas, fueran del rango que fueran.

Ser funcionario del Santo Oficio conllevaba, además, una serie de privilegios[35], que iban desde aspectos externos –como distintivos en la indumentaria o el lugar que se ocupaba en los actos públicos de la ciudad–, hasta algunas exenciones fiscales, licencia para llevar armas y el *privilegio del fuero*.

Este último privilegio suponía que los delitos civiles o criminales de los funcionarios inquisitoriales no pertenecían a la Justicia civil sino al tribunal del Santo Oficio. Esto, en la práctica, tuvo sus consecuencias: conflictos con virreyes y oidores por cuestiones de competencia y jurisdicción[36], quejas porque, por ejemplo, algunos comisarios eran al mismo tiempo oficiales reales, de manera que ejercían un cargo público pero con

---

34 En el siglo XVII se presenciaron en Lima siete autos de fe públicos, y un solo auto público de fe en el siglo XVIII, que se celebró en 1736. Cfr. Pilar Pérez Canto, *o.c.*, pp. 980, 1136 y 1343.

35 Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *o.c.*, Tomo I, pp. 87-96.

36 Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *o.c.*, Tomo I, pp. 97-137 y Tomo II,pp. 133-160.

un fuero especial, lo que facilitaba las posibilidades de cometer desmanes[37]; o, por último, abusos por parte de los inquisidores que utilizaron este poder para su propio interés y para mejorar la propia situación económica[38].

Todo esto, indiscutiblemente, confería a los ministros del Santo Oficio, una categoría y preeminencia que convirtió la titularidad de esos oficios en un mérito o un escalón, para acceder a puestos de mayor relevancia. Así, el cargo de inquisidor fue, en muchas ocasiones, el paso para acceder a algún obispado, o a cargos más importantes dentro del Santo Oficio. También entre los consultores y calificadores –ministros no asalariados pero de calidad– se consideraba el cargo como una importante credencial para acceder a puestos de mayor responsabilidad en su propia orden o en la carrera eclesiástica[39]. Lo cierto es que casi todos estos oficios fueron ejercidos por peninsulares, la mayoría residentes en Indias. Por último, en la sociedad virreinal, tan preocupada por la fama y el honor, los oficiales de la Inquisición gozaban de honorabilidad indiscutida porque las normas del Santo Oficio exigían que se comprobara la limpieza de sangre y buena fama de todo aspirante.

Puede sorprender, después de esto, descubrir que en ocasiones hubiera dificultades para cubrir las plazas de comisarios u otros cargos menores. En algunos casos el tribunal rechazaba a los aspirantes por falta de idoneidad, pero otras quedaban vacantes por falta de candidatos. La razón no era no apetecer el oficio, sino que muchos no se querían someter

---

37 Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *o.c.*, Tomo I, p. 62.

38 Cfr. Gabriela Ramos, *La fortuna del Inquisidor. Inquisición y poder en el Perú (1594-1611)*, en CHELA 4(1989)89-122.

39 Vid. por ejemplo, Pedro Guibovich, *Fray Juan de Almaraz, calificador de la Inquisición de Lima (S. XVI)*, en "Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina" 4(1989) 31-45.

a las informaciones de limpieza. En ocasiones por razones económicas: los trámites eran largos y costosos pues la mayoría eran peninsulares y se debían hacer las informaciones en el lugar de origen, con muchos trámites, que corrían a cargo del candidato; otras, por miedo a que se descubriera alguna mancha en la familia, "manchas" que en Indias se disimulaban fácilmente por la lejanía. Por este motivo, y a pesar de lo prescrito, en el tribunal limense se cometieron muchas irregularidades, recurriendo a individuos de los que sólo se tenía "buena opinión" pero de los que nunca se pidieron informes de limpieza, y se ha comprobado que hubo conversos entre los cuadros de la administración inquisitorial[40].

Instrumento de control social

Pero habría que preguntarse, cómo se sintió entre la población esta autoridad inquisitorial y a quienes afectó su actividad, ¿fue verdaderamente un instrumento de control social?[41]

---

40 Bartolomé Escandell Bonet, *Una lectura psico-social de los papeles del Santo Oficio: Inquisición y sociedad peruanas en el siglo XVI*, en J. Pérez Villanueva(dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo veintiuno, 1980, pp. 449-450. Bartolomé Escandell, descubre en la Inquisición limense, la penetración de conversos en los cuadros de la administración inquisitorial (oficiales, comisarios de distrito, etc.), aspecto importante porque su presencia en el seno de una institución, nacida originariamente para vigilancia de confesos, resultaba una contradictoria novedad.

41 Una de las líneas de investigación que está teniendo más éxito en el campo de los estudios inquisitoriales es la de su vertiente social, la investigación sobre su influencia y participación en la vida social. Son por eso numerosos los seminarios, congresos o proyectos de investigación sobre Inquisición e Historia social, tanto en Europa como en América. Sobre este tema vid., por ejemplo, Bartolomé Escandell Bonet, *La vida en el Perú en el siglo XVI, a través de los papeles de la Inquisición de Lima*, tesis doctoral (pro manuscripto), Madrid 1951; Id.., *Una lectura psico-social de los papeles del Santo Oficio, o.c.*, pp. 437-467; Gabriela Ramos, *El tribunal de la Inquisición en el Perú, 1605-1666: un estudio social*, en "Cuadernos para la Historia de la evangelización en América Latina" 3(1988)93-128; Teodoro Hampe Martínez, *Inquisición y sociedad en el Perú colonial (1570-1820): una lectura crítica de la bibliografía reciente*, en "Histórica" XIX:1 (Lima 1995) 21-22.

Es un hecho comprobado que toda sociedad, incluso nuestras sociedades actuales tienen sus medidas de control social. En la mentalidad de la edad moderna existía el modelo de sociedad confesional, donde la herejía, como ya hemos visto más arriba, se calificaba desde una doble óptica: como delito y como pecado; de manera que, además de ser una violación de la ley de Dios, se consideraba que también faltaba a las leyes civiles. La herejía se consideraba una violación del bien común porque atacaba el fundamento sobre el que se apoyaba la sociedad. La actividad de la Inquisición, también en el virreinato limense, se desarrollaba, por tanto, en un contexto histórico en el que religión y política, Iglesia y Estado, iban inextricablemente unidos, por lo cual la herejía, como diríamos en lenguaje actual, tenía dimensiones socio-políticas. En este ambiente el Santo Oficio actuó, efectivamente, como un instrumento de control social.

La Inquisición era respetada y temida por la población del virreinato, pero, quizá el sentimiento de vigilancia y control no fue tan fuerte como en un principio podemos suponer. Quizá el primer dato clarificador sean las cifras de la actividad procesal limense en sus casi dos siglos y medio de existencia. Aquí tenemos el cuadro que nos aporta Pilar Hernández[42].

Es interesante detenerse en que el total de procesos seguidos por el tribunal limense se reduce a 1.477 entre 1570 y 1818, es decir unos 6 procesos por año. En el período de mayor actividad –entre 1570 y 1635– se siguieron 790 procesos, es decir en 65 años una media de unos 12 procesos anuales en todo el territorio virreinal. No buscan estos datos disculpar la actuación inquisitorial, sino mostrar lo que este número de procesos pudieron suponer como "control social" a la población de Lima, Cusco, Potosí, Santiago de Chile, Asunción,

42 Pilar Hernández, *La actividad procesal en la Inquisición de Lima: 1570-1818*, *o.c.*, p. 391.

Delitos	1570-1635	%	1636-1699	%	1700-1818	%	Total	%
Bigamia	103	13,03	66	22,20	102	26,15	271	18,34
Blasfemias	126	15,94	12	4,04	16	4,10	154	10,42
Proposiciones	165	20,88	7	2,35	26	6,66	198	13,40
Visionarios	12	1,51	6	2,20	11	2,82	29	1,96
Solicitación	55	6,96	9	3,03	37	9,48	101	6,83
Falsa Celebración	15	1,89	13	4,34	25	6,41	53	3,58
Matrimonio clérigos	5	0,63	3	1,01	12	3,07	20	1,35
Otros delitos de clérigos	—	—	8	2,69	—	—	8	0,54
Protestantes	45	5,69	7	2,35	25	6,41	77	5,21
Superstición	63	7,97	41	13,80	90	23,07	194	13,13
Judaizantes	84	10,63	94	31,64	7	1,79	185	12,52
Delitos varios	117	14,81	31	10,43	39	10	187	12,66
	790		297		390		1477	

Buenos Aires, Quito, etc., porque entre todas estas ciudades hay que repartir estos 10 procesos anuales, aunque siempre el mayor porcentaje de reos correspondería a Lima.

Los delitos perseguidos, aparte los herejes, judaizantes y visionarios, se pueden denominar, como muchos hacen, como morales, de forma que podríamos hablar de una inquisición de costumbres. Si revisamos el cuadro de la actividad procesal en Lima comprobamos que los delitos más perseguidos, en efecto, hacían referencia a las costumbres: cuantitativamente, el primero fue la bigamia (con 271 procesados desde 1569 hasta 1818), le siguen las proposiciones con 198 procesados, la superstición con 194, los delitos varios[43] con 187, y después los judaizantes con 185, las blasfemias con 154, la solicitación con 101, y detrás los protestantes con 77 y otros delitos (que sólo representan el 7,43% de los procesos). Esto nos demostraría que efectivamente la inquisición limense actuó como una institución de control social.

43 Bajo este título se incluyen delitos como los falsos testigos, los impenitentes, los delitos contra el Santo Oficio, y otros difíciles de catalogar.

Sin embargo, en cuestiones de moral sexual sólo se persigue la bigamia y no el adulterio o el amancebamiento, que es perseguido por la justicia civil[44]. Por ejemplo, muchos de los acusados de bigamia declararon que se casaron por segunda vez (con engaño) porque fueron presionados por la justicia civil por vivir en amancebamiento, incluso alguno estuvo en la cárcel por este motivo. Se pueden encontrar también casos en los que el tribunal civil castigó con azotes y trabajos por delitos como la bigamia o la blasfemia[45]. Esto nos muestra, por una parte, que lo que calificamos como la vigilancia de las costumbres era algo ordinario en la sociedad virreinal, ejercido tanto por la justicia civil como eclesiástica. Por otra, queda claro que, aunque, efectivamente, algunos delitos perseguidos por el Santo Oficio, se pueden calificar como desviaciones morales o *malas costumbres*, no fueron perseguidas por ese motivo, sino porque suponían, en la práctica, un ataque a la doctrina de la Iglesia o a algún sacramento.

Al revisar la extracción social de los reos nos encontramos con que la mayor parte de los procesados por bigamia, blasfemias y supersticiones pertenecía a estratos pobres y a veces marginales. Según Castañeda, "en general puede decirse que sólo un 10% pertenece a la clase alta o nobleza; un 30% a los niveles intermedios; y el 60% restante a los niveles más bajos"[46]. Es decir, el peligro existía fundamentalmente para los grupos de condición social más baja. La Inquisición actuó como instrumento de control social, pero parece que fue escasa la incidencia o el peligro que pudo suponer para los grupos so-

---

44 Vid. María Emma Mannarelli, *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, Lima, Flora Tristán, 1993.

45 Cfr. Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *o.c.*, Tomo I, pp. 561-563, y Tomo II, p. 311.

46 Cfr. Paulino Castañeda, *Características de los procesados en el tribunal de Lima: 1570-1818*, en VV.AA., *Los Inquisidores*, Vitoria, Fundación Sancho el Sabio, 1993, pp. 409-424, p. 417.

ciales medios y altos. No ocurrió lo mismo en la Península donde cualquiera podía tener antecedentes judíos y convertirse en sospechoso.

Protagonismo en la vida económica virreinal

La presencia y papel social del Santo Oficio peruano no se limitó al ámbito religioso, o "social-religioso". La Inquisición, aunque resulte curioso y sorprendente al lector actual, tuvo un papel protagonista en la actividad económica virreinal. Por su propia actividad procesal tuvo cierta incidencia en este ámbito, en cuanto que parte de sus penas tuvieron consecuencias económicas para los reos: las penas pecuniarias, las multas o las confiscaciones. Pero, además, la Inquisición limeña (también la mexicana) tuvo un papel activo, no ya como tribunal eclesiástico, sino como una institución crediticia más. Así, a lo largo del siglo XVII la Inquisición fue adquiriendo un papel relevante como prestamista en el virreinato, fundamentalmente en Lima.

Habrá que hacer un poco de historia acerca de la Hacienda inquisitorial, para comprender esta entrada del tribunal en la economía virreinal[47]. Como se sabe, el tribunal del Santo Oficio español se sostuvo desde sus orígenes con los fondos

47 Sobre la economía inquisitorial limense vid.: Maurice Birckel, *Recherches sur la tesorerie inquisitoriale de Lima, 1569-1642*, en "Melanges de la Casa de Velázquez" 5-6(1969-1970) 223-357. René Millar Corvacho, *La Hacienda de la Inquisición de Lima (1570-1820)* en "Hispania Sacra" XXXVII(1985); Gabriela Ramos, *La fortuna del Inquisidor. Inquisición y poder en el Perú (1594-1611)*, en, "Cuadernos para la historia de la Evangelización en América Latina", 4 (1989) 89-122; Carmen Parrón Salas, *Religiosidad y finanzas en el Consulado de Lima (1778-1821)*, en "Hispania Sacra" 90(1992)587-650; Bartolomé Escandell Bonet, *Estructuras económicas de la inquisición indiana*, en Joaquín Pérez Villanueva-Bartolomé Escandell, *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. II, Madrid, BAC, 1993, pp.1087-1098; Alfondo W. Quiroz, *Deudas olvidadas. Instrumentos de crédito en la economía colonial peruana. 1750-1820*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1993. Son también muy útiles y clarificadores los capítulos sobre Hacienda inquisitorial de los volúmenes de Castañeda y Hernández repetidamente citados. De todas formas no contamos con una obra de conjunto sobre Hacienda Inquisitorial indiana.

que le proporcionaron sus propias actividades. En Indias, en el período preinquisitorial, las fuentes de ingresos fueron las confiscaciones de bienes de los reos y las penas pecuniarias que se imponían. Pero, como afirma Álvaro Huerga[48], el sistema fue insufiente, y no dio resultados; aduce Huerga el testimonio del *Inquisidor apostólico* Manso, que no llegó a cobrar un solo real.

Tras esta experiencia, la Corona, por la real Cédula de 1569 de erección del Tribunal de Indias, asumió una parte de los gastos del Santo Oficio en el Nuevo Mundo[49]. Así, pues, desde el principio, los tribunales americanos, estuvieron financiados, al menos en parte, por la Corona, y el resto lo debían obtener del producto de los bienes confiscados, y de las multas y penas pecuniarias. Poco a poco a las tres fuentes de ingresos se añadieron los llamados "bienes adventicios y graciosos"; es decir, donaciones, escrituras de compromiso y penas de juego. Habrá nuevas fuentes que fueron contribuyendo al sostenimiento del Santo Oficio desde fines del XVI: las inversiones en censos y las canonjías. No voy a tratar aquí cada una de estas fuentes de financiación, sino que me centraré en aquella que jugó un papel económico en la vida colonial: las inversiones en censos[50].

Los censos inquisitoriales eran los llamados *consignativos*: que consistían en la adquisición, por parte del censuario, de un capital bajo la garantía de un inmueble (casa o finca) de su propiedad, sujetándolo al gravamen de un canon o pensión anual. Hay que aclarar que no era un préstamo ni estaba

48 Cfr. Álvaro Huerga, *La preinquisición hispanoamericana*, *o.c.*, p. 669.

49 Cfr. Elisa Luque Alcaide, *La Inquisición*, en Pedro Borges, (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, Madrid, BAC, 1992, I, pp. 308-309.

50 Cfr. Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *o.c.*, Tomo II, pp. 209-222, donde se puede encontrar la explicación de cada una de las fuentes de financiación del tribunal.

dañado por la usura, sino que se trataba de una compraventa: se compra no la pensión sino el derecho de percibirla y se grava una propiedad mucho más valiosa que el principal del censo. Para el censualista era una forma de invertir capital, para los censuarios, un modo de resolver problemas económicos en condiciones favorables. El hecho es que la duración de estos contratos solía ser muy larga. Por todas estas características no estaba bajo la condena de la usura: los intereses estaban legalmente fijados, y eran relativamente bajos y largo el plazo requerido para amortizar el crédito[51].

La economía colonial, por la falta endémica de moneda circulante, dependía en gran medida de los préstamos. Los mercaderes necesitaban grandes sumas de dinero en momentos concretos, por ejemplo a la llegada de la flota. Esto hizo que los comerciantes estuvieran siempre necesitados de créditos para obtener ese capital en el momento preciso. La Inquisición y también otras instituciones religiosas, que contaban con dinero en metálico comenzaron a invertir en censos, cosa que les permitía hacer rendir el dinero y contar con rentas fijas.

La Inquisición tuvo desde el principio problemas económicos, y los inquisidores y demás ministros asalariados sufrieron los retrasos en sus sueldos y serias dificultades para su sostenimiento. Las inversiones en censos fueron un medio más entre los que se pusieron para superar la penuria económica. Entre esas medidas se puede incluir, por ejemplo, la propuesta que puso en marcha el inquisidor Ordóñez Flórez de ofrecerse a personas particulares para cobrar deudas en regiones distantes, quedándose con la mitad del valor si las deudas eran cobradas. Ademas del beneficio económico, esta actividad acrecentó el poder y prestigio de la Inquisición[52]. Esto, junto

51 *Ibid.*, p. 215.

52 Gabriela Ramos, *La fortuna del Inquisidor*, *o.c.*, pp. 95-96.

con la autoridad y privilegios de que antes hablábamos, facilitaron recursos y relaciones con la élite limeña para que algunos ministros inquisitoriales, lo mismo que otros funcionarios coloniales, que también lo tenían prohibido, se dedicaran a tratos comerciales y otros negocios en provecho propio[53].

La Inquisición, por tanto, prestaba a censo, y a esta institución crediticia recurrían, sin reparo, los comerciantes necesitados de crédito, a pesar de que su concesión pasaba por toda una "investigación". En efecto, el procedimiento que se seguía cuando alguien necesitaba capital y recurría al Santo Oficio, era el siguiente: "la persona que necesitaba el capital lo solicitaba; y si existía la suma, y el peticionario era solvente, el contrato se realizaba"[54]. Pero era la propia Inquisición la que investigaba a la persona que le pedía el préstamo para comprobar que verdaderamente era solvente y averiguaba, por ejemplo, si sobre tales bienes ya pesaban otros censos (cosa que era relativamente frecuente). Como consecuencia de esas investigaciones en varios casos se negó el préstamo.

Además, durante la mayor parte del siglo XVIII siguió la política de sólo conceder préstamos garantizados mediante una propiedad raíz, sobre la cual se imponía el censo. Debido a esta política, los comerciantes que, con frecuencia, no poseían propiedades fueron menos favorecidos y sólo obtuvieron préstamos cuando eran muy acaudalados o presentaban fiadores que eran dueños de haciendas y casas urbanas. La realidad fue que desde el siglo XVII, la renta de censos fue una de las principales fuentes de ingresos del tribunal.

La persecución a los judaizantes de la "complicidad" fue un punto de inflexión en la economía inquisitorial limeña, que hasta ese momento había funcionado con estrecheces, pues las

---

53 *Ibid.*

54 Cfr. Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *o.c.*, vol. II, p. 217.

confiscaciones fueron importantes y el Tribunal fue el gran beneficiado de la confiscación. Aunque no se puede decir que tras su ejecución el tribunal fuera rico, estas sumas le permitieron invertir cantidades mayores en censos[55], y consolidar su independencia frente a las autoridades civiles. Castañeda y Hernández admiten que la motivación económica tuvo su papel en la persecución de los judeoconversos portugueses, pero sin establecer una relación causa-efecto. El motivo económico pesó, porque vieron en las confiscaciones la solución a su pobreza, pero no fue una razón decisiva[56]. En definitiva, la "gran complicidad" fue el acontecimiento más importante para la economía inquisitorial, pues sacó al tribunal de su penuria y fueron la base para su estabilidad económica[57].

Se han querido buscar, además, motivaciones de tipo político y económico. Según algunos autores, la represión inquisitorial habría estado propiciada por los comerciantes sevillanos y el consulado de Lima, que querían contrarrestar el poder de los comerciantes extranjeros, principalmente de los portugueses[58]. Esto parece difícil probarlo, y de ser cierto supondría que los inquisidores estuvieron subordinados, en su

---

55 De todas formas, puede servir de referencia sobre este asunto, la cantidad que se logró con la confiscación de la Complicidad. Se secuestra por un total de "1.204.174 pesos y se recibe en limpio 367.710 pesos y dos reales; es decir, el 30,5 %. Las deudas de los acreedores y los gastos por alimentación, se llevaron los 839.464 pesos y cinco reales, de diferencia. La explicación es que aquellos comerciantes operaban principalmente recurriendo a consignaciones o al crédito. Y claro, aparecieron los deudores como escaramujos". Otros escondieron sus bienes y se confiscó poco. Cfr. Ibid. p. 226.

56 Cfr. Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *o.c.*, Tomo II, pp. 224-228. Vid. así mismo, René Millar Corvacho, *Las confiscaciones de la Inquisición de Lima a los comerciantes de origen judío-portugués de "la gran complicidad" de 1635*, en "Revista de Indias", 171(1983)27-58.

57 Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *o.c.*, Tomo II, p. 258.

58 Cfr. Frederick Bowser, *El Esclavo Africano en el Perú colonial*, México, s.e., 1977, pp. 48-62; Harry Cross, *Commerce and Orthodoxy: A Spanish response to portuguese commercial penetration in the Viceroyalty of Peru, 1580-1640*, en "The Americas" XXXV(1978)162-164, citados a su vez por Gabriela Ramos, *La fortuna del Inquisidor*, *o.c.*, p. 91.

conjunto, a los intereses de miembros de la élite limeña, lo que no parece probable[59]. Se puede afirmar, sin embargo, que las confiscaciones en torno al auto de fe de 1639, y el cese de los negocios de los procesados, tuvieron consecuencias en la vida social y económica limense, pues estos judíos portugueses formaban parte, en su mayoría, de la élite colonial y sobre todo jugaban un papel importante, dominante, en el comercio del virreinato limeño. Aunque sea exagerado considerar que fueron la causa de la crisis económica del XVII, se podría decir que agravó la crisis ya existente[60].

En el siglo XVIII el tribunal limense tuvo, en cambio, dificultades económicas, en parte por la escasez de causas que se instruyen, que además en muchos casos suponían gastos para el tribunal, y también por el comportamiento de los inquisidores en el aspecto económico, que llevó a la ruina del Santo Oficio a través de las malversaciones de fondos. Este sería un mal endémico del tribunal limense hasta su abolición[61].

En definitiva, las inversiones en censos, el cobro de deudas u otras iniciativas personales de los inquisidores en distintos negocios, introdujeron al tribunal en los mecanismos de la economía virreinal[62].

---

59 Cfr. Gabriela Ramos, *o.c.*

60 Con cierta exageración se ha sugerido que las confiscaciones y la interrupción de sus negocios fueron la causa de la crisis económica del XVII. Las confiscaciones se llevaron a cabo en un momento delicado de la economía virreinal. Aunque la cifra del secuestro fue elevada, no se puede establecer una relación causa efecto entre secuestro y crisis económica. Pero "es indudable que esta se agravaría con los secuestros y confiscaciones de la complicidad. [...] Hay pues coincidencia: la existencia de una crisis gravísima, que afecta seriamente al comercio virreinal, y el secuestro de gruesas cantidades que la agravaría más" Cfr. Paulino Castañeda-Pilar Hernández, *o.c.*, Tomo II, p. 226.

61 P. Pérez Canto, *El tribunal de Lima (1700-1808)*, *o.c.*, pp. 1346-1348.

62 Habrá que esperar a que se realicen más investigaciones de caso sobre la actuación económica de inquisidores y otros ministros del Santo Oficio limense, para poder hacer afirmaciones generales sobre su papel en la vida económica de la colonia.

La Transformación Religiosa Peruana

Dr. Manuel M. Marzal S.J.
Pontificia Universidad Católica del Perú

Hace tres lustros escribí una obra con este mismo título, donde estudiaba el encuentro entre el mundo religioso del Perú prehispánico y el catolicismo español que trajeron los misioneros a raíz de la conquista, para concluir que, hacia la segunda mitad del siglo XVII, la mayor parte de la población peruana, no sólo se había bautizado, sino que había aceptado la nueva religión, de modo que el país tuvo la mayor transformación religiosa de su historia. En el epílogo del citado libro se lee:

> Tal transformación se da en la población del Tawantinsuyu como conjunto, aunque no del mismo modo, ni en todas y cada una de las etnias costeñas y serranas, por la aceptación de un conjunto de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de origen cristiano, sin que por ello muchos indios, sobre todo de la región surandina, hayan dejado de conservar e integrar elementos de su viejo sistema religioso andino, para conformar un sistema más o menos sincrético[1].

---

1 Marzal, Manuel M. 1983 *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica, p. 439.

Dos años después analicé el sincretismo quechua surandino, comparándolo con el maya de Chiapas (México) y el africano de Bahía (Brasil), para formular una teoría sobre el sincretismo. Según ella, cuando dos religiones, con su peculiar sistema de creencias, de ritos, de sentimientos, de formas de organización y de normas éticas, tienen un prolongado contacto, no se yuxtaponen simplemente por mucho tiempo, pues son dos respuestas diferentes a la misma pregunta, ni se identifican por completo, pues siempre tienen elementos irreductibles, sino que acaban constituyendo una nueva religión sincrética, donde cada elemento de ambas religiones (sus creencias, ritos, sentimientos, formas de organización y las normas éticas) se conserva como tal, o desaparece del todo, o se identifica con el similar de la otra religión o se reinterpreta, adquiriendo un nuevo significado[2].

Para llegar a esta teoría sobre el sincretismo, me basé tanto en una síntesis etnográfica de los tres pueblos (quechuas, mayas y africanos), como una síntesis histórica de su proceso de evangelización; en el caso andino, mi síntesis histórica se basó mucho en mi anterior obra (1983), y así parecería que el tema de este capítulo puede ser repetitivo, sin embargo lo retomo, por ser un tema tan importante de la historia de la Iglesia y de la cultura peruana, y lo analizo a la luz de nuevos trabajos, tanto propios[3] como ajenos, que han ido apareciendo en los últimos años. El capítulo aborda, en sus tres partes, el marco histórico de la transformación, las razones de la misma y su significado.

---

2 Idem, *El sincretismo iberoamericano*, Lima, Pontificia Universidad Católica 1985, p. 175.

3 Idem, *El rostro indio de Dios*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú 1991; Idem, "La vida cotidiana de la Iglesia en América Latina (siglo XVII-primera mitad del XVIII)" en *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y El Caribe*, San José, Cehila-Dei 1995 edit. Enrique Dussel, pp. 111-124.

1. *El marco histórico de la transformación*

Aunque la evangelización, que era parte y justificación de la empresa colonial española, se inició casi a la par que la conquista, no tuvo verdadero éxito sino hasta la segunda mitad del siglo XVII, como lo sostienen varios estudiosos[4]; por su parte, Armas Medina (1953) y Víctor Andrés Belaúnde (1965), aunque compartan la misma tesis, no señalen la misma fecha. En efecto, Armas Medina la adelanta a fines del XVI, cuando se dio *un cierto mestizaje de ambas religiones, pero sólo en aquello que no atañía a los principios fundamentales del catolicismo*[5], mientras que Belaúnde, sin fijar la fecha precisa, sostiene: *en síntesis, ambiental y psicológicamente se realizó, en medio de imperfecciones, abusos y errores, una definitiva transformación espiritual del Perú*[6]. Para entender mejor la evangelización peruana, se pueden señalar en ella tres etapas, inicial, fundante y de consolidación.

1.1 Etapa inicial

Comienza con la conquista y comprende la creación de la diócesis en el Cusco (1538) y del arzobispado de Lima (1540) y el largo episcopado de Jerónimo de Loayza (1543-1575). Éste puso las bases de la labor pastoral en el 1° Concilio Limense (1551), cuando el fin de las guerras civiles permitió organizar la Iglesia, y en el 2° (1567), que se conoció para aplicar a ésta

---

4 Kubler, George "The Quechua in the Colonial World" en Julian Steward, edit., *Handbook of South American Indians*, Washington, 1946, Cooper Square Publisher, vol. II. *The Andean Civilizations;* Duviols, Pierre, 1971 *La lutte contre les religions authoctones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*, Lima, Institut Français d'Etudes Andines, traducido por Albor Maluenda; también *La destrucción de las religiones andinas*, México, 1977, UNAM; Marzal, Manuel M. *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica

5 Armas, Fernando. *La Cristianización del Perú (1532-1600)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos 1953, p. 597.

6 Belaúnde, Víctor Andrés *Peruanidad*, Lima, Studium 1965, p. 241.

las reformas del Concilio de Trento. Hay distintos testimonios de los escasos logros de la evangelización en esta etapa inicial. Por ejemplo, Pedro de Quiroga, un sacerdote sevillano que, de regreso a su tierra, escribe un libro[7], donde sostiene que los indios están *bautizados, pero no evangelizados* y analiza las varias causas de la no evangelización, sobre todo la explotación colonial y la ignorancia del quechua por los curas. Y el jesuita mestizo Blas Valera[8], que establece una tipología de las formas de conversión (forzada y sin instrucción; libre y sin instrucción, y libre y con instrucción) y sostiene que la última sólo se dio a partir de lo que he llamado etapa fundante.

Un rasgo que marca la evangelización desde su etapa inicial es la vinculación de la Iglesia con el Estado por el *Patronato regio*. Éste fue otorgado por los papas Alejandro VI (1493) y Julio II (1507) y, aunque significó un apoyo real a la empresa misionera por el envío de numerosos misioneros en una época en que la Santa Sede no había establecido la Sagrada Congregación *de Propaganda Fide*, significó también para la Iglesia una pérdida de imagen frente a los indios y de libertad de acción, porque los obispos y los curas eran designados por el rey y porque el Papa nunca tuvo un nuncio en Lima, como lo pedían ciertos sectores de la Iglesia y el mismo Guaman Poma de Ayala[9] en su propuesta de reforma escrita a Felipe IV. Esta ambigüedad de un Estado colonial-misionero trajo inconvenientes, como la imagen que pudo formarse la población indígena sobre una Iglesia del mismo color que sus explotadores y cierto éxodo de obispos y sacerdotes, que se volvieron a España a raíz de la Independencia; a pesar de esto, parece que la prolongación del Patronato Regio en el Patronato Nacional,

---

7 Quiroga, Pedro *Coloquios de la verdad*, Sevilla, 1922, Centro Oficial de Estudios Americanistas 1563.

8 Valera, Blas *Relación de las antiguas costumbres de los naturales del Perú, en Crónicas peruanas de interés indígena*. 1595?

9 Guaman Poma, Felipe 1615. *Nueva crónica y buen gobierno*, Madrid, Historia 16 1987, 3 tomos, ed. John V. Murra.

que llegó hasta la Constitución de 1933, cuando el congreso discutía las ternas de obispos que iban a Roma para que el Papa hiciera el nombramiento de los mismos, ha sido uno de los factores de la buena relación que siempre ha habido entre la Iglesia y el Estado en la historia peruana.

1.2 Etapa fundante

Se inicia con la notable labor pastoral de Santo Toribio de Mogrovejo (1581-1606), a raíz de la reorganización del virreinato por Francisco de Toledo, y termina con el fin de las grandes campañas de extirpación de idolatrías en la década sexta del siglo XVII. Santo Toribio celebró el 3° Concilio Limense (1582-1583), que ratificó el 2° Concilio (1567), trazó las líneas pastorales que modelaron al catolicismo sudamericano y estuvo vigente hasta 1899, cuando el Papa León XIII convocó en Roma un Concilio Plenario Latinoamericano para ayudar a las Iglesias de los países recién independizados. Además, el 3° Concilio hizo publicar, en castellano, quechua y aymara, dos catecismos, un ritual, un sermonario y un confesional (1584). En las siguientes décadas la Iglesia peruana, cuya población peninsular y criolla había trasplantado el catolicismo español, parecía florecer en todas las capas sociales y pronto aparecen los primeros santos americanos, Rosa de Lima, Martín de Porres, Toribio de Mogrovejo y Juan Macías. Sin embargo, entre los indios, a pesar de que también se inició el proceso de beatificación del primer santo indio, Nicolás de Ayllón, la evangelización pareció haber fracasado, cuando el cura cusqueño Francisco de Ávila descubrió en Huarochirí en 1608[10] que los indios, después de celebrar la fiesta de la Asunción de la Virgen María, seguían dando culto a Pariacaca, una importante huaca de la sierra central.

---

10 Ávila, Francisco de (1598?) *Dioses y hombres en Huarochirí*, Lima, Museo Nacional de Historia 1966; Idem, Tratado de los evangelios que nuestra Madre la Iglesia propone en todo el año... en las lenguas castellana y general de los indios de este Reino del Perú, Lima, 2 tomos 1646-1648.

Tal descubrimiento desató los procesos de *extirpación de la idolatría*, que se guardan en el Archivo Arzobispal de Lima y han comenzado a publicarse[11]; un testigo de la extirpación, José de Arriaga, escribió[12] una buena síntesis de la religión andina, un certero análisis del fracaso de la evangelización y una metodología de las campañas de extirpación. Éstas se hicieron casi únicamente en el arzobispado de Lima y eran misiones de reevangelización que terminaban con procesos a los indios que, por estar bautizados, estaban sujetos a los tribunales eclesiásticos, aunque no al de la Inquisición. Las campañas lograron cristianizar, sobre todo con su evangelización intensiva, a no pocos indios y proporcionaron a los curas mayor conocimiento de la religión andina persistente e instrumentos pastorales, como los sermonarios bilingües de los visitadores Ávila (1646-1648) y Avendaño[13], que hicieron posible consolidar la evangelización en la etapa siguiente.

Una pregunta clave de esta etapa fundante es si hubo diálogo interreligioso. Los misioneros se sentían portadores de la salvación de Dios y la mayoría de ellos estaban imbuidos de la teología de la época que juzgaba diabólicas a las religiones indígenas. Tal teología no llevaba al diálogo, sino más bien a la destrucción de la religión del *otro*. Sin embargo, poco a poco, se aceptaron elementos de las religiones indias; Acosta[14],

---

11 Duviols, Pierre *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Cusco, Centro de Estudios Bartolomé de las Casas 1986; García Cabrera, Juan Carlos *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías en Cajatambo (siglos XVII-XIX)*, Cusco, Centro de Estudios Bartolomé de las Casas 1994.

12 Arriaga, José de. 1621 *La extirpación de la idolatría en el Perú*, en *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, ed. Francisco Esteve Barba 1968.

13 Avendaño, Hernando 1649. *Sermones de nuestra santa fe católica en lengua castellana y general del Inca*, Lima, Jorge López de Herrera.

14 Acosta, José 1588 *De procuranda indorum salute*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984 y 1987, dos tomos, edic. Luciano Pereña,

a pesar de sostener que éstas eran una parodia diabólica y que Dios se valió de ella para que los indios aceptaran fácilmente la evangelización, se opuso tajantemente, apoyado en el mensaje del papa Gregorio a Agustín de Canterbury, apóstol de Inglaterra, al método de *tabula rasa* de destruir los templos e ídolos y llegó a formular un gran principio misional: *en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión y a la justicia, no creo que se les deba cambiar [...] Hay que conservar sus costumbres, patrias y tradiciones*[15].

Este camino de acercamiento y de comprensión de las religiones indígenas se recorrió poco a poco. En primer lugar, se aceptan en el culto católico **formas culturales indígenas**. El Inca Garcilaso[16] describe la procesión del Corpus, en la que participó en su adolescencia cusqueña: *con las cosas dichas [...] solemnizaban aquellos indios las fiestas de los reyes, con las mismas [...] celebraban en mis tiempos las fiestas del Santísimo Sacramento*. En segundo lugar, se aceptan ciertos **contenidos religiosos**, porque los teólogos, a pesar de la parodia diabólica, admiten que los indios conocieron al único Dios con la razón, y para Acosta (1590), *no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellos y así comúnmente [...] confiesan un [...] Hacedor de todo, al cual los del Perú llamaban Wiracocha*[17]. Pero parece que hubo temor a reconocer dicha verdad y el catecismo del III Concilio usa el neologismo castellano Dios, aunque Garcilaso decía que, si le preguntaran a él como indio católico cómo debería llamarse a Dios, diría que *Pachacamac*.

En tercer lugar, se descubre en ciertos **ritos andinos** un significado cristiano. Así, para Garcilaso, el rito que los indios

---

15 *Ibid.*, p. 287.

16 Garcilaso, el Inca 1609 *Comentarios reales de los incas*, Lima, Fondo de Cultura Económica, edic. de Carlos Araníbar.

17 Acosta, José 1590 *Historia natural y moral de Indias*, México, Fondo de Cultura Económica 1979, p. 219.

que, al subir con carga a las *apachetas*, depositando en la cumbre una ceja, una piedra o la coca mascada, no era una idolatría al monte, sino acción de gracias a Dios que ayuda a cargar (*apachecta*, al que hace llevar): *entendían [...] que se debía [...] hacer alguna ofrenda al Pachacamac, dios no conocido que ellos adoraban mentalmente, por haberles ayudado en aquel trabajo. Y [...] repetían dos, tres veces el dativo Apachecta*[18]. Valera hace una explicación similar de las *wakas*, diciendo que los indios las veneraban, *no por entender que había allí alguna divinidad o virtud, o porque fuesen cosa viva, sino porque creían que el gran Dios Illa Tecce había criado y puesto allí aquella tal cosa [...], para que sirviese como lugar sagrado y como santuario donde él y los demás dioses fuesen adorados*[19].

Y en cuarto lugar, muchos autores, como Valera, Guaman Poma, Garcilaso y Calancha[20], aceptan un **cristianismo original** en las religiones indígenas. En efecto, las similitudes que había en éstas y la católica, no eran producto de la parodia diabólica, sino del común origen en la predicación de un apóstol, sobre todo de Tomás o Bartolomé, aunque con el tiempo ésta se deformara. Según Garcilaso, el Inca Huiracocha, para recordar una visión que tuvo, hizo construir en Cacha un templo y una estatua, que se parecía a la de San Bartolomé; por eso, los mestizos fundan allí una cofradía sólo de ellos, en respuesta a su doble herencia religiosa[21]. La identificación con el pasado indio se fue dando también entre los criollos, a medida que nació una conciencia nacional. Sin embargo, el diálogo interreligioso mayor se dio en la práctica entre los indios por medio de formas sincréticas, cuando ellos trataron de preservar ciertas creencias y de traducir la fe católica a sus

18 Garcilaso, *o.c.*, p. 78.

19 Valera, Blas, *o.c.*, p. 157.

20 Calancha, Antonio de la. 1639 *Crónica moralizadora de la orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona, Antonio Lacavallería, tomo 1.

21 Garcilaso, *o.c.*, pp. 304-305.

categorías religiosas; es sabido que el sincretismo es otra cara de la inculturación.

1.3 Etapa de consolidación

Se inicia entre 1660-1670, al concluir las campañas de extirpación. En la segunda mitad del siglo XVII, los indios, que en poco más de siglo y medio habían perdido su religión oficial incaica y su religión popular andina y habían sido evangelizados con metas cada vez más claras y métodos cada vez más eficaces, hacen su inventario religioso en la sociedad colonial y adoptan una cosmovisión o un talante religioso, que "cristaliza" y debió permanecer inalterado hasta el siglo XIX, cuando la disminución del clero, a raíz de la Independencia, produjo cierta involución en el cristianismo indígena. En dicho inventario, los indios aceptan el catolicismo, aunque con ciertas reinterpretaciones del mismo, y conservan algunos elementos religiosos autóctonos. Tal catolicismo era muy similar al de criollos y los mestizos, y así acaba siendo un puntal de la identidad peruana. Aunque en seguida expondré las razones más importantes de esta transformación, ésta se dio en la etapa de consolidación, porque sólo entonces pudo la Iglesia desarrollar, en la sociedad colonial bastante estable, su proyecto evangelizador, contando con clero suficiente, con catecismos y sermonarios en lenguas indígenas y con los demás recursos que eran necesarios para la cristianización de los indios.

2. *Las razones de la transformación*

Ésta se dio, en mi opinión, por dos razones, que son el triunfo sobre las religiones autóctonas y, sobre todo, la apropiación por el indio del catolicismo. Paso a exponer cada punto.

2.1 El triunfo sobre las religiones autóctonas

Desde las etapas iniciales de la conquista tanto los conquistadores como los misioneros luchan contra las religiones indígenas, como lo narra Duviols (1971) en un clásico libro

que abarca de 1532 a 1660. No voy a repetir esa historia, ni siquiera la de las campañas iniciadas con Ávila. Es sabido que ellas se realizan casi únicamente en el arzobispado de Lima, tienen dos períodos intensivos en la segunda y en la sexta década del XVII y terminan hacia 1660, aunque siguió habiendo procesos aislados contra la hechicería o idolatría. Las razones del fin de las campañas son, en primer lugar, su relativo éxito y así Kubler llega a decir:

> El fracaso de los hombres del siglo XVI para lograr la cristianización de los quechuas debe ser rastreado principalmente en la organización dispersa y poco equipada de la Iglesia en el Perú, en los disturbios de las guerras civiles y en los poderes de resistencia o supervivencia de la religión nativa quechua. Sin embargo, a principios del XVII, la Iglesia lanzó sus fuerzas a una campaña ambiciosa, sistemática y exitosa de erradicación de la idolatría. Hacia 1660, más o menos, se había logrado la catolización de los quechuas[22].

En segundo lugar, la dificultad para seguir con las visitas, porque los jesuitas dejaron de colaborar en ellas, por temor a que su trabajo misional, sobre todo cuando oían a los indios en el sacramento de la penitencia, fuera malinterpretado por éstos y confundido con la confesión que pedía el visitador. En tercer lugar, porque los indios, para celebrar su religión andina, se refugiaron en la clandestinidad y lograron conservar muchos ritos, sobre todo los referentes a la salud y a la actividad agropecuaria, como lo confirma la moderna etnografía andina. Kubler aduce también una cuarta razón, la redefinición por el clero de ciertos ritos idolátricos como supersticiones: *después de 1660 muchos ritos indígenas, que habían sido antes objeto de las campañas de extirpación, entraron rápidamente en la clase de supersticiones relativamente inofensivas*[23]; para ello se basa en un difundido manual teológico-pastoral de la época del obispo de

22 Kubler, George *o.c.*, p. 400.

23 *Ibid.*, p. 402.

Quito, de la Peña y Montenegro[24]. Aunque dicho manual contiene una excelente información sobre la religión andina, no apoya ninguna redefinición de la idolatría y la diferencia entre ésta y la superstición se dio siempre en la teología, como lo prueban los tratados teológicos de distintos siglos; creo que entonces sólo se hizo una nueva lectura de la realidad religiosa indígena, en el contexto de las otras razones aducidas para poner fin a las campañas de extirpación.

No todos comparten el éxito de que habla Kubler. Así Griffiths, que ha hecho un valioso estudio global sobre la extirpación de las religiones nativas y su resurgimiento en el Perú colonial. Sobre el primer punto concluye: *Si la Extirpación fracasó en lograr sus objetivos, fue en parte por sus inconsecuencias ideológicas, en parte por sus insuficiencias institucionales y en parte porque la propia tarea en sí estaba simplemente más allá de sus capacidades*[25]. Griffiths señala dos inconsecuencias ideológicas: la primera es que los sacerdotes nativos eran considerados tanto apóstatas, lo cual era una acusación grave, como hechiceros, lo que era para muchos pura charlatanería, lo cual yo también juzgo inconsecuencia, y la segunda es que el cristianismo se presentaba como opción libre de los indios y luego usaba la represión para que éstos fueran cristianos, lo cual no me parece inconsecuente, pues sólo se reprimía a los que se habían querido bautizar. Después, Griffiths señala la insuficiencia institucional de la Extirpación en comparación con la Inquisición, haciendo un buen análisis de la marcha de ambas instituciones. Y finalmente señala con acierto que *el "desencantamiento" del mundo religioso nativo era un objetivo que estaba más allá de su competencia. La destrucción física de las huacas no*

---

24 Peña y Montenegro, Alonso de la. 1668 *Itinerario para párrocos de indios* (1668), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, dos tomos, edic. Carlos Baciero et al. 1995 y 1996.

25 Griffiths, Nicholas. *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Lima, 1998, Pontificia Universidad Católica 1995, pp 324-325.

impidió su supervivencia "póstuma" en forma puramente espiritual o a través de su asociación con fenómenos naturales considerados depositarios del poder divino[26]. Más discutible me parece lo que Griffiths concluye sobre el resurgimiento de las religiones nativas:

> El cristianismo tuvo éxito en conquistar la esfera pública, porque tenía una gran capacidad de adaptación, pero, en la esfera privada, el sistema nativo se auto-revalidó. La consagración a esta esfera, en gran parte no abordada por el cristianismo, se convirtió en la nueva síntesis religiosa nativa. Los dos sistemas religiosos han seguido siendo hasta nuestros días partes discretas pero mutuamente interactivas de un conjunto mayor.

El mayor éxito de la síntesis nativa fue que las nuevas formas, que se desarrollaron durante el período colonial, estuvieran todavía firmemente circunscritas en el interior de las estructuras lógicas del pensamiento andino [...]. En este sentido, la vieja matriz cultural no fue destruida, sino que se adoptó ella misma para contener y domesticar dentro de sí el sistema religioso foráneo y para hacer uso de elementos extranjeros para así continuar ofreciendo sus propias respuestas[27].

Aunque comparto muchas conclusiones de Griffiths, creo que él minusvalora la importancia que tiene el culto a los *santos* en la esfera privada del campesino andino; además, creo que, si los dos sistemas religiosos interactúan en un sistema mayor con partes discretas, es que forman un nuevo sistema mayor, al que juzgo sincrético; y en fin, opino que es difícil que se conserven vivas las estructuras lógicas del pensamiento andino, después de cambios tan profundos, y me parece que ni siquiera en el polo más indio del *continuum* del catolicismo popular peruano hay una matriz cultural andina, sino que ésta ha sido, si no sustituida, al menos integrada en

26 *Ibid.*, p. 330.

27 *Ibid.*, pp. 344-345.

la matriz cultural del catolicismo popular que, como luego se verá, se centra en la *devoción al santo.*

No puedo detenerme a analizar todos los elementos que han persistido en el sistema religioso andino, para lo que remito de nuevo a mi obra. A modo de ejemplo, me limito al culto a la *Pachamama* y a los *Apus* o *Wamanis*, que persisten en el mundo surandino peruano, mientras que ha desaparecido el de *Inti* (el Sol) y el de las otras divinidades celestes andinas. En la persistencia del culto a los cerros ha podido influir el que los antiguos peruanos creían descender de ellos y los consideraban sus *paqarinas*. En cuanto a la de la tierra, se debe recordar con Eliade que *la religión de la tierra no muere fácilmente. Una vez consolidada en las estructuras, los milenios pasan sobre ella*[28] y que el trabajo agrícola se sacraliza, *porque se realiza sobre el cuerpo de la Madre-Tierra, porque desencadena las fuerzas sagradas de la vegetación y porque introduce al labrador en un dominio que, en cierto modo, está bajo la jurisdicción de los muertos*[29]. Puede decirse que el culto a la Pachamama y a los Apus se ha mantenido, no sólo por su dinamismo milenario, sino porque la Iglesia no ofreció una verdadera alternativa de apoyo ritual al trabajo agropecuario de los indios, a pesar de los abundantes ritos de bendición del catolicismo popular agrario español; además, como los ritos agropecuarios estaban integrados a la vida rural cotidiana y se celebraban sólo por la familia extensa, les fue fácil a los indios ocultarlos al posible control de los sacerdotes.

En el actual estado del conocimiento, creo que no se puede precisar la evolución de los ritos andinos; sin duda, poco después de la conquista, desapareció el culto oficial incaico, al caer la organización social donde se apoyaba; luego, fueron desapa-

---

28 Eliade, Mircea *Tratado de Historia de las religiones*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1954, p. 329.

29 *Ibid.*, p. 314.

reciendo los cultos a las huacas locales y a los malquis, por ser más vulnerables al control de los curas; pero, se conservaron el culto a la Pachamama y a los Apus, por estar tan ligados al trabajo agropecuario de la familia extensa. Si bien este culto se mantuvo, no quiere decir que no haya recibido elementos del ritual católico y aun no haya sido, en algunos casos, plenamente reinterpretado, como lo confirma la actual etnografía andina. En efecto, la *tinka a los Apus* y el *pago a la Pachamama* no sólo han introducido ciertos símbolos y oraciones cristianas, sino que han sido objeto de reinterpretaciones cristianas. Así hay campesinos andinos, aunque no sé qué representatividad tengan en esa mayoría que sigue ofreciendo su pago en agosto, que lo hacen para dar gracias a la Madre Tierra, que es *una realidad sagrada que alimenta a los hombres de parte de Dios*, como me dijo un quechua puneño. A esta lectura cristiana del viejo rito andino invitaba el papa Juan Pablo II el 3 de febrero de 1985 en su homilía a los campesinos en Sacsayhuaman (Cusco), viendo en el pago una semilla del Verbo: *Así vuestros antepasados, al pagar el tributo a la tierra (Mama Pacha), no hacían sino reconocer la bondad de Dios y su presencia benefactora, que les concedía los alimentos por medio del terreno que cultivaban* (N° 7).

2.2 La apropiación del catolicismo por el indio

Como lo expongo en mi libro (1983), juzgo que, hacia la segunda mitad del siglo XVII, la inmensa mayoría de los indios costeños y serranos creen en Dios, en los *santos* y en el diablo; además, celebran los ritos de transición (el bautismo de los niños, el matrimonio católico y las ceremonias fúnebres con sus difuntos), organizan fiestas en honor de sus santos patronos, peregrinan a los santuarios y recurren con frecuencia a los ritos impetratorios para resolver sus problemas cotidianos; y en fin, se consideran parte de la Iglesia Católica, respetan a los sacerdotes como ministros del culto, aunque no dudan en *ponerles capítulos* en la curia diocesana, por no cumplir sus obligaciones o por cometer abusos, y se integran en hermandades o cofradías en honor de los santos. Todos estos

rasgos, con la excepción del recurso a los juicios eclesiásticos, siguen vigentes en el actual catolicismo popular vigente, lo cual es ya una prueba de hasta qué punto hubo una real transformación religiosa.

Tampoco ahora puedo analizar cómo se dio toda la apropiación de la religión católica por los indios. Me limito a la *devoción al santo* (o imagen), que es, en mi opinión, la matriz cultural del catolicismo popular, en el sentido que ampliaré después. En efecto, los indios acaban aceptando, además del Dios único, identificado con Pachacamac u otros seres supremos de su panteón religioso, tema sobre el que da nuevas luces el último libro de Szemiński, a unos intermediarios sagrados que son representados en imágenes, a saber los santos del cielo y las distintas advocaciones de la Virgen María o de Jesucristo. Tal aceptación se debe a diferentes razones. En primer lugar, porque, aunque la catequesis oficial hablaba poco de los santos del cielo, como consta del escaso lugar que ellos tenían en el sermonario Tercer Concilio Limense (1585), la pastoral real debió ser más explícita porque la figura y la vida del santo era un recurso catequético fácil y muy propio de la Iglesia de la época.

En segundo lugar, porque los *santos* equivalían a la categoría religiosa indígena de *wakas móviles*; por eso, el citado sermonario recoge la percepción de los indios en estas preguntas: *Padre, ¿cómo nos decís que no adoremos ídolos, ni guacas? ¿Pues los cristianos no adoran las imágenes que están pintadas y hechas de palo, de metal, y las besan, y se hincan de rodillas delante de ellas, y se dan en los pechos, y hablan con ellas? ¿Estas no son guacas también, como las nuestras?*[30]; dicha equivalencia parecía aún mayor, porque las huacas hacían favores a los indios a cambio de ofrendas y su culto estaba organizado a

30 Szemiński, Jan *Wira Quchan y sus obras. Teología andina y lenguaje*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos 1997, p. 258.

base de tierras y especialistas, y los *santos* traídos por los misioneros, otorgaban también favores a los devotos y su culto estaba organizado por una cofradía, que hacía producir las tierras y ganados del *santo*.

Y en tercer lugar, el culto de los *santos* se aceptó, porque los indios acabaron experimentando que aquéllos los oían y hacían caso de sus súplicas, otorgándoles lo que necesitaban. Si en la primera evangelización el culto de los santos cristianos fue poco aceptado, y aun se prestó a burdas reinterpretaciones, como la de esconder las huacas dentro de las imágenes o la de hacer coincidir las fiestas de las huacas con las cristianas, según cuenta Ávila[31], las cosas comenzaron a cambiar a medida que los indios tuvieron la experiencia de que el *santo* les oía y les hacía *milagros*. Tal experiencia de hierofanía, que está en la base de todo culto y devoción, fue el motivo decisivo para que la devoción a los santos tuviera el arraigo que hoy tiene en el catolicismo popular. Sin duda, en esa devoción a los *santos*, definidos como *imágenes* sagradas y como *intermediarios* ante Dios, confluyen tres corrientes: por una parte, la doctrina del Concilio de Trento que acababa de aprobar de nuevo, en contra de los reformadores protestantes, el culto a las imágenes y el recurso a la Virgen y a los santos canizados, junto al único mediador Cristo; por otra, el catolicismo barroco español, tan rico en imágenes y cofradías, que trasplantaron los colonos y vivían los criollos; y por otra, la nueva experiencia religiosa de los indios que descubren que los *santos* les hacen *milagros*.

Esto último sucedía, no sólo en los grandes santuarios regionales de peregrinación, donde se rendía culto a imágenes muy veneradas, como, por ejemplo, la Virgen de Copacabana a orillas del lago Titicaca, sino también con imágenes venera-

31 Ávila, Francisco de (1598?) *Dioses y hombres en Huarochirí*, Lima, Museo Nacional de Historia 1966, p. 258.

das en pueblos casi desconocidos. Un caso típico es la Inmaculada Concepción de Anan Cusi en la doctrina de Acoria (Huancavelica), sobre cuya "milagrosa" aparición hay un detallado proceso canónico en el Archivo Arzobispal de Guamanga. Todo comenzó con el *gran temblor* de 28 de enero de 1687, que semidestruyó el templo de Anan Cusi y arrasó totalmente el vecino pueblo de Pallalla. Después del desastre, los anacansinos sacan de los escombros todos sus santos y, entre ellos, la pequeña imagen de la Inmaculada Concepción, para colocarlos bajo una ramada en el provisional pueblo de Anan Cusi, distante unas diez cuadras del viejo. Allí permanecen los santos por cuatro meses, hasta que se decide devolverlos a la parte sana del viejo templo, dejando en la ramada sólo una cruz *por haberse celebrado en ella el santo sacrificio de la misa*. Sin embargo, la imagen de Virgen regresa misteriosamente a la ramada en tres ocasiones. La primera es en agosto del mismo año, cuando hay otro fuerte temblor por la noche y varios indios se refugian en la ramada. Uno es el sacristán Marcos Cóndor, que hace su declaración en quechua, traducida por los intérpretes del proceso:

> Todos se pusieron a rezar el alabado [...] y por estar sin luz y la noche oscura y estar lloviendo, determinaron pasar la noche hasta que amaneciese; y estando todos callados, oyeron un ruido tan grande como temblor y sonido de campanillas y cascabeles, con que quedaron todos más medrosos y [...] dijeron unos a otros: "Quizás Dios nos quiera castigar como a los de Pallalla enterrándonos debajo de estos cerros", y "para que Dios tenga misericordia de nosotros, hagamos actos de contrición y penitencia". Y con ese efecto se azotaron y se dieron muchos golpes, pidiendo a Dios a voces misericordia y perdón de sus culpas; y después de ahí a gran rato, dijo a este declarante Mateo Quispe que fuese a traer luz, y con efecto la trajo del rancho de una india vieja forastera, que tenía una mecha encendida por tener una muchacha enferma; y habiendo llevado la mecha [...], vio este declarante y todos los demás que con él estaban, la imagen de la Concepción de María Santísima, que estaba parada al lado de la cruz con su guirnalda de flores de mano y su manto; y preguntaron todos a este declarante que quién había traído la Virgen, porque la había dejado a prima

> noche en la iglesia caída dentro de su nicho, y el declarante respondió que no sabía [...] Y con esto volvieron a bajar la dicha imagen, ya que iba amaneciendo el día, a la iglesia caída y la pusieron en su nicho[32].

Los otros dos traslados "milagrosos" de la Virgen a la ramada, que también son narrados detallamente por los testigos, tienen lugar en la fiesta de Todos los Santos del mismo año y en el primer domingo de cuaresma de 1688, ante la perplejidad de los indios y de su cura. Como la documentación del proceso canónico está incompleta, no se sabe cuál fue el juicio que la Iglesia de Guamanga hizo sobre los hechos, pero lo que sí es claro es que, en aquella segunda mitad del XVII, el imaginario religioso de los quechuas ayacuchanos se había transformado. Por eso, en la citada obra escribo:

> Un dato esencial para entender la transformación religiosa es que los indios, no sólo recibieron información más o menos sistemática sobre los santos cristianos, sino que tuvieron verdaderas experiencias religiosas en el culto de los santos. Aunque los testimonios del proceso puedan estar un tanto teñidos del lenguaje [...] de los funcionarios de la curia que escribían la información, no puede negarse una base objetiva, ni se puede dejar de descubrir en ella todos los elementos del "misterio tremendo y fascinante" que constituyen para Otto (1917) la esencia del sentimiento religioso [...]. Independientemente de su objetividad, ello sirvió para moldear la mentalidad religiosa de unos indios que, partiendo de categorías politeístas y habiendo sido testigos de una extraña guerra, basada unas veces en la catequesis y otras en las presiones de las visitas de extirpación, vieron desaparecer muchas de sus wakas y aparecer nuevas imágenes protectoras, cuyo culto estaba garantizado por la cofradía, que ayudaban realmente muchas veces y de cuyo carácter "milagroso" había también a veces verdadera seguridad. Así fueron aceptados los santos en el panteón andino colonial[33].

---

32 Marzal, Manuel M. *La transformación religiosa peruana*, pp. 205-206.

33 *Ibid.*, pp 209-210.

Cuando se insiste en la importancia del culto de los santos en la evangelización colonial, puede parecer que ésta fue poco cristocéntrica. Más aún, se recuerda el comentario que hizo Acosta (1588), al llegar al Perú, sobre la evangelización: *Hay algo [...] casi monstruoso: entre tantos miles y miles de indios [...] cristianos, es muy raro que haya uno que conozca a Cristo*[34]; pero esta cita temprana no se puede proyectar a toda la colonia, porque el trabajo pastoral mejoró notablemente en la etapa de consolidación. En efecto, la vida de Cristo era central en la catequesis y el culto a Cristo se celebraba, no sólo en el ciclo litúrgico (navidad, epifanía, semana santa, pascua, etc.), que se tenía en todas las cabeceras de "doctrina" y a menudo en los pueblos mayores de ella, pues las doctrinas contaban con clero suficiente, sino también en la devoción a muchos santos Cristos. La devoción a éstos reunió grandes multitudes en las respectivas fiestas patronales y en las peregrinaciones. Se puede decir que la Iglesia peruana es cristocéntrica, porque, como no ocurre siempre con otras Iglesias hermanas, sus cultos populares más difundidos son a Cristo. Es fácil hacer una lista, de norte a sur, de los Cristos peruanos: Señor Cautivo de Ayabaca (Piura), Señor de Huamantanga (Jaén), Señor de la Soledad (Huaraz), Señor de Pomallucay (Huari), Cristo de Ayancoha (Huánuco), Señor de los Milagros (Lima), Señor de Cachuy (Lunahuaná), Señor del Mar (Callao), Señor de Muruhuay (Tarma), Señor de Luren (Ica), Señor de los Temblores (Cusco), Señor de Huanca (Calca), Señor de Qoyllur R'iti (Quispicanchi) y Señor de Locumba (Tacna). El culto de la casi totalidad de estos Cristos tiene su origen en la época colonial.

En el éxito popular de ciertos Cristos, Vírgenes y santos se ha querido ver raíces indígenas milenarias desde una perpectiva un tanto sincrética. Un ejemplo es el estudio de Maria Rostworowski sobre Pachacamac y el Señor de los Milagros, donde encuentra una trayectoria milenaria. Después de pre-

34 Acosta, José *De procuranda indorum salute*, p. 181.

sentar una reconstrucción documental del culto a Pachacamac y la historia del Señor de los Milagros con su habitual maestría, Rostworowski introduce un capítulo de reflexiones sobre el sincretismo, donde compara el Cristo Moreno con la Virgen de Guadalupe de México y la Virgen de Copacabana en Bolivia, para concluir:

> En torno a estas Vírgenes, al igual que con el Cristo de Pachacamilla, cristalizaron una acumulación de creencias, de símbolos y de raíces de un lejano pasado americano. Con ellos se estableció el triunfo del cristianismo sobre las deidades pregispánicas, sin embargo los antiguos dioses no perdieron su presencia en el pueblo, Guadalupe sigue siendo "Nuestra Madre" (Tonantzin), el Cristo Moreno nos protege de los movimientos terráqueos y la antigua divinidad del altiplano deviene la Virgen triunfante que rechaza y subyuga al demonio.
> Sincretismos religiosos logrados en medio de milagros, prodigios y sucesos. Surgieron de acuerdo a la mentalidad de una época para unir a grupos étnicos diferentes en una misma creencia y para fundir los distintos orígenes raciales del entorno americano en una sola visión integradora[35].

Es importante destacar con Rostworowski el papel integrador del Señor de los Milagros entre las razas y las clases sociales del Perú de todas las sangres. El Cristo negro, pintado por un esclavo negro de una ciudad mayoritariamente negra[36], llega a ser el patrono de la ciudad y lo sigue siendo, aunque ésta ya no sea negra, sino mucho más blanca, o mestiza, o chola. Este puente de solidaridad entre los grupos étnicos y sociales del Perú lo crean, no sólo el Señor de los Milagros, sino también otros Cristos del mapa multiétnico peruano. Un buen ejemplo es el Señor de Huanca. El mito de origen del mismo cuenta los problemas de un indio mitayo fugitivo, a

35 Rostworowski, María *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos 1992, p. 173.

36 Vargas Ugarte, Rubén, *Historia del Santo Cristo de los Milagros*, Lima, 2º edición 1957.

quien el Señor se le aparece y lo salva, y los de un criollo minero enfermo de un siglo después, al que también se le aparece el Señor y lo salva[37]. Así el Señor de Huanca supera la gran contradicción de la mita minera, pues en El tienen oportunidad de salvación tanto los mitayos como los mineros; esto no quiere decir que el Señor de Huanca justifica un sistema de desigualdad social, sino que afirma la igualdad fundamental a pesar del sistema, si bien el "pobre" es el primero en ser salvado por el Señor.

Pero, volviendo al análisis de Rostworowski, aunque su enfoque funcional sea válido, parece olvidar un punto clave: el devoto peruano de hoy y el de hace mucho tiempo, que va a rendir culto al Señor de los Milagros no venera a Pachacamac, sino a Jesús de Nazaret, Hijo de Dios, nacido de la Virgen María en Belén y muerto en la cruz para salvar a los hombres. La frase *los antiguos dioses no perdieron su presencia en el pueblo, Guadalupe sigue siendo "Nuestra Madre" (Tonantzin), el Cristo Moreno nos protege contra los movimientos terráqueos...* puede llevar a equívocos. No hay que confundir la persistencia funcional (el Señor de los Milagros protege de los movimientos sísmicos como Pachacamac) con la identidad personal, pues ninguno de los millones de devotos del Cristo Morado hacen la menor referencia a Pachacamac. Creo que la debilidad del análisis está en no manejar un concepto adecuado de sincretismo.

3. *El significado de la transformación*

Aunque la transformación religiosa peruana tenga otros muchos aspectos, que he insinuado más arriba y cuyo análisis hice en la citada obra, quiero presentar la matriz cultural del catolicismo popular urbano, urbano-marginal, rural, andino y

37 Marzal, Manuel M. *La transformación religiosa peruana*, pp. 282-283.

aun nativo de los grupos evangelizados en la colonia[38], que es, en mi opinión, la *devoción al santo*. Sin embargo, me parece indudable que esta matriz está integrada, en el caso de la población rural quechua, aymara y nativa, a su matriz cultural indígena, creando una nueva religión sincrética, aunque en esa integración el énfasis está en la matriz católica, como lo prueba la facilidad con que los migrantes andinos aceptan el catolicismo popular urbano, según mi estudio del distrito marginal limeño de El Agustino[39].

Pero, ¿qué se entiende por matriz cultural? Es una metáfora que se refiere a la estructura básica que da sentido a una cultura y sirve para ordenar los elementos de la misma. Esto supuesto, aunque el catolicismo popular parezca un conjunto poco coherente de creencias y ritos religiosos que sobreviven en el pueblo como restos de otras épocas donde éste tuvo un mayor cultivo religioso, sin embargo es una *verdadera espiritualidad*, válida para vivir la fe católica, porque acepta el dogma central de que Jesús es el Hijo de Dios que salva, desde una perspectiva propia y diferente a la de otros católicos. Tal perspectiva es la matriz cultural de la *devoción a los santos*, que es la estructura básica que da sentido religioso a la vida y sirve para ordenar todos los elementos de la misma, que pueden reducirse a ocho: santos, devotos, milagros, castigos, promesas, bendiciones, fiestas y peregrinaciones; estos ocho sustantivos son las "palabras claves" del lenguaje religioso del pueblo.

Efectivamente, en el amplio mundo de la cultura peruana la gente aprende, desde los primeros años de vida, a ser *devo-*

---

38 Amich, José. 1771 *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*, Lima, 1975; Córdoba y Salinas, Diego. *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú*, Lima 1651; Uriarte, Manuel. 1778 *Diario de un misionero de Maynas*, Iquitos, Monumenta Amazonica 1986.

39 Marzal, Manuel M, *Los caminos religiosos de los migrantes en la Gran Lima. El caso de El Agustino*, Lima, Pontificia Universidad Católica 1988.

tos de los *santos*; sabe que éstos, que se veneran en el templo o en la propia casa, están de alguna manera vivos, que escuchan las oraciones que les son dirigidas, que se alegran con las *fiestas* y las *promesas*, que otorgan *bendiciones* y hacen *milagros*, pero que pueden enviar *castigos*. Tal socialización infantil no es raro que se concrete en cada católico popular en determinado santo, que puede ser el patrono del pueblo o alguno de los Cristos o Vírgenes venerados en la región, a donde se acude en *peregrinación*. Paso a explicar el significado que da el pueblo a estas ocho palabras, que no siempre coincide con el de la Iglesia institucional:

3.1 Devoto

Es quien tiene devoción a un santo, y devoción es una forma de fe, no tanto intelectual, sino más fiducial, por la que se establece una relación profunda entre el santo y el devoto y por la que éste tiene plena confianza de que puede contar siempre con aquél y que nunca se verá defraudado. Esta relación nace casi siempre por motivos culturales, por ser el santo venerado desde hace mucho tiempo en la propia familia o por ser el patrono del propio pueblo; pero se convierte en una relación cada vez más personal, en la medida que el santo bendice y hace milagros al devoto, y puede expresarse en términos y expresiones de cariño familiar (mi Negrito, mi Santa Rosita, etc.); esta familiaridad es favorecida por el carácter visible y tangible del santo, al que el devoto le gusta tocar con sus manos, pero la relación está teñida también de respeto, porque el santo pertenece al mundo sagrado y porque puede castigar.

3.2 Santo

En la manera de concebir al santo que tiene el devoto, hay cierta reinterpretación del concepto de santo de la teología católica. Para ésta, los santos son aquellos cristianos que, por sus virtudes heroicas, han sido canonizados por la Iglesia tras

un largo proceso, y a los que se les rinde culto público, como intercesores ante Dios y como modelos de conducta cristiana. En cambio, para el pueblo, los santos son las representaciones de los santos canonizados (y a veces de los que todavía no lo están y aun es probable que nunca lo estén), de la Virgen María y del mismo Jesucristo, que son venerados como intercesores ante Dios, pero no como modelos de vida, por el gran desconocimiento que se tiene sobre la vida del santo. Una encuesta sobre los principales datos de la biografía o de las virtudes en las que más destacaron los santos patronos de los pueblos, o sobre la biografía y virtudes de los santos, cuyas imágenes llenan los retablos de los templos barrocos, donde el pueblo reza o pone ofrendas de velas o flores, confirmaría sin duda dicho desconocimiento. Pero, éste no mengua la importancia del santo en la vida del pueblo, porque, si el santo no funciona como modelo de conducta en el sentido estricto, funciona como mito, pues, no teniendo o habiendo perdido sus perfiles históricos, es símbolo de las virtudes cristianas (cercanía de Dios, bondad, compasión a los que sufren o la ayuda a los necesitados) y fuente motivadora para vivir de modo más recto. Aunque el devoto desconoce la vida de los santos, encuentra en ellos una fuerza y un motivo para ser cristiano.

3.3 Milagro

El católico colonial vivía el mundo maravilloso del milagro, narrado ampliamente por los cronistas de las órdenes religiosas y por una hagiografía anterior a la Ilustración; además, el milagro era visible en los exvotos de los templos y de los grandes santuarios. Y hoy los santos siguen haciendo a sus devotos muchos milagros. Pero éstos no son tomados por el pueblo en su sentido teológico estricto de hechos que superan las leyes de la naturaleza y que, al no poder ser explicados por la ciencia, se atribuyen a una intervención providencial y extraordinaria de Dios. El milagro en sentido popular es el que supera las posibilidades reales del devoto, que son con fre-

cuencia muy limitadas, por el bajo nivel educativo de las personas, por las malas condiciones médicas y sanitarias del país, por la situación de pobreza estructural, por la falta de ahorros para responder a situaciones imprevistas o por cualquier otro motivo. En tales casos el devoto acude al santo y éste le hace un milagro.

Para el devoto, lo importante no es saber la causa que ha producido el hecho que se considera milagroso, pues acepta que Dios ha dado capacidades especiales a las cosas que ha creado y que gobierna de un modo misterioso las conductas libres de los hombres, sino la lectura religiosa que se hace de tal hecho, que le permite descubrir que el santo se hizo presente. La lectura religiosa no niega la lectura científica o de sentido común de los hechos, sino que es una lectura más profunda, de otro orden de realidad, donde, según el creyente, actúa Dios, aunque éste se sirva para lograr sus fines de las fuerzas naturales y de las personas que actúan libremente. Cada milagro que se produce hace más vigorosa la fe del devoto y esa fe robustecida facilita la multiplicación de los milagros.

3.4 Bendición

Los santos no siempre hacen milagros, sino que a veces otorgan simples bendiciones, que son una fuente de seguridad y de paz para el devoto. Aquí hay una nueva reinterpretación de la teología católica. Para ésta, la bendición es un sacramental, es decir un signo sagrado, que ha sido establecido por la Iglesia, a semejanza de los sacramentos establecidos por Cristo, que sirve para impetrar la gracia de Dios en las más diversas ocasiones de la vida. Uno de los sacramentales más difundidos en el pueblo es el agua bendita, que para los hombres del mundo secularizado raya en la superstición alienante, pero que, para los cristianos y aun grandes místicos de otras épocas de la Iglesia, era un medio adecuado para acercarse a Dios. Por ejemplo, Santa Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia, que escribe en su autobiografía:

> Estaba una vez en un oratorio y aparecióme (el diablo) hacia el lado izquierdo, de abominable figura [...]. Yo no sabía qué hacer; tenía allí agua bendita y echéla hacia aquella parte, y nunca más tornó [...]. De muchas veces tengo experiencia que no hay cosa que huyen más para no tornar. De la cruz también huyen, mas vuelven. Debe ser grande la virtud del agua bendita. Para mí es particular y muy conocida consolación que siente mi alma cuando la tomo[40].

Para el católico popular, la bendición es un recurso religioso frecuente, que se usa para cargar las imágenes u otros objetos de energía sagrada, que periódicamente deben recargarse, y para librarse de los peligros de la vida. Aunque tal bendición es un acto de fe-confianza en la providencia de Dios y de los santos, sin duda puede "magizarse" o expresar una manipulación de lo sagrado con independencia de la fe personal.

3.5 Castigo

La devoción popular se robustece, no sólo por los milagros y bendiciones del santo, sino también, aunque parezca paradójico, por sus castigos. De esta manera, el santo deja de ser un simple bienhechor del devoto y se convierte en amigo exigente y celoso, que no tolera el olvido de aquél. Tales castigos son la otra cara del milagro y son, sobre todo cuando el devoto los juzga justos, una lectura religiosa de la desgracia. Sin embargo, se ha dado a tales castigos una explicación histórica, recurriendo a las religiones prehispánicas, cuyos dioses exigían sacrificios humanos, al menos en las situaciones límite, o a la predicación colonial que insistía en los castigos de Dios, como tantas páginas del Viejo Testamento. Pero, me parece que se puede hacer una interpretación más cristiana de la lectura religiosa que hace el pueblo de los castigos de los santos.

---

40 Santa Teresa de Jesús *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos 1957, p. 188.

En efecto, Jesús respondió la pregunta de los apóstoles sobre el ciego de nacimiento, diciendo que no había pecado él, ni sus padres, para que naciera ciego (J 9, 3), mostrando así que la enfermedad no es efecto directo del pecado; por otra parte, declaró, a los que le contaban la masacre que había hecho Pilato contra los galileos rebeldes, que ni éstos, ni las víctimas del último terremoto de Jerusalén eran los mayores pecadores de la ciudad (Lc 13, 1-5), para revelar que ni la muerte, ni la represión política, ni los desastres naturales son efecto directo del pecado. Sin embargo, Jesús amonestó a los que hablaban de la masacre y el terremoto, que *si no se convierten, todos perecerán de la misma manera*, invitándoles a hacer una lectura religiosa de tales hechos. Esto es, en mi opinión, lo que hace el católico popular, aunque pueda en algunos casos exagerar y tener una visión más veterotestamentaria. Por eso, los castigos fortalecen la relación entre el devoto y el santo más que el "silencio" de Dios del mundo secularizado; y por eso también, a pesar de la interpretación masoquista de tales castigos por estudiosos que hacen un reduccionismo psicológico de los fenómenos religiosos, el devoto popular casi prefiere que su santo castigue, porque el castigo, como el milagro y como el sueño revelador, prueban que el santo vigila a sus devotos.

3.6 Promesa

La contraparte de los milagros y castigos del santo son las promesas del devoto. Éstas pueden parecer interesadas, por estar muchas veces asociadas a la previa obtención de favores que se solicitan; así, hay muchos católicos populares que prometen llevar el hábito de un santo, tomar parte en la peregrinación a un santuario, o privarse, durante determinado período de tiempo, de ciertas comidas o hacer cualquier cosa que significa verdadero sacrificio para el devoto, en caso de que el santo le conceda el favor que se le solicita. También se ha hablado de un traslado al mundo religioso del principio de reciprocidad, que rige las relaciones sociales de las sociedades tradicionales y que debe estar vigente de algún modo en toda

sociedad bien organizada. Sin embargo, tal interpretación olvida que las promesas que hacen los devotos no tienen necesariamente una finalidad utilitaria, como se desprende de encuestas que he hecho al respecto a distintos grupos que viven el catolicismo popular; la promesa expresa ante todo el carácter sagrado del compromiso del devoto, a semejanza de los votos religiosos en los institutos de vida consagrada, y son así una de las formas de expresión más consecuentes de la devoción al santo.

3.7 Fiesta

La forma más propia para expresar la devoción al santo es la fiesta. Aunque la fiesta patronal, desde su origen, tiene la función religiosa de rendir culto al santo, solicitando su intercesión y agradeciendo sus favores, cumple, de acuerdo a los análisis estructural-funcionalistas otras muchas funciones. En primer lugar, una función de integración de los habitantes del pueblo entre sí, sobre todo cuando se trata de campesinos que viven en relativa dispersión; con los emigrantes, que tuvieron que abandonar el pueblo en busca de mejores oportunidades y que retornan al mismo con ocasión de la fiesta; y con los muertos, que están más vivos en la conciencia popular que en la moderna y que son los que iniciaron y mantuvieron dicha celebración durante siglos.

En segundo lugar, una función de promoción en el prestigio social, que se otorga a los que se encargan de las diversas tareas; esta promoción se traduce en ciertas comunidades más tradicionales, que organizan la fiesta por el "sistema de cargos", que es una carrera ceremonial por la que se asciende, tomándose cargos cada vez más costosos y de más responsabilidad, en una forma de redistribución del poder y de la riqueza, porque tales cargos contribuyen a la creación de una sociedad más igualitaria, o porque tales cargos, asumidos por las personas más pudientes, legitiman las diferencias económicas a los ojos de los más pobres.

Y en tercer lugar, una función de desahogo colectivo en la difícil vida del pueblo y de retorno al "tiempo inicial" en un mundo que parece haber conservado el sentido genuino de lo festivo. Más aún, se puede decir que la fiesta, que, según la teología, es un simple sacramental que otorga la gracia divina de forma más marginal que los sacramentos, se convierte para el pueblo en verdadero "sacramento popular", por el que Dios y los santos se comunican y son celebrados, y por el que el pueblo mantiene la dimensión religiosa de su vida y se pone en contacto con la Iglesia institucional.

3.8 Peregrinación

Algo parecido a lo dicho sobre la fiesta puede decirse de la peregrinación. Es sabido que, para el hombre religioso el tiempo y el espacio no son homogéneos[41], sino que hay momentos y lugares hierofánicos. Si la fiesta gira en torno al tiempo sagrado, ya se trate de una fiesta del ciclo litúrgico que recuerda cada acontecimiento de la historia de la salvación, o del ciclo santoral, que recuerda el día de la muerte del santo, es decir el día de su ingreso a la casa de Dios, la peregrinación gira en torno al espacio sagrado. A lo largo y ancho de la geografía peruana, hay ciertos lugares hierofánicos, donde los santos se han manifestado, y ese acontecimiento que se recoge en un mito, se repite en la tradición oral del pueblo. La estructura de estos mitos fundacionales es bastante similar: una situación límite de alguna persona, especialmente de un pobre, una intervención hierofánica y milagrosa del santo que libra a dicha persona de su situación límite, y una generalización de la experiencia de salvación a todos los que acuden al santo, porque éste es milagroso.

La peregrinación, que recoge la herencia prehispánica y la tradición española, que había hecho del "camino de Santiago"

41 Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama 1967.

un símbolo de su identidad colectiva, está llena de simbolismo religioso. No sólo por la acción de caminar a un lugar difícil, que refleja la vida cristiana como éxodo penitencial hacia la tierra prometida, sino también por todos los elementos del lenguaje religioso popular que convergen en el santuario. Entre éstos destacan las fuentes de agua para sanar el cuerpo y purificar el alma, la multiplicación de milagros, el revestirse de hábitos, el cumplimiento de promesas, la participación en procesiones, los cantos y danzas religiosos y los llantos y emociones profundas. Pero, la peregrinación es también, como la fiesta, un complejo nudo de relaciones sociales, políticas y económicas, de la región donde está el santuario.

Un Siglo de Teología en el Perú (1575-1675)

Dr. Josep Ignasi Saranyana
Universidad de Navarra

1. *La teología peruana inmediatamente posterior al III Limense (1582-83)*

a) José de Acosta y la consolidación de la evangelización peruana

Cuando el 28 de abril de 1572 llegó José de Acosta[1] a Lima, encontró una sociedad colonial en plena efervescencia, después de las largas y penosas guerras civiles y el levantamiento de los encomenderos contra las Leyes Nuevas. La Junta Magna de Madrid (1568) había elaborado un ambicioso plan

---

1 Nació en Medina del Campo en otoño de 1540. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1552. El Lima permaneció hasta 1586. Participó activamente en el III Concilio Limense (1582-83), como teólogo consultor. Detentó la cátedra de prima de Sagrada Escritura de la Universidad de San Marcos. En 1586 dejó el Perú y se dirigió a México, donde pasó un año. En 1587 regresó a España, con el encargo de lograr la aprobación del III Limense, que logró. Es autor principal de los catecismos y del sermonario (*Tercero Catecismo*) del III Limense. Murió en Salamanca, en 1600.

de pacificación del Perú, que el virrey Francisco de Toledo debía llevar a la práctica. Como consecuencia de la inestabilidad social, y quizá también por una mala programación de la tarea evangelizadora, los frutos apostólicos habían sido relativamente escasos, sobre todo comparados con los cosechados en la Nueva España. Los misioneros estaban descorazonados. Éstas fueron las primeras impresiones que tuvo Acosta cuando pudo conversar con los sacerdotes que misionaban el Incario. Es cierto que Jerónimo de Loaysa, primer obispo de Lima, había encauzado la tarea pastoral, pero los resultados no podían apreciarse todavía.

En 1576 terminó de redactar Acosta su *De procuranda indorum salute*[2], que constituye una excelente exposición del espíritu que presidió el II Limense (1567-68), precedente de muchas soluciones pastorales que se determinarían en el III Limense (1582-83). No es posible comprender el desarrollo de la Iglesia en el Virreinato del Perú, al margen de este libro. El *De procuranda indorum salute* expresa bien a las claras el clima que se preparaba en Sudamérica, y que habría de dar frutos tan copiosos en el siglo XVII. En esta obra hallamos sintetizada, además, la quintaesencia de la teología española de aquellos años: el tema del universalismo de la salvación, las disputas acerca de la necesidad de la fe explícita en Cristo para salvarse, las discusiones sobre la capacidad de los indios para los sacramentos, el debate sobre la libertad humana ante la llamada del Evangelio, etc.; y todo, con gran erudición patrística y escolástica.

En el tema de los justos títulos, Acosta demuestra su talante liberal y conciliador, acomodaticio a las circunstancias, y

---

2 Edición: *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, con estudio preliminar de Luciano Pereña y conclusiones de Demetrio Ramos, CSIC, Madrid 1984 y 1987, I y II (bilingüe latín-castellano). Otra obra importante suya: *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla 1591 (edición moderna a cargo de Edmundo O'Gorman, México 1962).

advierte que sería imprudente y dañoso encender de nuevo la polémica sobre los derechos de la corona española al dominio de las Indias[3]. Con todo, estima que sería ilícito hacer la guerra a los bárbaros por causa de infidelidad, incluso contumaz; o por los crímenes contra naturaleza; o para defender indios inocentes, frente a sus propios tiranos[4].

Acosta no se mostró partidario del método lascasiano de "predicación apostólica", porque lo consideraba peligroso, y propuso, en su lugar, el método de las "entradas", o sea, las expediciones misionales protegidas por soldados (II, cap. 12). Supuesto este contexto, su plan misional se podría resumir en unos pocos puntos: 1) rechazar el desaliento, porque la semilla del Evangelio también daría sus frutos en las tierras sureñas de América; 2) conservar las costumbres autóctonas que no fuesen contra la razón, y procurar una promoción natural de los indios, sobre la base de un plan educativo bien madurado que los "redujese" a modos de vida civilizados; 3) facilitar los sacramentos de la Eucaristía y de la confesión a los naturales, con tal de que estuviesen mínimamente dispuestos, porque lo contrario sería negarles el alimento sobrenatural; 4) que los sacerdotes fuesen en todo ejemplares y desinteresados, que aprendiesen lenguas, para hacerse entender de los naturales, y que conociesen a fondo las tradiciones culturales del Incario. También sugería diferir el bautismo, hasta que los naturales hubiesen mostrado, con su cambio de conducta, que deseaban verdaderamente el bautismo.

Su propuesta de respetar las costumbres no contrarias a la razón debió de chocar, probablemente, con la política de la corona, que pretendía "españolizar" más profundamente las Indias; pero se hallaba en perfecta continuidad con la praxis

---

3 *Ibid.*, II, cap. 11 (ed. del CSIC, cit., I, p. 333).

4 *Ibid.*, II, caps. 2-6.

pastoral novohispana, desarrollada ya por los franciscanos y agustinos mexicanos[5]. Aunque por las fechas en que Acosta terminaba la redacción del *De procuranda* ya se habían descubierto fenómenos de sincretismo religioso en Nueva España, Acosta no los tomó en consideración. Como es sabido, las sistemáticas expediciones para "extirpar las idolatrías" no comenzaron en Perú hasta 1610.

Por lo que respecta a la ejemplaridad de los misioneros y de los españoles en general, señala Acosta que tres eran los pecados de éstos que estorbaban sobremanera la predicación y la educación en la fe de los naturales: la avaricia, la deshonestidad y la violencia. Por el contrario, tres eran las virtudes que disponían especialmente al buen éxito de la evangelización: la sobriedad de vida, la renuncia de todas las cosas y la mansedumbre (I, cap. 12, 1). Especial importancia concedía Acosta a la ejemplaridad del ministro en la práctica de la virtud cristiana de la castidad y de la mortificación.

El plan misional acostiano tenía ribetes humanistas, que conviene señalar. Partía él de que la "rudeza de los bárbaros nacía no tanto de la naturaleza, cuanto de la educación y de las costumbres" (I, cap. 8). Por consiguiente, aunque "las costumbres de los indios –se refería evidentemente a los pobladores del Incario– fuesen desvergonzadas, por dejarse llevar de la gula y de la lujuria sin control alguno y por la práctica, con increíble tenacidad, de la superstición" (I, cap. 7, 3), también para ellos había salvación si se les educaba:

> "En definitiva, a estas naciones bárbaras, principalmente a los pueblos de Etiopía y de las Indias occidentales, hay que educarlos al estilo del pueblo hebreo y carnal, de manera que se mantengan alejados de toda ociosi-

5 Cfr. Armando Nieto Vélez, *Reflexiones de un teólogo del siglo XVI sobre las religiones nativas*, en "Revista de la Universidad Católica [del Perú]", Nueva Serie, 2 (1971).

dad y desenfreno de las pasiones mediante una saludable carga de ocupaciones continuas y queden refrenados en el cumplimiento del deber, infundiéndoles temor" (I, cap. 7, 4).

Acosta ofrece, además, una descripción etnográfica completísima del Virreinato peruano, y recomienda a los confesores de indios el estudio atento de las costumbres religiosas de los naturales y de sus tradiciones mitológicas. Al mismo tiempo, suspira por tener buenos teólogos "académicos" en el Nuevo Orbe (cfr. IV, cap. 9), que pudiesen iluminar doctrinalmente los "nuevos asuntos", las "costumbres nuevas" y las "nuevas leyes y contratos". Teólogos que, en definitiva, orientasen, a la luz de la fe, "las nuevas formas de vida todas muy distintas". Clama, pues, por una teología académica genuinamente "peruana", quizá estimulado por el buen éxito de la teología académica mexicana, que ofrecía tan buenos frutos desde 1553.

Sus referencias a los *nuevos* problemas planteados en América constituyen un indicio de que el clima en el Perú estaba cambiando. Parecen indicar que surgía una sociedad criolla, cada vez más pujante y urbanizada, con una serie de problemas sociales y económicos propios, con una vida local rica en acontecimientos e independiente de la metrópoli. Lógicamente, la jerarquía eclesiástica comprendió la especial trascendencia de una pastoral para esa nueva sociedad americana, que presentaba problemas no fáciles de resolver, precisamente por su novedad. No parece descabellado implicar a los jesuitas en la toma de conciencia de estos nuevos problemas, como atestigua el tempranero libro de Acosta. De esta forma, la evangelización, que hasta entonces había estado muy polarizada a la conversión de los indios, basculó hacia los españoles e hijos de españoles, aunque no de forma exclusiva, lo cual se percibe también en numerosos pasajes del *De procuranda.*

Notables son las indicaciones pastorales donde habla de los encomenderos, del laboreo de los metales y de otros problemas derivados de la explotación económica de las Indias. "Los

sacerdotes, cuando traten en sus sermones sobre las encomiendas o bien oigan en confesión a los encomenderos, no deben erigirse en censores exagerados, no sea que perturben la paz inútilmente y lleven sin fruto la intranquilidad a los corazones, que no estaría bien que destruyesen con su propia autoridad lo que por ley pública está establecido" (III, cap. 16). Se advierte nuevamente el tono conciliador, que ya habíamos descubierto en sus consejos en torno a la cuestión de los justos títulos o al justificar el método de las "entradas". Acosta se caracterizó siempre, en sus admoniciones pastorales, por una vía media, alejada de todo extremismo.

Desde el punto de vista especulativo son de particular importancia teológica las tesis sostenidas por Acosta sobre la necesidad de conocer a Cristo para salvarse, desarrolladas monográficamente en el libro V del *De procuranda*. En este asunto, y concretamente en su *De Christo revelato*, el jesuita polemizó con los maestros de la primera generación salmantina, adoptando una postura aparentemente rigurosa, pero más acorde, a nuestro entender, con la tradición de la Iglesia que el parecer de los salmantinos.

En efecto; Francisco de Vitoria había distinguido –quizá siguiendo una antigua tradición teológica de origen agustiniano– entre la primera salvación o justificación inicial, que venía por el bautismo, y la segunda salvación o glorificación, posterior a la muerte. Para ser inicialmente justificado no sería necesaria la fe explícita en Cristo. Para ser glorificado, en cambio, sería necesaria la fe en Cristo. Así, pues, los indios debieron de recibir una ilustración especial, de índole milagrosa, para poder alcanzar, a la hora de morir, la bienaventuranza eterna. La primera salvación, en cambio, no exigiría tal ilustración milagrosa, puesto que, según Vitoria, toda inclinación al bien natural honesto implicaría, por sí misma, una conversión implícita a Dios. Acosta declaró insostenible la distinción entre fe primera (justificación) y fe segunda (glorificación). Para salvarse es precisa, en todo caso, la noticia explícita del

Evangelio y su aceptación. En otros términos: sostuvo que la salvación sólo es posible por la fe en Jesucristo. Nada, pues, de iluminaciones cristológicas al fin de la vida, en los instantes inmediatamente anteriores a la muerte. Era exigible, por tanto, cuando un adulto acudía al bautismo, que creyese en Jesucristo[6].

Pasemos ahora a otras dos obras suyas menos conocidas: *De Christo revelato* y *De temporibus novissimis*[7]. *De Christo revelato*, que concede tanta importancia a la Sagrada Escritura como lugar teológico principal, constituye seguramente una parte de los cursos que Acosta dictó en la Universidad de San Marcos, siendo catedrático de prima de Sagrada Escritura. Dividida en nueve libros, el libro primero está dedicado a probar que la Sagrada Escritura tiene como fin a Cristo, y que ella es apta para convencer a todos, también a los infieles. De todas formas, a quien nada cree ni nada sabe sobre Cristo, no le aprovecha su lectura, como en el caso del eunuco etíope, hasta que apareció Felipe para explicarle el pasaje de Isaías que aquél iba leyendo en su carro (Act. 8). Por el contrario, el que ya cree, saca mucho provecho de su lectura.

---

6 Sin embargo, conviene distinguir cuidadosamente el lenguaje de ambos grupos contendientes, porque los salmantinos y Acosta no hablaban exactamente de lo mismo. Acosta parece tener la razón de su parte, cuando se refiere a las condiciones para recibir lícitamente el bautismo, que es la puerta de la justificación. Ningún adulto, en efecto, debe ser bautizado si no cree en Cristo. El jesuita tenía a la vista la tradición apostólica, testimoniada por Act. 8, 26-40, según la versión de la Vulgata. En cambio, los salmantinos parecen estar más cerca de la verdad, cuando se refieren a las condiciones necesarias para salvarse, es decir, para alcanzar la bienaventuranza, no para recibir el sacramento del bautismo. La salvación puede llegar por muchos caminos, de modo que es posible salvarse aunque nunca se haya oído hablar de Nuestro Señor. -Para mayor información, cfr. José Manuel Paniagua Pascual, *La evangelización de América en las obras del Padre José de Acosta*, en "Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia", 16 (Pamplona 1989) 395-481, Pamplona; y Raimundo Romero Ferrer, *Estudio teológico de los catecismos del III Concilio Limense (1584-1585)*. Pamplona, EUNSA 1992.

7 Edición: *De Christo revelato libri novem. Simulque de temporibus novissimis libri quatuor*, apud Iohannem Baptistam Buysson, Lugduni 1592, 4 hoj.+ 654 pp. +51 hoj, en 8°. La dedicatoria es de 1587.

El libro segundo expone las disposiciones con que se debe leer la Escritura: sobre todo, con pureza de corazón. Son muy útiles los conocimientos de ciencias naturales, de geografía, especialmente de Tierra Santa, y de historia, aunque conviene aguzar la prudencia en cuestiones históricas, cuando los datos históricos ofrecidos por la Escritura no coincidan con los que se poseen por la historia profana. Así mismo, es muy necesario el estudio de las lenguas clásicas (griego, hebreo y latín). El Acosta humanista ha saltado a la palestra. No obstante, defiende apasionadamente la autenticidad de la Vulgata frente a los "herejes" de su tiempo, quizá en alusión a los humanistas centroeuropeos, que la despreciaban, postergándola al texto hebreo o a la versión de los LXX[8]. Por último, desarrolla todas las cuestiones noemáticas y asienta que la Iglesia, a quien ha sido confiada la Escritura, es su intérprete verdadero e infalible, quizá en polémica con los luteranos.

Los libros IV al IX están dedicados a exponer los misterios de la vida de Cristo. Algunas explicaciones son más especulativas que otras, pero todas de igual interés y de gran riqueza documental. En el libro sexto expone su mariología, bajo el título general: "Jesu Mater Maria super omnes Deo grata, et nostrae salutis administra electa divinitus", sosteniendo la mediación universal de María y su Inmaculada Concepción[9].

Es patente, por tanto, que los temas cristológicos, que tanto le habían ocupado mientras redactada el *De procuranda indorum salute*, seguían en primer plano al cabo de veinte años. Nada de extraño, pues, que también en los decretos y, sobre todo, en los instrumentos de pastoral del III Limense (1584-85), la cristología ocupase un lugar central.

---

8 "Latinam editionem vulgatam hodie certissima esse auctoritatis, at nihilominus Hebraicam et Graecam etiam esse canonicam" (título del capítulo XVI del libro II). No desprecia, pues, las versiones originales, por así decir, pero asienta la autenticidad de la Vulgata, adhiriéndose a los decretos tridentinos.

9 *De Christo revelato*, VI, ed. cit., p. 270.

La otra monografía dogmática de Acosta: *De temporibus novissimis*, dividida en cuatro libros, es un tratado curioso sobre los temas apocalípticos más importantes. Sostiene, en el libro primero, de que toda la Sagrada Escritura nos transmite la idea de que se aproxima el día del juicio. Con respecto a su momento, su respuesta es clara: "Si se pregunta cuándo tendrá lugar el fin del mundo, el cristiano puede contestar en forma taxativa y con toda verdad: muy pronto"[10]. Ahora bien: tal afirmación no significa que Acosta se adhiriera a un escatologismo fácil y reduccionista. Era contrario a señalar ningún año determinado[11]. Después de revisar las diversas profecías sobre el fin del mundo concluyó que la más importante profecía era la predicación del Evangelio en todo el orbe[12], la cual todavía no había tenido lugar en aquellos años del siglo XVI... Pasarán muchos siglos, quizá mil años o más –continuaba–, hasta que llegue el Evangelio a todas partes[13]. Además, no se trata sólo de predicar el Evangelio en todos los rincones, sino de que sea aceptado. Y esto, por ejemplo, todavía no ha ocurrido –decía Acosta– ni siquiera "en esta tierra de América" ("in hac ipsa America"). Mucho se lamentaba de que apenas hubiese comenzado la evangelización de China. Y terminaba con una exclamación esperanzada: "¡Ya llegará el día de China!"

---

10 "Quando nam finis Mundi huius futurus sit, absolutissime atque verissime respondere Christianus: valde cito" (*De temporibus novissimis*, I, cap. 1, ed. cit., p. 408).

11 "Contra temeritatem, qui certum annum, aut tempus iudicii praedicare audent" (I, cap. 3, título del capítulo). Critica con extrema dureza a Pedro Juan [Olivi], que había fijado el fin del mundo en el año 1335, coincidiendo con el fin del supuesto reinado del Anticristo, al tomar cada día de los 1335 días de Daniel por un año, como ya lo había hecho Ezequiel (*Ibid.*, I, cap. 3, ed. cit., p. 411).

12 "Omnium signorum certissimum esse praedicationem Evangelii in toto orbe completam" (*Ibid.*, I, cap. 16).

13 *Ibid.*, I, cap. 17, pp. 452-453.

El libro segundo está dedicado al anticristo, sin novedad especial, pues se limita a glosar lo dicho en el Apocalipsis de San Juan. El tercero se centra en demostrar que el anticristo no podrá con la Iglesia, pues ésta es indefectible. Y, finalmente, el libro cuarto describe la repentina llegada del día último, con los signos que están profetizados a lo largo de todo el Nuevo Testamento, particularmente en el Apocalipsis.

Nada nuevo, nada sospechoso, nada extraño en la escatología acostiana. Lo único sorprendente es que haya dedicado al tema una obra tan extensa. Tampoco ninguna alusión a los opúsculos o textos pseudojoaquinitas. ¿Acaso había tenido noticia de que en algunos círculos peruanos y mexicanos se habían introducido ideas sospechosas de alumbradismo o escatologismo, y con su obra sobre las postrimerías del mundo quiso contribuir a serenar los ánimos? Nunca lo sabremos con exactitud. Con todo, no parece improbable que haya tenido noticia del proceso seguido contra fray Francisco de la Cruz, que tuvo su momento álgido en 1575, y en el que estuvieron implicados algunos jesuitas[14]. También en México hubo algún pequeño brote por esos años, en el que algunos jesuitas tuvieron que ver.

Y ya para terminar, recordemos que la teología acostiana, tan rica en matices, se extendió a muchos otros dominios, especialmente a aquellos temas más discutidos en la época, en

14 Sobre el proceso contra Francisco de la Cruz, cfr. Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados*, III. *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*. Madrid, FUE 1986, pp. 185-245, y Josep Ignasi Saranyana y Ana de Zaballa, *Joaquín de Fiore y América*. Pamplona, Eunate ^{2}1995. Sobre el alumbradismo en la Compañía de Jesús, además del estudio de Álvaro Huerga, que acabamos de referir, véase Alain Milhou, *La tentación joaquinita en los principios de la Compañía de Jesús. El caso de Francisco de Borja y Andrés Oviedo*, en "Florensia", 8/9 (1994-1995) 193-239. También el proceso del jesuita Miguel de Fuentes, que derivó hacia la acusación de alumbradismo en 1579, estaba reciente. Cfr. Paulino Castañeda y Pilar Hernández, *La Inquisición de Lima*, I. *1570-1635*. Madrid, Deimos 1989, pp. 313-330.

polémica con los luteranos, aunque el peligro luterano no fue excesivo en Lima. De todas formas, con lo que ya hemos dicho sobre su pensamiento, su talante teológico ha quedado suficientemente resaltado.

b) El "Symbolo catholico indiano" (1598) de Luis Jerónimo Oré

El siglo XVI peruano se cierra con una obra catequética importante redactada por el franciscano fray Luis Jerónimo Oré[15]. En 1598 publicó en Lima su *Symbolo catholico indiano*[16], obra catequética de gran valor para la antropología cultural. Es notable, por ejemplo, la versión que da de la oración que

---

15 Luis Jerónimo Oré nació en Ayacucho (Perú), en 1554, de padres españoles. De niño fue bilingüe (español y quechua). Realizó una insigne tarea de catequización entre los indígenas de diversas zonas del Perú y Bolivia. Ocupó diversos cargos dentro de la Orden franciscana y fue visitador de la provincia de la Florida y de los conventos de la isla de Cuba. Estando en España, preparando la edición de algunas obras, fue elegido obispo de Concepción (Chile), por Pablo V, en 1620. Tomó posesión del cargo a fines de 1622 o principios de 1623 y murió siendo obispo de La Imperial (Chile), en 1630. Sobre su vida y obras: Federico Richter, *Anales de la Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles de Lima (Perú)*, No. 3: 1ra. Parte: *Fray Jerónimo de Oré (Biografía) 1554-1630* y 2da. Parte: *Información de oficio en la Real Audiencia de La Plata del Perú, de los méritos del biografiado (tres piezas). (Archivo General de Indias-Sevilla. Audiencia de Charcas-Legajo 145)*. Lima, Estela Hnos. 1986; y Rocío de los Reyes Ramírez, *Fray Jerónimo Oré, obispo de Concepción de Chile*, en "Archivo Ibero-Americano", 50 (1990) 1099-1114.

16 Edición facsimilar: *Symbolo Catholico Indiano*. Dirigida por Antonino Tibesar, con prólogo de Julián Heras, un estudio preliminar de Luis Enrique Tord, una biografía de David Cook, Lima, Casa Editorial Australis 1992. Sobre la teología de Oré cfr. los siguientes estudios: Enrique García Ahumada, *La catequesis renovadora de fray Luis Jerónimo de Oré (1554-1630)*, en VV.AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 1990, II, pp. 925-945; Luis Enrique Tord, *Luis Jerónimo de Oré y el "Symbolo Catholico Indiano"*, en VV.AA., *La evangelización del Perú: siglos XVI y XVII. Actas del Primer Congreso Peruano de Historia Eclesiástica*. Arequipa, s.e. 1990, pp. 559-570; Julián Heras, *La catequesis en las obras de fray Jerónimo de Oré, ofm*, en ID., *Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú*. Lima, Provincia Misionera de San Francisco Solano 1992, pp. 93-106; y Josep I. Saranyana y Carmen J. Alejos-Grau, *La teología trinitaria de fray Jerónimo Oré, O.F.M. (1554-1630) en su "Symbolo catholico indiano"*, en VV.AA., *Etica y teología ante el Nuevo Mundo. Valencia y América*. Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer 1993, pp. 213-226.

hacían a Pachacamac los indios enviados por Capac Yupanqui (Pachacamac o Pacha Yachachic era el hacedor del universo, a quien el inca Capac Yupanqui había dedicado un templo aparte en Cusco, cuando descubrió racionalmente el monoteísmo)[17].

El *Symbolo catholico indiano* constituye un excelente compendio de la doctrina cristiana, perfectamente inculturado, consecuencia directa del Concilio de Trento y más particularmente del Concilio III Limense, que ofrece, además, interesantes noticias sobre la geografía y las costumbres del Perú (todo ello se encuentra en la segunda sección de este manual). La quinta sección, formada por siete cánticos, es un largo catecismo en quechua con extensos resúmenes en castellano. Sigue una "Declaración del Symbolo menor" o de los apóstoles, en castellano, quechua y aymara. Finalmente, viene un pequeño devocionario para comulgar, así mismo en las tres lenguas del Perú, y una serie de oraciones en versión trilingüe. Desde el punto de vista de la doctrina trinitaria –y esto es importante porque supone un intento de especular sobre el dogma central del cristianismo–, conviene destacar sus ideas originales sobre la naturaleza o esencia divina y sobre las procesiones trinitarias.

Llama la atención, ante todo, una observación de Oré en el "Prohemio" de su obra:

17 "Entre todos los Ingas fue de mayor entendimiento Capac yupanqui Inca: el qual sacó por razón natural que una cosa tan sujeta a movimiento como el sol (pues nunca para fin descansar un tan solo día) no era posible ser Dios sino mensagero y enviado por el Hazedor a visitar todos los días del universo. Demás de que le parescía ser inconveniente, para ser Dios, que una nube pequeña, cuando se le pone delante se le impida los rayos. Queriéndose certificar en la opinión que destos discursos tenía, envió la vía de oriente dos indios principales a saber del Hazedor del mundo, llamado Pachacamac, o Pacha yachachic, que significa hazedor del universo. [...]" (*Symbolo Catholico*, párrafo IX [fols. 39v-40r]). Véase también Enrique García Ahumada, *Comienzos de la catequesis en América y particularmente en Chile*. Santiago de Chile, Seminario Pontificio Mayor de los Santos Angeles Custodios 1991, p. 604.

> "El nuevo titulo de Colonia que doy a esta tierra, más propio que el de América que hasta ahora ha tenido, me paresció justo se le pusiesse, por la averiguación que de muchos escriptores he sacado de que fue Christoual Colón Ginovés el primero que descubrió este mundo oculto a los habitantes del otro, y no Américo Vespucio Florentín [...]".

Pasa seguidamente al conocimiento que tenemos de Dios. Todo el párrafo primero de la obra es una glosa del pasaje joánico con que también había arrancado el *Catecismo Romano*: "Haec est autem vita aeterna: que te conozcan a ti solo Dios verdadero, y al que enviaste Jesucristo" (Ioan. 17, 3). La interpretación de este pasaje es muy curiosa y conviene ponerla de relieve: Oré entiende que la recta vida cristiana, que nos conduce a la eterna, consiste esencialmente en el conocimiento de Dios, y no en el cumplimiento de la ley (fol. 2r).

El carácter fuertemente intelectualista del planteamiento oreano quizá produzca una cierta perplejidad. Contrasta con la teología que se enseñaba en Salamanca, donde los teólogos, reunidos en junta en 1541, para dilucidar sobre la polémica del bautismo, habían determinado que en las Indias no bastaba la instrucción en la fe, para recibir el bautismo, sino que había que conocer la moral cristiana y comportarse conforme a ella[18].

Respecto a la esencia divina señala que el hombre debe servir a Dios, que es uno por naturaleza y diverso en Personas, sin ninguna diferencia esencial entre ellas. Para ello se inspira en la unidad cada vez mayor que se descubre a medida que se asciende por la escala de los seres. Toma como

---

18 Las conclusiones de esta junta de teólogos de 1541 y un buen comentario, en: Dionisio BOROBIO, *Teólogos salmantinos e iniciación cristiana en la evangelización de América durante el siglo XVI*, en VV.AA., *Evangelización en América*. Salamanca, Caja de Ahorros de Salamanca 1988, pp. 7-165. Aquí hacemos especial referencia al punto décimo del dictamen teológico salmantino.

ejemplo la doctrina sobre los universales. Afirma que cada género universal es *uno*. Con todo, son más *uno* los géneros superiores que los inferiores. Así, pues, la naturaleza divina debe ser más *uno* que la naturaleza humana. En esta última, hay distinción de individuos en el mismo género humano. En cambio, en Dios la distinción personal no puede ser como la distinción de individuos en la naturaleza humana, puesto que en tal caso, la naturaleza divina no sería más *una* que es *una* la naturaleza humana. Es evidente que Oré propone aquí sólo un ejemplo, con que ilustra el misterio trinitario. En Dios, máximamente uno en esencia, las Personas divinas son distintas entre sí, siendo cada una de ellas idénticas a su propia esencia (no hay distinción real entre persona y naturaleza en Dios). En el hombre, en cambio, siendo uno por naturaleza, hay distinción real entre persona y naturaleza, porque la unidad esencial humana es menor, diría Oré, que la unidad esencial divina...

El otro tema trinitario que aborda el *Symbolo* son las procesiones intratrinitarias. La generación del Verbo viene después de exponer la creación del mundo. El razonamiento de conveniencia es el siguiente: todo artífice humano tiene dos tipos de actividades: en primer lugar, una actividad como hombre, cuando engendra "hombre de hombre, viviente de viviente de su propia sustancia y naturaleza" (fol. 11r); y una actividad como artista, produciendo obras de otra naturaleza que la suya propia. Así también en Dios se da una producción artificial y extrínseca, que es el mundo, y otra "más excellentissima [...] en que Dios vivo engendra y produce a Dios vivo de su naturaleza gloriosissima [...] y la producción en que produze Dios de Dios, es más conveniente [sic], más natural y radical e intrínseca, que la que hizo en fabricar y producir el mundo" (fol. 11v).

Esta "producción es natural, necesaria y más oculta" (fol. 11r). La otra, en cambio, "como artífice por sólo el querer de su santa y perdurable voluntad" (fol. 11r). Ofrece, además, una

segunda razón de conveniencia para que en Dios haya procesiones inmanentes. Dios obtiene agrado y contento de sus procesiones naturales por "la compañía [que le viene de ella], porque si no la hubiera, no hubiera criado el mundo" (fol. 12r). Obviamente se refiere a la "compañía" que le hace su propio Hijo natural. Esta afirmación proporciona tres aspectos interesantes respecto a la segunda Persona: muestra el contento que tiene Dios de no estar solo; manifiesta la alegría del Padre que crea con y por el Hijo; revela, finalmente, el amor del Padre al Hijo, y del Hijo al Padre, que es el Espíritu Santo.

El argumento de conveniencia referente a la segunda procesión se fundamenta también en la contemplación del mundo. Todas las criaturas dan de sí lo mejor; y cuanto mejores son, más y mejor dan. Al contemplar las relaciones del Padre con el Hijo y de Éste con su Padre, se comprueba que el Padre ha dado todo lo que tiene al Hijo. Puesto que en Dios nada es accidente, sino que todo lo que hay en Dios es el mismo Dios, Oré concluye que tampoco puede ser accidental este amor.

Los dos argumentos de conveniencia acerca de la Santísima Trinidad, formulados a partir de la experiencia sensible, tienen un evidente sabor cosmológico, por así decirlo, y resultan muy originales. Oré no sigue ni la vía psicológica agustiniana (el tema de las tres potencias del alma), ni la analogía tomasiana (tomando en consideración las dos procesiones psicológicas inmanentes), ni tampoco propiamente la vía dionisiana acogida por San Buenaventura (a partir del principio *bonum diffusivum sui*), aunque haya en sus razonamientos cierto aroma que recuerda al Doctor Seráfico. Oré tiene, evidentemente, su propia manera de acercarse al misterio de las Personas divinas. Demuestra una gran capacidad de observación y una forma muy particular de mirar a la naturaleza, de raíz evidentemente franciscana.

El epígrafe octavo del comentario al Símbolo es una "descripción del sitio, tierra y población del Pirú". El epígrafe es de

una especial belleza literaria, por la ingenuidad del estilo, por la sencillez de la descripción y también por la documentación aportada. Oré demuestra estar muy bien informado sobre las ideas geográficas del momento y manifiesta un conocimiento nada común de las tierras americanas, especialmente del Hemisferio sureño. El epígrafe viii [bis] trata "de los pueblos y ciudades que [h]ay en la Sierra del Piru, y de los Rios, Minas, y otras cosas particulares de este Reyno". La tesis se expresa en la primera línea: "Las excellencias que breuemente se dixeron de la ciudad de los Reyes fundada en el valle de Lima, conuienen en su tanto a las demas ciudades y lugares de los llanos: y las mismas se pueden dezir de las poblaciones de Españoles en la sierra, la qual haze ventaja los llanos en la sanidad y conualecencia que se halla en ella mas que en ellos". El epígrafe noveno se titula: "Del origen y condiciones particulares de las Indias del Piru", donde se narra la historia del Perú, de los incas y de la colonización española.

En la sección que Vargas Ugarte ha denominado "pastoral", es decir, después de la descripción de las tierras del Perú y de los cánticos, se dan reglas muy interesantes para el buen orden y aseo de los templos y para la útil enseñanza de la doctrina y para la práctica de la vida cristiana[19]. Se habla, por ejemplo, de cómo deben ser las iglesias y los altares (epígrafe XII), de lo que se ha de rezar y cantar a coro, y de cómo ha de ser la doctrina (epígrafe XIII), de la devoción a las ánimas del purgatorio (epígrafe XV), de los sacramentos (epígrafe XVI), etc.

Siguen después siete hermosos cánticos en quechua, que declara Oré ampliamente en lengua castellana.

Por la breve reseña que acabamos de ofrecer, podrá advertirse la importancia de esta obra oreana, no sólo desde

19 Cfr. Rubén Vargas Ugarte, *Manual de estudios peruanistas*. Lima, Librería e Imprenta Gil ^{4}1959, p. 174.

el punto de vista teológico, sino como fuente de información –casi una crónica– acerca de la historia, la geografía y las costumbres del incario, sin olvidar las prácticas religiosas precolombinas y su juicio sobre la gobernación de los europeos. El fondo del relato es de gran simpatía por los españoles, al tiempo que se aprecia una evidente tendencia hacia la exaltación de lo propio, aunque todavía sin matices estrictamente nacionalistas. La significación del opúsculo desde el punto de vista lingüístico es también indiscutible, por la versión trilingüe que ofrece de muchas de sus partes. Al mismo tiempo, es un testimonio del habla castellana de los criollos peruanos bilingües de la segunda generación, y un testigo cualificado de cómo había arraigado la fe en las gentes del Perú (criollos, mestizos e indios) a finales del siglo XVI y primeros años del XVII, con sus grandes intuiciones y sus lógicas imprecisiones.

2. *Los manuales para la formación del clero secular*

Contemporáneamente al gran esfuerzo catequizador que se desplegaba en el Perú, se desarrolló otra ingente tarea doctrinal, consistente en preparar adecuadamente al clero para su misión pastoral. De este último esfuerzo nos ha quedado constancia en una serie de manuales para la formación de los doctrineros y párrocos, que comentamos a continuación. Cronológicamente, el primer manual se debe al ya citado franciscano Jerónimo Oré.

a) El "Manuale peruanum" (1607) de Luis Jerónimo Oré

En 1607 se publicaba en Nápoles el *Manuale peruanum*[20], otro de los grandes escritos del franciscano Luis Jerónimo Oré. Se trata de un manual para sacerdotes dedicados a la cura de

20 He manejado la siguiente edición: *Rituale, seu Manuale Peruanum, et forma brevis administrandi apud Indos sacrosanta Baptismi, Pœnitentiæ, Eucharistiæ, Matrimonii, & Extrema unctionis Sacramenta*, apud Io. Iacobum Carlinum, & Constantinum Vitalem, Nápoles 1607. Biblioteca Nacional de Madrid, signatura R-35000.

los indígenas de las diócesis de Lima, Cusco, Quito, Charcas, Chuquiavo[21], Santa Cruz de la Sierra, Tucumán, Río de la Plata y el Brasil. Sus fuentes son: "el Manual Salmantino de que se usa en toda España, el Sevillano y el Mexicano antiguo y nuevo [sic], y el que se usa en Portugal y en el Brasil, y en las Iglesias Catholicas de Francia que tienen communion con la Iglesia Romana [...] con el Ritual Romano". Vargas Ugarte dice que este *Manuale* "nos da idea del método que los doctrineros, y especialmente los franciscanos, adoptaron en la ardua empresa de catequizar a los indios. La experiencia de estos insignes misioneros en la Nueva España, donde tan abundante fruto cosecharon, debió de servirles de guía y, hechas las mudanzas que las diferentes circunstancias exigían, redactaron un como reglamento de misiones"[22].

En su dedicatoria a los indios del Perú, el autor explica sus intenciones:

> "La falta que hay en las provincias del Perú, de algunas traducciones necesarias para administrar los santos sacramentos a los indios naturales de él, en las lenguas generales de aquella tierra, quechua, aymara, puquina, mochica y guaraní, me ha obligado, por el servicio de Dios principalmente, y por el bien de los indios, y de sus curas a escribir este Manual, el más breve y compendioso que pude".

La primera parte, escrita en latín, y dirigida a los curas, se ocupa de los *Canones sacramentorum*. Se agrupan aquí todas las normativas canónicas que debían conocer los ministros para administrar los sacramentos del bautismo, eucaristía, penitencia, matrimonio y extremaunción. También se enseña cómo los párrocos deben visitar a los enfermos y prepararles a bien morir. No se trata, sin embargo, de una mera recopilación de cánones,

---

21 Quizás puede referirse a Chuquiago o Choqueyapu (nombre antiguo de La Paz), o bien a la de Chuquisaca, en la actual Bolivia.

22 Rubén Vargas Ugarte, *Manual de estudios peruanistas. o.c.*, p. 174.

sino que Oré incluye también consejos y devociones ascéticas para que los sacerdotes confieran piadosamente los sacramentos. Se recomienda una oración para rezar antes de acudir a confesar, y se pide a los confesores "no se acerquen a escuchar a los penitentes por concupiscencia, vanagloria, curiosidad o sensualidad, sino sólo por la gloria de Dios y la salud de los penitentes"[23]. A continuación se dan unos avisos en lengua vulgar sobre lo tratado anteriormente.

Respecto al bautismo de adultos, se advierte a los curas que comprueben encarecidamente que los candidatos verdaderamente no han sido bautizados, no vaya a ser, como a veces ocurría, que fingían bautizarse con objeto de disolver un matrimonio válidamente contraído. Respecto a la duración y condición de la catequesis prebautismal, se insiste en que sea en la lengua materna de los indígenas y que dure el tiempo necesario para que lleguen a conocer suficientemente la fe[24].

Seguidamente, Oré propone diversas pláticas para recibir dignamente el bautismo, confirmación y eucaristía, en romance, quechua y aymara. En cuanto a la eucaristía, el autor hace mucho hincapié en el realismo de la presencia de Jesucristo. A continuación se inserta un texto de su propio *Symbolo Catholico Indiano*, por el que se deben examinar todos los que se acerquen a comulgar. La instrucción viene traducida al quechua, aymara, puquina y guaraní. Es significativa su explicación de por qué no se permite comulgar a muchos indios bautizados:

> "Porque muchos de ellos, aunque están ya bautizados, adoran las huacas, y ídolos, como en tiempo de su gentilidad: y no queriendo saber la ley de Dios, viven como gentiles y bebiendo con destemplanza, se em-

---

23 "Preceptur etiam, ne cupiditate, inani gloria, curiositate, aut sensualitate aliqua accedat ad audiendum pœnitentes, sed id solum pro ipsius Dei gloria, & illorum salute agat" (Luis Jerómimo ORÉ, *Manuale peruanum, Canones sacramentorum, De sacramento Pœnitentiæ*, p. 22).

24 *Ibid., Canones sacramentorum,* Del Bautismo de los adultos, § 20, p. 39.

> briagan muchas veces, y tienen enemistad los unos a los otros, y no están en paz, usurpan la hacienda ajena sin quererla restituir, y por otros muchos vicios que tienen, les prohiben que no comulguen, y así no reciben la Comunión"[25].

El *Manuale* prevé que se comulgue sólo una vez al año, el día de Pascua, o el Jueves Santo, y como viático para los enfermos. No ocurre así con la penitencia, que debe ser mucho más frecuente. De hecho, la plática que se propone a los penitentes, traducida al quechua y guaraní, lleva este título: "Plática que se debe hacer frecuentemente a los indios en la Cuaresma, y Adviento, y en otros tiempos y días solemnes en que piden confesión, por la cual se les declara qué cosa sea el Sacramento de la Penitencia". Dicha plática está sacada del *Catecismo Romano*. A continuación se ofrece un confesionario, inspirado en el *Symbolo Catholico* del propio Oré y en el *Confesionario* del III Limense, traducido al quechua, aymara y puquina.

Se dedican diversos epígrafes al sacramento de la extremaunción, y a la atención pastoral de los moribundos. Se incluye un *Ordo iuvandi morientis* (en castellano y en latín) tomado del *Tripartito* de Juan Gerson (†1429), que tanta difusión había tenido en América; y se proponen también dos bellas exhortaciones –en castellano, quechua y aymara– para los moribundos. Las únicas especificaciones que he hallado respecto a problemas pastorales propios del Perú, son las alusiones a la idolatría:

> "Y especialmente creed y confesad que hay un solo Dios todopoderoso, eterno, infinito, que es Padre, y Hijo, y Espíritu Santo; y aunque son tres Personas, no es más de un sólo Dios vivo y verdadero. Y en este sólo creéis, y todos los demás que adoraban vuestros antepasados eran demonios, y fingidos y falsos dioses: y así

25 *Ibid., de Sacramento Eucharistiæ*, p. 102.

los despreciáis y tenéis por mentira, y engaño, sólo a este Dios que adoramos los cristianos adoráis, y en Él creéis"[26].

Resulta muy curioso que a continuación se inserte, en latín y castellano, la bula de Alejandro VI *Inter cætera* de 4 de mayo de 1493, lo que prueba, una vez más, la presencia de las bulas de donación alejandrinas a lo largo de toda la etapa virreinal americana.

El *Manuale* se cierra con una breve doctrina cristiana, traducida a las lenguas quechua, aymara, puquina, mochica, guaraní y portuguesa. El texto base está tomado del *Catecismo breve* del III Limense, y las traducciones se citan como escritas por diversos sacerdotes seculares y religiosos. Se inserta también una breve instrucción para confesores de capitanes, soldados y gobernadores españoles, escrita por fray Martín Ignacio de Loyola, obispo de Río de la Plata, contra diversos abusos cometidos en perjuicio de los indios.

Culmina así una obra notable, fruto de una vasta labor de recopilación de textos canónicos, pastorales y ascéticos, que bien pudo contribuir a mejorar el nivel de formación de los curas de indios de todo el ámbito sudamericano. Muestra que el aliento del III Limense era el verdadero eje de toda la pastoral en el Perú. Refleja una situación indígena donde todavía pesaba mucho el problema de la idolatría, e intenta ofrecer a un público clerical amplísimo los instrumentos catequético pastorales imprescindibles, traducidos a las principales lenguas indígenas.

b) El "Ritual" (1631) de Juan Pérez Bocanegra

En 1631 se publicaba en Lima un importante *Ritual Formulario* a cargo de Juan Pérez Bocanegra, experimentado

---

26 *Ibid., Ordo iuvandi morientes*, p. 254.

"cura de indios", y muy ducho en las lenguas quechua y aymara[27]. Este *Formulario*, como comenta el autor, aplica al Perú el *Ritual* de Pablo V, publicado por decreto de 1614[28]. Recomienda, además, el *Catecismo Romano* o Tridentino "para las cosas que deben saber, guardar y enseñar [de los sacramentos] los curas [...], porque aquí la razón de la presente obra pide que solamente se trate de aquellas cosas que pertenecen a las ceremonias de los dichos cinco santos sacramentos [los que administra el cura: bautismo, confesión, Eucaristía, matrimonio y extremaunción]" (p. 11). Se excluye la confirmación, que dice reservarse sólo al obispo. (Esto supone, sin duda, una afirmación polémica con los ortodoxos griegos de la época).

Los censores destacaban, en 1626, que con este *Formulario* se alcanzaría la uniformidad litúrgica, guardándose en todas

---

27 Muy pocos detalles biográficos tenemos de este sacerdote. En la "Epistula a los curas", que publica en el *Ritual*, declara que ha dedicado más de veinte años al libro, lo cual, si consideramos esta carta redactada el año de la publicación del *Ritual*, es decir, en 1631, nos remonta a 1611. Sabemos que era bachiller, aunque alguna vez sea llamado licenciado. Era clérigo presbítero de la Tercera Orden de San Francisco, cura de la parroquia de Nuestra Señora de Belén en el Cusco y después en el pueblo de Andaguaylas la Chica, cerca del Cusco, actual diócesis de Apurímac. Fue cuarenta años doctrinero, examinador general del obispado del Cusco en las lenguas quechua y aymara. Murió en Andaguaylas. Desconocemos la fecha de su muerte. En todo caso, el autor declara en la "Epístula a los curas" que su vida le parece ya corta... y que nadie le ayuda en la tarea de revisar las pruebas de imprenta. ¿Acaso murió poco después de publicar su libro? El título completo de la obra es: *Ritual Formulario, e Instituación de Curas, para Administrar a los Naturales de este Reyno, los santos Sacramentos del Baptismo, Confirmación, Eucaristía, y Viático, Penitencia, Extremaunción, y Matrimonio.* [...]. Impresso en Lima: por Gerónimo de Contreras, Iunto al Conuento de santo Domingo. Año de 1631.

28 *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum* (Roma 1614). San Pío V había publicado el *Catecismo Romano* (1566), el *Breviario* (1568) y el *Misal* (1570). Bocanegra confiesa, en su "Epístula a los curas" que llegó a sus manos un *Ritual romano* impreso en Amberes en 1620. Esto significa que ya trabajaba en su proyecto desde hacía varios años, cuando tuvo la oportunidad de incorporar las nuevas disposiciones de Pablo V. También señala en su "Epístula" que abriga la esperanza de que desaparezcan tantos manuales breves que sobre la materia circulaban en las Indias Occidentales.

partes las mismas ceremonias y ritos de administración de los sacramentos, cosa mandada por los concilios y los papas. (Aquí se aprecia el deseo de uniformidad que la Iglesia latina apreciaba tanto, sobre todo desde la reforma gregoriana en la segunda mitad del siglo XI, y que Trento mantuvo a toda costa, frente a la diversidad permitida por los orientales). Los censores también alababan que el *Formulario* fuese en quechua ("la lengua general de los naturales") y en castellano; y deseaban, finalmente, que el *Formulario* llegase a manos de todos los curas de almas del Perú.

Los censores y quienes aprobaron el *Ritual* recalcaban, como ya se ha dicho, que hubiese sido escrito en la lengua "que los Ingas destos Reynos usaron, y usan el día de hoy sus sucesores. Por lo cual parece se debe imprimir, para que de essa manera se divulgue y entienda por todo el Reyno [la fe y la doctrina de los santos]". Se aprecia, pues, un cambio con relación a la Junta Magna de 1568, en el tema de la inculturación. Siguiendo la tradición del III Limense, el *Ritual* recoge muchas tradiciones precolombinas de los naturales, para avisar a los curas doctrineros y evitar que los indios los engañen. La dedicatoria del autor sintoniza bien con este clima de respeto a lo autóctono: "Principio sine principio Deo, laudet omnis lingua" [toda lengua alabe a Dios, principio sin principio]. La exaltación de lo propio peruano, en boca de un criollo (?), es notable y digno de ser subrayado.

Es interesante comprobar cómo y qué términos cristianos Bocanegra traduce al quechua. En su versión del "Credo niceno que se canta en la Missa", incluida en las páginas preliminares sin foliar, se conservan sin traducir los términos: Dios, Virgen, Espíritu Santo, Iglesia, tres de las notas de la Iglesia (santa, católica y apostólica) y bautismo. Por supuesto, y como era de esperar, tampoco han sido traducidos los nombres propios: Jesucristo, María y Poncio Pilato. En cambio, todo lo demás ha sido vertido al quechua de forma literal, salvo algunos giros que destacamos seguidamente. Se traduce "consubstancial [el

Padre y el Hijo]" por una larga circunlocución: "con la misma vida que el Sumo Sacerdote" (*yayahuan causainiyoqman*), teniendo a la vista al Sumo Sacerdote de los Ingas (*yaya*), que pasó a ser término técnico, en la evangelización, para designar al Padre eterno (el padre de familia, en cambio, se denominaba *taita*). Se aclara, al hablar de María la Virgen, que María es campo yermo, o sea, no cultivado: *purum*. Se emplea el verbo "hacer" (*rurai*) para designar no sólo que el Verbo de Dios no fue creado (no hecho), sino para decir que todas las cosas fueron creadas por el Verbo (hechas por el Verbo), demostrando, con ello, que todavía no se había hallado un modo técnico para expresar en quechua el concepto "crear". Se usa el término *taqiac*, lo fuerte, lo que es estable, para designar que la Iglesia es "una", la cuarta nota que la caracteriza, evitando el término *huc*, que significa "uno", en sentido numeral. Finalmente, para traducir el artículo referente a la resurrección de la carne y la vida futura, se emplea la siguiente circunlocución: "Yo espero que los que han muerto volverán a esta vida. [También espero] en la tierra que vendrá", denotando así que la idea de la resurrección a la otra vida era tan extraña a la cultura inca, que los evangelizadores no hallaron modo de expresarla mejor[29].

Bocanegra señala cinco advertencias para que se comprenda adecuadamente su trabajo. Primero, pretende facilitar la administración de los sacramentos a los curas (seculares o regulares), traduciendo del latín al romance las rúbricas principales ("para los que no estuviesen tan adelante en la inteligencia del latín"), y trasladándolas al quechua para facilitar su administración a los fieles. Segundo, no se propone resolver dudas acerca de las materias y formas de los sacramentos, sino solamente indicar qué debe hacer el cura. Tercero, facilita, además de la traducción, la pronunciación figurada, para

29 Agradecemos la colaboración que nos ha prestado Don José Raúl Ayuque Torero, en la traducción de los textos quechua de Pérez Bocanegra.

los que sean menos expertos en quechua. Cuarto, reivindica la originalidad de su manual, afirmando que no lo ha copiado de nadie; e indica, además, que algunas partes de su *Ritual* ya circulaban entre los curas cuando él lo llevó a imprenta. Por último, recuerda, con sentidas palabras, que las cosas santas deben tratarse santamente, advirtiendo a los curas que no desprecien las rúbricas por considerarlas menudencias. Finalmente comenta, en el colofón de la "Epístula", que tiene en curso una traducción de las epístolas y evangelios del Misal romano.

La mayor parte del *Ritual Formulario* está dedicada al sacramento de la confesión. Se preocupa Bocanegra de que los confesores puedan ser engañados por los penitentes, por desconocer las costumbres y supersticiones locales. En cambio no da crédito a que haya fenómenos de recidivas idolátricas, al menos muy generalizados. En efecto: en las preguntas acerca del primer mandamiento, en el interesantísimo confesionario que incluye el *Ritual Formulario*, adjunta la siguiente advertencia:

> "En las preguntas siguientes se contienen todos los ritos, ceremonias y adoraciones que antiguamente los Indios tenían. Iuntamente con sus agüeros y hechizerías, que aunque ahora por la misericordia de Dios, no haya mucho desto en esta ciudad del Cuzco, y haya personas que digan y engañen a su Magestad del Rey Don Felipe nuestro señor con falsedad, dizendolo por sus intereses y ambiciones y no porque haya, a lo menos, con publicidad nada desto, hay algo fuera del [Cuzco], y en raras partes" (fol. 146).

No habría recidivas idolátricas, al menos en el área del Cusco, según la estimación de Pérez Bocanegra, lo cual contrasta con todas las visitas de extirpación puestas en marcha por Francisco de Ávila, Pablo José de Arriaga y Hernando de Avendaño, en los mismos años en que Bocanegra comenzaba su *Ritual*. Sin embargo, sí habría supercherías y malas costum-

bres, provocadas, en algunos casos, por ciertos sincretismos religiosos[30]. En todo caso, recomienda la confesión frecuente de los indios, cada quince días o un mes, aunque reconoce que muchos indios sólo se confiesan una vez al año. Y habla de confesiones informes y atropelladas de los indios, lo cual disculpa dada su "gran rudeza y suma ignorancia".

Bocanegra incorpora, en la "Doctrina Christiana" de su *Ritual*, esa notable antropología cristiana, de tradición santaferreña y limense, que venía rodando desde el siglo anterior:

> "P. Primeramente, hermano, o hermana, me dezid: qué soys? R. Soy hombre: hermano o hermana [se da por supuesto la existencia de mujeres catequistas].
> P. Qué cosa es hombre?
> R. Es una criatura compuesta de cuerpo que muere y de alma que no ha de morir, porque es hecha a imagen de Dios
> P. Para qué fue el hombre criado?
> R. Para ver a Dios. Y gozar del en el cielo, en lo qual está su bienaventuranza.

---

30 Veamos un caso descrito por Bocanegra: "Aduierta también mucho el Confessor, que en esta Ciudad [del Cuzco] y fuera della hazen una cosa algunos Indios e Indias (que se llaman hermanos mayores y hermanas mayores entre ellos mismos), y se les puede poner nombres de alumbrados y aturdidos, acerca de ciertos quipos, ñudos y memorias, que traen para confessarse, como escrituras y memoriales dellos. Porque tales Indios, y particularmente las Indias, enseñan a otras a se confesar por estos ñudos y señales; que los tienen de muchos colores para hazer diuisión de los pecados, y el número de los que han cometido, o no, en esta manera. / Antes que vaya el Indio o la India penitente a los pies del Confessor y Sacerdote, ya se ha confessado con estas Indias e Indios de todos los pecados, ora sean los que han cometido o los ajenos, que nunca cometieron. Porque les preguntan qué tanto tiempo ha que no se confiessan, y si ocultaron algún pecado en las confessiones passadas, qué pecados eran; las vezes y número dellos; y particularmente que les digan los nombres de las mugeres o varones con quien ofendieron a Dios; y luego los mandan dezir al Padre. Y para este efeto, les mandan uayan atando ñudos en sus hilos, que llaman *Caitu*, y son los pecados que les enseñan (los maestros y maestras desta manera de confessar), los quales les parecen añadiendo, y poniendo ñudos otros, que jamás cometieron, mandándoles a que digan es pecado el que no lo es y al contrario" (fol. 111-112).

P. Cómo se alcança essa bienaventurança?
R. Siendo buen Christiano y viviendo conforme a lo que Dios manda, y no de otra manera" (fol. 644).

Después del ritual de los sacramentos, acompañado de muchas amonestaciones y modelos de sermones, siempre en versión bilingüe castellano-quechua, viene una "Doctrina Christiana y Declaración de la Ley de Dios más largamente tratada, de la que anda de molde. Muy necessaria para la enseñança de los naturales, por preguntas y respuestas". Evidentemente, Bocanegra alude al *Catecismo mayor* del III Limense, que tiene a la vista y pretende superar, como se comprueba por abundantes préstamos, y por copiar la división pentapartita limense. Consta de una parte preliminar; una segunda parte dedicada a comentar los catorce artículos de la fe (pp. 645-663); una tercera parte acerca de lo que hemos de obrar, o sea, el Decálogo, los mandamientos de la Iglesia y las obras de misericordia (pp. 663-678); una cuarta parte sobre lo que hemos de recibir, es decir, los sacramentos (pp. 678-686); y una quinta parte, de lo que hemos de pedir, en la que se incluyen las principales oraciones: el Paternoster, el Avemaría, la Salve, "Angel de Dios", cómo bendecir la mesa y dar gracias después de comer, etc. Es aquí donde se hallan las preguntas y respuestas sobre temas mariológicos, aunque se evita la controversia inmaculista. En cambio, se lee lo siguiente: "P. Adónde está esta gran Señora? / R. En el cielo en cuerpo y alma", lo cual constituye una clara afirmación de la Asunción de María. Al final del libro encontramos una partitura en alabanza de la Virgen para cuatro voces.

c) El "Manual" (1641) de Juan Machado de Chávez

Nos corresponde ahora hablar del magnífico "manual" del ecuatoriano Juan Machado de Chávez[31], formado inte-

[31] Juan Machado nació en Quito a los comienzos del siglo XVII y murió en 1653. Hijo del licenciado D. Fernando Machado, oidor de Chile. Estudió en el Colegio Real de San Felipe de Lima y cursó Cánones y Derecho Civil en la Universidad

lectualmente en Lima, titulado: *Perfeto confessor i cura de almas*[32].

En una larga "prolocución", Machado señala que la finalidad de su "manual" es preparar a los sacerdotes, confesores y curas, para que puedan desempeñar dignamente su ministerio. Por ello le preocupa, y mucho, que los exámenes para aprobar a los candidatos sean exigentes. Considera, pues, imprescindible que los exámenes de los candidatos aseguren que éstos tienen la ciencia necesaria para resolver los casos ordinarios, bien sean casos de conciencia, casos canónico-administrativos o problemas en la dispensación de los sacramentos. Deben conocer, además, las obligaciones de las personas a ellos confiadas. Finalmente, deben demostrar que poseen sobrada prudencia para administrar los sacramentos, puesto que éstos son cosas santas, y que están movidos de verdadero celo pastoral por las almas. El manual, publicado en 1641, en el que el autor asegura haber gastado veinte años de su vida, fue redactado para asegurar la preparación de los candidatos a las órdenes en los tres puntos señalados.

En un "discurso nuevo, i pratico, en el qual se delcara el modo unico, i cientifico de eneñar la Iurisprudencia, i la Teologia Moral", que precede al manual, Machado se lamenta de que entre los moralistas, es decir, los teólogos, que se dedican a la Moral, hayan prevalecido los argumentos autoridad, basados en la ciencia positiva, sobre el recurso a las fuentes y la especulación, traicionando la clásica definición aristotélica

---

de San Marcos. Se doctoró en Quito, en 1638. Luego pasó a España, donde obtuvo de la Real Chancillería de Granada la investidura de abogado del Reino y regentó algún tiempo una cátedra en la Universidad de Salamanca, mostrando sus preferencias por la Teología. Recibió la ordenación sacerdotal. Regresado a América, fue designado arcediano de Trujillo, en el Perú, en los años en que publicó los dos volúmenes de su manual. En 1651 fue elegido obispo de Popayán (Colombia). Murió en 1653, sin haber sido consagrado.

32 Esta obra fue impresa en Barcelona, en 1641, en dos gruesos volúmenes en cuarto, por Pedro Lacavalleria.

de ciencia, como saber cierto por causas. La argumentación por autoridades no sólo se emplea, dice Machado, en materias dudosas, sino también en cuestiones determinadas por la fe. Es evidente que Machado se hace eco y se lamenta de la disputa de escuelas, que se venía arrastrando desde la Baja Edad Media, como consecuencia de las censuras de 1277, y que se había agravado en la segunda mitad del siglo XVI, por causa de la disputa *de auxiliis* y otras parecidas. También alude a la moral de casos, que se había impuesto desde comienzos del siglo XVII. Y deplora, muy particularmente, la diatriba sobre los sistemas morales: laxismo, probabilismo, equiprobabilismo, probiliorismo y tuciorismo, que había estallado a raíz de la difusión del jansenismo, desde mediados del siglo XVII.

No es, pues, ajeno a las polémicas de los sistemas morales. Se refiere concretamente a "la elección de opiniones" en el modo de confesar; recomienda huir tanto de las opiniones laxas como de las excesivamente rigurosas, evitando que los fieles acaben en la perplejidad, al comprobar la diversidad de pareceres de los confesores. Finalmente, y esto nos parece muy importante, Machado, que se manifiesta partidario del probabilismo, es decir, la línea jesuítica, pretende que los planteamientos morales no se limiten a distinguir el pecado de lo que no lo es, sino que "es también muy justo que sepan [los doctores] que hay mucha diferencia entre lo que es pecado, de aquello que es perfección nuestra y servicio de Dios; y que también sepan que de lo primero nos excusa la opinión probable; y que a lo segundo nos debe obligar el amor de Dios y el deseo de agradarle y servirle". La moral y la ascética, por tanto, no deben separarse. No cabe, en consecuencia, que unos cristianos se guíen sólo por las normas morales (sería una moral de mínimos) y otros, más perfectos, por las prescripciones ascéticas o místicas.

El manual se divide en siete libros. Los tres primeros van en el primer volumen, y los cuatro restantes, en el segundo. Veamos brevemente sus contenidos.

Libro primero: trata la materia de la penitencia, los casos reservados, las censuras y penas eclesiásticas, y qué puede y qué no puede el confesor. Libro segundo: desarrolla los principios y reglas generales correspondientes al tratado *de peccatis in genere* (Decálogo, mandamientos de la Iglesia, los siete pecados mortales o capitales y la Bula de la Santa Cruzada). Libro tercero: presenta los sacramentos, las indulgencias, el pecado de simonía, los beneficios eclesiásticos, los principios universales del Derecho Canónico y Civil, los contratos y subcontratos, los testamentos, las herencias, etc. Libro cuarto: expone las obligaciones especiales del estado eclesiástico. Libro quinto: estudia las obligaciones de los religiosos y religiosas, los claustrales, caballeros militares, etc.; hasta los prelados.

Libro sexto: se ocupa de la jerarquía secular y civil, en cinco grandes apartados: 1) emperadores, reyes, duques, condes, marqueses, señores de vasallos y mayorazgos; 2) jueces civiles y criminales, fiscales, abogados, etc.; 3) la milicia (generales, capitanes, soldados, etc.); 4) personas con alguna potestad: casados, viudos, padres, tutores, curadores, señores de criados, etc.; y 5) presenta a los que se ocupan de la salud (médicos, cirujanos, boticarios y barberos), los que tienen oficios mecánicos, granjerías y otros modos de vivir (mercaderes, pastores, guardas, cazadores, pescadores, plateros, pintores, impresores, sastres, roperos, mesoneros, venteros, taberneros, cocheros, litereros, mozos de mulas, harrieros, etc.). El libro séptimo trata de la prudencia y celo que debe manifestar el confesor en el ejercicio de su ministerio (sobre el pecado de solicitación, acerca del sigilo sacramental, etc.).

Volviendo al libro tercero, que está dedicado a la ciencia del confesor, aborda cuestiones de gran interés para nuestro conocimiento de la vida de los reinos hispánicos de ultramar. En este sentido debe señalarse particularmente la parte quinta de este libro, titulada: "De los contratos, i cuasicontratos, i de las acciones que produzen". Aquí revisa las teorías sobre la estipulación del precio justo, la estructura del mercado de li-

bre competencia y sus adulteraciones (monopolio, incremento artificial del precio y el "dumping"), y estudia a fondo el tema del interés y las formas ideadas en la época para evitar incurrir en usura (censo, mutuo, mandato, depósito, precario, promesa, etc.).

También resulta de alto valor el libro sexto, sobre "los estados, i obligaciones especiales del estado secular", que constituye una radiografía riquísima de la vida cotidiana americana, a mediados del siglo XVII, cuando ya se había consolidado el régimen de cristiandad, por una parte, y, por otra, España y sus colonias americanas se habían incorporado de lleno al espíritu mercantilista de la época. Al mismo tiempo, este libro sexto constituye una confirmación de que ya se había desarrollado en las Indias una sociedad moderna y dinámica, que llevaba su propia vida, con sus propios problemas, con relativa independencia de la metrópoli. Lo que ya había atisbado Acosta, solicitando teólogos americanos doctos en los problemas propios de aquel vastísimo continente, se estaba cumpliendo. Machado satisfizo, pues, con su manual una demanda imperiosa de todos: el clero no podía permanecer al margen de una vida cotidiana que evolucionaba impetuosamente por unos senderos cada vez más complejos en lo económico y en lo social.

d) La "Instrucción" (1671) de fray Juan de Almoguera

También en el Perú de finales del siglo XVII, podemos destacar la *Instrucción de sacerdotes con aplicación individuada a curas y eclesiásticos de las Indias*[33], escrita por el trinitario fray Juan de Almoguera, cuando era obispo de Arequipa[34], aun-

---

33 Impreso en Madrid en 1671 por Julián de Paredes. Hemos manejado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid, signatura 2/62876.

34 Nació en Córdoba en 1605. Durante unos meses fue alumno de la Compañía en el colegio de la Asunción de Córdoba. En esa ciudad ingresó más tarde en la Orden de Trinitarios descalzos, donde ocupó diversos cargos, como el

que la publicó en Madrid, en 1671. Refleja tanto el conocimiento de su diócesis, como el deseo de elevar sustancialmente las costumbres y preparación de sus clérigos. La obra está dividida en cuatro tratados. En el primero de ellos se expone la excelsa dignidad del sacerdote. El título completo del tratado da una idea de su tenor:

> "Tratado primero de la soberanía y eminencia que tiene el Sacerdote de la Ley de la Gracia, de aprecio superior mucho, a lo que sabe nuestra estimación, por lo que de las divinas letras consta, y en ellas se da a entender sé le deve, y la estimación con que el mismo Dios trató su dignidad antes de instituirla por Christo Nuestro Redemptor, por el lugar que le dio este Señor, el respeto con que quiso le tratassen los Angeles, Los Principes de su Iglesia, los de el siglo, y el resto de las demás criaturas".

Tan grande es la dignidad sacerdotal, explica Almoguera, que constituye al presbítero en "Vice-Dios o Lugarteniente de Dios", lo cual exige en los elegidos una vida santa y una formación esmerada. En su argumentación, la *Instrucción* recurre a la historia de la Iglesia, y concluye que las guerras y desórdenes públicos han venido como consecuencia de los pecados de los clérigos. Tras citar algunos ejemplos del Viejo Testamento y de la historia antigua de la Iglesia, el autor se detiene en la reforma protestante:

---

de provincial, a partir de 1647. Diez años más tarde se trasladó a Madrid; su fama de predicador llegó hasta Felipe IV, quien hizo de Almoguera su confidente y consejero. En 1659 fue designado obispo de Arequipa. En diciembre de 1661 llegó a su sede. Se distinguió por el celo en la formación de los clérigos –como lo prueba la *Instrucción* que estudiamos– y el mejoramiento de los edificios eclesiásticos. En 1661 fue comisionado para reducir a los hermanos Salcedo, mineros de Laicacota, aunque sólo logró una efímera pacificación. A la muerte de Felipe IV compuso un sentido panegírico, con abundantes datos sobre el monarca, que fue publicado en la Ciudad de los Reyes en 1667. En 1674 fue trasladado a la sede arzobispal de Lima, aunque su gobierno pastoral fue muy breve, pues murió en la capital virreinal en 1676.

"Patrocinó el intento de Lutero, principalmente la corrupción grande en las costumbres de el Clero, a quien él [Lutero], con sus astucias y trazas, hizo tan odioso a el Pueblo por esta causa, que entre los populares a cada paso llamaban y eran tenidos los Eclesiásticos por lobos carniceros, y los juzgavan sequaces de malvada doctrina a los que notavan y miravan comprehendidos en tan abominables vicios. Diósele a Lutero (como havía profetiçado San Iuan en su Apocalipsi) la llave del poço del abismo, que abriendole, arrojó el humo como un horno de excesivo fuego" (tratado I, cap. 1, § IV, nº 23).

Insiste en que el acto sacerdotal por excelencia es la santa Misa, donde el sacerdote hace las veces del mismo Cristo. El obispo de Arequipa muestra una total asimilación del magisterio Tridentino sobre el orden sacerdotal, que cita con profusión, lo mismo que las enseñanzas de la Epístola a los Hebreos. En cuanto a la patrística, maneja con soltura sobre todo a San Juan Crisóstomo, a quien sigue en su rica doctrina acerca del sacerdocio. En este sentido son significativos los títulos de los epígrafes II y III del capítulo II de este tratado primero: "Que el Sacerdote es Ministro de Christo en el Altar" (§ II), "Que el Sacerdote en el Altar le hizo Christo órgano e instrumento de la omnipotencia de Dios" (§ III).

El tratado primero se cierra con un interesante y extenso capítulo dedicado a la "Reverencia, y veneración con que los Santos Angeles respetan el Sacerdocio y Sacerdote, no sólo el Sacrificio, a quien le deven de justicia, sino también el Sacrificante" (tratado IV, cap. III). Almoguera, dando por supuesto, como "artículo indubitado", la asistencia de los ángeles al sacrificio de la Misa[35], se extiende principalmente

35 Así se expresa el prelado arequipeño: "Que los Santos Angeles assisten al Sacrosanto Sacrifico de la Missa es tan cierto, y recibido entre los Doctores y la Iglesia, que muchos lo suponen como artículo indubitado. Donde está el Rey asiste la Corte: y estando como está real, y de verdad presente en el Altar

en mostrar que los ángeles son también asistentes y ministros de cada sacerdote. Su punto de partida es el pasaje del Apocalipsis 8, 3 (Vg): "Et alius Angelus venit, et stetit ante Altare habens thuribulum aureum", de donde colige Almoguera que este *thuribulum* implica asistencia al sacerdote. Además, en opinión del obispo, el ángel que se menciona en el Canon romano de la Misa ("Supplices te rogamus, omnipotens Deus: iube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae maiestatis tuae") es el ángel que, entre los muchos que asisten al sacrificio, de forma particular ayuda y asiste al sacerdote celebrante[36]. Con gran rigor teológico, Almoguera argumenta que no puede extrañar que los ángeles, de naturaleza superior al hombre, sirvan al sacerdote en la Misa: si es doctrina común creer en la existencia de que cada hombre tiene un ángel custodio[37], cuánto más asistirán los espíritus angélicos al Vice-Dios (sacerdote), cuando celebra la Misa.

Almoguera dedica también un tratado completo, el cuarto, a la "Ciencia necessaria y conveniente para la buena administración de el Sacerdocio", a partir de la enseñanza de la sagrada Escritura, los concilios, los santos padres y algunos doctores. Al hilo de estos ejemplos, Almoguera insiste repetidas veces en la necesidad de examinar con mucha seriedad los candidatos a los diversos grados y oficios sacerdotales. Por ejemplo, al referirse a los confesores, critica la ignorancia y el laxismo de muchos, y pide un esfuerzo mucho mayor en su preparación intelectual. (Aquí se advierte su sintonía con las preocupaciones de Juan Machado de Chávez, sobre la formación intelectual del clero).

---

el rey de la Gloria, ¿cómo puede dudarse que le acompañen sus Cortesanos?" (tratado IV, cap. III, § I, nº 47).

36 Actualmente, merced al influjo de la teología oriental, hay una tendencia a considerar que este Angel no es otro que el Espíritu Santo.

37 Vid. el reflejo de esa doctrina en el *Catecismo de Trento*, parte IV, capítulo IX, nº 4-6.

Toda esta rica doctrina enmarca adecuadamente el tratado segundo, donde Almoguera denuncia las faltas de los clérigos:

> "Tratado segundo, en que se discurre cuán pernicioso es en la Iglesia el mal ejemplo de los sacerdotes, y más en particular el de los párrocos, y con mucha más especialidad los daños que causan los curas de indios, y los que administran en la vecindad de los infieles, debiendo por esta causa ser de vida más ejemplar y ajustada que el resto de los demás ministros".

He aquí un tremendo alegato contra los vicios de los curas de su diócesis, que escribió tras visitar el territorio. Fundamentalmente critica la extendida codicia de los curas y se extiende a lo largo de muchos capítulos denunciando la afición de los sacerdotes por el comercio, sobre todo con los indios, y su avaricia[38]. Aunque matiza a continuación: "Pastores he encontrado que procuran satisfacer su obligación, pero estos pocos y contados; otros que se aprovechan con templanza, y se contentan con la medianía que les pertenece; pero muchos, y muy muchos digo, que hacen lo referido". No faltan tampoco referencias a los abusos sexuales, aunque esto queda en segundo plano. Afirma repetidas veces que el mal ejemplo de los curas y corregidores es nefasto para los indios, predisponiéndolos a retornar a la idolatría.

---

38 "Lean atentos, y oigan estas temerosas amenazas los pastores y prelados, cuyas ansias y desvelos se encaminan sólo a la riqueza y comodidades temporales de los beneficios, o a solicitar la plata, olvidando la riqueza espiritual de su alma y de las que están a su cargo, los que truecan y pervierten tan enormemente las ocupaciones, que del oficio espiritual hacen trato y ganancia temporal. Estos tales, ¿qué otra ocupación tienen que esquilmar a sus ovejas, pasándose de pastores a esquiladores?, y lo más lamentable, algunos degolladores de estos miserables, en quienes su avaricia se ceba tan ciega, que no contentos con los estipendios tasados, que no se les deben, porque no los trabajan, les quitan hasta la piel, saqueándoles sus ranchuelos, quitándoles violentamente sus ganados y sus pobres alhajas, suponiendo débitos, que en realidad son rapiñas"(tratado II, cap. II, § I, Nº 91).

Aunque en un principio obtuvo licencia de impresión, al poco tiempo la Inquisición retiró todos los ejemplares de la *Instrucción*, que ya habían comenzado a circular por Perú. Parece que no fue por errores doctrinales –que no tiene– sino por la gran imprudencia de Almoguera: a pesar de su indudable rectitud, una tan desencarnada exhibición pública de los vicios de muchos curas –aunque se dice que algunos eran virtuosos– se consideró perjudicial para la corona y para la evangelización. No fue una censura *ad hominem*, puesto que luego le nombraron arzobispo de Lima, sino *ad operam*. En cualquier caso, queda la *Instrucción* almogueriana como un precioso monumento al celo de los prelados peruanos[39].

3. *La teología académica limense*

a) Desarrollo institucional de la Universidad de San Marcos, del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, y del Colegio de San Martín

El dominico Fray Tomás de San Martín, lector de teología, elevó a Carlos V, en nombre de la Orden y de la ciudad de Lima, la petición para fundar en el convento dominicano unos estudios generales, con los mismos privilegios, franquicias y libertades que tenía la Universidad de Salamanca. El emperador, por cédula de 12 de mayo de 1551, accedió a que se crease esa Universidad en el recinto de ese convento. La Universidad se constituyó finalmente en 1553, y fue confirmada por San Pío V en 1571[40].

Aunque al principio el desarrollo institucional fue tranquilo y armónico, desde la llegada de los jesuitas a Lima, en 1568,

---

39 Para una valoración de la personalidad de este autor, cfr. José María Ortiz Juárez, *Fray Juan de Almoguera. El Obispo del Libro*. Córdoba (España), Ediciones Escudero 1976.

40 Cfr. Miguel Maticorena Estrada, *Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Breve reseña histórica*. Lima, Edición Universidad Nacional de San Marcos (Cátedra de Historia) 1995.

la Universidad tuvo que competir con el prestigio creciente del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, donde la Compañía tenía cátedras de Artes, Teología y lenguas del Incario. Tan grande era el prestigio del Colegio Máximo, que, a pesar de las limitaciones legales impuestas por los virreyes, hasta 1582 éste fue el centro de la vida intelectual de Lima. En tal fecha el virrey Martín Enríquez fundó el Colegio de San Martín, con patrocinio real y con muchos privilegios, regentado también por jesuitas, de modo que Lima tuvo tres establecimientos docentes del máximo nivel: la Universidad, el Colegio Máximo y el Colegio de San Martín. Es evidente, pues, que la competencia perjudicó a la Universidad de San Marcos y la vida intelectual peruana quedó de hecho en manos de la Compañía.

b) Juan Pérez de Menacho

Ya hemos hablado del teólogo jesuita José de Acosta, que fue sin duda la figura más destacada del mundo académico limense de la segunda mitad del siglo XVI. Conviene ahora decir unas palabras sobre el también jesuita Juan Pérez de Menacho[41]. De su copiosa obra teológica, la mayor parte desaparecida en el incendio de la Biblioteca Nacional de Lima, acaecido en 1943, se han conservado algunos tratados inéditos sobre la *Summa* aquiniana, de los que sólo hemos podido consultar uno directamente: su comentario a la primera parte

41 Nacido en Lima en 1565. Ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús en 1583. Entre 1601 y 1604 fue catedrático de prima en la Universidad de San Marcos y, de nuevo, entre 1620-1624. Fue también profesor en el Colegio Máximo de San Pablo de Lima y en el Cusco. Falleció en Lima en 1626. Cfr. en el "Mercurio Peruano", del día 3 de marzo de 1791, una larga noticia histórica. Véase también Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bruxelles, Oscar Schepens 1960 (ed. anastática), VI, col. 522, donde figura una relación de sus obras. Cfr. Felipe Barrera Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*. Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos L. J. Rosso 1937, pp. 145-153.

de la *Summa theologiae*, cuestiones 44 a 64[42]. En la Biblioteca Nacional de Colombia se hallan otros comentarios suyos al Aquinate (mss. 8 y 71), fechados entre 1601 y 1613: tres de ellos dedicados a la tercera parte de la *Summa* (de la cuestión 72 a la cuestión 84, es decir, el tratado acerca de la Eucaristía); y, además, una larga *Disputatio prima de virtute castitatis et eius excelentia*, y un opúsculo titulado: *Tres dudas acerca de nuestros privilegios índicos temporales*[43].

En cuanto a la Teología moral, y según testimonia Barrera Laos, que vio sus obras en la Nacional de Lima antes del incendio, se centra Menacho en el estudio de las virtudes: primero, la noción general de virtud; después, el estudio de la virtud en la consecución del bien; finalmente, el análisis de las virtudes en particular. Parece seguir literalmente las tesis "agustinistas" más radicales, en el sentido de una doble predestinación, aunque sostiene que el número de los predestinados a la gloria es muy superior al número de los predestinados a la reprobación. En cuanto al mal, no estima que el mal sea privación del bien debido, como había afirmado el Aquinate, sino más bien que el mal es algo real y positivo. Por consiguiente, el mal tiene causa. En tal sentido, el diablo es absolutamente malo, también desde el punto de vista ontológico; el diablo sería la reunión de todos los atributos humanos malos y que, por lo mismo, no pueden predicarse ni siquiera análogamente de Dios. Establecidos, en algún sentido, dos principios soberanos, uno del bien y otro del mal, y no queriendo contraponerlos abocando al dualismo, sostuvo que "Dios, como causa primera, concurre al pecado; es causa formal del

---

42 Este precioso códice es propiedad de Ramón Mujica Pinilla (profesor de la PUCP de Lima), a quien agradezco las facilidades que me ha dado para su consulta.

43 Cfr. Rafael Pinzón Garzón, *La filosofía en Colombia. Bibliografía de los siglos XVI, XVII, XVIII. 1a. Parte*. Bogotá, Universidad de Santo Tomás (Biblioteca Colombiana de Filosofía) 1987, pp. 31-32.

mal". Por consiguiente, Dios sería el Bien absoluto causa formal del mal, lo cual, evidentemente es contradictorio...[44]

Pasemos ahora a su comentario a la primera parte de la *Summa Theologiae* aquiniana, cuestiones 44 a 64[45]. Para Pérez de Menacho, los ángeles son criaturas "pure spirituales", "ciertas substancias intelectuales distintas de los hombres y de las almas de éstos". En el primer *dubium* al enunciado de la cuestión 50, se pregunta muy atinadamente cuál sea el nombre apropiado de tales substancias. Reconoce, con la tradición patrística, que el nombre "ángel" expresa su oficio más bien que su naturaleza. Desde el punto de vista natural serían, para los peripatéticos, substancias intelectuales separadas, motrices de los cielos.

Tomás de Aquino no había sentido repugnancia en equiparar, desde el punto de vista metafísico, los ángeles con las substancias separadas de los filósofos peripatéticos[46]. Había considerado que sólo por revelación se puede conocer que los ángeles son mensajeros de Dios y que están su servicio. Esto último lo sabe Menacho y se lo reprocha al Angélico: "La razón teológica que aduce Santo Tomás para probar que existen ángeles en el universo, no prueba con suficiente rigor; por consiguiente, [Aquino] no estima que por argumentos racionales se pueda demostrar esto". En cambio, el maestro limeño

---

44 Estas tesis morales de Menacho nos merecen tanta reserva, que dudamos seriamente de que Felipe Barrera Laos haya interpretado correctamente el pensamiento del teólogo jesuita.

45 *In primam parten Sancti Thomae a quaestione 44 commentaria per Reverendum ad maiorem Dei gloriam Patrem Johanem [sic] Peres Menacho Societatis Iesu in Collegio Limensi euisdem Societatis Sacrae Theologiae Professorem* (manuscrito del siglo XVII, 57 + 235 folios numerados en el anverso, con dos numeraciones). Sigue la división en artículos de la *Summa*, que a su vez estructura en *dubia*. Vamos a detenernos en el comentario a la cuestión 50, artículos 1 y 2 (folios 1r-16r, de la segunda numeración del manuscrito).

46 Cfr. James A. Weisheipl, *Thomas d'Aquino and Albert His Teacher*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1980, pp. 14-18.

entiende que no sólo puede descubrirse como cosa probable que hay ángeles en el universo, sino que se puede demostrar[47]. Con todo, su argumento es puramente moral, apelando al consenso de todos los filósofos, incluso de aquellos que carecieron de la iluminación de la fe sobrenatural; todos unánimemente han admitido la existencia de ciertas substancias intelectuales superiores al hombre. Ofrece el maestro jesuita un segundo argumento: le parece increíble ("incredibile") que Dios, autor de la naturaleza, no haya previsto una forma natural de conocer con certeza y evidencia la existencia de los ángeles; luego, es preciso reconocer que es demostrable naturalmente la existencia de los ángeles[48]. También apela a la experiencia que tenemos de los hombres "poseídos" [por el demonio], a los poderes de los magos y de los encantadores, cuyas fuerzas exceden a los medios naturales que emplean, a las glosolalias, etc. Como se ve, Menacho se halla, por una parte, en el extremo de las posturas racionalistas, afirmando una capacidad a la razón que Aquino no se atrevió a concederle; y, por otra, en un mundo de credulidades curiosas, que harían sonreír a un hombre de nuestro tiempo.

En todo caso reconoce que el estudio de los ángeles es especialmente útil para nuestro conocimiento de Dios, por ser las criaturas, en cuanto puramente espirituales, más próximas a la Divinidad.

Desde el punto de vista metafísico, la pregunta capital se halla en el tercer *dubium*: "utrum Angelus sit substantia spiritualis omnino expers [corporis]" (fol. 6v), es decir, si el ángel es una substancia espiritual absolutamente privada de cuerpo. Son absolutamente incorpóreos, concluye siguiendo a

47 "Non solum probabiliter, sed etiam demonstrative ostendi potest Angelos in uniuerso reperiri" (fol. 4v).

48 "Ergo fatendum erit demonstrari posse naturaliter inhoc uniuerso Angelos reperiri" (fol. 5r).

Aquino, porque son intelectuales, y la operación de conocer no puede ser un acto del cuerpo. Ahora bien: ¿están compuestos de materia y forma? Esto exige determinar, primero, si pueden tener una materia como la materia corporal, o bien si pueden tener una materia de otro tipo.

La solución ofrecida por el maestro limense es ciertamente un tanto ecléctica. Por una parte, fiel a Tomás de Aquino; por otra, con unos desarrollos que invitan a pensar que era un tomista vergonzante. Rechaza, como no podía ser de otro modo, que los ángeles tengan materia corpórea o física. Lo cual no implica que los ángeles sean actos puros, pues están compuestos "ex natura et supposito, et ex essentia et esse [...], ex genere et differentia"; constan, pues, de potencia y acto (fol. 14v). Hablando con propiedad, el ángel tiene acto, es decir, no es su propio acto; y, por ello, tiene materia, no materia física, sino materia metafísica[49].

¿Una materia metafísica? Parece que Menacho quiere con ello expresar, aunque su terminología resulte ambigua, que los ángeles tienen potencialidad; una potencia que excluye el cambio substancial, pues sólo pueden ser aniquilados.

La última y decisiva pregunta, que Menacho va a tratar ampliamente al estudiar el artículo cuarto de la cuestión 50, es el número de los ángeles. ¿Cómo se distinguen o numeran los ángeles? Su distinción numérica no puede provenir de la materia; sino por la forma, y, por consiguiente, su distinción numérica debe de ser específica[50].

---

49 "Et ita loquendo est habens actum, et non ipse actus, unde etiam est habens materiam non physicam, sed metaphysicam" (fol. 15r).

50 "Distinctio vero numerica, quae non est talis tamen [por la materia], sed simul est etiam specifica [,] potest esse a principio intrinseco quae est forma, et huius modi est distinctio numerica quae reperitur in Angelis, ut infra videbimus articulo quarto" (fol. 15v).

En definitiva; Pérez de Menacho hace honor, todavía hoy, a la fama de que gozó entre sus contemporáneos. Se nos presenta como un metafísico profundo, que sinceramente deseaba ser tomista, aunque en la práctica fuese bastante ecléctico. En cuanto teólogo, nos ofrece una cumplida y amplia información documental acerca de las cuestiones que trató, con un excelente manejo de las fuentes patrísticas y medievales, muy pegado a San Agustín y a fray Tomás. En ocasiones, además, ofreció una mezcla de racionalismo y de credulidad que respondía probablemente el ambiente de su tiempo.

c) El eclecticismo de Diego de Avendaño y su defensa de los afroamericanos

El jesuita Diego de Avendaño[51] es harto conocido por sus tesis hierocráticas en la polémica sobre la primacia de la potestades, y por su defensa de los indios y de los negros americanos. Sus puntos de vista pueden rastrearse en la monumental obra *Thesaurus indicus*, dividida en seis gruesos tomos, que publicó entre 1668 y 1686, en Amberes, cuyo contenido es el siguiente:

El tomo primero ofrece todo lo concerniente al gobierno civil y la intervención de los monarcas españoles en la empre-

---

51 Nació en Segovia en 1594. A los quince o dieciséis años marchó a estudiar a Sevilla con el jurisconsulto Juan Solórzano Pereira, con quien embarcó hacia América en 1610. En 1612, en Lima, ingresó en la Compañía de Jesús. Comenzó en el Cusco su carrera de gobierno y de docencia: Rector de las Universidades menores de Chuquisaca y de Charcas, alcanzó finalmente la cátedra de prima de Teología en el Colegio Máximo de San Pablo, del que también fue rector. Logró la paz con los dominicos en la polémica concepcionista. Falleció en Lima, a los noventa y cuatro años de edad, en 1688. Para la vida y la obra de Avendaño, cfr. Angel Losada, *El jesuita segoviano Diego de Avendaño, defensor de los negros de América*, en Mariano Cuesta Domingo (ed.), *Proyección y presencia de Segovia en América. Actas del Congreso Internacional (23-28 de abril de 1991)*. Segovia-Madrid, Editorial Deimos 1992, pp. 423-444.

sa evangelizadora americana, y señala las responsabilidades morales de los gobernantes (constituye, pues, un extenso tratado de moral pública y, por lo mismo, una excelente descripción de la vida cotidiana española y americana).

El tomo segundo trata de las cosas espirituales (sacramentos, preceptos de la Iglesia, privilegios, indulgencias y los estados de vida en que pueden santificarse los hombres), principalmente con relación a los indios, y acerca de la atención pastoral de éstos; no faltan tampoco interesantes observaciones sobre la vida eclesiástica indiana (funcionamiento de los cabildos catedrales, de las parroquias, de las doctrinas de indios, de la Inquisición, etc.).

En el tomo tercero desarrolla los asuntos referentes a la consagración de los obispos, la vida de los religiosos y las obligaciones conyugales. Especialmente interesante es la sección XI de la primera parte, porque presenta la solución de una amplia serie de casos de conciencia, desde la perspectiva del probabilismo. La polémica entre el tuciorismo absoluto (seguir siempre la solución más segura) y el probabilismo es el telón de fondo de este volumen, lo cual demuestra que, cuando fue escrito, hacia 1666, la discusión con el jansenismo estaba muy candente en el Perú. Obviamente, Avendaño se alinea con la opción probabilista, llegando a soluciones, en algunos casos, que casi rayan en el laxismo. En este libro se conserva, además, una breve apología de Francisco Suárez (parte I, sección xi, iv), lo cual es indicativo de que Avendaño y seguramente los jesuitas del Perú habían optado por un eclecticismo metafísico, apelando a Tomás de Aquino cuando esto resultaba conveniente para la prueba de un aserto, pero siguiendo a Suárez en todo lo demás, cuando discrepaban ambos doctores[52].

---

52 Cfr. Francisco Guil Blanes, *La filosofía en el Perú del XVII*, en "Estudios Americanos", 10 (1955) 167-183, aquí p. 176.

El cuarto tomo constituye un tratado de teología moral y de las obligaciones de los obispos, párrocos, inquisidores, etc., culminando con el culto mariano. El título o frontispicio de este volumen reza así: "Discusión apologética, en la que se defiende ser lícito seguir la opinión probable, y se rechaza la prolija impugnación de un autor moderno". Este volumen contiene amplios desarrollos sobre el culto a Santa Rosa de Lima, que entonces sólo era beata, aunque ya había sido declarada patrona de la ciudad de Lima y de todo el virreinato del Perú. Contiene también este volumen un pormenorizado desglose de los cinco mandamientos de la Iglesia.

El quinto volumen analiza dogmáticamente el culto a las reliquias, para proseguir con los santuarios marianos, el santoral, las indulgencias, etc.

El sexto contiene muchas cosas peculiares para el gobierno espiritual y temporal del virreinato del Perú. En este volumen hay algunas incursiones teológicas bastante especulativas, por ejemplo, sobre la procesión del Verbo de Dios (revisión V, I), la gracia de Cristo (revisión V, II), el culto mariano (revisión V, III), etc. En la parte final aparecen unas revisiones o correcciones muy extensas de los dos tomos titulados *Problemata theologica*, y de los seis tomos del *Thesaurus Indicus*. Conviene recordar, para evitar confusiones, que sólo los dos primeros tomos de esta última obra se editaron con el título de *Thesaurus indicus*. Los cuatro restantes llevan el título genérico de *Auctarium indicum*[53]. (De los *Problemata theologica* hablaremos más adelante).

---

53 Cfr. D. Yubero Galindo, *El "Thesaurus Indicus" de Diego de Avendaño*, en Mariano Cuesta Domingo (ed.), *Proyección y presencia de Segovia en América*, *o.c.*, pp. 399-408. Cfr. también Armando Nieto Vélez, *El índice del "Thesaurus Indicus" de Diego de Avendaño*, en "Revista Histórica", 36 (1987-1989). Nieto ofrece una completa bibliografía de Avendaño y presenta la traducción castellana de los títulos de todos los capítulos, secciones y aserciones de los seis tomos del *Thesaurus*.

Puede afirmarse, en líneas generales, que el *Thesaurus* es una obra de acarreo o de aluvión, escrita con una sistemática quizá preconcebida, pero después no siempre observada. Una obra llevada a cabo durante un período de tiempo tan dilatado –casi medio siglo–, siendo además la vida de su autor tan rica en acontecimientos (traslados, cargos de gobierno, docencia de distintas disciplinas, diferentes tareas pastorales, etc.), forzosamente debía resentirse de un cierto desorden. Pero, precisamente su espontaneidad, y el hecho de ser testigo de mil problemas pastorales y sociales ocurridos en Perú del siglo XVII, la hacen un verdadero "tesoro" de información para conocer la vida cotidiana de aquel virreinato.

Avendaño fue, al comienzo de su carrera, un hierócrata extremo. Para el jesuita segoviano, el Papa tiene un dominio absoluto y perfecto en lo temporal universal[54]. Para ello interpretó literalmente la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII (1302), promulgada por el papa en polémica con Felipe IV el Hermoso, rey de Francia. Acorde con la citada bula, Avendaño concluía que es necesario para salvarse estar sometido a la potestad temporal del Romano Pontífice[55]. En todo caso, establece claramente que es certísimo el fundamento de la donación pontificia; que los Reyes Católicos españoles tienen derecho exclusivo sobre las tierras americanas; y que, por tanto, los demás príncipes cristianos carecen de derechos, incluso sobre las tierras todavía no ocupadas por los primeros (libro I, título I, capítulos I y II).

---

54 Seguimos: Paulino Castañeda, *El segoviano P. Diego Avendaño: un teócrata moderado, ecléctico y tardío*, en Mariano Cuesta Domingo (ed.), *Proyección y presencia de Segovia en América*, *o.c.*, pp. 361-396.

55 No se olvide, para comprender las expresiones de Avendaño, que por esos años, cuando enviaba a imprenta el tomo primero de su *Thesaurus*, había estallado ya la polémica de los jesuitas con los jansenistas, en la que éstos adoptaron una posición regalista, mientras que los jesuitas se inclinaron abiertamente por el ultramontanismo.

Acerca de la potestad del papa sobre los infieles, y contradiciendo las tesis de Bartolomé de las Casas y, en general, de los dominicos, Avendaño consideró que los infieles no tienen dominio sobre sus cosas, y que sus príncipes carecen de verdadera jurisdicción. En consecuencia, sus tierras pueden ser ocupadas por los cristianos y, si se resisten, pueden ser ocupadas por las armas. Conoce el jesuita la doctrina de Pablo III, en su bula *Sublimis Deus*, donde el papa había sentenciado lo contrario, a lo cual replica que los infieles tienen dominio no absoluto sobre sus bienes, sino sólo cedido por el papa; cuando los infieles se convierten a la fe, entonces el dominio cedido ya no puede ser trasladado a otros, pues pasa a ser absoluto.

Hasta aquí la doctrina de Avendaño expresada en el tomo primero del *Thesaurus*, publicado en Amberes en 1668, aunque acabado en 1662, y en el tomo cuarto, terminado en 1670. Sin embargo, en el tomo sexto, concluido en 1678 y publicado en 1686, el jesuita parece retractarse de sus tesis hierocráticas extremas y sostener la tesis del dominio indirecto del papa en cuestiones temporales.

Más conocida es la doctrina de Avendaño sobre los repartimientos de indios, concretamente para el trabajo en las minas, tema que desarrolló ampliamente en el tomo primero de su *Thesaurus*. Su punto de partida fue que la libertad corresponde al hombre por derecho natural. La esclavitud, por tanto, no es el estado natural de ningún hombre, ni siquiera de los que no son cristianos. Los indios no pueden ser reducidos a esclavitud, salvo en el caso de guerra justa, y siempre que la esclavitud equivalga a una conmutación de la pena de muerte[56]. No obstante, la historia humana posterior al pecado

56 Cfr. Fernando de Arvizu, *El pensamiento jurídico del P. Diego de Avendaño S. I. Notas de interés para el Derecho Indiano*, en VV. AA., *IX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano. Actas y Estudios*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense 1991, I, pp. 137-150.

original testimonia una serie de imperfecciones serias en la forma como la humanidad se ha organizado, entre ellas, la indiscutida admisión, durante siglos, de la esclavitud. Poco a poco, después de la Encarnación y Redención, la humanidad habría caído en la cuenta de que la esclavitud era intolerable, aun cuando ésta se siguiese justificando, en tiempos de Avendaño, con argumentos complejos y poco convincentes. En todo caso, y aquí el jesuita es tajante, todos tienen derecho a la vida y a la libertad.

Respecto a los repartimientos de indios, la posición de Avendaño fue un tanto contemporizadora. No los condenó por completo, pero manifestó su deseo de que desaparecieran cuanto antes, exigiendo, mientras tanto, un trato humano y lo menos incómodo posible, con un trabajo retribuido justamente[57]. Refiriéndose a las minas, habla de las condiciones de seguridad y de salubridad en el trabajo, y manifiesta, por lo general, un conocimiento exacto de las formas de explotación de los pozos y de los peligros más frecuentes a que se hallaban expuestos los mineros.

Se plantea también el tema de la cesión o "alquiler" de la fuerza de trabajo a otro empresario, sin consentimiento de los propios trabajadores. Considera que, sin consentimiento de los propios interesados, no pueden alquilarse por dinero a otro empresario, ni vender las minas con los trabajadores que en ellas trabajan, en ningún caso. De todas formas, considera lícita la compulsión al trabajo, porque los indios eran vasallos de la corona española, y su trabajo era necesario para que subsistiera aquélla.

Con relación a los esclavos negros, llevados de África a América, para laborar en los trabajos más duros, Avendaño se

57 *Thesaurus*, I, trac. I, cap. 12. Cfr. Pilar Hernández Aparicio, *La doctrina de Avendaño sobre los repartimientos de indios*, en Mariano Cuesta (ed.), *Proyección y presencia de Segovia en América*, *o.c.*, pp. 411-419.

mostró tajante: "la venta de esclavos no es título de cautividad sino violación de la justicia y del derecho". Por consiguiente, el tráfico de esclavos es absolutamente inmoral, y aconsejaba al rey que declarase la manumisión absoluta y sin condiciones de los esclavos[58].

Desde la perspectiva de la teología dogmática, tiene más interés su obra *Problemata Theologica*, en dos volúmenes, escritos en latín y publicados en Amberes en 1678; y su *Cursus consummatus, sive recognitiones theologicae*, editado también en Amberes en 1686[59]. El *Cursus* es una especie de retractación de errores y corrección de erratas que se le escaparon en sus obras anteriores. En el primer volumen expone Avendaño el tratado acerca de Dios uno: existencia de Dios, su esencia y sus atributos entitativos y operativos. En el volumen segundo desarrolla el tratado de Dios trino.

En su *Problemata theologica*, de inspiración aristotélico-tomista, hace constar, en la introducción, su posición favorable a la concepción inmaculada pasiva de María[60]. Estimaba que la concepción inmaculada pasiva de María en el seno de

---

58 No fue Avendaño el primer precedente en discutir la licitud de esclavizar a los africanos. Las Casas había escrito cien años antes contra la esclavitud de los negros. Cfr. Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de África: preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*. Ed. a cargo de Isacio Pérez Fernández, Santa Cruz de Tenerife, Viceconsejería de Cultura ("Los dominicos y América", 3) 1989. Es muy posible, además, que Avendaño haya tenido a la vista el heroico ministerio del jesuita San Pedro Claver (1580-1664), que llevó a cabo su apostolado con los esclavos negros que arribaban al puerto de Cartagena de Indias. San Pedro Claver fue canonizado en 1888.

59 Cfr. Ángel Losada, *El jesuita segoviano Diego de Avendaño, defensor de los negros de América*, en Mariano Cuesta Domingo (ed.), *Proyección y presencia de Segovia en América*, *o.c.*, pp. 436-437.

60 La misma tesis se repite en el tomo sexto del *Thesaurus*, dedicado a corregir sus obras anteriores. La tesis inmaculista se halla desarrollada al comienzo de la "revisión" del tomo primero y al principio de la "revisión" del tomo segundo del propio *Thesaurus*.

Santa Ana era cuestión próxima a la definición. Por ello, tiene un especial interés el epígrafe que dedica a Santo Tomás (epígrafe 13 de la *Prolusión*, I, pp. 24b-25b). El contexto es la discusión, que en Lima había sido muy agria, entre los maculistas (preferentemente dominicos) y los inmaculistas. Avendaño se había alineado con éstos, pero, no obstante, había conseguido la paz con los dominicos... Después de una atenta consideración de todos los textos aquinianos sobre la materia, concluye que Tomás debió de cambiar de parecer, aunque por motivos desconocidos: "Mutavit sententiam [de inmaculista a maculista]: sed mutationis causam ignoramus". Pudo influir, dice, al clima de la Universidad de París... En todo caso, cualquiera que haya sido la posición tomasiana, la costumbre o tradición de la Iglesia debe preferirse a la doctrina de un doctor cualquiera, aunque la autoridad de tal autor sea muy grande. Tal es el caso de la Inmaculada Concepción. Y en prueba de que ésta era la conducta recomendada por Francisco Suárez a los teólogos de la Compañía, refiere una carta que el propio Suárez había escrito a un jesuita del Perú, en 1612, donde el maestro español aconsejaba que abandonasen la teología suareciana, cuando hubiese algún conflicto con la opinión de la Iglesia. Avendaño culmina el epígrafe recomendando que en temática inmaculista se siga el parecer de la Iglesia.

Otros pasajes interesantes de la teología de Avendaño pueden descubrirse en su presentación de las cinco vías tomasianas, que él expone por extenso y con gran independencia. En la tercera vía, por ejemplo, supone que la contingencia y la eternidad no son contradictorias, lo cual considera sentencia común (I, sectio I, problema 4, p. 68a). Y aunque en esto se ajusta a la doctrina de Aquino, se separa de ella en el desarrollo de la vía, pues olvida una distinción importante de fray Tomás, entre necesario por sí y por otro. Evidentemente, el clima intelectual había cambiado mucho entre el siglo XIII y el XVII, y ya no resultaban familiares las argumentaciones sobre la necesidad y la posibilidad que Avicena había introducido, de la mano de Aristóteles, en el mundo occidental.

Pero más curioso es todavía el desarrollo de la cuarta vía. Descartado que el más y el menos en un género implique el máximo en el género, y que tal máximo sea Dios[61], establece que sólo en el caso del *ens* es válida la prueba. Su prueba adquiere, pues, unos aires que la emparentan más con Duns Escoto que con Aquino. Hay algún *ens*, en efecto, que es más perfecto que el hombre, y que, por ello, es causa de las perfecciones intelectuales y operativas del hombre. Este ser que es causa del hombre y de todas sus perfecciones, tiene el sumo grado en el ser y en el causar. Es evidente que todo el que es primero en su género no es necesariamente causa de los otros de su género; sin embargo, el que es primero *in genere entis* [sic], es causa de los otros entes, y por esta razón se prueba que Dios existe (I, p. 69b).

Es claramente tomista en su exposición del constitutivo formal o metafísico de Dios, cuando estudia si "la existencia pertenece al concepto esencial de Dios" (I, sectio I, problema 7, pp. 80a-82a). Esta sería, en efecto, la mente de Aquino. Fray Tomás habría deducido sus tesis de los conocidos pasajes del libro del Éxodo, donde Dios había revelado su nombre, conversando con Moisés. Y puesto que dar el nombre es definir la esencia, como sostiene Suárez, Dios se habría definido diciendo de Sí mismo a Moisés que Él era el *esse*, o sea, que su esencia era existir.

El volumen segundo de sus *Problemata theologica* está íntegramente dedicado a la Santísima Trinidad. Al principio van los temas más estrictamente trinitarios. Al final, algunas cuestiones prácticas relacionadas con la celebración de la Santa Misa, con la administración de los sacramentos del bautismo, confirmación y orden.

También se conserva de Diego de Avendaño un *Epithalamium Christi, et sacrae sponsae, seu explanatio psalmi qvadragi-*

61 "Nam inter res visibiles nulla est homine perfectior; nequit autem dici quod homo sit Deus" (I, sectio I, problema 4, p. 69a).

simiqvarti, editado por Lorenzo Anisson, en Lyon, en 1653. Se trata de un breve opúsculo eclesiológico en el que comenta el citado salmo de la Vulgata, que es un canto nupcial, cuyo sentido alegórico o profundo se aplica a las relaciones de Cristo con su esposa, que es la Iglesia.

Un gran teólogo, en definitiva, serio y competente, buen conocedor de los cánones y del Derecho Civil, sólido profesor de Dogmática, tomista independiente. Valiente defensor de los afroamericanos y denunciador de la esclavitud de éstos. Hierócrata moderado frente al regalismo que se imponía, a pesar de las medidas cautelares intentadas por la Santa Sede, en los círculos políticos de la metrópoli.

d) Leonardo de Peñafiel y la configuración de la "Apologética" como disciplina

El jesuita Leonardo de Peñafiel, criollo ecuatoriano[62], constituye un eslabón especial en la configuración de la manualística teológica americana. Aunque ecuatoriano de origen, se desenvolvió en el círculo teológico limense. Publicó en total cuatro gruesos volúmenes: dos que no hemos podido consultar, titulados *De Deo Uno* (1663) y *De Deo Uno et Trino* (1666), editados en Lyon; y otros dos volúmenes que hemos estudiado, rotulados *Disputationes scholasticae et morales de virtute fidei divinae* (Lyon 1673) y un *De Incarnatione Verbi divini*, de la misma fecha que el anterior. Los cuatro libros son póstumos, como se habrá apreciado por su fecha de edición[63].

---

62 Nació en Río-Bamba (Ecuador), en 1597. Se educó en Quito, en la Compañía de Jesús. Enseñó filosofía, teología escolástica y moral en el Cusco y después en el Colegio Máximo de San Pablo y en la Universidad de San Marcos. Fue rector y maestro de novicios en Lima y provincial del Perú en 1656. Murió en Chuquisaca en 1657. Cfr. Carlos Sommervogel, *Bibiothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruselas 1895 (reimpresión anastática, Lovaina 1960), VI, col. 470.

63 Tiene Peñafiel un inédito, comentando la Metafísica aristotélica, que se conserva en la Biblioteca de la Universidad Nacional de San Marcos de Lima (ms 54752). Esta obra está fechada en 1632 y consta de 362 folios. En ella

Los dos volúmenes de 1673 constituyen un tratado de Teología fundamental, aunque todavía poco evolucionado. El primero está dedicado a la fe, a la infidelidad y a la herejía, y se halla dividido en veinticuatro *disputationes*. El volumen segundo es un tratado sobre la encarnación del Verbo, más extenso que el anterior tratado sobre la fe, dividido en veintisiete *disputationes*.

Este *opus duplici* de Peñafiel, doble porque está constituido por dos tratados (*De fide* y *De Incarnatione*), reúne ya, de forma incipiente, buena parte de los temas que después constituirán el núcleo de los manuales de Teología fundamental, mezclados todavía con otras cuestiones que son más propiamente dogmáticas que fundamentales. El tomo primero, en efecto, dedicado a la fe divina, se plantea, como tema principal, cuál sea el objeto formal de la fe y cuál su objeto material. Distingue, además, entre la fe infusa o habitual y el acto de fe, que estudia por separado, y dedica un espacio considerable al tema de la evidencia de los misterios, quizá por infuencia del cartesianismo, que había colocado a la evidencia en la cumbre del proceso hacia la certeza. El tomo segundo habla de la posibilidad y existencia de la Encarnación, del fin de ésta y de su causa eficiente, de la unión hipostática, de la gracia de Cristo y de sus virtudes, de los méritos de Cristo, de su oración, filiación, milagros, etc. (Es interesante señalar que concluye el segundo volumen con unas discusiones acerca de la doctrina de los modos, popularizada por Suárez al estudiar la

---

reivindica el papel rector de la Metafísica para adentrarse en el estudio de la Teología sobrenatural. Siguiendo a Francisco Suárez, recuerda la estrecha vinculación que existe entre "los principios y verdades de la metafísica [...] y las conclusiones y proposiciones teológicas, de manera tal que, si se suprime la ciencia y conocimiento perfecto de aquéllos, necesariamente se desvanece incluso el conocimiento de éstas" (proemio). Cfr. Alberto PINCHERLE, *Notas acerca de un manuscrito inédito del P. Leonardo de Peñafiel*, en "Boletín Bibliográfico de la Biblioteca Central de la Universidad de San Marcos", 16/1-2 (1943) 155-169, que ofrece la transcripción y traducción del proemio y el esquema general de la obra.

diferencia entre supuesto y naturaleza, y entre naturaleza y subsistencia).

Pero dejemos la cristología y vayamos a la cuestión dificilísima (tract. I, disp. I, sect. vi, p. 21b) acerca del motivo por el cual nosotros nos resolvemos a creer: el objeto formal de la fe, como entonces se decía, o motivo formal de la fe, como se suele decir ahora[64], tema al que Peñafiel dedicó setenta y cinco apretadas páginas. Evidentemente, la cuestión se había planteado en la teología católica en polémica con el luteranismo y el libre examen de la Escritura. Poco a poco, al hilo de este debate, los teólogos católicos precisaron la noción de Revelación, distinguiendo entre la iluminación interior por la gracia de la fe, y la manifestación objetiva de los misterios antes ocultos.

La primera cuestión que debía ser dilucidada, según Peñafiel, era si la razón formal para asentir se distingue de la causa *sine qua non* para asentir. Para Melchor Cano († 1560), que había sido uno de los primeros en introducir directamente la cuestión, la autoridad por la cual creemos no es ni la autoridad de la Iglesia, ni de la Escritura, sino de Dios que revela. La autoridad de la Iglesia sería sólo la causa *sine qua non*. De modo semejante se había expresado Domingo Báñez (†1604). Según el Cardenal Juan de Lugo (†1660), estricto contemporáneo de Peñafiel, no se cree a la Iglesia, sino que se cree a una palabra que se considera divina por los signos que la acompañan. Tampoco el que cree en la predicación del profeta cree al profeta, sino a lo que el profeta propone.

En este punto, precisamente, en polémica con Lugo, a quien impugna (tract. I, disp. I, sect. vi, subsect. 2, p. 35a), se sitúa el desarrollo de Peñafiel. El tema se plantea en el siguiente

64 Sobre esta compleja cuestión, véase Roger Aubert, *L'acte de foi*. Louvain, E. Warny ^{3}1958; René Latourelle, *Teología de la Revelación*. Trad. esp., Salamanca, Sígueme 1967, pp. 205-217; e Ives-Marie Congar, *La fe y la teología*. Trad. esp., Barcelona, Herder 1981, pp. 121-130.

contexto: si la autoridad de la Iglesia pertenece al objeto formal de la fe. Dicho en otros términos: si creemos por la autoridad de la Iglesia. Esta cuestión la equipara con otra que podría formularse así: si el asentimiento último se hace por la autoridad de la Iglesia, o bien sólo por la autoridad de Dios que revela (tract. I, disp. I, sect. vi, p. 21a).

Peñafiel distingue entre revelación inmediata y revelación mediata. Por la inmediata, Dios revela inmediatamente un misterio a algún hombre. La revelación mediata tiene lugar cuando yo me persuado de una revelación inmediata por intermediarios: del misterio de la Encarnación, por ejemplo, por los milagros de Cristo, o la confesión de los mártires, etc. Cuando no hay evidencia, es necesario el imperio de la voluntad, que determina al intelecto a asentir.

Sentadas estas bases, y después de considerar el caso posible del papa que yerre como doctor particular, o de recordar la posibilidad de un concilio ecuménico que se equivoque, como el Concilio III de Constantinopla (681) que "condenó" al papa Honorio III, concluye con la siguiente tesis, que probará largamente: "la autoridad divina no es la última razón formal del asentimiento de la fe, sino más bien lo es la autoridad humana de la Iglesia en cuanto que la propone". Y el argumento es el siguiente: "Nosotros no conocemos la autoridad divina que revela por sí misma, sino por la autoridad humana de la Iglesia que la propone; luego, la autoridad divina que revela no es la última razón formal del asentimiento de la fe, sino la autoridad humana que la propone" (tract. I, sect. I, subsect. I, p. 28b).

Peñafiel se halla inmerso en la polémica intelectual europea, tratando temas de teología "pura"; adelantándose, en algunos aspectos, a soluciones que se impondrán en el siglo XIX, cuando el tema de la fe y del asentimiento a la Revelación se estudien con calma y mayor profundidad. En algún sentido es un precursor del estudio de la Iglesia como signo de

credibilidad. Y, desde luego, polemiza con el luteranismo, que prescindía de la mediación de la Iglesia.

Su latín es elegante y claro, sus argumentaciones ordenadas y convincentes, y la temática abordada, la más actual del momento. Peñafiel constituye, pues, un importante exponente del nivel teológico que había alcanzado la enseñanza de la teología en el virreinato del Perú, en el que habían tomado ya el relevo los teólogos criollos.

4. La mariología del peruano Pedro Alva y Astorga, profeso franciscano

Este franciscano, de origen español, profeso en el Perú y fallecido en Bélgica[65], ha dejado una amplia bibliografía teológica, en buena parte publicada. Una de sus obras más representativas es *Sol veritatis cum ventilabro Seraphico pro Candida Aurora Maria in suo conceptionis ortu Sancta, Pura, Immaculata, et a peccato originali praeservata* (Madrid 1660), a la que dedicó muchos años de su vida europea (por lo menos en el tiempo que va desde 1644 a 1660, en que se publicó).

---

65 Nació en Carvajales, una circunscripción de la diócesis de Santiago de Compostela, en 1602. No se sabe cuándo pasó a América, desde luego a temprana edad. Se estableció en el Cusco. Entró en el Seminario de San Antonio Abad de Cusco, fundado en 1595, donde estudió las artes liberales y la Teología. Se ignora cuándo ingresó en la Orden franciscana. Fue custodio de la provincia de los Doce Apóstoles y enseñó en su Casa de Estudios. Participó en Toledo, en 1644, en el Capítulo General de los franciscanos, y lo mismo en el Capítulo de Vitoria, de 1648. Su obra es muy amplia, en su mayor parte dedicada a defender las tesis inmaculistas y a polemizar con los dominicos. Por razones que nos son desconocidas, tres obras suyas fueron incluidas en el *Indice de libros prohibidos*. Muchos años después, en 1900, fue suspendida la censura. Falleció en Bélgica en 1671, en total anonimato. Había sido destinado a aquel país europeo quizá como consecuencia de las decisiones tomadas por el Tribunal de la Inquisición acerca de sus obras. Sobre su vida, obras y tesis teológicas, cfr. Federico Richter, *Vida y obras del P. Pedro Alva y Astorga, franciscano*. Lima, Ediciones de Anales de la Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles de Lima 1988.

Su *Sol veritatis* es obra polémica. Se sabe que recorrió las principales bibliotecas de España, Italia, Francia, Bélgica y Alemania, en busca de autoridades favorables a la tesis inmaculista, para contrarrestar una campaña que, por aquellos mismos años, llevaban a cabo los dominicos en favor de la tesis contraria. Sus palabras contra los maculistas fueron, quizá, demasiado fogosas, mantenidas con "incredibili ardore animi", según testimonia Nicolás Antonio, lo cual debió de irritar a los dominicos. Tampoco éstos se andaban con excesivas contemplaciones, si hemos de dar crédito al testimonio de Alva[66].

El nudo gordiano de la polémica, ciertamente mucho más amplia que la pura mariología, pues afectaba a muchos otros temas centrales de nuestra fe católica, se puede recapitular en siete cuestiones. Los teólogos debían pronunciarse sobre ellas, en un sentido o en otro. Helas aquí según el resumen que presenta el propio Alva:

1. ¿La Virgen María en su animación contrajo el pecado original?
2. ¿El alma de María tuvo mancha, culpa y caída comunes?
3. ¿María no fue inmune del pecado original sino solamente del actual?
4. ¿María, o mejor, su alma, fue en el primer instante sin la gracia y con el pecado?
5. ¿María estuvo poseída por el pecado original, fue hija de ira y enemiga de Dios en el primer instante de

66 "Qué dicen de nosotros y de nuestra sentencia acerca de la preservación: Dicen pues, y afirman los sobredichos setesenta escritores [dominicos] o sea los mentores de la opinión contraria, que la sentencia que tiene y defiende que la Sacratísima Virgen María fue pura e Inmaculada en su Concepción, y presenvada de la culpa y mancha del pecado original, no sólo es menos pía, sino impía, falsa, mentirosa, quimérica, perniciosa, peste de la fe y de las divinas letras, contraria a los oráculos y cierta ficción profana, errónea, nefanda, detestable, cismática, delirio, ya condenada herejía en cuanto es contra la Sagrada Escritura, por los Apóstoles, por los Concilios o Sínodos, por los santos Padres, por los Oficios Eclesiásticos, por la Iglesia Universal [...]" (*Sol veritatis*, parte segunda, pp. 145).

su Concepción?
6. ¿María, en cuanto que fue enemiga de Dios, fue reconciliada y redimida por Cristo de la actual servidumbre del pecado al cual estuvo sujeta desde la infusión de su alma?
7. ¿María fue santificada no antes ni en la misma animación, sino después de ella, esto es, antes de su nacimiento y estando todavía en el vientre de su madre?

El fundamento escriturístico y patrístico en favor de la tesis inmaculista le lleva a Alva incluso a sostener, adelantándose mucho a su época, pero siguiendo una propuesta del teólogo castellano Juan de Segovia († 1458), que la Asunción de María fue una "resurrección adelantada". Su tesis inmaculista, en definitiva, se podría formular, con palabras suyas, en los siguientes términos: "Preservar es más excelente que redimir"[67]. La huella del beato Juan Duns Escoto es innegable

****

Aquí se termina el recorrido panorámico de un siglo de teología peruana. Hemos abierto nuestro estudio con la obra misionológica de José de Acosta, terminada en 1576, poco antes de la celebración del III Limense (1582-83). Los cien años se cierran con la teología profética de Diego Avendaño, defensor de los negros y abolicionista de la esclavitud, que publicó su último tomo del *Thesaurus* en 1686.

En esos ciento diez años, Perú conoció el despegue de la evangelización, muy mortecina al comienzo; la recepción de Trento en el III Concilio Limense; la preocupación por la formación intelectual del clero secular y su reforma; los esfuerzos por acostumbrar a los indígenas a la frecuencia sacramental; el florecimiento de la vida académica de los colegios regidos

67 *Ibid.*, p. XLII.

por la Compañía y también la consolidación de la Universidad de San Marcos; la opción por la predicación en las lenguas autóctonas; los debates entre jansenistas y probabilistas, y entre regalistas y ultramontanos; las discusiones entre maculistas e inmaculistas; el alumbramiento de un escolasticismo ecléctico, mezcla de Aquino y Suárez, con aportes escotistas; etc. En definitiva, una vida teológica propia, aunque dependiente de las discusiones europeas, interesada por todo lo peruano, reveladora de un incipiente orgullo nacionalista, que se aprecia aquí y allá.

Coincidiendo con el fin del período que hemos estudiado, Perú conocería, en el arte, el apogeo de su espléndido barroco mestizo, y, en la oratoria sagrada, la aparición de los grandes cultores de los recursos retóricos, como Juan José Espinosa Medrano, "el Lunarejo". Pero todo eso supera las pretensiones de este capítulo y queda para otro momento.

Sociedad, Criollismo y Dinámicas Intereclesiales a Fines del siglo XVII

Dr. Jorge Clavijo
Universidad de Navarra

Introducción

A lo largo del siglo XVII, y como consecuencia del despliegue cultural del virreinato peruano, las Órdenes religiosas vieron como un imperativo urgente y necesario dejar a las generaciones futuras las historias "oficiales" de cada una de ellas. Surgen así y a ejemplo de la Metrópoli las crónicas religiosas o provinciales en el Perú[1]. Los cronistas recogieron

---

1 Preferimos denominar al autor de la fuente principal: *cronista religioso*; y a su obra histórica: *crónica provincial o religiosa*. De esta forma nos apartamos del tratamiento común empleado en la historiografía nacional peruana, que suele llamar a este conjunto de escritores *cronistas de convento*, denominación que se ha mantenido desde principios de este siglo hasta nuestros días. Esta denominación, aunque pone el acento en lo que ciertamente es el tema común: la vida de los religiosos de la respectiva Orden, olvida tantos aspectos de la labor evangelizadora realizada por los religiosos, junto con el panorama evangelizador que las crónicas reflejan. Cfr. Jorge Clavijo, *Crónicas religiosas en el Perú*

con su estilo propio, y en sus gruesos volúmenes, lo que en esos momentos se recordaba. Hicieron uso también de aquello que tenían a la mano sobre la labor y la vida de su Orden religiosa desde la llegada al virreinato peruano. Estos historiadores viven en un tiempo que no les es indiferente, de allí que puedan ayudarnos a ver y observar las notas características de la Iglesia virreinal en los últimos años del siglo XVII.

La limitación historiográfica de estas fuentes es palpable ya que su fin edificante les lleva a destacar determinados aspectos, omitiendo a veces hechos de importancia que son conocidos por otras fuentes en la historiografía peruana. A pesar de las limitaciones como en toda fuente histórica, se percibe en la historiografía peruana una creciente valoración de las crónicas religiosas como fuentes de primera mano para los aspectos históricos y etnográficos del pasado virreinal. Entre los estudiosos peruanos podemos mencionar a Manuel Marzal[2] y F. Pease[3].

Para la exposición de este capítulo tomaremos como una de nuestras fuentes principales algunas de las crónicas religiosas escritas en la Lima virreinal. Nos restringiremos a describir los principales hechos de la vida eclesial en la segunda mitad del siglo XVII.

(siglo XVII). Panorama de la evangelización en el virreinato, Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, pro manuscrito, Pamplona, 1997, pp. 462.

2 "(Son) una fuente de información etnológica interesante, que convierte a estas crónicas en una fuente indispensable del pensamiento antropológico hispanoamericano". Cfr. Manuel Marzal, *Historia del pensamiento indigenista en México y Perú*, PUCP, Lima 1981, 572 pp., Aquí, p. 285. En especial el capítulo sexto, bajo el título: La crónica conventual, pp. 285-342.

3 "...Eran eruditos bien informados acerca del desarrollo de la historiografía y de sus diferentes tesis que propalaban en sus tiempos, fundamentaban sus asertos con abundantes referencias a autores clásicos... la historia de los cronistas –no sólo la de los mencionados conventuales– era providencialista". Cfr. Franklin Pease. *Las Crónicas y los Andes*, PUCP-FCE, Lima 1995, 632 pp. Aquí p. 93.

1. *Ambiente social y religioso de la Lima virreinal del siglo XVII*

Diego de Córdova como buen cronista criollo y limeño dice de su ciudad natal:

"No tiene Lima que envidiar las glorias de las ciudades antiguas, porque en ella se reconoce la Roma santa en los templos y divino culto; la Génova soberbia en el garbo y brío de la que en ella nacen; Florencia hermosa por la apacibilidad de los templos; Milán populosa por el concurso de tanta gente, como acuden de todas partes; Venecia rica, por las riquezas que produce para España y cereal que reparte; Bolonia pingüe por la abundancia del sustento; Salamanca por la florida universidad, religiosos y conventos; Lisboa... por sus monasterios de monjas, músicas, olores y culto sagrado"[4].

De la descripción de la ciudad de Lima hecha por Córdova y del elenco de los principales edificios y autoridades,[5] nos interesa destacar el ambiente religioso de la Lima virreinal: "Tiene la ciudad de Lima más de cuarenta iglesias, las diez y seis de ellas en que son conventuales, ...más de mil religiosos, sin más de los otros trescientos clérigos sacerdotes, repartidos en sus barrios"[6].

La inclusión de biografías de personajes con fama de santidad en la crónica responde a una forma de pensar y hacer historia de los cronistas religiosos del siglo XVII[7]. No es por

---

4 Diego, Córdova Salinas, *Crónica franciscana de las provincias del Perú*, Lino Gómez Canedo (ed.), Academy of American Franciscan History, Washington 1957, 1195 pp. Aquí, p. 478.

5 *Ibidem*, pp. 475-533 y 996-1029. Según el editor moderno de la crónica, en la descripción de Lima sigue el *Memorial* de su hermano Buenaventura ya citado.

6 *Ibidem*, p. 523.

7 Los escritores de la época se sujetaban a través de una declaración formal –Protestación– al mandato pontificio de Urbano VIII (13 de marzo de 1625),

tanto un caso aislado en América Española. Afirmar que las vidas de los religiosos fueron escritas sólo para mostrar esta ejemplaridad a los frailes que no se comportaban bien en la sociedad limeña nos parece reducir el objetivo de las hagiografías[8].

Otro aspecto interesante que se puede colegir de estas hagiografías son las declaraciones de favores o milagros, de un variado espectro de la sociedad limeña o de Potosí, en las que se evidencia la realidad social del momento. Entre los declarantes se hallan desde las autoridades, pequeños comerciantes hasta artesanos de oficios sencillos, sastres, zapateros, etc.

Juan Meléndez, cronista dominico[9], es el que se lleva la palma como autor de biografías de religiosos con fama de santidad; emplea prácticamente dos tomos completos de su trabajo para narrar la vida de: Vicente Bernedo (1544-1619) fue un navarro (nacido en Puente la Reina), quien luego de su paso a América vivió en el convento de Potosí (Alto Perú)[10].

---

publicado por la Sagrada Congregación de Ritos, en el que se prohibía imprimir libros sobre la vida de personas que tuviesen fama de santidad sin la aprobación del ordinario. Por eso el cronista dirá: "Protesto no recibir en otro sentido cualquiera de las cosas que en este libro refiero..." Cfr. *ibidem*, I, pp. preliminares.

8 "... El carácter ejemplarizante de las (hagiografías) estaba dirigido a los disipados clérigos de Lima y no a la devota sociedad laica" Cfr. Fernando Iwasaki Cauti, *Vida de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial*, en "Anuario de Estudios Americanos" 51/1 (1994) 47-64. No compartimos la tesis del autor.

9 Juan, Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias en la Historia de la gran Provincia de san Juan Bautista del Perú*, por Nicolás Ángel Tinassio, Roma 1681-1682, en tres tomos.

10 Cfr. Brian, Farrelly, O.P., *Fray Vicente Bernedo* O.P. *apóstol de Charcas (1562-1619)*, San Esteban, "Los dominicos y América N° 1", Salamanca 1986, 269 pp.. En la actualidad la causa de beatificación se encuentra incoada y posee el reconocimiento de Venerable.

San Juan Macías (1585-1639)[11] nació en Extremadura y pasó joven a Lima donde ingresó como religioso al convento de recolección dominico, viviendo allí hasta su muerte. Fue canonizado por Paulo VI en 1975. San Martín de Porres[12] (1579-1639), religioso donado presentado como modelo ejemplar de fraile. En su biografía se señala además el estado en el que se hallaba el proceso de beatificación, quien vivió y trabajó en el convento limeño. Fue canonizado en 1962 por Juan XXIII.

Tanto Juan Macías como Martín de Porres son santos de la ciudad y de los conventos de Lima. En estas biografías se destaca junto con la vida conventual, la caridad hacia todo tipo de personas, especialmente las más necesitadas, quienes acudían a las porterías de ambos conventos.

La biografía de Santa Rosa de Lima que vivió en Lima (1586-1617) refleja la espiritualidad de la época[13]. Todo parece indicar que influyó en ella la vida de Santa Catalina de Siena[14] y como recientemente lo ha señalado Mujica en las lecturas teresianas[15]. Se desvivió por los pobres y enfermos, convirtiendo algunos lugares de su casa en un lugar de acogida. Es posible que el cronista haya querido dejar un ejemplo

---

11 Cfr. Antonio Ramiro Chico, *San Juan Macías, un santo extremeño en la evangelización del Nuevo Mundo*, en *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo. Actas y estudios*, García, Sebastián (ed.), Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid 1990, pp. 445-454.

12 Cfr. Guy Jean-Pierre, Tardieu, *Genio y semblanza del santo varón limeño, de origen africano, Fray Martín de Porras*, en "Hispania Sacra" 45 (1993) 556- 574.

13 Es la única santa americana citada por el Catecismo de la Iglesia Católica (1992), números 618 y 2449.

14 Gabriela, Anodal, *Caterina da Siena e Rosa da Lima: Un gemellaggio spirituale tra vecchio e nuovo mondo*, en "Revista di Ascetica e Mistica" 62 (1993) 190-205.

15 Ramón Mujica Pinilla, *El Ancla de Rosa de Lima: Mística y Política en torno a la Patrona de América*, en AA.VV., Santa Rosa de Lima y su tiempo, Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito, Lima 1995, pp. 115-136.

claro sobre la manera de alcanzar la santidad para la época en la que escribe, ya que en la ciudad de los Reyes, durante el siglo XVII hubo un significativo aumento en los monasterios femeninos. "Los monasterios femeninos ocuparon amplios espacios dentro de Lima, siendo elementos "destructores" de la cuadrícula limeña... En Lima abundaron los beaterios, pues había muchas mujeres deseosas de vivir en comunidad... generalmente (estos beaterios) eran más pequeños que los conventos y acogían a menos residentes...".[16] Se estima que en Lima hacia finales del siglo XVII hubo cerca de cuatro mil mujeres que vivían en conventos o beaterios. Algunos datos sobre este aumento de población en los conventos femeninos[17].

También debe tenerse en cuenta que en Lima virreinal hubo algunos casos de mujeres con rasgos de iluminadas o alumbradas[18]. Conviene no olvidar que la inquisición limeña juzgó pocos casos de alumbradas y visionarias (siete desde 1570 a 1699). Para Castañeda y Hernández:

"La presencia femenina en este tipo de delito, es consecuencia, igual que en la superstición, del papel reservado a la

16 María Antonia, Durán, *Lima en el siglo XVII. Arquitectura, Urbanismo y Vida cotidiana*, Diputación Provincial de Sevilla, "Sección Historia Colección Nuestra América N° 1", Sevilla 1994, pp. 122-124.

17 Cfr. Bernard, Lavalle, *Recherches sur l'apparition de la conscience creole dans la vice-royaute du Peroù. L'antagonisme hispano-creole dans les ordres religieux (XVIème-XVII ème siecles)*, I-II, Atelier National de reproduction des thèses, Univ. de Lille III, Lille 1982, pp. 28-41.

18 Fernando Iwasaki, *Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima*, en "Hispanic American Historical Review" 73 (1993) 581-614. Este autor da por hecho que hubo alumbradas en Lima. Paulino Castañeda y Pilar Hernández que han estudiado, con profundidad, el trabajo de la Inquisición en Lima son más cautos en afirmar si hubo o no alumbradas en Lima. Según estos autores hubo pocos casos, y los que existieron fueron "embustes, de iluminismo peyorativo, de alucinación" cfr. Paulino Castañeda y Pilar Hernández, *La Inquisición de Lima (1570-1635)*, I, Deimos, Madrid 1989, II, pp. 287-289. Los autores opinan lo mismo en el tomo primero cfr. *ibidem*, I, pp. 295-296 específicamente sobre iluminados.

mujer en la sociedad colonial. Son monjas, beatas, e incluso mujeres casadas, con gran afán de notariedad; y no dudan en fingir arrebatos místicos, éxtasis, visiones o revelaciones, para que se les consideren santas o personas dotadas de poderes extraordinarios por intervención divina, labrándose así un puesto en la sociedad"[19].

Es tristemente conocido el caso de Ángela Carranza a finales del siglo XVII[20], sin embargo pocos autores señalan los pormenores del día de la sentencia: "El tribunal la condenó a salir en forma de penitente, con vela verde en sus manos y soga a la garganta, a adjurar sus errores y a vivir recluida en el monasterio durante cuatro años, ejercitándose en actos de penitencia sin poder comunicarse con persona alguna"[21]. Teniendo en cuenta la sensibilidad de la época se describe un castigo serio para una embustera, sin embargo el tribunal actuó con prudencia atendiendo a su condición femenina ya que... "la sacaron de santo Domingo, hasta la caída de la tarde y aún entonces se hizo con secreto, pues como habían sido tantos engañados con sus embelesos se temió de que algunos, para vengarse de ella, la maltratasen"[22].

Retomando el tema de la biografía de Santa Rosa redactada por Meléndez, éste termina narrando las ceremonias y

---

19 Paulino Castañeda D. y Pilar Hernández Aparicio, *Procesos y Procesados en la Inquisición de Lima* en Paulino Castañeda D. Y José Carlos Marín de la Hoz, (Cod.), *Enigmas de la Iglesia*, Publicaciones Obra Social y Cultural CAJASUR, Córdoba 1996, 201 pp. Aquí pp. 85-102.

20 Recientemente María Emma Mannarelli ha vuelto a retomar el tema en un pequeño ensayo. La posición de la autora se centra más en el análisis de los hechos desde una perspectiva psicoanalítica, dejando de lado otras consideraciones que pudieran enriquecer el estudio. Cfr. María Emma Mannarelli, *Hechiceras, Beatas y Expósitas, Mujeres y Poder inquisitorial en Lima*, Ed. Congreso del Perú, Lima 1998, pp. 111.

21 Rubén Vargas Ugarte, *Historia del Perú. Virreinato, siglo XVII*, Ed. Librería Studium, Buenos Aires 1954, p. 440.

22 *Ibidem*, p. 441.

fiestas con ocasión de su beatificación y canonización. En ellas se aprecia la relevancia que puso el pueblo para honrar a la primera santa americana[23].

Nos debe llamar la atención que el primer fruto de santidad[24] en América reconocido por la Iglesia oficialmente sea una mujer, la cual vivió en su propia casa (con una espiritualidad de terciaria dominica).

Decimos que resulta un tanto sorprendente este hecho por tres motivos:

a) Antes que ella hubo muchos misioneros que gastaron sus vidas por la fe, y no fueron éstos a los que se les inició un proceso de canonización.
b) Es una santa del virreinato del Perú, donde la jerarquía eclesiástica se había consolidado mucho después que la del virreinato de México. Podría decirse que comparativamente la Iglesia mexicana fue más madura en este aspecto.
c) Es una mujer, esto no deja de ser curioso, dentro de una sociedad donde el peso e importancia recaía especialmente en los hombres.

Por su parte, el cronista franciscano deja constancia en su crónica una hagiografía ejemplar como la de San Francisco Solano[25]. Este santo misionero, nacido en España, en Montilla (Córdoba), perteneció al convento recoleto de Sevilla y pasó a tierras americanas para evangelizar. La biografía posee los rasgos típicos de las historias sobre santos del siglo XVII.

---

23 Rafael, Ramos S., *Arte festivo en Lima virreinal*, Junta de Andalucía, Sevilla 1992, p. 294.

24 San Luis Beltrán, dominico, fue beatificado junto con Santa Rosa. Este santo dominico trabajó por una temporada (1562-69) en el Virreinato de Nueva Granada.

25 Córdova S., Diego, *Crónica o.c.*, pp. 539-617.

A fin de no centrar sólo nuestra atención en la devoción de los pobladores de la capital del virreinato, señalamos una carta transcrita del presidente (se refiere al prior) del convento de Chiclayo, quien afirma:

"A los dos de este junio de 1650, hizo un año que sucedió la aparición del Niño Dios en este pueblo de Eten; dispusieron sus moradores renovar su memoria cada año con limosnas que para ello han asentado perpetuas, a que también han ayudado con las suyas para el presente los pueblos vecinos. Era para alabar a Dios la gente que vino en romería a la iglesia de Eten, y los más a pie, y muchos de Saña, distando siete leguas de arenales muertos (efecto de superior fervor). Se hallaron en la celebridad catorce sacerdotes clérigos y frailes, los de nuestro convento de Chiclayo acudieron tres días antes para confesar y comulgar los indios que habían ido con sólo este fin, y los que pudieron conseguir este beneficio por la multitud que acudió cumplieron su deseo en la infraoctava del Corpus, confesando y comulgando con singular devoción, cosa antes poco usada.... A la misa mayor comulgaron de comunidad los cofrades veinte y cuatro del Santísimo Sacramento, vestidos de blanco. Después del sermón anduvo la procesión las calles principales del pueblo, donde hubo ocho altares y de ellos..."[26].

Se puede apreciar en el relato una serie de medidas que los franciscanos pusieron en práctica para incrementar la devoción eucarística. Destacamos que todo se concentró en la práctica sacramental de la confesión y de la comunión. Quizá la frecuencia de la Eucaristía, por parte de esos pobladores costeros, haya seguido las pautas que el franciscano Jerónimo Oré dejó en su *Cathecismo Breve del Santísimo Sacramento de la Comunión* para indios[27].

---

26 *Ibidem*, p. 175.

27 "Por muy convenientes causas me pareció justa cosa poner en este lugar una breve instrucción y catecismo con que los indios sean instruidos en el cono-

2. *Dinámicas intereclesiales*

2.1 Tensión en la vivencia del espíritu religioso

Uno de los desafíos específicos de los religiosos, y al que fue más sensible la Orden de San Francisco, estuvo relacionado con la forma de conjugar la vida de pobreza según su carisma junto con atender las exigencias de la evangelización. Este conflicto se refleja en la crónica franciscana que venimos analizando. Otro aspecto de tensión que siempre perduró, fue respeto a los privilegios que los religiosos tenían en las doctrinas. A los superiores religiosos les preocupaba mantener el buen espíritu y que los privilegios[28] tuviesen efectividad. En caso de conflicto el abandono de las doctrinas fue una de sus armas de defensa.

Con respecto a los obispos, en especial con Loaysa y antes de la recepción de Trento, ya habían existido algunos puntos de discordancia. El tema en el que se centraron las discusiones fue el régimen de exención que afectaba a las doctrinas o parroquias de los regulares[29]. El tridentino se propuso fortalecer la jurisdicción del obispo eliminando gran parte de los privilegios de los religiosos. Este concilio fue recibido en Lima mediante el segundo Concilio limense de 1567. Trento permitió a las órdenes mendicantes poseer bienes exceptuando a los

---

cimiento de tan alto y necesario sacramento", Cfr. Luis Jerónimo, Oré, *Symbolo Catholico Indiano,* Edición facsimilar "Colección Ars Historiae", Lima 1992, p. 415.

28 Un resumen de algunos de ellos, pero con una clara argumentación apologética del trabajo de los religiosos en Indias en: cfr. Diego, Córdova, *o.c.* pp. 160-162.

29 No es nuestra intención desarrollar con extensión los problemas jurisdiccionales que se suscitaron entre los religiosos y los obispos. Un interesante resumen de los hechos, antes y después de Trento, y en el que además se marca la diferencia entre las doctrinas administradas por religiosos mexicanos y peruanos en: cfr. Valentín Trujillo, *La legislación eclesiástica en el Perú. Virreinato del Perú durante el siglo XVI,* Lumen, Lima 1981, pp. 242-277.

franciscanos[30], de ahí que fueran ellos los más sensibles al tema.

Se debe tener en cuenta que Diego de Córdova, siempre que hace referencia a los privilegios de los franciscanos en las doctrinas, señala la Bula de San Pío V (1567) como legislación vigente. Dicho documento restableció algunos privilegios de los religiosos perdidos en Trento:

"Para claridad de la historia es de saber que las casas que llaman de doctrina en las Indias son iglesias parroquiales en que residen los religiosos de las sagradas Órdenes, que administran sacramentos, haciendo oficios de curas por concesión apostólica, y en especial por Bula de San Padre Pío V, expedida a instancias del rey católico de España... Felipe II, ...su data es del 24 de marzo de 1567"[31].

Debe tenerse en cuenta que nuestro cronista escribe hacia la mitad del siglo XVII y que parece desconocer la Bula *Inescrutabili Dei Providencia* de Gregorio XV (del 5 de febrero de 1623), donde se derogaron con toda fuerza los privilegios que se opusiesen a los decretos tridentinos. Todo esto podría hacer pensar que hasta la época en la que escribió el cronista la Bula *Inescrutabili* no había sido del todo asimilada por la Orden.

---

30 El Concilio Tridentino Sesión XXV, Cap. III, Cfr. MANSI, 33 173. Según F. Armas: "La aplicación de tales constituciones en Indias sólo significó el reconocimiento de una costumbre ya existente, aunque todavía moderada. Así, pues, la caridad y los sínodos de las doctrinas eran entonces la única base de sustentación de los mendicantes en el Perú. Es más, cuando el Rey trata de que en esos monasterios principales hubiese algunas heredades y pastos para sus sementeras y ganados limitadamente, cuanto para su sostenimiento fuese necesario, siguiendo a la letra la orden del Concilio ecuménico, circunscribe tal privilegio a las órdenes de Santo Domingo y de San Agustín" cfr. Fernando Armas, *La Cristianización del Perú (1532-1600)*, EEHA, Sevilla 1953, p. 154.

31 Córdova S., Diego, *Crónica o.c.*, p. 163. El editor aclara que Córdova se confunde con el nombre del Breve, el cual es *Exponi nobis fecit.*

Por todo esto parece que Diego de Córdova quiso dejar constancia en las biografías de los religiosos, que éstos estaban desprendidos del dinero y señala cuáles fueron algunas de las acciones para evitar cualquier apego a éste. Por ejemplo, precisa una afirmación del cronista agustino Calancha. Según éste, los franciscanos habían mitigado algunas exigencias: "Estas razones y otras han obligado a que la pobrísima religión del dueño de la pobreza, S. Francisco, haya admitido renta en capellanía, y siendo copiosísimas las grandes limosnas que la devoción de Lima les ofrece, han menester más de once mil pesos, que en capellanías tiene, para poderse sustentar en tierra tan cara"[32]. Diego de Córdova que conoce la afirmación del cronista agustino señala:

"Bien muestra el autor (Calancha) que no ha leído la regla de san Francisco y las declaraciones que de ella han hecho los Pontífices Romanos, en especial Nicolás III,.... y Clemente V,...., pues dice que tiene capellanías nuestro convento de Lima, llamando renta a lo que es pura limosna... Porque renta supone propio, capellanías patronazgo, que uno y otro excluye la regla de san Francisco"[33].

Como se ve, Córdova no niega que se reciba esa suma sino la forma bajo la cual se recibe.

Los hechos narrados en la crónica agustina también nos hacen ver cómo a los religiosos la vivencia en la nueva realidad americana se les proponía como un reto constante para la fidelidad de sus reglas y su espíritu. Así, por ejemplo, regresaron a la administración de la Obra Pía por el bien de los

---

32 Cronista agustino. Antonio de la Calancha, *Crónica Moralizadora del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares en esta Monarquía*, Imprenta de Pedro Lacavalleria, Barcelona 1638, 922 pp. Citaremos esta edición. Aquí, p. 211.

33 Diego Córdova, *Crónica o.c.*, pp. 124-125.

indios, a pesar del riesgo de verse con el tiempo involucrados en los típicos problemas del manejo de rentas[34].

La Obra Pía de Paria fue una organización del tipo beneficencia, creada para ayudar a los indios de la zona. Manejaba las rentas de un patrimonio considerable: casas en Potosí, Arequipa y Chuquisaca; muchas cabezas de ganado; tres hospitales para indios, etc. Con el tiempo y el buen trabajo de los agustinos, las rentas del mayorazgo crecieron. Los agustinos, preocupados por el tema, dejaron (hacia 1584) de administrar la Obra Pía. "...fue el motivo huir de manejar tanta gruesa de rentas y rédito, queriendo más carecer de los intereses que resultaban a la Orden del patronazgo, que ocasionar a los administradores el peligro de la codicia"[35].

En el gobierno interno los religiosos agustinos intentaron evitar las reelecciones de los provinciales, ya que la tenencia del poder creaba un clima excesivo de partidos. Posiblemente sea ésta una de las razones por las cuales tanto Calancha como Torres[36], al referirse a las virtudes de los religiosos, señalan de manera un tanto estereotipada que procuraban no tener cargos ni privilegios, más aún, los despreciaban.

La Bula pontificia –firmada por Clemente VIII– el primero de diciembre de 1604 *Quoniam nostro pastorali officio*[37] salió al paso de los problemas suscitados entre los religiosos y el poder civil.[38] El documento pontificio prohibía a los religiosos cual-

---

34 *Ibidem*, p. 654.

35 Antonio Calancha, *o.c.*, p. 652.

36 Segundo cronista de la Orden agustina en el Perú, Bernardo Torres, *Crónicas del Perú. Crónica Agustina de Bernardo de Torres*, I, II y III, Ignacio Prado Pastor (ed.), Lima 1974, 968 pp. Citaremos esta edición.

37 Además del texto en castellano, Torres recoge en su crónica unos criterios de cómo se debe de aplicar. Cfr. Bernardo Torres, *o.c.*, pp. 201-210.

38 Además de la Bula señalada, otra de Paulo V: *Admonemur Pastoralis* del 4 de junio de 1608, añade que los prelados no pueden conceder gracia alguna por intercesión de personal seglar.

quier intento de valerse del poder civil para obtener favores y señalaba las penas que debían aplicarse a los funcionarios del poder real, que se inmiscuían en el gobierno de la Orden. Según Torres, el acatamiento de la Bula en la provincia peruana en 1608 redujo las situaciones de tensión originadas por este tipo de problemas.

Ante los continuos retos entre la fidelidad a su espíritu y la vivencia en la realidad americana, los religiosos reaccionaron creando los llamados conventos de recolección especialmente en Lima. Ahora bien, sería precipitado juzgar estas acciones de claro repliegue de la zona andina como un desentenderse de la evangelización. Sólo apuntamos que el frente misional en el siglo XVII fue para los religiosos la región de los indígenas de la selva, tanto al Este de los Andes centrales: Tarma, Huánuco, el Huallaga, como en la región oriental de la cordillera del Alto Perú: Chiriguanos.

La *Carta-Relación*[39] recogida por el cronista dominico describe el trabajo de Francisco del Rosario en la conquista espiritual en los Andes orientales bolivianos. Está fechada en 1677 y es un excelente informe etno-geográfico (el texto posee una serie de palabras escritas en el lenguaje de los indígenas de la zona) descriptivo de la región oriental de Cochabamba (los Moxos, entre otros pueblos). También nos informa cómo en años anteriores los franciscanos, jesuitas y algún agustino habían intentado la evangelización de algunos de estos pueblos, pero con escaso éxito ya que algunos de los misioneros habían fallecido en el intento[40].

---

39 La *Carta-Relación* de Francisco del Rosario que lleva por título *Todo lo sucedido en la conquista espiritual de los Andes del Perú por la parte de Cochabamba* y que fue dirigida al último provincial dominico señalado por el cronista dominico. Cfr Juan Meléndez, *o.c.*, III, pp. 812-844.

40 *Ibidem*, III, pp. 840-844.

La expedición a la provincia de los Panataguas[41] es una de las narraciones más interesantes de la crónica franciscana. Los hechos descritos se completan con las biografías de Jerónimo Jiménez y Cristóbal Larios[42].

2.2 La Alternativa en los conventos religiosos. Peninsulares y criollos

El cronista agustino B. Torres narra que a partir del capítulo vigésimo cuarto, en el que se eligió a Pedro de la Torre[43] como provincial (1626-1627), surgen las dificultades y problemas que se suscitaron por la aplicación de la Bula de la Alternativa[44].

La alternativa determinaba que el gobierno de la provincia estuviese de manera alternada en manos de españoles peninsulares y criollos (españoles nacidos en Indias)[45]. A medida

---

41 La región Panatagua a la que se refiere el cronista, se sitúa geográficamente al oriente de los Andes centrales peruanos; la forman pequeños poblados situados en las márgenes del río que pasa por la ciudad de Huánuco de sur a norte. Los franciscanos permanecieron atendiendo esa labor por muchos años. Cfr. Diego de Córdova, *o.c.*, pp. 205-244.

42 *Ibidem*, pp. 444-454.

43 Bernardo Torres, *o.c.*, pp. 573-576.

44 Texto de la *Patente* del general de los agustinos, en castellano, está transcrito por Torres en: cfr. *ibidem*, pp. 589-592. El cronista señala que la Patente fue ratificada por una Bula de Urbano VIII (18.04.1625) y luego por Inocencio X (08.05.1650). No conocemos el texto de las Bulas para la provincia peruana. Sí, en cambio, las bulas papales sobre la aplicación de la Alternativa por parte de los agustinos en México. Gregorio XV (29.XI.1621) ratificada por Urbano VIII (09.02.1628). Cfr. Doc N° 816 y N° 969 en Josef Metzler (ed.), *América Pontificia*, III, Editrice Vaticana, "Colletanea Archivi Vaticani N° 38", Città del Vaticano 1995, pp. 474 y 554 respectivamente.

45 Vargas Ugarte señala: "La alternativa no nació en América como algunos creen, sino que es mucho más antigua que el restablecimiento de los regulares en las Indias, pues ya en el primer tercio del siglo XVI, Leon X concedió la alternativa en la elección del Ministro General de los franciscanos de la observancia de modo que por turno se elegía a un miembro de la familia ultramontana y luego a la cismontana....". En América española se suscitó una medida similar ante la creciente proporción en los conventos de criollos frente a los españoles peninsulares. Siguiendo a Vargas Ugarte se sabe que:

que transcurrieron los años fueron más los criollos religiosos quienes desempeñaron el cargo.

Sin duda estos problemas internos pusieron de manifiesto un cierto deterioro de los ideales de los primeros religiosos. Debido a esto y buscando la veracidad en su descripción, Torres señala una serie de advertencias al lector[46].

"...Ofrecen a cada paso acontecimientos tristes, encuentros litigiosos, pláticas de nación odiosísimas, nuevo estado de la provincia... (Quizá) para que ninguno se deslumbre o juzgando que las controversias que leyere entre personas tan religiosas, no son compatibles con la paz y caridad que profesaban o creyendo con celo indiscreto que sería más acertado omitirlas, ...advierto que no escribo panegíricos, sino historia, y que la verdad solamente ha de gobernar la pluma del historiador"[47].

Con la elección de Pedro de Hervás, como rector provincial[48] (1627-1629) y criollo se inició o se puso en marcha la Alternativa en la provincia. Todo parece indicar que la aplicación de la Bula, se hizo justamente en un momento poco propicio, cargado de pasiones por el poder de la provincia. El padre Pedro Rua, agustino peninsular, había gestionado la Bula en Roma y pensó que había llegado la oportunidad de aplicarla, pues contaba con la autorización del Consejo de

---

"En el Perú... la Orden de santo Domingo se vio libre de la (Alternativa). En cambio, los agustinos y franciscanos la adoptaron y primero aquellos que éstos...." cfr. Rubén, Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, III, pp. 120-127. Para este autor peruano el problema más que todo fue suscitado por los religiosos españoles quienes con el paso del tiempo iban siendo cada vez menos. Para él no fue un asunto de reivindicación de los religiosos criollos.

46 Lleva por título: "Advertencias necesarias para mejor inteligencia de este libro" cfr. Bernardo Torres, *Crónicas o.c.*, pp. 571-573.

47 *Ibidem*, pp. 571-572.

48 El rector provincial se elegía para sustituir al provincial si fallecía sin cumplir los cuatro años de su mandato.

Indias, sin embargo el momento no fue el más oportuno ya que ocasionó discusiones serias entre los religiosos.

B. Torres, quien se mueve en una línea optimista de los hechos, señala que Alternativa produjo como resultado una serie de ventajas a la provincia peruana:

"Más feliz introducción la Alternativa de lo que se esperaba, de materia tan escabrosa. Débese al acorto principalmente de la facción de los peruanos, porque en ellos residía entonces la mayor autoridad y letras de la provincia y la experiencia ha mostrado que en introducirla no fue sembrar una semilla de discordia, como quisieran persuadir los que sentían que por este camino se les alargase la esperanza de ocupar los primeros puestos"[49].

En un agudo análisis de las controversias entre peninsulares y criollos, B. Lavalle señala: "Sería muy injusto, y por lo tanto inexacto, reducir el proceso de criollización a interminables roces y rencillas, a enfrentamientos por el poder. Todo esto, si bien existió, no constituyó sino la parte más visible de un gran cuestionamiento cuya amplitud, fuerza y atrevimiento iban aumentando cada día... generando toda una serie de construcciones ideológicas"[50].

A manera de anécdota, la cual bien refleja el ambiente en la Corte hacia los criollos, valga lo que le ocurrió a Juan Meléndez:

"Me aconteció que estando en cierta casa de las principales de la Corte, con ocasión de (una espera) se me allegaron algunos de los que esperaban... (y me preguntaron por las Indias y del Perú)... y habiéndome oído un licenciado de harta

---

49 Bernardo Torres, *o.c.*, p. 593.

50 Bernard, Lavalle, *Las promesas ambiguas: ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, PUCP/Instituto Riva Agüero, Lima 1993, p. 170.

suposición... me dijo: cierto padre mío que me tiene admirado de oírle; pues no sé de qué (respondí yo), porque no he referido extrañeza alguna digna de ser admirada; no es eso (me replicó) sino de oírle a vuestra reverencia... que habla nuestra lengua lindamente...; Válgame Dios (le dije yo) y cuál es su lengua... porque yo no he hablado en otra que en la española, y no sé qué sea más de vuestra que mía, ni que (usted sea) más español que yo, ni que en Indias hablemos los españoles ni sus hijos otra lengua. Si no es que (usted) sea también del número de aquellos (que no lo creo) que a todos los que venimos de allá nos tienen por indios bárbaros"[51].

No es de extrañar, por tanto, el agrio concepto de los criollos de un religioso carmelita, quien hacia finales del siglo XVII (1687) señalaba en un documento informativo: "Son los españoles, nacidos en esta ciudad (Lima), y en todo el peruano imperio de natural altivo, de complexión delicada, de ánimos bulliciosos, inconstantes, inquietos, poco aplicados al trabajo, al sudor y al afán con que sus mayores, venidos de España, adquirieron y conservaron las gruesas haciendas, que les dejaron"[52]. Sin duda el autor de esta narración refleja la frustración que sufrieron los carmelitas descalzos de no poder fundar un monasterio en Lima.

Con ocasión del Capítulo de 1649, el cronista dominico señala que se renovaron algunas pautas en relación con la fraternidad que se debía existir entre la Orden de santo Domingo y la de san Francisco. Los textos hacen referencia a unos elaborados en Toledo (España) por el Capítulo General de la Orden en 1645[53]. Aquí apreciamos nuevamente un intento de hacer un frente común de religiosos mendicantes ante

51 Juan Meléndez, *Tesoros*, II, p. 349.

52 Antonio, Unzueta, Lima a finales del siglo XVII. Un episodio eclesiástico y social, en "Revista Teológica Limense", 21/3, 1987, 387-412. Aquí p. 411.

53 Juan Meléndez, *o.c.*, III, pp. 418-419.

alguna adversidad, la cual Meléndez lamentablemente no la menciona en su crónica. Se sabe que por esos años –entre 1634 a 1653– hubo en Lima un enfrentamiento entre franciscanos y jesuitas sin mayores consecuencias[54].

3. *Actuaciones de los Arzobispos de Lima a finales del siglo XVII*

3.1 Villagómez y la última campaña contra la idolatría

La actuación del sexto arzobispo de Lima –Pedro de Villagómez[55]– en la misión de evitar los rebrotes de la idolatría es bastante conocida. Con este fin preparó una Carta Pastoral de Instrucción y Exhortación contra las idolatrías publicada el 25 de noviembre de 1647[56]; además encargó a Hernando de Avendaño redactara un sermonario en castellano y quechua para unificar la labor de los visitadores.

Para el arzobispo de Lima la causa principal de la idolatría de los indios fue la falta de instrucción doctrinal; el origen de esta deficiencia estaba principalmente en la actitud poco pastoral de los curas doctrineros, quienes ponían primero sus miras en los asuntos temporales dando así mal ejemplo. Ahora bien, no sólo era la codicia el origen de los males sino

54 Cfr. Paulino Castañeda Delgado, *La Inquisición o.c.*, II, pp. 524-526.

55 En 1635 hace solemne ingreso a la ciudad blanca como arzobispo, el 15 de julio de 1640 es elevado a la sede Limeña por Urbano VIII. Gobierna la diócesis durante 30 años. Se preocupa de la instrucción del clero de la ciudad y del edificio de la catedral. En 1646 visita pastoral a la Arquidiócesis, la cual mengua su salud. En 1670 se encarga de ejecutar Bula de la Beatificación de Santa Rosa de Lima. El 5 de mayo de 1669 firma la dimisión falleciendo el 12 de mayo de 1671. Cfr. Enrique, Egaña, *Historia de la Iglesia en América Española. Desde el descubrimiento hasta los comienzos del siglo XIX. Hemisferio sur*, BAC N° 258, Madrid 1966, pp. 292-98.

56 Pedro de Villagómez, *Exhortaciones e Instrucción acerca de la idolatría de los indios del Arzobispado de Lima...* (ed. Horacio H. Urteaga) Lima 1919, Imprenta y Librería Sanmarí y Cía. (Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, t. 12).

también la falta de celo en los pastores de almas que llegaban a convertirse en "atalayas ciegas"[57].

3.2 Conflicto de Villagómez con Juan Padilla

Juan Padilla, alcalde del crimen de la Real Audiencia de Lima, denunció el 15 de octubre de 1654 al arzobispo Villagómez, por el incumplimiento de sus obligaciones pastorales. En la Corte, se inició un procedimiento por el cual pidió información al virrey. No parece se haya producido ningún cambio sustancial. Tres años más tarde (1657), Padilla insistió en el tema con el memorial *Trabajos, agravios e injusticias que sufren los indios del Perú*[58].

Las denuncias sobre los malos tratos a los indios se pueden agrupar en dos rubros. Uno como consecuencia del descuido referente al excesivo trabajo en las minas, presión en los obrajes, etc. Y otro en el aspecto espiritual, los agravios cometidos por los doctrineros.

Padilla con las denuncias aporta las soluciones que a su parecer podrían evitar los excesos. Entre las soluciones señala que los jesuitas debían tener por lo menos una doctrina en cada provincia; que las doctrinas debían ser ocupadas por sacerdotes seculares y no por religiosos; los párrocos debían ser sometidos a un riguroso examen previo, y que el obispo no debía descuidar las visitas personales.

Quien tuvo la misión de contestar el referido memorial fue Diego de León Pinelo[59], protector de los indios. De forma so-

---

57 Breve resumen de lo contenido en los capítulos XX al XXIII de la Exhortación antes citada.

58 El texto íntegro se encuentra editado en: Rubén Vargas Ugarte, *Historia del virreinato...*, *o.c.*, pp. 459-490.

59 Cfr. Ernesto de la Torre Villar, *Los pareceres de don Juan de Padilla y Diego de León Pinelo acerca de la enseñanza y buen tratamiento de los indios*, en Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 12 (1975), Suplemento 6, 125 pp. + 70 pp. De texto facsimilar.

segada respondió una a una las propuestas de Padilla. El jurista León Pinelo hizo uso de su amplio y brillante conocimiento de la legislación del virreinato peruano tanto eclesial como civil. Quedó, por tanto, en evidencia que los males y agravios se originaban por la propia condición humana herida por el pecado personal junto a una inadecuada concepción de las leyes.

Todo esto contribuyó a que el virrey Diego Benavides y de la Cueva, conde de Santiesteban (1661-1666), y la junta convocada *ex profeso* promulgaran el 14 de julio de 1664 una nueva regulación de las condiciones de trabajo algo más benignas. Según Lohmann[60], estas medidas produjeron cierto efecto contrario; con todo, nos parece interesante señalar cómo un simple memorial logró que tanto en la Corte como en la Audiencia limeña se iniciara un proceso serio de evaluación de las denuncias puestas de manifiesto.

3.3 Almoguera y el clero

El trinitario Juan de Almoguera[61] ha pasado a la historia de la vida eclesiástica del Perú como el "Obispo del libro" debido a que su obra Instrucción de sacerdotes[62] fue prohibi-

---

60 Guillermo Lohmann, *El apogeo de el Virreinato del Perú*, en *Historia General de España y América*, IX-2, Rialp, Madrid 1984, p. 365

61 Nacido en Córdoba (Andalucía), maestro en su orden (Trinitario). Desempeñó cargos de gobierno y estuvo en África (1656) como misionero. El 3 de diciembre de 1661 entra a su sede americana (Arequipa). El 22 de agosto de 1673 es presentado para la sede de Lima, su elección es confirmada por Clemente X en noviembre de ese año. Su programa de reforma de la archidiócesis se trunca por su muerte repentina el 2 de marzo de 1676 a los setenta y un años.

1676. Cfr. Enrique, Egaña, *o.c.*, pp. 298-300. Además Lourdes Díaz-Trechuelo, *Un Cordobés en la sede de Arequipa: Juan de Almoguera* en *La evangelización del Perú siglos XVI-XVII*, Actas del primer Congreso Peruano de Historia Eclesiástica, Arequipa, del 19 al 24 de noviembre de 1990 Arequipa (s/f de edición) pp. 485-501.

62 Juan de Almoguera, *Instrucción de sacerdotes con aplicación individuada a curas y eclesiásticos de las Indias*, Imprenta Julián de Paredes. Madrid 1671.

da por la Inquisición española. Guibovich nos ofrece una buena síntesis de su contenido: "Se trata de una dilatada reflexión acerca del papel del sacerdote en la sociedad, de los males que ocasiona la dedicación a actividades ajenas a su ministerio y de los medios que considera necesarios para lograr la reforma del estado eclesiástico en el Perú"[63].

Almoguera, a su llegada como obispo de Arequipa, emprendió una labor de visitas al territorio de su diócesis que le permitió conocer de primera mano la labor rural de los sacerdotes en los pueblos y doctrinas. En dichas visitas encontró poca exigencia en la vida interior de los sacerdotes y graves consecuencias de su descuido en la labor pastoral. Le sobrecoge que: "algunos, y aun muchos, que de España pasan, por templados que allá fuesen, se les pega esta peste tan de contado y de contagio, que parece no se acuerden de otro Dios sino de la plata"[64].

La problemática denunciada por el obispo de Arequipa no fue novedad en la vivencia del clero del siglo XVII. La legislación eclesiástica de concilios y sínodos fue sumamente clara y explícita, sin embargo la vida de algunos doctrineros se orientaba hacia otros rumbos poniendo en juego su alma y la de sus feligreses:

"Confieso que uno de los motivos de desconsuelo o el mayor con que vivo es este reino, es éste, lo infalible e indubitable de esta verdad, que nosotros los españoles y eclesiásticos, a cuyo cargo está la conservación de la fe en los indios y su aumento, trayendo a ella los muchos que hoy está por

63 Pedro, Guibovich Pérez, *Evangelización y sociedad en el Perú siglo XVII: La instrucción de sacerdotes del Obispo Almoguera* en Revista Teológica Limense 26(1992) 82-94. Aquí p. 85.

64 Juan de Almoguera, *Instrucción... o.c.* p. 168, Citado por Pedro, Guibovich Pérez, art. c., p. 87.

reducir, en vez de esto somos causa y ocasión de que se pierdan innumerables que la había recibido, a quienes ahuyentamos y desterramos de la Iglesia con nuestras crueldades y codicias"[65].

Siguiendo a Guibovich "lo verdaderamente nuevo y original del texto de Almoguera reside en la intensidad y originalidad de su formulación: la corrupción de los sacerdotes no es asunto que involucre tan sólo a la Iglesia, sino también al Estado y la sociedad. El bienestar espiritual de la sociedad guarda estrecha relación con la situación del clero"[66].

Debido a la censura *in totum* de la circulación libre del libro de Almoguera podría pensarse que el trabajo quedó en nada. Nos parece interesante señalar que la preocupación del obispo por su clero fue más allá de la edición del libro. Bien sabría el pastor que el libro sólo serviría como un medio para ayudar a la exigencia de la legislación existente.

A su llegada a Lima como arzobispo se hallaba preocupado no sólo de su clero, a quienes cita personalmente para una revisión de sus facultades, sino que también emprende una reforma en el procedimiento de elección de las abadesas de los monasterios limeños.

3.4 Melchor de Liñán y Cisneros y el poder real

Melchor de Liñán y Cisneros[67], octavo arzobispo de Lima, reunió hacia finales del siglo XVII los poderes máximos del

---

65 *Ibidem*, p. 243-244 citado por Pedro, Guibovich Pérez, art. c., p. 89.

66 Pedro, Guibovich Pérez, *Evangelización...* art. c., p. 92.

67 Nace en Torrelaguna el 19 de Dic de 1629. Doctor en teología por Alcalá. Felipe IV lo presenta para la sede de Santa Marta en 1664. En 1667 visita la Audiencia de Santa Fe en nombre del monarca. Se traslada en 1671 a Charcas. El 14 de febrero de 1678 toma posesión de la sede limeña. El 8 de marzo de 1678 Carlos II traspasa en mando del conde Castellar al Arzobispo limense,

virreinato peruano tanto en lo eclesiástico como en lo civil. Es conocida su actuación en defensa de la inmunidad eclesiástica frente a la configuración de un regalismo que se manifestara abiertamente hostil en el siglo XVIII.

La controversia entre el poder real y el eclesiástico se puede resumir en los siguientes hechos. El 20 de febrero de 1684 el virrey suscribía una Provisión real que buscaba poner fin a los agravios de los indígenas. Determinaba medidas de gobierno tanto en lo civil como el ámbito eclesiástico. Un buen resumen de estas últimas medidas es recogido por Vargas Ugarte[68]. El virrey al poco tiempo se encontró con la propuesta del Arzobispo de Lima y de algunos prelados quienes protestaron por haberse atribuido funciones de legislador en el fuero eclesiástico y menoscabo de la inmunidad de los curas doctrineros. Ahora bien, según parece el virrey buscaba cómo solucionar los agravios a los indios. El virrey se dirigía al Arzobispo limeño en estos términos:

"Dejemos la disputa de si es o no contra la libertad eclesiástica el hacer una información extrajudicial del hecho, y trayense de remediar los excesos sobre que pueda caer esta diligencia, porque si V.E. y los demás prelados contienen a los curas en los debidos aranceles. No llegará el caso de la inobservancia y transgresión sobre que ha de caer informe extrajudicial que se manda hacer a los corregidores"[69].

No parece que el virrey Don Melchor de Navarra y Rocafull, Duque de Palata, haya medido la repercusión de los hechos.

---

quien lo ejerce hasta el 7 de noviembre de 1681. Gobierna la archidiócesis hasta el 28 de junio de 1708, Cfr. Enrique, Egaña, *o.c.*, pp. 300-304 y Guillermo Lohmann, *o.c.* pp. 371-373 para su actuación como virrey del Perú.

68 Rubén, Vargas Ugarte, *La Historia de la Iglesia...o.c.*, III, pp. 216-217.

69 Melchor de Navarra y Rocafull. Duque de Palata en *Memorias de los Virreyes que han gobernado el Perú....*, II, Lima 1859, Lib. Central de Felipe Bailly, pp. 47.

Años más tarde (18 dic de 1689), en su Memoria de gobierno dirigida al soberano, dirá:

"De manera que cuando el virrey pone la mano en un negocio eclesiástico en los casos que debe hacerlo, salta la queja de la inmunidad violada; cuando no lo hace, porque no debe de hacerlo, se quejan del desamparo porque son vasallos del Rey; con que es muy difícil tener satisfecha y contenta esta gran parte de la república, y más peligrosa, por la libertad que se toman en la excepción que les asegura su estado"[70].

El Arzobispo de Lima elevó su protesta en un tratado que imprimió en Sevilla titulado: *Ofensa y Defensa de la Libertad Eclesiástica...* En respuesta el virrey movió al alcalde del Crimen, D. Juan Luis López a responder el escrito del Arzobispo. Surgió así el *Discurso Jurídico, Teológico, Histórico, Político y Moral con ilustración y defensa de la Provisión del 20 de febrero de 1684*. Esta última obra junto con otra del regalista Pedro Frasso, consejero del virrey de Lima, fueron examinadas en Roma y colocadas en el Indice de Libros Prohibidos.

El problema suscitado por el virrey no se restringió a Lima. Desde Arequipa Don Antonio León[71] cruzó varias cartas con el virrey, en las que reconocía que la intención de la *Instrucción del 20 de febrero* era buena, pero que su aplicación iba a traer consecuencias muy graves. El prelado como prueba de su autonomía ordenó que se recordase al pueblo fiel los contenidos de la Bula *In Coena Domini*, en la cual se declaraba culpable a aquel que pusiese algún obstáculo a la inmunidad del clero. Sobre las consecuencias, Vargas Ugarte señala: "Llegó a saber el duque que los efectos de la provisión del 20 de febrero, o por ignorancia dice el mismo, o por sugestión diabólica, habían sido considerarse los indios exentos y libres de some-

70 *Ibidem*, pp. 2

71 Enrique Egaña, *o.c.* pp. 326-329.

terse a los curas, de modo que habían empezado en muchos lugares a negarles obediencia"[72].

Los últimos acontecimientos descritos iluminan la clara protesta del cronista dominico Juan Meléndez de que los religiosos iban perdiendo el favor Real debido, en gran parte, a una creciente política fiscalizadora y centralizadora de la Corona. El cronista dominico, al hacer un recuento minucioso de los dominicos que han fallecido hasta 1680, dice:

"Porque vea el lector el engaño grande, en que están los arbitristas modernos de estos tiempos, a quienes ha tomado el demonio por instrumentos de una furia infernal, para perseguir las religiones y el estado eclesiástico de la Iglesia, afirmando que se destruyen los reinos y monarquías católicas, por multitud de los frailes y monasterios de monjas"[73].

72 Rubén, Vargas Ugarte, *La Historia de la Iglesia o.c.*, III, p. 224.

73 Cfr. Juan, Meléndez, *o.c*, III, pp. 169-170. Para una descripción muy precisa y muy bien documentada del cambio que se produce en la Monarquía Española entre los siglos XVII y XVIII Cfr. Ismael, Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en la América Española*, EUNSA, Pamplona 1990, pp. 336.

Probabilismo y Modernidad

Un capítulo de la Filosofía Moral del siglo XVIII y su repercusión en el Perú

Dr. Luis E. Bacigalupo
Pontificia Universidad Católica del Perú

> Dios concedió a los hombres una libertad no determinada a un único modo de actuar, por lo que son dueños de sus acciones y han sido puestos por Dios en manos de su propia decisión.
> **Luis de Molina S.J.** (1535-1600)

> Aunque una ley haya sido bien dada y sea justa, si se hace inútil con el paso del tiempo, esa ley cesa y no hay que mantenerla.
> **Francisco de Vitoria O.P.** (1483-1546)

I

El Probabilismo es un sistema moral que floreció en la Segunda Escolástica, en los siglos XVII y XVIII. En él se contrasta opiniones probables acerca de lo que una persona debe hacer en una situación determinada cuando no tiene un cono-

cimiento verdadero e indiscutible de su deber moral. En otras palabras, el sistema está diseñado para resolver todos aquellos casos en que no hubiera seguridad absoluta sobre la justicia de una norma moral o legal, es decir, cuando se duda acerca de la licitud o no-licitud de la acción que supuestamente se prescribe o prohíbe. Con la sola presencia de la duda siempre se tienen por lo menos dos opiniones probables y opuestas y, de cara a la acción, es necesario elegir entre ellas. El sistema probabilista ofrece criterios para llevar a cabo la elección que, en un sentido preciso, merecen ser calificados de modernos.

Un ejemplo

El jesuita español Antonio Escobar y Mendoza (1589-1669), autor de un *Liber Theologiae Moralis*, de 1644 –duramente criticado por Pascal en sus *Cartas Provinciales*–, sostenía que es moralmente permisible rehusar el pago de un impuesto que, según una opinión probable, sea un impuesto injusto[1]. Como se ve en este caso, el teólogo supone la duda, es decir, supone que ni él ni nadie pueden saber con conocimiento verdadero si el impuesto es justo o no. Esta circunstancia produce inmediatamente dos opiniones encontradas: la ya mencionada y la opuesta, también probable, según la cual el impuesto es justo y, por lo tanto, debe ser pagado.

¿Qué hacer en esos casos? ¿Qué recomienda el confesor cuando no es honradamente posible hallarle una respuesta categórica a la pregunta por la justicia de un impuesto? Ante la duda, parece que es inevitable recurrir a un cierto grado de arbitrariedad en la decisión de pagar o no pagar. Pero gente como Escobar se habría preguntado por qué tendría que ser necesariamente vinculante, en este tipo de casos, la arbitrarie-

1 Este ejemplo ha sido extraído del siguiente sitio web: http://204.142.194.96/faculty/jmac/jp/jpcotgo.htm Jesuit Portraits Chapter 4 (Cot-Go), Antonio Escobar de Mendoza, S.J.

dad de quien gobierna. ¿No está jugando allí el poder coactivo, so color de autoridad, un papel infundado en la toma de decisiones prácticas de las personas? Porque, finalmente, el gobernante, con sacar de la manga una respuesta supuestamente categórica, *puede* forzar a pagar. ¿Por qué no valdría también como moralmente vinculante la arbitrariedad de un individuo libre, que carece de poder, pero que ha sabido determinar lo que debe hacer sin poseer una respuesta categórica?

Dos aspectos son sumamente importantes en estas cuestiones planteadas a partir del ejemplo de Escobar. En primer término, desde una perspectiva filosófica, se observa que es un requisito indispensable para poder plantear las cosas de esta manera suponer la falta de conocimiento verdadero. Esto permite afirmar que se trata de una época –la Segunda Escolástica– que carece de las seguridades de otros tiempos, y que hay una fuerte dosis de escepticismo actuando en las mentes de quienes están involucrados en tales discusiones. La importancia de este factor escéptico en el proceso de la Modernidad no se suele subrayar suficientemente; pero aquí no me refiero a su confrontación con el racionalismo, sino a algo aún menos atendido, que es el estrecho vínculo de escepticismo y catolicismo en los siglos XVI a XVIII. Richard Morse nos recuerda que "lo que la Iglesia atacó a lo largo de todo el proceso no fue el método experimental ni las opiniones innovadoras sino toda afirmación de conocimiento demostrable –de certeza o certidumbre– en los reinos físico y moral"[2]. Es sabido que "oficialmente" la Iglesia combatía la ciencia y la filosofía moderna desde la dogmática aristotélica; pero no se requiere de un análisis demasiado detenido de la situación interna para ver que la intelectualidad católica estaba profundamente dividida, tanto respecto de las certezas teóricas cuanto de las prácticas.

---

2 R.M. Morse, *El espejo de Próspero. Un estudio de dialéctica del Nuevo Mundo.* México, 1982, p. 38.

En segundo lugar, desde una perspectiva práctica, y a juzgar por el ejemplo de los impuestos, se ve que las posiciones morales y políticas contrapuestas podían enfrentar la cuestión de a qué otorgarle primacía en los casos de conflicto, si al Estado y la ley, por una parte, o al individuo y su libertad, por otra. En ese sentido, el Probabilismo constituye una opción liberal muy clara respecto de la contraposición de ley y libertad. Parafraseando a Escobar, diríamos que dado el caso que fuera imposible arribar a la certeza absoluta que brinda el conocimiento verdadero, nadie está obligado a seguir una supuesta norma que favorezca a los intereses estatales. Dios no lo demanda. Él sólo exige que actuemos con certeza moral, que es una certeza práctica, y para ello basta que la opinión a la que uno se adhiera sea sólidamente probable, aun cuando carezca por entero del revestimiento que a una opinión pueden darle la autoridad intelectual y el poder político.

Es comprensible que estas ideas inquietaran a las autoridades civiles y eclesiásticas, sobre todo una vez descubiertas en su verdadera dimensión política; y desde esa perspectiva se entiende también por qué, con el tiempo, los políticos llegaron a la conclusión de que hacía falta poner en marcha la maquinaria del poder para impedir su difusión. Esto es algo que ocurre en los países católicos a fines del siglo XVIII, cuando esas tendencias liberales fueron sumariamente identificadas con la Compañía de Jesús por las respectivas burocracias estatales.

II

Falta apenas un año para que cumpla noventa la primera edición de *Vida Intelectual del Virreinato del Perú*[3], de Felipe Barreda Laos (1888-1973). Desde entonces es poco lo que se ha escrito sobre el cultivo y la enseñanza de la filosofía y las

3 Lima, 1909.

ciencias durante el período colonial[4], y en cualquier caso el libro de Barreda no ha encontrado rival en lo que se refiere a la amplitud de la información ofrecida[5]. Veamos cómo nos presenta este autor el ambiente intelectual y político limeño en el que tendrá lugar la controversia probabilista.

Un cuadro deplorable

Un cuadro deplorable inaugura la presentación que hace Barreda del siglo XVIII. En él se exponen los vicios de la política y la sociedad virreinal que, según Barreda, se manifestaron desde la primera mitad del siglo. Particularmente, el servilismo merece las más encendidas invectivas del autor, por momentos tan apasionadas que uno sospecha que tiene en mente a contemporáneos suyos y no las vagas imágenes que hay tras los nombres del pasado. El interés utilitario, la hipocresía, la búsqueda de la comodidad, lo que él llama el espíritu práctico y, por último, el mal gusto, conforman la lista de malos hábitos que en su opinión deshonraron a la Universidad de San Marcos y a las demás instituciones docentes de la época.

Los textos citados por Barreda, en su mayoría panegíricos, le otorgan credibilidad a su relato. Son textos capaces de causar algo más que disgusto en ciertos lectores. Pero creo que a otros también podría producir alguna molestia el manejo poco riguroso que hace Barreda de términos como *mercantilismo*, por ejemplo, que en su invectiva podría tomarse como simple sinónimo de venalidad. Sin embargo, en un breve párrafo,

---

4 Tengo conocimiento de las siguientes obras: Manuel Mejía Valera, *Historia de la Filosofía en el Perú*; Augusto Salazar Bondy, *Historia de la Filosofía peruana*; Augusto Castro, *El Perú un proyecto moderno*; Francisco Moreno Rejón, *Historia de la Teología Moral en América Latina*; Josep Ignasi Saranyana y otros, *Historia de la Teología Latinoamericana*.

5 Utilizo la edición sanmarquina de 1964, y mis comentarios abarcarán lo dicho por Barreda en las páginas 196 a 254.

Felipe Barreda logra que olvidemos sus antipatías y ligerezas, y reconozcamos en sus palabras una clara vena liberal[6].

> "Cuando las naciones tienen la desgracia de que todo el poder se reconcentre en una autoridad y en una institución, que todo lo pueden, que todo lo dominan y avasallan, no hay para la sociedad sino dos soluciones. Provocar conmociones violentas que regeneran la vida destruyendo el despotismo que absorbe y tiraniza, o adaptarse al régimen existente aceptando sus consecuencias. En la época que estudiamos, la primera solución era imposible"[7].

El siglo XVIII, que concluiría en Europa con la gran revolución, al parecer, en el Perú, no inspiraba ni siquiera reformas. Según Barreda, la disyuntiva en el mundo era revolución o servilismo, y por qué no creer que la mayoría de los intelectuales peruanos de la Colonia era incapaz de concebir la primera de las alternativas. Para Barreda, la causa de esa incapacidad radicaba en los malos hábitos, y culpa a *la Escolástica* de haber inculcado aquellos particularmente serviles. Ese es en realidad el núcleo de su relato, que como se ve está basado en un viejo prejuicio antiescolástico que ha durado hasta nuestros días. Por eso, vale la pena analizar y criticar su idea poco consistente de Escolástica, de modo que se hagan manifiestas las posibilidades que tenemos hoy de formular un relato distinto y algo más convincente.

Mala costumbre

Los errores de Barreda acerca de la filosofía del siglo XVIII se deben principalmente a la costumbre, totalmente injustificada, de considerar a la Escolástica como una unidad doctrinal, es decir, como si se tratara de una escuela de pensamiento

---

6 Para datos biográficos sobre Barreda ver las entradas bajo su nombre en C. Milla Batres, *Diccionario Enciclopédico del Perú*, Lima, Milla Batres 1986, t. I, p. 387.

7 Barreda, *o.c.*, Ed. de 1964, p. 197.

filosófico como lo fue, por ejemplo, el Estoicismo, que si bien alberga diferencias según sus distintos pensadores, posee no obstante *una* doctrina básica acerca del conocimiento, la realidad y la acción, suficientemente perfilada como para no ser confundida con la doctrina, digamos, del Epicureismo. La Escolástica medieval y moderna –y aun si se quiere, el *Escolasticismo*– no es en ese sentido propiamente un "ismo" ni una escuela de pensamiento. Se trata más bien de un fenómeno cultural complejo, que recoge múltiples influencias y engloba diversas doctrinas teológicas y filosóficas, todas ellas asumidas con una historia de vínculos y conflictos en torno a ciertos objetivos comunes, que son propios de la misma cultura académica que las cobija y no de las doctrinas particulares por separado. Si hay alguna Escolástica doctrinalmente homogénea, esa podría ser en todo caso la Neo-Escolástica, que existe a partir de fines del siglo XIX.

Vistas las cosas así, cuando Barreda llama *prejuicio escolástico arraigado* a la persistencia en el siglo XVIII de la doctrina aristotélica de los siervos por naturaleza, acierta en lo que toca a la vigencia de la discriminación social y racial en la cultura de la época; pero se equivoca completamente al pasar por alto el hecho de que también eran escolásticos los teólogos que se opusieron a esa doctrina en "el memorable Congreso de Valladolid", que él mismo elogia[8].

Es frecuente percibir que hay un enfrentamiento de escolásticos contra escolásticos en relatos como éste, escritos por autores posteriores que no distinguen bien las posiciones teológicas y filosóficas en juego. El problema generalmente surge debido a la tendencia –muy difundida en tiempos de Barreda y aún perceptible en nuestros días– a confrontar la novedad del pensamiento de Descartes con todo lo anterior, ignorando el hecho patente de la deuda del cartesianismo con

8 *Ibid.*, 204.

una parte significativa de la Escolástica. No intento abordar ese punto, que creo que ya está suficientemente documentado[9], sino señalar más bien las inconsistencias de tal lectura. Una de las causas principales de las mismas se halla, a mi juicio, en el uso del sustantivo *Escolástica* como si se tratara del nombre de alguna entidad objetiva, si se está pensando en una escuela, o peor aun subjetiva, si se tiene en mente más bien algún demonio que deba cargar con ciertas culpas históricas.

Los demonios que persiguen a Barreda le hacen decir cosas como ésta: "La Escolástica teme perder su posición ventajosa y parece prepararse a contener los avances del cartesianismo"[10]. Creo que esto puede valer como ejemplo del tipo de malicia atribuida a entidades que adquieren un carácter *quasi* personal, que en situaciones de conflicto las hace capaces de mostrar, por ejemplo, esa versatilidad para superar sus temores y prepararse para el contraataque. Es una manera hipostática de presentar algunos de los perfiles políticos en conflicto –con muy poca claridad, por cierto–. Resulta mucho más claro ver temor y oposición tenaz a la novedad en los programas universitarios y en las cátedras mismas que en *la Escolástica*. El propio Barreda señala esos lugares donde es posible adivinar la presencia de personas concretas, que sienten que todo lo nuevo es una amenaza al *establishment* universitario.

Sin duda hubo en el siglo XVIII mucho de lo señalado por Barreda, como lo hay en toda época. Me refiero al miedo y a la oposición enfermiza a lo nuevo. Pero me parece un error tomar un factor psicológico tan común y perfectamente previsible como clave para entender las diferencias más profundas entre las distintas figuras del pensamiento de una época.

9 Ver, por ejemplo, Morse, *o.c.*, p. 59 y ss.

10 Barreda, *o.c.*, p. 206.

La de Barreda es una constatación fácil y una distinción banal. En ese sentido, decir sobre esa base que "los jesuitas comprendieron el peligro y opusieron resistencia seria"[11] a las novedades del pensamiento moderno es una afirmación que, por lo menos, debe calificarse de ligera, y que induce, por lo demás, a realizar una lectura equivocada, por superficial, del papel desempeñado por la mayoría de los miembros de la Compañía de Jesús en los debates doctrinales de la Segunda Escolástica.

No obstante su tratamiento en bruto de la Escolástica, Barreda hace referencia a ciertos teólogos que comprendieron la necesidad de conciliar las creencias tradicionales con los nuevos sistemas. Entre ellos menciona al franciscano Juan de Najera, autor de un libro titulado *Desengaños filosóficos*, "que era bastante leído en la ciudad de Lima por el año de 1740"[12]. A juzgar por la corta reseña de Barreda, Najera parece advertir que se impone hacer con Newton y Leibniz lo que en la Edad Media se hizo con Aristóteles: aceptar sus nuevas ideas bajo la condición de limpiarlas previamente de los errores y amenazas a la fe que contienen. Pero, según nuestro autor, éstas eran más bien raras excepciones.

Un giro sorprendente

De un momento a otro, el relato sufre un cambio brusco. Al parecer, Barreda nos tenía reservada una sorpresa a los lectores. En realidad, nos dice, la Escolástica no tenía nada que temer. Literalmente: "La Escolástica era demasiado poderosa –afirma Barreda– para temer el peligro del cartesianismo. La Teología triunfaba en el Perú. Era omnipotente cuando en Europa había perdido todo prestigio, incapaz de resistir los

11 *Ibidem.*

12 *Ibid.*, p. 207.

avances de la ciencia y de la crítica"[13]. Un giro verdaderamente sorprendente, porque hasta ahora conocíamos a la Escolástica de Barreda sólo como temor y oposición a lo nuevo. A partir de ese párrafo sabemos además que es poderosa; de hecho Barreda la califica de omnipotente, aunque en esto uno podría sospechar que exagera. Al afirmar que su poder reside en no haber perdido prestigio, nos hace ver con más claridad lo que entiende por poder: está hablando del poder coactivo del que pueden revestirse ciertas ideas al ser acogidas por instituciones políticas.

Siempre que se habla de la Escolástica como un todo no diferenciado, las inconsistencias no tardan en aparecer e incluso cunden las contradicciones. Unas páginas después, leemos un párrafo interesante:

> "La Escolástica, no obstante la protección privilegiada que gozaba en la Colonia, vivía, a mediados del siglo XVIII, en plena crisis. Ruidosas controversias y polémicas acaloradas atraían lentamente el desprestigio a una filosofía que, valiéndose simplemente de derivaciones silogistas, amparaba las conclusiones más contradictorias y extravagantes"[14].

Aquí se insinúa una crisis originada por una suerte de agotamiento interno, cuyo resultado más aparente serían las conclusiones contradictorias y extravagantes que menciona Barreda. Pero, curiosamente, es una decadencia que se presenta en medio de "controversias ruidosas" y "polémicas acaloradas", que dan más bien una cierta impresión de vitalidad.

De hecho, el cuadro es raro: escolásticos amantes de la controversia –leemos poco después– que están, sin embargo, "convencidos de su inutilidad" y "fatigados del exclusivismo doctrinario" –que, como repito, no existe–. Pero lo que resulta

---

13 *Ibidem.*

14 *Ibid.*, p. 215.

ya no raro, sino inaceptable es que quiera presentarlos decadentes, pero lo suficientemente vigorosos como para intentar "contener los excesos del espíritu polemista" e imponer, "desde comienzos del siglo XVIII, un sistema especial de razonamiento; un criterio nuevo y caprichoso para la aceptación de la verdad". ¿Cómo explicar que la Escolástica decadente, que supuestamente teme y huye de lo nuevo, que siempre busca cómo conservar su posición de poder, haya sido capaz de proponer "desde comienzos del siglo" un criterio nuevo? Más aún, ¿cómo reconciliar su conservadurismo y autoritarismo con el hecho de que ese criterio haya sido pensado para que la Escolástica se reforme a sí misma, de tal modo que los teólogos no tengan que "empeñarse en luchas eliminatorias de aquellas que suprimen al contendor para imponer, violentando opiniones, el credo del argumentador victorioso"?[15]

La Escolástica contra la Escolástica, nuevamente; pero sin claridad, ni panorámica ni de detalle. A todas luces, en el cuadro que nos pinta Barreda falta algo, y ese complemento necesario es suponer la falta de unidad doctrinal. Con respecto, por ejemplo, al escolasticismo barroco español, se suelen contar hasta cinco generaciones, desde la muerte de Francisco de Vitoria, en 1546, hasta la de Francisco Oviedo, en 1651, "cada una con sus propias versiones y refutaciones del tomismo"[16]. Hubo tal vez muchos escolásticos que respondían más a la imagen de los conservadores temerosos que no desean innovar, y otros que desde comienzos del siglo buscaban darle cauce a alternativas doctrinales importantes. Pero, ¿quiénes eran estos últimos? ¿Qué doctrinas sostenían? Barreda sólo da una pista, que afortunadamente sí es clara, y que nos permite atisbar un aspecto sumamente relevante de las polémicas doctrinales de la época. "Se contentaron –dice refiriéndose a los innovadores– con obtener conclusiones *probables*".

---

15 *Ibidem*.

16 Cfr. Morse, *o.c.*, p. 67.

Lamentablemente, en la pintura que de los probabilistas traza Barreda unas líneas después, éstos vuelven a aparecer como escolásticos decadentes que desconfían de sus propios métodos de raciocinio y que se contentan con aplicarlos a medias, sin insistir en la pretensión de alcanzar mediante ellos la verdad. Se trata nuevamente de una simplificación; pero, con todo, Barreda es un observador perspicaz. A pesar de su manejo confuso de las piezas en juego, ha sabido fijar su atención en el ingrediente escéptico del Probabilismo, y rápidamente colige de allí que ese es el factor que contribuyó a la "disolución inevitable" de la Escolástica. Lo que no se le ocurre pensar es que la disolución de algunas de las formas doctrinales de la Escolástica –predominantes en los siglos anteriores– fue producida por la evolución de otras formas, presentes en la cultura escolástica europea desde la Edad Media, ancestralmente marcadas por rasgos escépticos, y que sin duda fueron por ello mucho más permeables a las influencias del pensamiento moderno que las formas aristotélicas de la Escolástica. En cierto modo, se podría decir incluso que las formas *no predominantemente* aristotélicas de la Escolástica –el Probabilismo una de ellas– dieron origen, en gran medida, a los más importantes problemas epistemológicos y prácticos de la Modernidad.

Como se ve, pues, a Barreda se le opaca el panorama debido a sus propios prejuicios antiescolásticos. Fuera de ello, él llega a percibir algunas cosas que son centrales en el proceso de la Modernidad, y ve además –porque no es ciego– que "los partidarios del probabilismo [...] eran principalmente jesuitas". En lo que toca a la doctrina del Probabilismo, Barreda sólo enuncia uno de sus principios fundamentales[17], y punto.

17 Barreda, *o.c.*, p.215.

III

Para enfrentar las objeciones que pudieran ofrecer las autoridades eclesiásticas y universitarias de la época, los probabilistas afirmaban que una opinión probable, considerada en sí misma, debía reunir las siguientes condiciones: (1) Estar apoyada en una razón o fundamento sólido; (2) que no se siga de ella ningún absurdo, y (3) que no se oponga a la Escritura, a la tradición, a los Padres, a las definiciones de la Iglesia ni a la recta razón.

La mayoría de los escolásticos estaría de acuerdo con esto, por lo menos formalmente. Las diferencias surgirían a partir del paso siguiente, pues si las opiniones opuestas satisfacían estas tres condiciones, la pregunta que quedaba pendiente era la del criterio de decisión sobre lo que es un fundamento sólido. Ahora bien, para entender la probabilidad como fundamento de una decisión práctica es necesario enunciar un principio fundamental del sistema, que también compartía la mayoría de los escolásticos desde la Edad Media, según el cual sólo la *conciencia cierta* puede valer como criterio de la moralidad de las acciones. ¿Qué significaba este principio?

Era tradicional en el catolicismo medieval y moderno sostener que los seres humanos responden por sus acciones ante el tribunal de la conciencia[18]. Pero en estas doctrinas tradicionales, la conciencia moral no sólo revisa acciones ya cometidas, sino mira también hacia lo proyectado, y en esta segunda función era entendida por los escolásticos como un juicio de la mente humana que prescribe, por ejemplo, si ha de pagarse o no un impuesto, es decir, que norma una determinada ac-

---

18 Tomar esto como una diferencia radical con el protestantismo, como lo hace Morse (51-58), me parece excesivo, porque no se atiende suficientemente a las diferencias que con respecto al fuero interno se dan en la tradición católica, donde la tesis probabilista destaca precisamente por su proximidad a algunas tesis luteranas.

ción. Quien indagaba sobre ella, podía abordarla desde dos enfoques: la perspectiva del sujeto que emite el juicio –yo, que juzgo que no debo pagar–, o la del objeto del juicio –en este caso, el impuesto mismo–. Por su parte, la *certeza,* en la tradición conceptual que llamamos Filosofía Escolástica, no puede ser identificada sin más con la *verdad.* Cuando se atiende lo objetivo, se habla de conciencia verdadera o falsa. Pero si se diera el caso, por lo demás frecuente, que no hubiera cómo determinar con certeza absoluta si el impuesto es injusto o no, no quedaría más remedio que atender únicamente la subjetividad, donde ya no se puede hablar de verdad o falsedad de la conciencia moral, sino de sus formas subjetivas, que son la conciencia recta, errónea, cierta, dudosa, probable, escrupulosa, perpleja y laxa.

La forma de abordar los problemas morales de los probabilistas era escolástica en la terminología y en los conceptos; pero en lo doctrinal se nos muestra como típicamente moderna, pues privilegiaba la aproximación subjetiva a la norma. La perspectiva de la subjetividad es aquella en la que se sostienen las notas distintivas de lo moderno, a saber, la autonomía de la razón práctica y la libertad individual. El sistema probabilista pretendía ofrecer a los hombres y mujeres de su época una fórmula que les brindara la posibilidad de obtener por ellos mismos certeza moral en todos los casos de duda razonable.

Así, pues, según estos escolásticos, una persona puede y debe obtener certeza práctica independientemente de un conocimiento verdadero o teórico del objeto, es decir, puede obtener certeza con respecto a una opinión, sin necesidad de convertirla en un juicio categórico o científicamente avalado. El requisito, no obstante, para que la opinión llegue a ser *cierta* es que sea *probable.*

La tesis central

Cuando se indaga por qué fue ésta una doctrina controvertida en el campo de la ciencia, se ve con relativa claridad que posturas como las de Descartes, Pascal y Galileo se enfrentaron a las raíces escépticas del probabilismo, pues éste se puede describir en general como un pensamiento basado en la conjetura y no en el saber científico[19]. Pero, en el campo del pensamiento moral y político, hace falta explicar por qué la controversia se transformó paulatinamente en una guerra a muerte contra el probabilismo. El principio de la respuesta a esta pregunta parece estar en la formulación de la tesis central, verdaderamente revolucionaria, debida al dominico Bartolomé Medina, autor de una *Suma de casos de conciencia*, de 1580.

A Medina se le nombra siempre como el primer defensor del Probabilismo, pero su doctrina no pudo formar escuela en su Orden religiosa. "Tan 'revolucionarias' eran las implicaciones –dice Morse– de esa tesis que pronto fue abandonada por los dominicos, que la dejaron para que los jesuitas la elaboraran con sutileza y osadía dialéctica"[20]. En efecto, difundida luego por los padres de la Compañía de Jesús, dicha tesis debió parecer a las autoridades políticas y eclesiásticas una

---

19 *Ibid.*, pp. 36-38. No me parece congruente con sus afirmaciones acerca del carácter epistemológico del probabilismo la afirmación que hace Morse unas páginas después, cuando afirma que España, al extender y sistematizar el probabilismo, "había preservado el modo formal-objetivo de razonamiento". Creo que por sus raíces ockhamistas podría entendérsele más bien como una figura del otro modo de razonamiento destacado por Morse, el dialéctico personal. Si se hiciera esta pequeña corrección de enfoque, entonces ya no tendría mucho sentido el párrafo inmediato siguiente, donde leemos: "La suprema ironía de la historia del probabilismo en España es que una de las razones aducidas para expulsar a los 'modernistas' jesuitas en 1767 fue su uso del probabilismo medieval para aconsejar el incumplimiento de las leyes del Estado absolutista" (63). En este ensayo nos proponemos dar una explicación distinta que elimine la necesidad de suponer aquí una "suprema ironía de la historia".

20 *Ibid.*, p. 63.

verdadera provocación: "Me parece –había propuesto Medina– que si hay opinión probable, es lícito seguirla, aunque la opuesta sea más probable". Eso significa que si hay duda sobre la licitud o no-licitud de una determinada acción, puede seguirse la opinión sólidamente probable, *dejando de lado la más probable*.

Si Medina sólo hubiera dicho que puede seguirse la opinión probable, no estaríamos hablando de él a más de cuatrocientos años de su muerte, porque su tesis hubiera sido inútil: todo el que duda entre una opinión u otra, finalmente opta por seguir la que cree que es de alguna manera probable. Obviamente dejaría de ser inútil si dijera que hay que decidirse por la opinión *más probable* (que en latín se dice *probabilior*, de donde esa tesis se denominó *probabiliorista*). Pero eso es precisamente lo que Medina deseaba negar. La tesis probabilista –que el dominico creía conforme al pensamiento de Santo Tomás, y a la que por la misma razón se adhiere la mayoría de los jesuitas– afirma que la opinión que se puede dejar de lado es precisamente la más probable. Sin esta última cláusula anti-probabiliorista, Medina no habría logrado su verdadero cometido, que fue darle a los problemas morales una salida basada en la libertad.

Un problema moral propiamente existe sólo en la duda, porque donde hay conocimiento verdadero de la norma, no hay problema, es decir, no hay opiniones que confrontar. En otras palabras, si se sabe con certeza que el impuesto es justo, hay que pagarlo y punto. Cuando hay opiniones, en cambio, es porque no se sabe, y entonces es evidente que la contrariedad sobre la *licitud* o *no-licitud* de la acción produce *una opinión a favor de la ley* (es decir, no es lícito eludir la acción, en este caso el pago del impuesto) y *otra en contra de la ley* (esto es, a favor de la licitud o libertad de no pagar). El principio que rige en estos casos fue brindado poco tiempo después por el célebre jesuita Francisco Suárez (1548-1617), mediante la fórmula *lex dubia non obligat* (cuando hay duda respecto de la

ley, no hay obligación)[21]. Eso significa que es lícito seguir la opinión que le otorga al sujeto la mayor libertad de acción, dejando de lado aquella que se la recorta o niega.

Otro ejemplo

Para aclarar este punto pondré ahora otro ejemplo, discutido por un jesuita que radicó en Lima en la segunda mitad del siglo XVII, Diego de Avendaño (1594-1688), autor de un *Thesaurus Indicus*, de 1668[22]. Según el recuento de las opiniones recogidas por Avendaño, había por entonces quienes opinaban que probablemente es lícito procurar el aborto antes de la animación del feto, en consideración de la vida y el honor de la joven. Otros, en cambio, opinaban que probablemente no lo es. Los primeros se mostraban a favor de la libertad de acción, y aunque esa no fuera la terminología empleada entonces, nosotros no tendríamos dificultad en calificar esa opción de *liberal*. Los segundos, por su parte, estaban a favor de la ley. Pero el problema radicaba en que ésta no era propiamente una ley positiva, pues no estaba promulgada, ni una ley moral, pues no constaba con conocimiento verdadero que no debiera procederse en el sentido descrito. En efecto, en el siglo XVII ambas eran opiniones probables porque no había una ley explícita, ni moral ni positiva, que atendiese la circunstancia "antes de la animación del feto" y despejase de ese modo la duda. Por esa razón, los teólogos se sentían obligados a preguntarse cuál de las dos opiniones era la *más probable*.

---

21 Sobre la importancia de Suárez en la configuración de las distintas versiones del tomismo español y en el contexto de estas disputas en torno a la filosofía práctica ver Morse, *o.c.* p. 51-58.

22 *Thesaurus Indicus*, Tomos I-VI, Amberes 1667-1686. El tomo III, parte I, secciones I, IV, XI; parte II, secciones VII, XIII, XV; parte IV, sección I; el tomo IV, parte V, secciones I-III, VI-VIII, XI, XXI, XXIII-XXXI, XXXVI; parte VII, sección XXI; parte VIII, sección I y corolario; parte X, en distintas entradas alfabéticas; y tomo VI, en las revisiones del tomo I y del tomo II, contienen referencias explícitas al Probabilismo.

En el contrapunto de opiniones probables se develan dos actitudes humanas divergentes, una de las cuales es típicamente moderna. Si el criterio del confesor o del moralista es que debe seguirse como opinión más probable aquella *que no corre ningún riesgo criminal*, es decir, la que opta por siempre actuar como si existiese la ley, estamos ante alguien que piensa en función de un orden exterior prevalente, aun cuando éste no le sea conocido. Éste es un espíritu fundamentalmente realista, en el sentido escolástico del término, es decir, alguien que no ha cedido a las críticas antirrealistas, profundamente escépticas, que se cultivaron en la Escolástica al amparo del nominalismo. Lo que rige en la mente de un realista es el principio *in dubio pro lege*. Se trata de moralistas conservadores cuyo deseo más fervoroso es evitar ellos mismos –y legislar para que los demás seres humanos eviten– *todo* riesgo de pecado. Ese es un deseo tan fuerte, que suponen que se trata de una ley natural, por lo que no les cuesta creer que, en ese sentido, *opinión más probable* signifique también más razonable y, por tanto, mayoritariamente aceptada.

Frente a ello, Medina, Suárez, y la mayoría de los escolásticos que fueron permeables a la corriente escéptica de la Escolástica –de la que surgirán las características esenciales de lo moderno destacadas mucho tiempo después por Hegel como autonomía del sujeto y libertad individual como libertad de acción– asumieron un criticismo fuertemente arraigado en la tradición universitaria que los llevó a anteponer como criterio el principio *in dubio pro libertate*. El argumento filosófico que usaron para sustentar su opción fue una suerte de homologación escéptica de las opiniones, que en concreto prescribe que, mientras no esté claramente promulgada una ley, la opinión menos probable no deja de ser probable, y por ese solo hecho es razonable seguirla.

El Probabilismo sostiene, pues, que es preferible correr el riesgo de actuar mal, que recortar innecesariamente la liber-

tad. Esto es algo que no debe interpretarse como temeridad, sino como un respeto por la certeza de la conciencia y la libertad individual notable para la época, sobre todo si tenemos en cuenta que estamos hablando de la filosofía desarrollada en los países católicos de Europa y América. Sostener que no es lícito correr ningún riesgo, y que es un deber seguir la opinión mayoritaria, es en la práctica pretender normar positivamente en un asunto que precisamente suscita duda porque no está claramente normado. Una actitud así, típicamente rigorista, carece de sentido filosófico; su verdadero sentido, como se comprende de suyo, es político: resguardo de las instituciones y de las razones de Estado mediante la anteposición de los intereses comunes, representados por la ley, a los intereses del individuo, encarnados en la libertad.

Definitivamente, algo de esto veía Barreda en la Escolástica colonial. Pero parece que Barreda –como muchos otros críticos del Probabilismo– ignoraba las posiciones doctrinales con respecto a la opinión probable y la más probable. Para los probabilistas, ambas tenían el mismo rango con respecto a la certeza moral, puesto que ninguna de las dos podía convertirse en norma categórica, y cualquiera de las dos podía ser convertida en norma cierta por el propio sujeto, con tal de que fueran *sólidas*. La magnitud de la aceptación social o política que recibiera una de ellas no alteraba, pues, cualitativamente hablando, su relación con la certeza, y dejaba intactas las pretensiones de la opinión contraria, aunque sólo fuera aceptada como *cierta* por la conciencia de un único individuo.

IV

Todavía será necesario mencionar una condición del sistema sin la cual no se comprende bien la tesis y se propician interpretaciones erradas que levantan polémica e incluso persecución. Éste –el de la persecución– es otro punto que Barreda no explica suficientemente. ¿Por qué se persigue a los probabilistas? "Continuaron siempre las discusiones y contro-

versias –dice Barreda– hasta que el Probabilismo se convirtió en peligro para la seguridad de la Monarquía".[23] ¿Cómo pudo convertirse esa actividad intelectual decadente en una amenaza política? En su respuesta, Barreda cita a Escobar: "El súbdito que opina ser ilícito lo que se le manda, puede y no debe obedecer contra su opinión. Obliga y no obliga el mandato superior, cuya jurisdicción es disputable"[24]. Estas frases presentan al probabilista como un pensador del que obviamente un gobernante debe preocuparse. Más aún, Barreda menciona "espíritus más audaces [que] sustentaron la tesis probable del derecho del pueblo de sublevarse contra el rey, y de deshacerse del tirano", y nos cuenta que, en Lima, Amat promocionaba la circulación de obras en las que se refutaba la doctrina del tiranicidio[25].

Si bien un asunto como el tiranicidio puede ser una buena explicación del encono político desatado contra el Probabilismo, con ello no se ha dicho nada acerca de la razón interna al sistema que podía llevar a formular una doctrina como esa. En general, respecto de las persecuciones políticas, habría que empezar por aclarar que el Probabilismo no es en sí mismo sedicioso –como por entonces se decía–, porque de ningún modo sostenían los probabilistas que no fuera lícito seguir la opinión que favorece a la ley; lo es también, en la medida en que aquella sea *sólidamente* probable. Si se me permite volver sobre el ejemplo puesto por Escobar, de ninguna manera se trata de inducir a no pagar el impuesto, sino simplemente de dejar a la persona en la libertad de decidir si paga o no; libre sobre todo de la presión moral –ya que no siempre lo podrá estar de la coacción política– proveniente de las autoridades gubernamentales.

---

23 Barreda, *o.c.*, p. 218.

24 *Ibidem*. Barreda no consigna la fuente.

25 *Ibid.*, p. 219.

Con el ejemplo de Avendaño ocurre lo mismo: de ninguna manera le dirá el confesor a los padres de la joven que debe abortar; aunque, según su saber, tampoco puede decirles que no debe hacerlo. La labor del teólogo probabilista es mucho más profiláctica, en el sentido de proteger a la conciencia moral de cargas infundadas cuando está ante opiniones probables. Una carga infundada sería, desde luego, la de otorgarle un valor agregado a la opinión que tiene más aceptación, por ejemplo, entre los teólogos. El supuesto general es que ningún teólogo sabía ni podía saber *sin que cupiera lugar a la duda* qué es lo moralmente bueno o justo en los casos planteados por Escobar y Avendaño. Ellos sólo sostienen una opinión y, como ya se habrá notado, para los probabilistas la garantía de la opinión probable radica únicamente en su *solidez*.

A este respecto habría que señalar que, si bien tienen otras coincidencias no menos notables, en este punto coinciden abiertamente el Probabilismo y la moral de Kant. La condición fundamental del sistema es la exclusión de toda malicia en la confrontación de opiniones. Kant diría que nada hay en el mundo, ni nada fuera de él, que podamos pensar como bueno sin restricción, excepto la buena voluntad[26]. Así, pues, la condición última de la moralidad es ésta: que del análisis de las opiniones se haya desterrado todo peligro de mala voluntad, como lo sería decir, por ejemplo, 'porque no quiero pagar el impuesto, me conviene opinar que es injusto'. En otras palabras, la opción por la libertad es un asunto de caballeros. Si se procede con nobleza[27], ese solo hecho convierte a la opinión

26 Cfr. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (primeras líneas de la Primera Parte).

27 Ortega y Gasset tiene unas reflexiones muy interesantes sobre el vínculo de la nobleza, en su sentido moral, y la opción por la libertad personal. La nobleza moral se define por la exigencia y las obligaciones autoimpuestas, no por los derechos; y sin embargo, "los privilegios de la nobleza no son originariamente concesiones o favores, sino, por el contrario, conquistas" J. Ortega y Gasset *La Revelión de las Masas*, Bs. As. 1946, p. 80. La buena voluntad del noble lo lleva a reclamar derechos, pero nunca sin una clara conciencia de los deberes allí implicados.

en sólida, ya sea que se trate de la menos o de la más probable. Si la solidez la otorga, pues, la buena fe, el planteamiento probabilista es eminentemente subjetivo y, en ese sentido, moderno, porque lo realmente crucial en la solución de los problemas de la conciencia moral se decide íntegramente en el fuero interno.

V

Expuesta en sus trazos fundamentales, no parece muy difícil ver cómo esta doctrina moral pudo convertirse en una postura intelectual acusada de subvertir el orden establecido. Faltaban simplemente las chispas que detonaran los barriles, y una de las explosiones más sonoras debió haber sido la que ocurrió cuando se firmó el tratado de límites de 1750 entre España y Portugal, que afectó directamente a las misiones de los jesuitas en el Paraguay. Los misioneros protestaron enérgicamente contra lo que consideraban una injusticia intolerable y –como lo señala Bangert– "pusieron el acento en la violación de los derechos naturales de la vida, la libertad y propiedad"[28].

Sin embargo, lo que le llama la atención a Pablo Macera en su artículo de 1963, titulado *El Probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII*[29], es que una doctrina teológica de aparente poca trascendencia, como era, según él, el Probabilismo, se viera envuelta de pronto en disputas políticas de gran envergadura, que involucraron hechos tan drásticos como la expulsión de los jesuitas en 1767. El carácter principal de ese episodio en la historia del Probabilismo queda subrayado cuando Macera advierte que, antes de la expulsión, "nadie había insistido en los peligros dogmáticos o morales" que traía consigo

28 W.V. Bargert, *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander 1981, p. 427.

29 Pablo Macera, *El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII*. En: *Nueva Crónica* I(1963) pp. 1-31.

este sistema moral, y que más bien "se le citaba o se le ignoraba desaprensivamente".

En efecto, a mí me parece de la mayor importancia subrayar que la expulsión de los jesuitas fue un hito crucial en la historia de esta doctrina moral, porque eso deja claramente al descubierto que el ataque a los teólogos probabilistas, particularmente a los jesuitas, provino del Estado, no de la Iglesia. Empezó, en realidad, "tardíamente –dice Macera– y fue obra de los ministros ilustrados de Carlos III; o mejor dicho fue obra del clero español y americano que obedeció sumisamente a la autoridad civil"[30]. Es más, parece que en el Perú el Probabilismo fue atacado abiertamente sólo después de la expulsión de los jesuitas, cuando existían órdenes reales expresas para proceder en ese sentido. Sólo entonces dieron la cara los opositores, en discusiones muy ásperas que dividieron al clero peruano.

> "Tales discusiones –afirma Macera– abarcaron entre nosotros un período de menos de cincuenta años: desde la convocatoria por el Virrey Amat del Concilio Limense de 1772 (o quizás un poco antes, desde la expulsión de los jesuitas en 1767) hasta el año de 1814 en que un cura de provincias reanimó la polémica en vísperas de la Independencia criolla"[31].

Se trata de un período extenso que Macera divide en tres momentos. El primero corresponde a la polémica entre el franciscano Marimón y el clérigo Durán, que se llevó a cabo durante las sesiones del Concilio. El segundo momento lo representan la publicación en 1772 del impreso titulado *Idea sucinta del Probabilismo* y firmado con el seudónimo Juan Lope de Rodó[32], y su refutación a través de un manuscrito anónimo

---

30 *Ibid.*, p. 1.

31 *Ibid.*, p. 6.

32 *Idea sucinta del probabilismo, que contiene la historia abreviada de su origen, progresos y decadencia: el examen critico de las razones que lo establecen y un*

que circuló en Lima bajo el sugestivo título de *La Antorcha Luminosa*[33]. Por último, el tercer momento de aquellas polémicas corresponde –nos dice Macera– a su inesperada reaparición a principios del siglo XIX, debida al abogado Justo Figuerola[34].

En su intento de explicar la hostilidad de las Monarquías católicas hacia la Compañía de Jesús, Macera recuerda el vínculo del Probabilismo con los debates entre jesuitas y jansenistas sobre la Gracia y San Agustín, ocurridos en el siglo anterior. "La doctrina probabilista –aclara Macera– sostenía que en los casos frecuentes de duda moral ningún dogma católico prohibía que los fieles escogiesen la opinión favorable a la Libertad –y no a la Ley–, aunque esta opinión fuera menos segura que su contraria. El único requisito consistía en que los

---

resumen de los argumentos que lo impugnan. Por el Dr. Juan Lope de Rodo, quien la dedica al excelentisimo señor Don Manuel de Amat y Juniet, Caballero de la Orden de San Juan, Gentilhombre de Camara con entrada, Teniente General de los Reales Exercitos, Virrey, Gobernador y Capitan General de los Reynos del Peru, etc., etc. Por mano del señor Doctor Don Joseph Perfecto de Salas, Fiscal de la Real Audiencia de Chile y Asesor General de estos Reynos del Peru. En Lima en la Imprenta Real Calle de Palacio: Año de 1772. Se vende en la Libreria de la misma Calle. El P. Vargas Ugarte afirma que quien se esconde tras este seudónimo es el ex-jesuita Pedro Vallejo, natural de Almería, cuyas "razones no convencerán a quien tenga algún conocimiento de la Moral". R. Vargas Ugarte *Historia de la Iglesia en el Perú*, T. IV (1700-1800). Burgos 1961, p. 222, nota 5.

33 Lamentablemente no he podido acceder al manuscrito, que estaba en la colección de la Biblioteca de San Marcos en 1963, cuando lo consultó Macera.

34 *Ibid.*, p. 6. El párrafo completo dice: "Su reaparición inesperada en 1814 correspondió al abogado limeño Justo Figuerola con su defensa judicial de José Antonio Polo. Este Probabilismo tardío sirvió de pretexto a los liberales no para decir cuáles eran los vicios o las virtudes de los jesuitas sino para explicar sus propias ideas sobre el origen y las limitaciones del poder". Desde mi punto de vista, ésta es una de las observaciones más interesantes de todo el artículo de Macera, por dos razones: (1) Insinúa que los liberales toman la posta de los teólogos probabilistas en el siglo siguiente, y (2) ubica la naturaleza del debate en los términos de una confrontación sobre los límites del poder político. Pero por ahora debo contentarme con sólo señalar esta interesante pista, que en realidad ha estado abierta para su investigación desde hace décadas.

fundamentos del juicio fueran sólidos"[35]. Con esta definición a la mano, Macera rastrea a los autores coloniales doctrinalmente afines, y encuentra a varios; pero, estando aún en el terreno de la definición, considera importante mencionar la asociación que los detractores del Probabilismo hacían entre esta doctrina y el *laxismo*, que en la mentalidad de la época equivalía a la apología del libertinaje moral. "En realidad -aclara Macera- los probabilistas y los jesuitas fueron menos audaces; no aconsejaron el libertinaje sino la indulgencia"[36].

Las reflexiones de Macera sobre la Modernidad del Probabilismo empiezan con esta mención de la indulgencia, que él interpreta como un deseo de los moralistas modernos de apartarse de "las severidades primitivas del cristianismo"; deseo basado a su vez en la intención de lograr la reconciliación entre lo sagrado y las exigencias del mundo. Aparentemente, se trataría de ciertas tendencias de la teología moderna, según las cuales "toda la Revelación y su hecho central, el Sacrificio Redentor de Cristo, se hallaban encarnados en la historia y poseían su lugar y su tiempo"[37]. Los jesuitas, opina Macera, que no poseían tradiciones institucionales anteriores al siglo XVI y a la Edad Moderna, no encontraron mayor dificultad para convertirse en los defensores natos de estos nuevos enfoques teológicos. En ese sentido, "el probabilismo tan denostado implicaba una toma de conciencia de la historicidad y temporalidad de la Religión, el reconocimiento de sus dimensiones terrestres"[38].

Más allá de algunas observaciones que pueden parecer un tanto vagas y generales, sobresale la importancia que Macera quiere asignarle al papel de la Compañía de Jesús en estos

---

35 *Ibidem.*

36 *Ibid.*, p. 2.

37 *Ibidem.*

38 *Ibidem.*

debates. Ésta queda claramente expuesta cuando califica al Probabilismo de "fenómeno moderno y jesuita". Se trata para él de una "construcción ideológica en la que el pensamiento fue llamado a interpretar, justificar y servir a una situación social e histórica concreta"[39] que, como se ve líneas después, consistió concretamente en una oposición firme al despotismo regio. Carlos III comprendió que hacía falta un "antídoto" contra las doctrinas de los jesuitas, particularmente contra aquella del regicidio y tiranicidio, y se propuso impulsar "una filosofía política y una imagen del Estado que realzara la autoridad omnímoda del Príncipe"[40].

Macera hace una sugerencia interesante cuando afirma que "los comerciantes y aristócratas peruanos del XVIII" eran "adictos al Probabilismo"[41], aunque no llega a descubrir el vínculo de fondo, que radica menos en las ventajas de una moral relajada, como él sugiere, y mucho más en la necesidad creciente de afirmar un individualismo igualitario en la cultura europea, exigido tanto por la dinámica de los mercados cuanto por las convicciones morales sostenidas en defensa de la libertad.

A pesar de que está lleno de observaciones –como repito– sugerentes, creo que el relato de Macera requiere ser situado en un contexto más amplio y más complejo, que justifique afirmaciones suyas más ambiciosas, como ésta, por ejemplo:

> "El probabilismo, el regicidio, los derechos episcopales, las limitaciones del saber humano, el valor metódico de la crítica... estuvieron presentes en una o en otra forma en el movimiento de ideas que finalizó con *El Mercurio Peruano* y más lejos aún con el liberalismo y la Independencia criolla"[42].

---

39 *Ibid.*, p.3.

40 *Ibid.*, p. 7.

41 *Ibid.*, p. 5.

42 *Ibid.*, p.20. Sería interesante rastrear los nexos teóricos del probabilismo con lo que Raúl Ferrero llama la primera generación liberal peruana, aquella que

VI

Para intentar rastrear los nexos sugeridos por Macera en la cita que cierra el acápite anterior –sobre todo la conexión liberal– y alcanzar una perspectiva más amplia de los problemas subyacentes, me valdré en esta sección de las menciones a la Compañía de Jesús que hace Hegel en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*[43]. A través de esta suerte de incursión furtiva en la obra hegeliana, pretendo ofrecer una idea más precisa de la Modernidad, no sólo porque este concepto aparece en el título de este ensayo, sino porque ya lo he venido usando, de manera implícita, a todo lo largo de él, y creo que es hora de hacerlo explícito. En la sección siguiente retomaré la polémica limeña sobre el Probabilismo, dentro de un enfoque más completo.

Hegel habla de los jesuitas

En el capítulo dedicado a la *Reforma protestante*, a la que saluda con la famosa metáfora del sol que todo lo ilumina en el alba que despunta tras el ocaso de la Edad Media, Hegel dice que la Reforma procedió de la ruina de la Iglesia Católica, y que no fue casual, sino parte de su propio proceso, porque, según él, la Reforma tiene su principio en la condición peculiar del catolicismo de contener en sí lo que le es extraño: es una subjetividad sensible, sumida en una contradicción que la hace incapaz de declararse enteramente espiritual. Tal determinación sensible, que no es otra cosa que su carácter

---

nace hacia 1790 y a la que pertenecen Baquíjano, Vizcardo, Unanue y Rodríguez de Mendoza. Cfr.R. Ferrero, *El liberalismo peruano*, Lima 1958, pp. 20-21.

43 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt Bd 12 1986, p. 492 y ss. Algunos párrafos de estas dos últimas secciones del ensayo han sido retomados, con las modificaciones pertinentes, de un artículo anterior, titulado "Modernidad en la Tradición Católica: el caso de la expulsión de los jesuitas", publicado en la revista CIBERTEXTOS Año 3 N° 6 (junio 1997). Esta es una revista electrónica que publica la Dirección Académica de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

institucional, es el principio de la destrucción de la Iglesia Católica. Cuando se torna firme, las figuras de la piedad son, según Hegel, la superstición, la esclavitud frente a la autoridad, la creencia en los milagros, el ansia de poder, la hipocresía, el fraude y la corrupción.

Del otro lado de esta contradicción dialéctica estaría el innegable carisma católico; pero esa virtud –dice Hegel– hace patente su carácter puramente abstracto, sólo formalmente en contra de su institucionalización, es decir, ambiguo ante su propia sensibilidad e incapaz, por tanto, de echar raíces firmes en las conciencias.

En un celebrado momento de la historia, el pueblo alemán –afirma Hegel– produjo a Lutero, para quien la verdadera espiritualidad, la subjetividad eterna de Cristo, no puede de ningún modo estar en lo exterior, sino en el *fuero interno*. Es el reconocimiento final de Dios como una realidad *presente, pero no sensible*, que le permite a los cristianos reconstruir la doctrina y reformar la piedad. A partir de entonces, el individuo sabe que está colmado del espíritu divino; que ya no es una clase la que posee en exclusiva el contenido de la verdad; que el corazón del hombre puede tomar posesión de ella; sabe, en fin, que esta subjetividad suya es trascendental, es decir, que es la de todos los hombres.

Aunque referida específicamente a la religión, difícilmente puede hallarse una pintura más viva de lo que en filosofía se llama, debido precisamente a Hegel, *Modernidad*. La bandera del espíritu libre –proclama– es el nuevo estandarte que portamos y bajo el cual servimos. En ese nuevo espíritu, la subjetividad se ha apropiado del contenido objetivo de toda doctrina, y busca resguardar la objetividad de la verdad al no plantearse nunca como una construcción arbitraria, sino más bien como la negación de la particularidad del espíritu subjetivo; aquella negación de lo particular mediante la cual, según los luteranos, el cristiano alcanza finalmente su libertad.

En el extremo opuesto de esta contienda dialéctica está la Contrarreforma católica. El Concilio de Trento fue, según Hegel, el mayor obstáculo para la reunificación de las Iglesias cristianas. Desde entonces, nos dice, las Iglesias se han convertido en partidos. Como era de esperar, el partido católico lleva la peor parte en esta interpretación. Se aparta –afirma– de la filosofía, de las ciencias, de la literatura humanista; en una palabra, se rezaga por completo en el camino de la Ilustración. Y esta Iglesia rezagada le encarga el cuidado de la educación a los jesuitas. "De ese modo –sentencia Hegel–, decae del todo el espíritu del mundo católico"[44].

Otra sorpresa (pero no como la que nos dio Barreda)

Por la tónica de la presentación y particularmente por frases como esta última, resulta verdaderamente sorprendente que Hegel reconozca, pocas líneas después, que también en la Iglesia Católica se alcanzó una reflexión de altura sobre la acción moral y política, y nada menos que de parte de los jesuitas. "Los jesuitas pensaron sutilmente en los primeros principios del querer; aunque poseyeron la casuística"[45]. Esta acotación no le impide, sin embargo, elogiar a "un noble jesuita", Friedrich Spee von Langenfeld, autor de un tratado de justicia criminal titulado *Cautio Criminalis*, de 1631, en el que combate a los dominicos y sus métodos inquisitoriales basados en la creencia del poder del demonio sobre los inculpados. "La oposición seria de hombres *ilustrados* como Spee y otros –concede Hegel– logró mucho"[46].

En el capítulo sobre la Ilustración, el filósofo declara su posición con respecto al aporte de las Iglesias. A la religión

---

[44] *Ibid.*, p. 499.

[45] *Ibid.*, pp. 505-506.

[46] *Ibid.*, p. 507. Énfasis mío.

protestante le debemos, según él, la consolidación de aquel principio de interioridad que traerá consigo la eclosión definitiva de la libertad. Pero, por qué habríamos de pensar que ese principio hubiera de pugnar por manifestarse sólo entre los protestantes.

> "También en la Iglesia Católica la casuística jesuita condujo a interminables investigaciones sobre lo interior de la voluntad y las motivaciones de la misma, tan amplias y sutiles como las de la antigua teología escolástica. De esta dialéctica, mediante la cual todo lo particular se hacía oscilar del bien al mal y del mal al bien, quedó por último sólo la pura actividad de la interioridad misma, lo abstracto del espíritu: el pensar"[47].

En la actividad del *pensar* el objeto es elevado a la generalidad, y eso es para Hegel la libertad absoluta; el esplendor del Espíritu. Así, pues, a pesar de todas sus aversiones, Hegel vio en los jesuitas el resplandor moderno de la libertad al interior de la tradición católica.

***

Si no se exagera, pues, cuando se dice que la Compañía de Jesús fue "la fuerza más poderosa, activa, modernizadora, humanista y flexible de la Contrarreforma, marcando con su espíritu y sus principios la entera organización del catolicismo"[48], entonces nuestra mirada de la Iglesia Católica moderna debe ser capaz de advertir en ella diferencias profundas que generalmente se ocultan tras una imagen de aparente homogeneidad.

VII

Cuando Macera afirma que en el Perú el Probabilismo no fue una simple imitación colonial, sino el producto del "rela-

47 *Ibid.*, p. 520.

48 Morse, *o.c.*, p.53.

jamiento y la corrupción de las costumbres coloniales que ofrecían un terreno propicio a una moral complaciente"[49], al igual que Barreda, vuelve sobre la ecuación de Probabilismo y laxismo. Con ello, a mi juicio, concede demasiado a las críticas hechas por los opositores políticos de aquella época. Basta recordar el precedente sentado por los homicidas del primer jesuita mártir de las persecuciones, el padre Málagrida, que murió agarrotado en Lisboa en 1761. La sentencia de la Inquisición decía, entre otras cosas, que Malagrida había ultrajado la Majestad divina enseñando una moral infame y escandalosa[50]. A partir de entonces el ministro Sebastían Carvalho –el célebre Marqués de Pombal, autor de la *Breve Noticia de la República fundada por los Jesuitas en los Dominios de España y Portugal del Nuevo Mundo y su Guerra contra los Ejércitos de las Dos Coronas*, de 1757– emprendió una campaña sistemática de difamación y no descansó hasta expulsar a todos los jesuitas de los dominios de Portugal; acciones, todas éstas, con las que inauguró una suerte de moda política que siguieron inmediatamente las demás Monarquías católicas.

Pero, ¿por qué en lugar de hacerle eco a los acusadores de entonces no ponemos más bien el acento en el hecho de haber sido los probabilistas quienes –junto con otros, por cierto– defendieron "la bandera del espíritu libre" en la Europa católica? Aunque con acentos claramente kantianos y no hegelianos, esta opción por la primacía de la libertad individual es lo que los vincula con la República y el Liberalismo, en línea con la filosofía de la subjetividad, y lo que obviamente los enemista de una manera radical con cualquier tipo de régimen totalitario, sea civil o eclesiástico. La Modernidad política del

---

49 Barreda, *o.c.*, p.. 5.

50 I.A. Bermejo, *Conflictos y tribulaciones de la Compañía de Jesús desde su fundación hasta nuestros días*, Madrid 1887, t. II, p. 172.

Probabilismo, así descrita, en su sentido moral fundamental, es sin duda alguna un eslabón de la tradición liberal[51].

Si en lo que toca a las relaciones entre el Estado y sus súbditos le damos crédito a las observaciones de Morse, al parecer durante la crisis del Absolutismo las Monarquías ibéricas no compraron todo "el paquete moderno"; decidieron actuar de una manera mucho más cauta que la Monarquía inglesa, "retrocedieron ante las implicancias últimas de las dos revoluciones" –se refiere a lo que él llama las revoluciones de la ciencia y la conciencia– y se mantuvieron firmes en una parte importante de sus posiciones medievales. Esta cautela, que en su momento las habría tornado incapaces de desarrollar la versatilidad política que los tiempos exigían, a la larga puede ser vista desde nuestros días como la ventaja de las tradiciones políticas iberoamericanas, en la medida en que fueron capaces de replantear y mantener vivas las alternativas del "período formativo de la cultura occidental"[52].

Esas alternativas se presentaron, sin embargo, de una manera dialéctica; concretamente en la forma de conflictos internos en torno al poder y su justificación moral última. El caso es que las Monarquías sureñas pudieron "vencer" a sus contendientes internos y, como resultado de ese "triunfo", terminaron aferrándose a una praxis estatal centralista que las enemistó con las crecientes reivindicaciones liberales de la época[53]. Carlos III, por ejemplo, cuando ordena exterminar

51 Como sustento de este vínculo aquí sólo cito a Ferrero, quien refiriéndose a los liberales peruanos de la primera generación, dice: "ora fueran monárquicos, como la mayoría de ellos, o bien republicanos, ya se dividieran en separatistas o simples reformistas, su ideología tuvo una línea unitaria: la limitación del Poder". Ferrero, *o.c.*, p. 21.

52 Morse, *o.c.*, pp. 28-29.

53 Desarrollaron y perfeccionaron tendencias que podían percibirse con toda claridad en la Iglesia medieval; entre otras: gobierno centralista, rodeado de una burocracia creciente; homogeneización de las leyes mediante el perfeccionamiento de los códigos; instrumentación del poder del clero; obsesión por sojuzgar a la nobleza, etc.

las doctrinas de los jesuitas y restituir las tradicionales –basadas, como lo pone Macera, en el amor y respeto a los superiores–, pretende hacer ver que la obediencia al Monarca es una obligación religiosa y no solamente civil y natural[54], es decir, pretende mantener vigentes los valores morales sobre los que se asienta la cultura creada por el catolicismo medieval.

Pero la característica más notable de la praxis estatal del Absolutismo moderno –particularmente del católico– fue que, en esta pretensión de implementar una moralidad universal, decide invadir el fuero interno de las conciencias individuales. El único recurso que tenía para llevar a cabo una tarea de tanta envergadura era la apropiación del lenguaje moral. Macera menciona el caso del limeño Francisco Ruiz Cano[55], que en 1773 alegaba que la terminología del Probabilismo suponía un conocimiento previo de conceptos tales como opinión, prueba o probable, que a su juicio eran propios de la jurisprudencia y la lógica, y no de las especulaciones de los teólogos[56]. Estas palabras son sólo el síntoma externo de algo más profundo, que se muestra casi como una mutación cultural. Lo que estaba en marcha era un vigoroso proceso de secularización de la moral. En este contexto no hay que entender *secularización* como olvido de Dios o de la religión cristiana, ni siquiera como un desprecio de la Iglesia Católica, sino simplemente como un desmantelamiento sistemático del poder de las instituciones eclesiásticas, acompañado de un desprestigio creciente de la teología tradicional.

El Despotismo ilustrado –aclara Macera– reinvocó la primacía absoluta del poder civil sobre cualquier otra institución

---

54 Macera, *o.c.*, p. 7.

55 Se trata al parecer del Marqués de Soto Florido, Procurador de la Iglesia de Huamanga en el Concilio de 1772. Cfr. Vargas Ugarte, *o.c.*, p. 215. Macera lo considera uno de los probables autores de *La Antorcha Luminosa*. Cfr. Macera, *o.c.*, nota 41.

56 *Ibid.*, p. 1.

y exigió de los súbditos, al lado de su obediencia a las leyes, un acatamiento de conciencia similar al que los creyentes otorgaban al precepto divino[57].

Hay que ver que el mayor éxito que tuvieron los burócratas estatales en la implantación de esta política fue en aquellas mentes sumisas que con razón despiertan en Barreda un encono cercano al asco. A través de esos agentes pretendieron los gobiernos de los países católicos imponer una cultura laica capaz de apropiarse de la tarea de normar la vida práctica, que era antes, prácticamente, el monopolio de la Iglesia. Paradójicamente, esa injerencia en los dominios de la subjetividad reproducía la misma misión que había asumido sobre sí la Iglesia Católica en el pasado, y que aún conservaba en una medida muy importante, a saber: dirigir la conducta y no sólo las acciones de los creyentes a través de su compromiso con la educación.

Influir en la conducta es pretender una injerencia –del modo que fuera posible– en la conciencia moral y en las convicciones políticas de las personas. El objetivo de una tarea así es determinar, desde la autoridad que supuestamente asistía a la Iglesia o a la Corona, qué opiniones debían seguir los súbditos y cuáles no debían de ninguna manera aceptar. Propiamente hablando, el Estado católico no pretendía sustituir a la Iglesia en sus funciones propias, sino utilizarla como un instrumento de sus fines seculares. *Incorporarla* –sería tal vez la expresión más adecuada– al *cuerpo político y moral* que es el Estado[58]. Debido, sin embargo, a la imposibilidad de convertir a toda la Iglesia en una herramienta dócil de las políticas estatales, sobre todo en materia de educación, el Estado no

57 *Ibid.*, p. 7.

58 Para ver cómo el Estado católico heredó de la Iglesia Católica su autocomprensión como cuerpo, cfr. Morse, *o.c.*, pp. 48-50.

podía hacer otra cosa que recurrir cada vez más a su propia autoridad política, basada en la ley y el derecho. De allí que se procediera a una drástica remoción de los elementos incómodos en todos los niveles, desde el nivel de la terminología en uso hasta el de las instituciones. Tal vez eso explique los reclamos de secularización del lenguaje moral hechos por Ruiz Cano.

El pleito Durán-Marimón

El VI Concilio Limense (1772-1773) mostró que la Iglesia peruana estaba dividida respecto de las ordenanzas antiprobabilistas emitidas por la Corona. Afortunadamente, no todos los clérigos y religiosos eran esa gente sumisa y despreciable que pinta Barreda. Si Amat quería ver cómo se respondía en el Concilio a las órdenes expresas del Rey en el asunto del Probabilismo, el resultado debió haberlo decepcionado un tanto. "El probabilismo –relata Macera– no fue condenado por el Concilio [...] y lo más que pudo conseguirse fue una declaración ambigua [...] en favor de las doctrinas más verdaderas y mejor fundadas sin especificar escuela ni criterio para escogerlas"[59]. Los bandos en conflicto estaban representados por José Miguel Durán, clérigo de la Buena Muerte y catedrático de Moral de San Marcos, que defendía las tesis oficiales, y Juan de Marimón, teólogo consultor del Concilio nombrado por Amat, pero que como buen franciscano decidió asumir la defensa de quienes, estando en lo que llamaríamos la *verdad práctica*, carecían de poder o respaldo político.

Siempre según el relato de Macera, Durán fue quien introdujo la cuestión del Probabilismo en las sesiones del Concilio.

> "Sostuvo que el Concilio podía y debía juzgar las Opiniones y determinar las más convenientes y que de no hacerlo se expondría a ser un Concilio infructuoso 'y a que queden frustradas

59 Macera, *o.c.*, p. 8.

las piadosas y soberanas intenciones de nuestro Católico Monarca'[60]".

Según el sumiso Durán, el Concilio debía reformar las costumbres relajadas, cosa que sólo podía hacer revisando las diversas opiniones acerca de la moral. En otras palabras, Durán quería que el Concilio legislara en materias dudosas. El fuero de la conciencia le importaba poco. Su consigna política era lograr la condena del Probabilismo y para ello aplicaba la estrategia que venía dictada desde Madrid: (1) Identificar Probabilismo y laxismo, y (2) hacer aparecer a los probabilistas como sediciosos, porque con su moral laxa atentaban contra el orden civil y la obediencia. Pero ni siquiera el apoyo decidido que recibió Durán del Obispo franciscano de Concepción, Fray Ángel de Espiñeira, logró inclinar a los padres del concilio hacia la condena.

En el relato de Macera[61] vemos a Marimón atacando con audacia los argumentos de Durán y de Espiñeira, mediante un discurso que fue calificado por aquel Obispo de destemplado y agresivo, porque los acusó a ambos de sembradores de cizaña y enemigos de la paz. "Dijo que toda la autoridad del Concilio no pasaba de puramente probable en materia de opiniones y que en lo relativo a estas últimas ni siquiera los [concilios] ecuménicos tenían facultades dirimentes"[62]. Vargas Ugarte nombra a varios miembros de la asamblea que respaldaron con firmeza la posición de Marimón, por lo menos en lo relativo a no condenar al Probabilismo, entre ellos el influyente Obispo del Cusco, Agustín de Gorrichátegui[63].

---

60 *Ibid.*, p. 9. Me imagino a Felipe Barreda revolcándose de náusea por esta última frase. Para un relato mucho más detallado de las sesiones del concilio cfr. Vargas Ugarte, *o.c.*, pp. 211-232.

61 Macera, *o.c.*, p. 10.

62 *Ibidem.*

63 Vargas Ugarte, *o.c.*, p. 222.

Marimón fue inmediatamente sancionado por Amat con el destierro a Chiclayo[64], que por entonces no debía haber sido tan grato como lo sería hoy, y –según nos cuenta Macera– ante las presiones subsecuentes, la firmeza de su posición decae algún tiempo después[65].

***

Mediante la apropiación histórica del título de católica, la Monarquía española podía con facilidad recurrir a sectores relativamente influyentes del clero, que consideraban su deber sostener las tesis regalistas. Pero al comprender que no toda la Iglesia se iría a alinear en la pretendida identificación de Estado y bien común, la burocracia de los Estados católicos tendió a yuxtaponerse a las funciones eclesiásticas educativas, normativas de la conducta e incluso inquisitoriales, y de esa manera asfixió cada vez más el sentido de libertad de conciencia y de libertad política que el individuo europeo ya se había planteado como aspiración fundamental desde mucho tiempo antes[66]. El otro notable efecto de esta evolución, perfectamente concomitante con lo que se acaba de mencionar, fue que se acentuó la separación incongruente entre moral y derecho, cuyas consecuencias estamos sufriendo hoy de una manera particularmente aguda.

Pero, volvamos al pasado –antes de 1772– y veamos más de cerca el carácter de las persecuciones políticas desatadas contra el Probabilismo y los jesuitas.

---

64 *Ibidem.*

65 Macera, *o.c.*, pp. 11-13. Si constatar la debilidad humana puede causar tristeza en algún lector, es bueno que sepa que Vargas Ugarte nos presenta una imagen algo más heroica de Marimón. Cfr. Vargas Ugarte, *o.c.*, p. 222.

66 Desde esta óptica, debido a su explícito reclamo de los derechos de la subjetividad individual en la figura de los derechos del ciudadano, la Revolución Francesa puede verse como la irrupción violenta en la vida política europea de unos aspectos de la Modernidad que ya estaban latentes desde fines de la Edad Media.

Los ataques a la Compañía

En este complejo contexto –que hemos tratado de pintar con colores un poco más vivos que los de Barreda– deben ser ubicados los ataques de los Estados católicos contra la Compañía de Jesús a fines del siglo XVIII, particularmente los de Francia y España. En Francia, la ofensiva contra la Compañía provino en primer lugar del Parlamento, que se negó hacia 1550 a reconocerle a la Orden la patente real para la enseñanza en la Sorbona[67]. Tal vez pueda hallarse una explicación en el hecho de que durante mucho tiempo los jesuitas mantuvieron el favor de la realeza francesa. En pago al apoyo brindado en las guerras de religión, los reyes los prefirieron como confesores, costumbre que siguieron a partir de entonces las demás Monarquías católicas. Eso pudo haber producido una animadversión relativamente amplia hacia la Orden, y una cierta división entre los propios padres de la Compañía, que impide que se generalice cuando se habla de su comportamiento político.

Capítulo aparte merecería la lucha doctrinal y política entre jesuitas y jansenistas que, como vimos, Macera menciona como un hito importante de esta historia. El jansenismo no fue un fenómeno puramente religioso, sino más bien un movimiento político conservador que se extendió sobre todo en el medio parlamentario francés, que se hallaba fuertemente amenazado por la tendencia permanente de la Monarquía a la concentración del poder. Pero los jansenistas no rechazaban a la realeza, propiamente, a la que más bien consideraban garantía fundamental del orden. El orden era para ellos –como para todo conservador– el primer principio del razonamiento político. Obsesionados por su conservación, los jansenistas se

67 En principio, la oposición se explica por rivalidades entre profesores; enemistad con España, ya que el grupo de jesuitas españoles era grande; o por el tradicional galicalismo, que obviamente veía mal los vínculos de la Compañía y Roma.

oponían más bien a las pretensiones políticas de la aristocracia porque desestabilizaban el poder real; predicaban contra la corrupción generalizada de las costumbres porque debilitaba la obediencia a la autoridad establecida, y atacaban duramente a la Iglesia Católica a causa de su alianza con la realeza y el papel desorientador que desempeñaban los clérigos en las altas esferas políticas. En ese sentido, se comprende por qué el antijesuitismo fue uno de sus rasgos más característicos[68].

El punto culminante de la contienda política entre jesuitas y jansenistas debe fecharse en 1762, con ocasión del *crack Lavalette*, un escándalo financiero desatado por la quiebra de una compañía de ultramar dirigida por el jesuita Antoine Lavalette (1708-1767), encargado de las misiones[69]. Para mejorar la situación financiera de las obras misionales, Lavalette había puesto en marcha una empresa que involucraba numerosas plantaciones y un intenso comercio marítimo. Pero la guerra entre Francia e Inglaterra le produjo pérdidas y deudas colosales. Sus acreedores y los jansenistas pidieron al Parlamento que tomara cartas en el asunto. Esa parece haber sido la oportunidad esperada. Bajo el amparo de acusaciones como que los jesuitas absuelven toda clase de crímenes, legitiman los bajos instintos y son indulgentes con las monstruosidades, el Parlamento confiscó ochenta colegios de la Compañía[70], y en 1764, Luis XV cedió ante las presiones y firmó la supresión de la Orden en Francia.

Como representante de una tercera posición política e ideológica, la de los filósofos de la Ilustración, D'Alambert dijo respecto de esta pugna que el jansenismo y los magistrados eran sólo los procuradores de la filosofía, por quien verdaderamente habían sido sentenciados los jesuitas.

---

68 Cfr.J. Touchard, *Historia de las ideas políticas*. México 1994, pp. 279-281.

69 J. Höfer (ed), *Lexicon für Theologie und Kirche* - LThK. Frankfurt, Bd. 6, p. 839.

70 Bermejo, *o.c.*, t. II, p. 191.

> "Abatida esta falange macedónica, poco tendrá que hacer la razón para destruir y disipar a los cosacos y genízaros de las demás Órdenes. Caídos los jesuitas, irán cayendo los demás regulares, no con violencia, sino lentamente y por insensible consunción"[71].

Si bien no ve el conflicto de la Iglesia con el Estado ni las importantes diferencias al interior de la Iglesia Católica, D'Alambert comprendió muy bien lo que estaba en juego en la enemistad entre jesuitas y jansenistas:

> "Entre las dos sectas, ambas malvadas y perniciosas, si se estuviera obligado a elegir, suponiéndolas con el mismo poder, la Compañía [...] sería la menos tiránica. Los jesuitas, gente acomodaticia, siempre que uno no se declare su enemigo, permiten en cierto modo que se piense como se quiera; los jansenistas, sin consideración y sin inteligencia, quieren que se piense como ellos; si estuviera en sus manos, ejercerían la inquisición más violenta sobre las inteligencias, los escritos y las costumbres"[72].

Aquí, sin habérselo propuesto, este filósofo ilustrado ha señalado lo que sostiene el vínculo de Probabilismo, Liberalismo y Escepticismo. Si hoy vemos al Liberalismo como lo vio Sir Karl Popper en *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, éste se opone a todo sistema normativo rigorista dispuesto a planificar la vida de los individuos sobre la base de un supuesto conocimiento verdadero de los fines de la vida política. El Probabilismo, visto fundamentalmente como una guía moral de perplejos, parte del supuesto escéptico de que nadie posee tal conocimiento, y consecuentemente se sostiene firme en la defensa de las libertades individuales, aun a riesgo de retirarle sustento al orden establecido.

---

71 M. Cascón, *Los jesuitas en Menéndez Pelayo*. Santander 1939, p. 358.

En España y América

En España las cosas se configuraron de una manera más compleja. Es necesario investigar el debate universitario español, donde los jesuitas ya habían recibido fuertes ataques desde el siglo XVI[73]. El dominico Melchor Cano había abierto los fuegos en Salamanca hacia 1550, y las disputas teológicas no cesaron hasta alcanzar su cumbre a fines de siglo con la controversia *'de auxiliis'*, que me parece que no puede ser obviada si se desea obtener una comprensión cada vez más completa del proceso de la Modernidad política de Europa. También los siglos siguientes vieron una intensa discusión universitaria, altamente relevante para este fin, aunque deudora al parecer de los grandes debates del siglo XVI. En ello, la teología moral jugó un papel protagonista; y en lo que al Probabilismo se refiere, fueron particularmente importantes las obras de los jesuitas Juan de Mariana (1536-1624), autor del polémico tratado *De rege et regis institutione* (Toledo 1599)[74] y el ya citado Antonio Escobar y Mendoza.

Pero, en 1766, España inició también los ataques políticos contra la Compañía de Jesús. Un consejo especial reunido por Carlos III para tratar el asunto de los jesuitas había emitido un informe en el que se mencionaba:

> "la mano de un cuerpo religioso que no cesa de inspirar aversión general al gobierno [...] por lo cual convendría iluminar al pueblo para que no fuera juguete de credulidad tan nociva, y desarmar a ese cuerpo peligroso que intenta en todas partes

---

72 Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*. Valencia 1976, vol. XXII, p. 392.

73 Estos datos han sido extraídos del sitio web: http://www.knight.org/advent/cathen/14086a.htm Catholic Encyclopedia: HISTORY OF THE JESUITS PRIOR TO THE 1773 SUPPRESSION.

74 Para explorar el vínculo de este pensamiento moral con la historia de la economía de libre mercado y particularmente el papel de Juan de Mariana ver Beltrán, L., *Los Orígenes Hispánicos de la Economía de Mercado*, Cuadernos de Divulgación 23, Instituto de Economía de Libre Mercado - Universidad San Ignacio de Loyola, Lima 1997.

> sojuzgar al trono, y que todo lo cree lícito para alcanzar sus fines, y mandar que los eclesiásticos redujeran sus sermones a especies inocentes, nada perjudiciales al Estado"[75].

Al año siguiente, los funcionarios reales acusaron a los jesuitas de Madrid de promover el *Motín de Esquilache*. El cargo de traición dio el pretexto. En documentos del episcopado español se califica a la Orden de "pestilente contagio y podrido árbol", a sus miembros de "maestros de moral perversa y engañosas máximas", y a sus enseñanzas de "cátedras de pestilencia"[76]. Como en los casos anteriores, el Papa protestó, pero el Rey ignoró la protesta. Finalmente cedió Roma. Las presiones de las coronas de Francia, España, Portugal y Nápoles obligaron a Clemente XIV a firmar la supresión universal de la Compañía de Jesús en 1773.

Poco antes había ocurrido la expulsión de los jesuitas de España y América, seguida de la orden de eliminar la influencia intelectual de la Compañía en todas las universidades. En la disposición, Carlos III creyó necesario aludir particularmente a los territorios americanos, porque a su juicio la "escuela jesuítica" había tomado allí demasiado incremento. Si asumimos, pues, que hubo una causa ideológica de la expulsión y la posterior supresión, quisiera mostrar –como una de las conclusiones de este ensayo– que el Probabilismo y sus implicancias escépticas y liberales eran, en efecto, muy buenas razones para motivar medidas tan drásticas[77].

---

75 Fliche-Martin, *o.c.*, p. 398.

76 Cascón, *o.c.*, p. 354.

77 En el *Exordio* al *Tomo Regio*, Carlos III dice que se hace imperiosa la convocatoria de Concilios, sobre todo en Indias y en las Islas Filipinas, "para exterminar las Doctrinas *relaxadas* y *nuevas*, substituyendo las antiguas y sanas conforme a las fuentes puras de la Religion". El Rey alude, sin duda, al Probabilismo, pero no dice más.

Hegel, una vez más y para terminar

Hegel, sin proponérselo, elaboró una explicación de este importante acontecimiento histórico, que fue la supresión de la Compañía de Jesús. En sus escritos del período de Francfort, con ocasión de un comentario a la posición de Kant sobre la separación de Iglesia y Estado, pregunta por la razón de esa separación. Si el Estado tiene el principio de la propiedad, entonces –explica– su ley contraviene a la ley de la Iglesia, pues ésta concibe al hombre como un todo, es decir, libre porque posee ese principio y puede incluso renunciar a él. Para el Estado, en cambio, el hombre es un poseedor incompleto, que no puede renunciar al derecho de propiedad porque no lo posee, ya que le es otorgado más bien por el Estado. Por tanto, si el hombre fuera un poseedor completo que pudiera renunciar a la propiedad, le quitaría sustento a la razón de ser del Estado.

La finalidad de la Iglesia es, pues, mantener y otorgarle al hombre el sentimiento de su totalidad, que desde la perspectiva de los probabilistas sólo se puede hacer mediante la afirmación de la primacía de la libertad individual. Por ello, en una Iglesia emergente, el hombre actúa no sólo contra leyes estatales particulares, sino también contra el espíritu del Estado. Hegel asegura que si un ciudadano puede mantenerse tranquilo en ambos –en el Estado y en la Iglesia–, entonces no toma en serio sus relaciones con alguno de los dos. Las posiciones extremas a ese respecto eran para él los jesuitas y los cuáqueros. Los cuáqueros –dice– buscan evitar contacto con cualquier expresión de lo estatal que contravenga a su Iglesia. Los jesuitas, en cambio, *buscaban* (Hegel habla en pasado porque la Orden ya ha sido suprimida) burlar al Estado en lo que toca a las virtudes civiles exigidas por éste, cosa que hacían mediante un *sometimiento exterior* a sus leyes, que iba acompañado, sin embargo, de la *reserva interior* o libertad de conciencia. Dado ese antagonismo radical, el Estado sólo puede mantenerse firme en sus leyes y controlar con autoridad a una

Iglesia emergente, a condición –dice Hegel– de que se torne inhumano y monstruoso, alimentando de ese modo el fanatismo[78].

Desde la óptica asumida en este ensayo, los Estados absolutistas católicos del sur de Europa no hubieran podido hacer otra cosa que lo que hicieron. La represión no fue, pues, meramente circunstancial. Los políticos del Absolutismo sabían lo que hacían. Ello muestra que hacia fines del siglo XVIII, estos Estados reaccionaron contra las ideas sostenidas por los jesuitas porque eran las ideas de un movimiento al interior de la institución eclesiástica católica que acentuaba su división. Nada hubiese esto significado, en efecto, si esa Iglesia emergente no hubiese contado con un amplio respaldo, proveniente de distintas clases sociales. Éstas eran: "la nobleza y la burguesía letrada, el laico de las clases dirigentes coloniales, peninsular, criollo, cuya opinión era decisiva en el asunto –afirma Macera– puesto que el probabilismo se había arraigado en el Perú por y para ese grupo social"[79].

Como habrá podido notar el lector, hay varios aspectos de este capítulo de la historia de las ideas que requieren de mayor estudio e investigación. Queda sugerida por ahora una opinión probable que, aunque no es moral sino histórica, espero que sí sea sólida: Una clara opción por la libertad y los derechos naturales de las personas, seguida del reclamo consecuente de mayor autonomía para el fuero de la conciencia individual, que muchos cristianos creyeron poder sostener mediante el sistema moral probabilista, fue víctima del inevitable enfrentamiento que ella misma produjo con las fuerzas más reaccionarias del siglo XVIII.

78 Hegel, *Frühe Schriften (1795-98)*. Frankfurt 1986, Bd 1, p. 443-444.

79 Macera, *o.c.*, p. 14.

El Clero Ilustrado en el Tránsito de la Colonia a la República

Dra. Margarita Guerra Martinière
Pontificia Universidad Católica del Perú

Si bien cabe ubicar el tema en el período de la emancipación (1780-1826), se hace indispensable hacer mención al Concilio convocado en 1771, y realizado en Lima en 1772, porque en él se discutieron problemas de vital importancia para poder apreciar la influencia que ejercían las nuevas ideas al interior de la misma jerarquía de la iglesia en el Perú y que eran ocasión de posturas contrapuestas.

El Concilio Limense de 1772

Vargas Ugarte[1] sostiene que un objetivo primordial del Concilio fue afianzar el antijesuitismo, pues la Real Cédula que lo convocó, del 21 de agosto de 1769, establece que se reúne '...para exterminar las doctrinas relajadas y nuevas sustituyendo las antiguas y sanas', lo cual aludía directamente a

---

1 Vargas Ugarte, Rubén, S.J., *Concilios limenses (1551-1772)*, t. III, p. 142-154.

las enseñanzas jesuíticas, interrumpidas en 1767 por su expulsión.

Indudablemente la exigencia real para celebrar el Concilio refleja no sólo el antijesuitismo, sino que busca aplicar todo el peso del regalismo y el manejo del real patronato, en un claro intento de avasallar a la Iglesia. La vehemencia de la convocatoria evidencia la fuerza que iban tomando las doctrinas laicistas frente a la Iglesia Católica y como ésta, ya sea por debilidad o porque sus mismas cabezas se dejaban confundir por las ideas del siglo, encontraba pocos argumentos para resistir tales presiones.

Al no llegar en 1771 sino uno de los representantes al Concilio, éste inauguró sus sesiones el 12 de enero de 1772. Los asistentes eran los obispos de todas las sedes dependientes de Lima, pero faltaba cubrir las de Panamá y Arequipa, por lo cual las representaron Justo López de Nudillo y el doctor Juan Domingo González de la Reguera. Asimismo, se excusaron, por razones de salud y de edad, los obispos de Quito y de Trujillo, de manera que fueron pocos los obispos titulares participantes.

Además de los miembros de la Iglesia asistieron representantes del poder temporal: el virrey Amat, el fiscal de la Audiencia de Chile José Perfecto Salas, el oidor de la audiencia de Lima Gaspar de Urquizu, Antonio Polar fiscal de lo civil, el procurador de la ciudad Cristóbal Montaño, más dos religiosos teólogos, en calidad de asesores del virrey. Esta presencia se dijo que era '... para proteger el Concilio y velar en que no se ofendan las regalías, jurisdicción, patronazgo y preeminencia real'[2]. En verdad esto era consecuencia de los avances del jansenismo que tenía la ilustración.

2 *Ibid.*, p. 160.

Los votos decisivos en estas reuniones los tenían los prelados, pero no se llegó a acuerdos por unanimidad, pues ya las ideas del siglo causaban diferencias en la jerarquía y no se alcanzó la necesaria unidad para los mejores logros.

En el Concilio se determinaron las facultades de los concilios provinciales; se insistió en la rigurosidad para el ordenamiento de sacerdotes, dado que sólo en Lima había 500, pero esto originó que para 1779 ya no quedaran sino 260; se dio nueva reglamentación para los visitadores que sustituían a los obispos en el recorrido de las diócesis, para evitar abusos; asimismo se recortaron las autorizaciones para fiestas en cuyas vísperas se producían celebraciones mundanas, poco acordes con la piedad.

El aspecto moral fue objeto de largos debates, tanto por la relajación de costumbres, cuanto por las doctrinas de las cuales se partía, porque existía de antiguo pugna entre la práctica "rigorista" propuesta por Concine y otros moralistas y "... la probabilista, cuyos defensores habían sido, sobre todo" jesuitas como Lessio, Lugo, etc.[3]. Aunque el virrey y los demás representantes de la corona intentaron que se condenara a raja tabla las doctrinas jesuitas, el Concilio no lo aprobó. Es más, en el caso del probabilismo entre sus defensores estuvo un asesor del virrey: el padre Juana de Marimón, franciscano; catalán.

Las conclusiones del Concilio no fueron ratificadas por la Corona, ni por el Papa, no obstante haberse aprobado aportes importantes para el virreinato.

Es importante destacar como el Concilio reflejó la abierta predisposición antijesuita de obispos importantes, como el de

---

3 *Ibid*, p. 164-179.

Concepción Ángel Espineira, de la orden franciscana, quien además fue el portavoz del rey Carlos III y se mostró abiertamente regalista.

La Iglesia y la Ilustración

El cambio de pensamiento que se produjo en el siglo XVIII afectó tanto a la población civil como al clero, puesto que las nuevas ideas como el racionalismo cuestionaban la validez de las religiones reveladas y, por tanto, la universalidad de la Iglesia de Roma. Además, tomaban cada vez más fuerza las doctrinas regalistas conducentes a subordinar las iglesias nacionales al poder temporal, aunque paralelamente "...dejaron de ser dogma de fe la inalterabilidad de las leyes, el carácter sagrado del soberano, la superioridad de los españoles sobre los americanos y la necesidad de vivir aislados de todo trato con los extranjeros"[4], ideas que no sólo afectaban a la Iglesia, sino también al poder de los reyes.

A través de la educación de las clases altas estas doctrinas iban tomando cuerpo y hubo: "... señales del debilitamiento de la fe y un marcado desdén por las cosas y personas eclesiásticas. Nacía este prejuicio del regalismo y de este tutelaje que los Reyes de España extremaron en los últimos tiempos, convirtiendo a la Iglesia en sierva del Estado y obligando a los obispos a ceder ante las intromisiones del poder real..."[5].

Esto creó desconcierto en el clero, lo cual se expresó en el Concilio y se seguiría manifestando en las actitudes que tomaría este estamento frente a los sucesos políticos que empiezan a precipitarse desde la revolución de Túpac Amaru en el Cusco, en 1780.

---

4 Vargas Ugarte, Rubén, S.J., *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. IV, p. 344.

5 *Ibid.*, p. 345.

Si bien nos encontramos con numerosos representantes del clero con una preparación intelectual y teológica muy alta, también hubo, en el clero nacional y en el español, otro sector al cual no llegó la Ilustración, de allí que no resultase fácil cubrir el vacío dejado por los jesuitas en materia de educación. No obstante, señala Klaiber: "En general, los clérigos, las universidades y los seminarios de la Iglesia fueron centros de la Ilustración y en algunos casos se convirtieron en verdaderos focos de ideas reformistas y prepararon el camino hacia la Independencia"[6].

Hasta muy avanzado el siglo XIX la educación estuvo casi exclusivamente a cargo de la Iglesia, por lo cual tuvo especial cuidado en la preparación de maestros, lo cual no significó, sin embargo, que todo el clero fuese de avanzada, pero sí, en muchos casos, de gran cultura.

En este panorama, el tribunal de la Inquisición, tantas veces mencionado en desmedro de la Iglesia, ya no cumple la función primigenia de mantener la pureza de la fe, ahora se dedica a fiscalizar la "... conducta y actividades intelectuales y políticas..."[7] tanto de laicos como de clérigos y frailes. En la composición de este organismo se incrementa la participación de seglares y es raro el intelectual que no desfila ante este tribunal acusado de lecturas de filosofía política prohibidas.

El clero ilustrado conforma buena parte de la élite intelectual y esto se aprecia en los discursos y sermones en los cuales participa, como se desprende del discurso del arzobispo Bartolomé de las Heras, con motivo de la apertura y bendición del Cementerio General de Lima, al aprobar su establecimiento como signo de ilustración e higiene[8].

---

6 Klaiber, Jeffrey, S.J., *La Iglesia en el Perú*, p. 17.

7 *Ibid.*, p. 22.

8 Odriozola, Manuel de. *Documentos históricos*, t. I, p. 240-247.

La Iglesia, sin embargo, frente a las ideas ilustradas mantuvo cierta reserva, dado que no todas coincidían con la ortodoxia-católica, especialmente las que desembocaron en el liberalismo conducente a la libertad religiosa, a la formación de las iglesias nacionales, al jansenismo, a la supresión de los fueros eclesiásticos, a discutir la autoridad universal del Papa, etc.

Iglesia y la educación

De manera general se puede afirmar que el gran salto que se da en materia educativa se debió a las reformas propuestas por sacerdotes que asumieron la dirección de colegios y seminarios, donde propusieron reformas acordes con los nuevos tiempos.

Uno de los ilustrados más importantes fue el futuro obispo de Trujillo Baltazar Jaime Martínez de Compañón (1738-1797), español, quien inicia su actividad en la Península y en 1767 es propuesto para chantre de la catedral de Lima. En 1770 ocupa el rectorado de Santo Toribio y participa en el Concilio de 1772 en forma notable. Pío VI lo eleva al obispado de Trujillo en 1779.

Recorre su diócesis y en 1786, de acuerdo a las ideas del siglo, recomienda: "...aumentar y hacer más útil su población y para conseguirlo, reducir a sus habitantes en sociedad; dar crianza a la niñez de ambos sexos; impulso a la agricultura y minería; movimiento y acción a su comercio interior y exterior y que se fomente la industria..."[9].

Estas palabras son el resultado de la aplicación de las ideas ilustradas a la realidad concreta del norte del virreinato.

---

9 Vargas Ugarte, R., S.J., *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. IV, p. 240.

El obispo ve la importancia del desarrollo económico de la región para poder sacar adelante su diócesis.

El interés del obispo fue más allá. Durante cuatro años recorrió la diócesis, acompañado de dibujantes y geógrafos, gracias a los cuales realizó su extraordinaria obra, donde refleja tipos humanos, grupos sociales, la flora, la fauna y la geografía de la región, claro exponente de su preocupación por el saber. Gobernó su diócesis hasta 1790.

Cabe destacar en su labor: el establecimiento de 54 escuelas para indígena de uno y otro sexo como internados en diferentes pueblos. También seminarios de clérigos o seminarios rurales en Piura, Saña y Cajamarca. Como obra misional realizó 162,000 confirmaciones.

El seminario de San Carlos y San Marcelo, en Trujillo, fue objeto igualmente de reformas. Duplicó las becas a 24 y elevó el número de Maestros a ocho, además lo dotó de nuevos estatutos en 1782 y mejoró el edificio. El número de alumnos se elevó de 18 a 52, aunque no todos se ordenarían de sacerdotes. En la reforma consideró estudios de gramática y latinidad, un año de lógica, dos de física: en cuanto a la filosofía fue "... una especie de pirámide comtiana del saber escolástico virreinal"[10]. También se introdujo la enseñanza del francés y se aplicó el método dogmático, acompañado de una férrea disciplina.

En el sur, al igual que en Lima, la reforma educativa fue algo posterior. En Arequipa, el obispo Pedro José Chávez de la Rosa formuló los nuevos planes y organización del Seminario de San Jerónimo, donde se formaron, entre otros, clérigos de avanzada como Francisco Javier Luna Pizarro, Mariano

10 Porras Barrenechea, Raúl, *Ideólogos de la emancipación*, p.11

José de Arce, Francisco de Paula González Vigil y seglares como Mariano Melgar, los Paz Soldán, etc.

Pedro José Chávez de la Rosa (Cádiz 1740 - Chiclana 1819) fue graduado de doctor en Teología y de bachiller en Jurisprudencia en la U. de Osuna. Como sacerdote obtuvo la canonjía lectoral de Córdova y la dirección del hospital de la misma ciudad. En 1786 fue designado obispo de Arequipa, adonde llegó en 1788. Al hacer el juramento de rigor manifestó la influencia regalista de los ilustrados, pues juró fidelidad al Papa "...sin perjuicio del juramento de fidelidad debida al Rey nuestro señor y en cuanto no perjudique a las regalías de la corona, leyes del reino, disciplina de él, legítimas costumbres, ni otros cualesquier derechos adquiridos"[11].

Trató de moralizar las costumbres en Arequipa, tanto entre los religiosos como las religiosas, los seglares y en las manifestaciones del culto, por lo cual prohibió danzantes en las iglesias, banquetes en los atrios, procesiones nocturnas, que los regulares vivieran fuera de los conventos, etc. Propició, además, el establecimiento de una casa para huérfanos, a fin de evitar abortos y filicidios.

Renunció en 1806, por el fallo de la Corona que impidió la reforma del convento de Santa Catalina. Regresó a España y llamó a su lado a su discípulo predilecto Luna Pizarro. En 1813 fue nombrado, por las Cortes, miembro de la junta suprema de censura de imprenta y declarado a fines de ese año, por el Consejo de Regencia, patriarca de las Indias, capellán y limosnero del Rey y vicario general de los ejércitos y la marina, pero al regresar al trono Fernando VII lo confinó en Chiclana.

---

11 Cateriano, Mariano Ambrosio. *Biografía del obispo Chávez de la Rosa*. En: Boletín del Museo Bolivariano. Año II, abril-mayo 1930, N° 15, p. 183.

La reforma del Seminario de San Jerónimo se inició con la construcción material, al haber sido afectado por el terremoto de 1784. Su plan de estudios, que comprendió: Gramática Latina, Castellana, Griega, Hebrea y Arábiga, Filosofía, Matemática, Física, Astronomía, Sagrada Escritura, Teología en sus diversas ramas, Disciplina e Historia Eclesiástica, Ritos y cómputo, Derecho Natural y de Gentes[12], Civil y Canónico. Como rector fue designado el chantre Santiago Cipriano Villota. La reapertura se produjo el 13 de agosto de 1791.

En Lima, la reforma empezó por el Convictorio de San Carlos y el gestor fue un clérigo chachapoyano: Toribio Rodríguez de Mendoza (1750-1824), sacerdote diocesano ilustrado, que fue partícipe de la Sociedad Amantes del País y escribió en el famoso periódico Mercurio Peruano. Estudió en el Seminario de Trujillo y en la U. de San Marcos. Se doctoró en Teología. Participó de la lectura de literatura prohibida, propia de los intelectuales de entonces, gracias a lo cual estuvo en capacidad de dirigir la modernización de San Carlos.

Para la reforma llamó a colaborar a dos ilustrados: Mariano Rivero y Araníbar y José Ignacio Moreno. Empezaron a enseñar la Filosofía moderna, aunque la Junta de Temporalidades insistió en el estudio de la Filosofía Peripatética del benedictino francés Cartier y los elementos de Matemáticas del abate de Lacaille. Rodríguez de Mendoza introdujo, además, para el primer año de Filosofía de Condado, tomada de la obra de Juan Augusto Ernesto. Para el 2do. Año, la Matemática de Benito Baily y la Física de van Musschenbroeck o de Jacquier. Para el 3er. año la Física y la Ética de Heinecio y el Derecho Natural[13]. Los estudios duraban cuatro años, pero el

12 El Rey rechazó la enseñanza del Derecho Natural.

13 También en el Convictorio se prohibió la enseñanza de este Derecho, pero el Rector sólo lo excluyó del currículum y continuó su enseñanza clandestina.

último semestre se dedicaba al repaso de todas las materias para preparar los exámenes públicos.

Al comprobar que en materia teológica la preparación era muy deficiente estableció que el primer año se hiciese el estudio del Compendio del Catecismo de Pouget, los domingos, y que en las conferencias nocturnas se reforzara lo aprendido en la mañana. En los años siguientes se completaría el estudio de la obra grande de Pouget[14].

El rector y Rivero y Araníbar redactaron el tratado de Lugares Teológicos, en latín, para el 1er. año de Teología y pidieron al virrey convertir la cátedra de *Digesto Viejo en Derecho Patrio o de Indias* (1788). Avanzada la reforma, se creó la cátedra de Matemáticas a cargo de José Ignacio Moreno y la de Antigüedades Eclesiásticas (Historia Eclesiástica) basada en el texto de Selvaggio. Se incorporaron estudios de Botánica, Zoología y Mineralogía. El resultado de toda esta transformación hizo que las nuevas generaciones tomaran conciencia de su realidad y adoptaran actitudes críticas, convirtiéndose, muchos de ellos, en revolucionarios y parlamentarios.

En el siglo XIX se reformó el Seminario de Santo Toribio bajo los arzobispos González de la Reguera y Las Heras.

Bartolomé María de las Heras ocupó la sede limeña entre 1806 y 1821. Tuvo formación jesuita, como la mayoría de las dignidades de estos años. Fue deán de Huamanga, obispo del Cusco y de allí vino a Lima. Apoyó al rector José Silva Olave en la reforma del Seminario. Se distinguió por su atención a los pobres.

En Santo Toribio también seguían las asignaturas profesionales para graduarse luego en San Marcos, pero sin que exis-

14 Vargas Ugarte, R., S.J., *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. IV, p. 334-337.

tiese el plan de estudios debidamente formulado. Hacia 1813 se propuso uno que comprendía: Un maestro de Latinidad y Retórica, dos de Filosofía e Historia de la Filosofía y Matemáticas, tres de Teología Dogmática, Escolástica y Expositiva y Moral y otra de Cánones. El horario de clases consistía en tres horas en la mañana, tres en la tarde y una conferencia en la noche.

El número de becarios llegó a 24 y los alumnos pasantes a 30, por lo cual se trasladaron a un local mayor, pero la crisis económica continuó.

En el Cusco, la situación fue diferente. El Seminario de San Antonio Abad entró en cierta decadencia y el rector Benito Concha y Jara fue acusado por el vicerrector y un profesor de ser el causante de la misma[15].

Es importante consignar que en todas las reformas la Teología continuó siendo el eje alrededor del cual se articulaban las otras disciplinas.

El clero ilustrado

Tanto en el clero criollo como en el peninsular se advierte la influencia de la Ilustración. En el caso del clero secular muchos procedían de colegios jesuitas hasta 1767, circunstancia que tiene especial importancia por la persistencia de doctrinas como el probabilismo y la defensa de la autoridad universal del Papa, así como el rechazo al regalismo.

A manera de ilustración podemos citar a algunos representantes de este clero, aparte de los ya mencionados: Diego de Esquivel y Navia (1779), fray Diego Cisneros, fray Tomás Méndez Lachica, monseñor Manuel Abad Illana, el padre Matraya, Juan Domingo Zamácola y Jáuregui, Blas Ostolaza,

15 *Ibid.*, p. 21-22.

Carlos Pedemonte y Talavera, fray Tomás Diéguez, Francisco Javier Luna Pizarro, Mariano José de Arce, Agustín Guillermo Charún, Hipólito Sánchez Rangel, Francisco de Paula González Vigil, etc.

La participación de este clero se dejó sentir tanto en la labor pastoral y de dirección de la Iglesia, cuanto en la orientación de la educación, la actitud frente a la lucha emancipadora, la participación en los congresos y en instituciones culturales, es decir, se hizo presente en todos los aspectos de la vida del país.

Cabe destacar, de manera especial a algunos de los nombrados como ejemplo del ambiente peruano ilustrado. Algunos murieron justamente a inicios de esta etapa, pero su influencia se dejó sentir, por lo menos, hasta finales del siglo.

Uno de estos casos se da en el Cuzco, en la persona de don Diego de Esquivel y Navia, descendiente del marqués de Valle Umbroso. Siguió la carrera eclesiástica y ocupó la primera silla del coro de la Catedral. Fue muy versado tanto en temas eclesiásticos como profanos y dejó dos importantes obras para reconstruir la historia del lugar: *Anales del Cuzco* y *Noticias cronológicas del Cuzco*, en las cuales demuestra gran erudición y apego a la tierra, por su calidad de criollo natural de la antigua capital incaica. Muere Esquivel en 1779.

Luego viene Arequipa con dos exponentes peninsulares: monseñor Abad Illana (1713-1780) y Juan Domingo Zamácola, quienes estuvieron muy vinculados.

Abad, no obstante su formación jesuita, luego de la expulsión de éstos de España y América, se convirtió en severo crítico de ellos. Fue obispo de Tucumán (1762-1770) y de Arequipa (1770-1778). En Tucumán: "...acomete reformas típicas de la Ilustración, sin dejar de apoyar el regalismo

imperante, que al uso del momento no sólo se aleja de los jesuitas, sino que justifica su expulsión"[16].

Zamácola destaca estas dos notas que caracterizan a los ilustrados españoles y a algunos americanos de este tiempo, inclusive religiosos, no obstante la evidente contradicción entre el regalismo estatal y la ortodoxia católica que, en este caso se presenta en el virtuoso Abad quien "...nunca se mostraba más placentero que cuando remediaba alguna necesidad de miserables..."[17]. Asimismo se resalta en él: "A vista de su humildad y vida penitente se levantó con la veneración universal, siendo generalmente aclamado por el Obispo santo"[18]. Otras virtudes que se le adjudicaron fueron: su capacidad para la mortificación, para la contemplación y su prudencia.

Juan Domingo Zamácola y Jáuregui (1746-1823) fue natural de Guipúzcoa. Sólo se sabe que estudió en Valladolid y Salamanca. Vino a América en 1770 vía Buenos Aires y Alto Perú, al servicio del obispo auxiliar Juan Manuel Moscoso y Peralta. En 1772 residió en Tucumán como familiar de Moscoso y de allí pasaron a Arequipa. En 1775 se ordenó como sacerdote. Fue párroco de Cayma desde 1778. Su progresismo lo manifiesta en la construcción de un camposanto "... adosado a la iglesia... a cielo raso..." que fue el primero fuera de la iglesia en la intendencia de Arequipa (1802)[19]. Sin embargo, en otros aspectos sociales fue altamente conservador, pues se mostró contrario a la ordenación de gente de color e inclusive a que tuvieran lugar en los templos.

---

16 Zamácola y Jáuregui, Juan Domingo. *Vida de monseñor Manuel Abad Illana*, p. 22.

17 *Ibid.*, *Ibid.*

18 *Ibid.*, p. 23.

19 *Ibid.*, p. 13-15.

Hay en Zamácola una fuerte contradicción. En el epitafio que se encontró junto a sus restos se dice: "Fue general su caridad para con todos y así es que hallaban en su casa todo auxilio"[20].

En Cayma trabajó mucho por mejorar el pueblo y contribuyó económicamente en los arreglos. Vinculado con el obispo Chávez de la Rosa, lo acompañó en su visita pastoral. Coincidieron en la necesidad de ilustrar al pueblo.

Como progresista comprendió el peligro que significaba el enciclopedismo afrancesado para el mantenimiento de un ambiente religioso. Perteneció a la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País, en España. Propuso medidas para el desarrollo de Cayma, como el aumento de las aguas del río Chili para mejorar el riego; inició los estudios de las aguas termales de Yura e hizo propuestas para explotar las minas de Charcani y Chachani.

Con criterio moderno trató de orientar a las jóvenes que vivían en el ocio y fiestas hacia el trabajo en telares, para convertirlas en personas útiles.

Otros ilustrados en Arequipa fueron: el padre Matraya, del convento de la Recoleta, cuya especialidad fueron las Matemáticas, Francisco Javier Luna Pizarro y Mariano José de Arce[21].

En Trujillo, aparte de las reformas de Martínez de Compañón, sus sucesores recelaron de la Ilustración, no obstante estar ellos mismos formados en las nuevas ideas. Tal es el caso del obispo José Carrión y Marfil, quien, en 1810, al dirigirse al Consejo de Regencia preocupado por la inmorali-

20 *Ibid.*, p. 18.

21 De estos últimos se hablará con relación a la independencia.

dad existente señala como responsable a "la libertad francesa, sus traducciones y exposición halagüeña de las pasiones" y la llegada de extranjeros, no obstante la prohibición. Como cómplices sindica a los funcionarios, básicamente criollos. Opina, además, que todos los indios son borrachos[22].

También del sur fue Ignacio de Castro, tacneño, de formación jesuita, en Moquegua. Cura en Checa y San Jerónimo, luego rector del colegio de San Bernardo (1779). Fue erudito y políglota. Escribió: Primera y segunda disertación sobre la Concepción de Nuestra Señora, en debate con el dominico panameño fray Prudencio Osorio, hizo la Relación de las Fiestas por la instalación de la audiencia del Cuzco y panegíricos al obispo Gorrichátegui. Colaboró en el *Mercurio Peruano* con el seudónimo de Asignio Sartoc[23].

En Lima tenemos a varios sacerdotes vinculados a la Sociedad Amantes del País y redactores del *Mercurio Peruano*, como Rodríguez de Mendoza, fray Cipriano Calatayud (Meligario), escribió elogios a Baquíjano y Carrillo y a la muerte de la monja Larrea Arispe; fue catedrático en San Marcos.

Isidoro de Celis, de la orden de San Camilo, español, profesor de Filosofía, Teología y Latinidad, versado en Física Newtoniana e introductor del pensamiento cartesiano. Tuvo repercusión continental. Fue miembro de la Sociedad Amantes del País y redactor del *Mercurio Peruano*. Estuvo influenciado por François Jacquier, pero sin alejarse de la ortodoxia católica. Escribió *Elementa Philosophiae*, *Filosofía de las Costumbres*, etc.

Fray Diego Cisneros, fraile jerónimo, confesor de la reina María Luisa, al no conseguir el cargo de prelado en su orden

---

22 Vargas Ugarte, R., S.J., *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. IV, p. 13.

23 *Ibid.*, p. 328-330. El tema mariano fue muy discutido por los ilustrados.

pidió ser destacado a América, donde estuvo como administrador de las encomiendas y demás intereses de San Lorenzo del Escorial en el Perú. Se ocupó de vender "...misales, breviarios, libros de devociones y otros de nuevos rezos..."[24] por ser privilegio de su orden, pero ganado por la Ilustración abrió una tienda pública en la calle del Pozuelo, donde vendía otra literatura, incluida la prohibida.

Según autores como Jorge Guillermo Leguía y García Sanz, pertenecía Cisneros al grupo de "...jacobinos con sotana..."[25] y rechazaba el escolasticismo, la Inquisición, el poder universal del Papa y era contrario a las órdenes religiosas, no obstante ser miembro de una de ellas.

En su casa, de la calle Santa Teresa, poseía una amplia biblioteca al servicio de la intelectualidad limeña, donde muchos leyeron la reciente filosofía política. Cisneros estuvo vinculado con la Sociedad Amantes del País y costeó el último año de publicación del *Mercurio Peruano*. Fue uno de los pilares para la introducción de la Enciclopedia y, en general, del pensamiento ilustrado en Lima, tanto en el ambiente eclesiástico como en el laico.

José Joaquín Larriva (1780-1832) pertenece a la generación que vio la independencia, pero él no participó en ella. Alumno y luego maestro en San Carlos, estuvo bajo la influencia de la reforma de Rodríguez de Mendoza. Hombre de letras, enseñó Gramática, Historia, Cronología, Geografía y tuvo la cátedra de Psicología. Se doctoró en Cánones y Leyes y fue maestro en Artes. Su cultura fue muy vasta y de tipo humanista, abarcó historia, mitología, literatura y estudios clásicos.

---

24 Leguía, Jorge Guillermo, *El precursor*, p. 27.

25 *Ibid.*, p. 28

Siguió la carrera sacerdotal, aunque con una vocación muy discutible, ya que llamado por la Inquisición se le acusó de leer libros prohibidos y de ser libertino.

Perteneció al sector realista hasta la llegada de Bolívar. Partidario acérrimo de Abascal, con quien colaboró en periódicos fidelistas. Cuando pasó al bando patriota trató de borrar su conducta anterior y se manifestó liberal radical.

En materia religiosa dio mucho que hablar, pues se mostraba reacio a celebrar Misa por reparos jansenistas en cuanto a su indignidad y "Como -orador sagrado carece de unción, de acento místico, de ascetismo"[26]. Empleaba términos seculares referidos a los temas sagrados. Llamaba "oficina al pesebre donde nació Jesús, etc. Fue más satírico que político o religioso.

La diócesis limeña y sus dependencias en el siglo XIX

De Lima dependían: Panamá, Quito, Cuenca, Trujillo, Maynas, Huamanga, Arequipa, Cuzco, Santiago de Chile y Concepción hasta la independencia, aunque el surgimiento de las repúblicas no modificó mucho la estructura eclesiástica, debido a que las relaciones con la Santa Sede demoraron en normalizarse. Es más, correspondió al arzobispo de Lima, José Sebastián de Goyeneche asumir la conducción de la Iglesia desde Asunción hasta parte de la Gran Colombia, debido a la vacancia no cubierta de diversos vicariatos.

Entre 1792 y 1822 la población eclesiástica era la siguiente: 1,818 sacerdotes del clero secular; 1,891 sacerdotes hermanos regulares; 1'072,122 feligreses, equivalentes a la totalidad de habitantes censada, puesto que los datos procedían de los libros parroquiales, único registro del movimiento poblacional.

---

26 Porras Barrenechea, Raúl, *op. cit.*, p. 159.

En 1810 había un sacerdote por cada 510 habitantes, pero para 1822 el número de seminaristas se había reducido en Lima a sólo 70 y 80 respectivamente[27].

La labor desarrollada por los obispos en estos años fue bastante fatigosa porque encontraron una sociedad demasiado permisiva, tanto en el ámbito secular como en el eclesiástico y afrontaron muchos problemas para poder morigerar las costumbres. Por ejemplo, en el caso de Arequipa son múltiples las referencias que hacen Abad y Chávez de la Rosa al uso de vestidos escandalosos y muy lujosos por las mujeres, a la necesidad de expulsar a indeseables, la lucha con los mismos regulares para restituir la vida en comunidad, conseguir que las religiosas cumplan con la clausura, etc. Asimismo, en Lima y Cuzco, sobre todo, se mezcla el elemento político, especialmente en los años de la invasión francesa a España, cuando la libertad de imprenta favorece la aparición de periódicos donde el seudónimo sirve para esconder la identidad de los redactores, algunos de los cuales son hombres de Iglesia que vuelcan en los escritos su ilustración, lindante con la heterodoxia.

También es fruto de la Ilustración la preocupación de los obispos por el adelanto material de los pueblos y por ello hacen las visitas en persona. Así conocieron directamente la realidad y evitaron abusos de los visitadores. Aplicaron las nuevas ideas sobre higiene (cementerios), sobre el orden racional de los territorios en sus respectivas jurisdicciones; la atención a la educación no sólo de la élite, sino también de los indios de uno y otro sexo; la orientación de la catequesis en los pueblos, para la cual Chávez de la Rosa estableció una escuela de Predicadores y adoptó el texto de Ripalda.

27 Klaiber, J. S.J., *op cit.*, p. 15-16; 59-60.

Otro aspecto que cabe destacar es la actitud que tuvieron frente al poder civil y a la herencia de las doctrinas jesuitas. Como ilustrados, la jerarquía y muchos otros integrantes del clero aceptan sin reparos el regalismo, versión española del galicanismo, para normar las relaciones Iglesia-Estado, razón por la cual se someten a las decisiones gubernamentales, como en los días de la independencia, cuando el arzobispo Las Heras debe entregar a San Martín gran parte de las joyas de la Iglesia, despojo que será culminado por Bolívar quien requisa hasta el bronce de las campanas.

Más adelante decreta destinar el local de los conventos con ocho o menos ocupantes para colegios u otra actividad social. Los religiosos de la misma orden ocuparían un solo local.

La mayor expresión de esta desviación es la asumida por el clérigo liberal Francisco de Paula González Vigil, en su tratado *Defensa de la autoridad de los gobiernos contra pretensiones de la curia romana* (1848-1849), en seis volúmenes, que le valdría su entredicho con la Iglesia.

También la actitud que toma parte del clero frente a la expulsión de los jesuitas y la condenación de sus doctrinas, está fuertemente influenciada por el regalismo, dado que aquéllos eran los principales defensores de la autoridad papal.

La Inquisición cayó, asimismo, bajo esta tendencia desde el siglo XVIII hasta el final del virreinato. De su objetivo de preservar la pureza de la fe se pasó a la prohibición de lecturas sobre la nueva filosofía política, a perseguir a la francmasonería, e impedir la difusión de las ideas liberales. Esto duró hasta su abolición en 1812, pero al regresar el absolutismo se restableció (16 de enero de 1815) y fue "el brazo político de la monarquía".

Los temas que se trató de inculcar a través de la prédica fueron: el amor a Dios, la crítica a las malas costumbres (pe-

reza, mala crianza de hijos y criados, modas escandalosas, vicios), exhortación a la unidad familiar, práctica de la caridad. Buscaban el regreso a una vida esencialmente cristiana, pero había que luchar con defectos muy arraigados, tanto entre laicos como eclesiásticos, entre los cuales había ignorancia de la doctrina, abandono de curatos, reparto de mercaderías, exceso de lujo en el vestir, etc.

Clero realista

La defensa del sistema colonial fue asumida por parte del clero, tanto a nivel de dignidades como de los sectores más bajos, debido a la presencia de muchos peninsulares entre ellos y a que la Santa Sede recibía una constante información de los representantes de la corona española, los cuales presentaban los movimientos revolucionarios como abiertamente anticatólicos. Así consiguieron que los papas Pío VII y León XII, reinantes en esos años, condenaran la independencia en sendas encíclicas.

En Arequipa los obispos fueron realistas en su mayoría, aunque no faltaron también quienes formaron a los próximos revolucionarios, como Mons. Chávez de la Rosa. Entre los fidelistas tenemos a Abad Illana, Luis Gonzaga de la Encina (1810-1816) y José Sebastián de Goyeneche (1817-1821), éste, sin embargo, al vivir la independencia y ser nombrado arzobispo de Lima, debió variar su actitud para no abandonar a su feligresía. El más combativo fue de la Encina, natural de Canarias, letrado y académico ilustrado, buen orador. Exhortó a los párrocos a no dar opiniones políticas, ni incitar a la rebelión[28]. Este obispo dirigió también tres pastorales contra Napoleón, en 1811, y dos sobre la pacificación de América y

28 De la Encina extremó su postura porque España estaba bajo el poder de Napoleón y mucha gente se sintió más comprometida con España, aunque luego volvieran a optar por los patriotas, que no fue el caso del obispo.

contra los curas revolucionarios. Tuvo que hacer frente al ambiente patriota alentado por los argentinos en el Alto Perú y en el sur del Perú. La misma Arequipa fue trastornada por la llegada de las fuerzas de Pumacahua y Angulo entre 1814 y 1815.

El obispo de la Encina, en 1812, fue elegido diputado a Cortes, pero prefirió permanecer al lado de su grey, orientándola en esos días de confusión. Además, no reconocía un pleno derecho en la convocatoria, ya que "...las cortes no se habían constituido conforme a las primitivas leyes de España, convocando al clero y la nobleza..." y "porque disminuía el poder del rey, proveniente de Dios..."[29]. Los argumentos que empleaba procedían de las más puras doctrinas escolásticas, a pesar de su formación dieciochesca.

En el Cuzco también predominó el realismo, aunque con ciertas ambigüedades, porque, por ejemplo, el obispo Juan Manuel Moscoso, en 1781, condenaba la tolerancia tenida con la cultura del lugar y pedía que la evangelización se hiciera en español, contraviniendo disposiciones eclesiásticas superiores que insistían en la necesidad de que los misioneros y curas doctrineros conocieran las lenguas nativas para poder evangelizar. Sin embargo, hubo testimonios en su contra durante la revolución de Túpac Amaru, acusándolo de haberlo alentado. Aunque no se le probó culpabilidad alguna, esto fue motivo de su posterior traslado.

En Huamanga, el obispo Pedro Gutiérrez de Coz (1817-1822) se manifestó en contra de la revolución y fue notificado por los patriotas para dejar el país.

Trujillo contó con un realista decidido en la persona del obispo José Carrión y Marfil (1798-1815), quien dejó el Perú al

---

29 Porras Barrenechea, R., *op. cit.*, p. 67-68.

darse la emancipación, no obstante haber participado en la educación de patriotas como Sánchez Carrión. Colaboró con aportes económicos y sermones a la feligresía e incluso amenazó con penas canónicas a los disidentes.

Maynas fue un nuevo obispado, que se reincorporó al Perú en 1802. Tuvo como suprema autoridad al fraile franciscano Hipólito Sánchez Rangel (1802-1818), quien fue ardoroso realista, incitó a la contrarrevolución y condenó a los patriotas.

Quito también contó con clero realista, como los curas de Asancoto y Guaranda, el obispo Leonardo Santander y Villavicencio (1816-1822) y los prebendados Joaquín de Arteta y Juan Miguel Nieto. El obispo fue, además, activo contrarrevolucionario y se negó a firmar el acta de la independencia, hasta que recibió la orden de dejar el país.

En Lima, la centralización del poder español determinó que hubiera más fidelismo. Tal fue el caso del arzobispo Juan Domingo González de la Reguera (1788-1805), quien estuvo anteriormente en Santa Cruz de la Sierra. Él se opuso a algunas reformas de Rodríguez de Mendoza en San Carlos. Su sucesor Bartolomé María de las Heras (1806-1821) llegó a firmar el acta de la independencia, pero no fue defensor de la misma. Bernardo de Monteagudo decretó su expulsión del país.

Clero patriota

Así como hubo dignidades y curas realistas, también los hubo decididos patriotas, que llegaron a apoyar los movimientos revolucionarios e, inclusive, dejaron la administración de los sacramentos para empuñar las armas.

Un claro ejemplo fue el del cura cuzqueño Ildefonso Muñecas, quien participa en la revolución de 1814 y dirige la columna que lleva el movimiento a La Paz. Ligados a estos patriotas estuvieron el arcediano José Benito Concha, el provisor

Hermenegildo de la Vega, el prebendado Francisco Carrascón y los curas Navarro, Becerra y Juan Angulo.[30]

Una actuación confusa es la del obispo José Pérez y Armendáriz (1790-1817), quien no obstante su avanzada edad fue acusado por el visitador Manuel Pardo y Rivadeneyra de incitar a la rebelión de 1814, por la actitud de muchos eclesiásticos y regulares, todos alentados por el citado provisor de la Vega. Sin embargo, el arzobispo Las Heras, explica la postura de Pérez y Armendáriz como una actitud conciliadora para evitar mayores trastornos en la sociedad. Opinión similar es vertida por el historiador Vargas Ugarte.[31]

En Arequipa destacan, sobre todo: Francisco Javier Luna Pizarro y Mariano José de Arce, quienes entran en evidente radicalismo hasta la década de los 30, luego retomarían sus funciones sacerdotales en plenitud.

Francisco Javier Luna Pizarro (1780-1855) estudió en el seminario San Jerónimo bajo la protección del obispo Chávez de la Rosa, quien lo incorporó como profesor en el Seminario, donde llegó a enseñar Matemática. De allí pasó al Cuzco (1798) a la universidad de San Antonio Abad y se licenció en Leyes y Sagrados Cánones y en Sagrada Teología. Recibió las órdenes menores el 13 de abril de 1799. En 1804 viajó a Lima como familiar de monseñor Chávez de la Rosa y en 1806 recibía las órdenes mayores. De regreso en Arequipa fue vicerrector y prefecto de estudios del Seminario (1807). Al año siguiente fue llamado a España por su protector. Allí reforzó sus ideas liberales y de soberanía popular. Asistió a las Cortes de Cádiz como capellán del Presidente del Consejo de Indias.

---

30 Vargas Ugarte, R., S.J., *El episcopado...*, p. 137.

31 *Ibid.*, p. 131.

Regresó al Perú en 1812 y fue elegido diputado suplente por Arequipa, pero ya no volvió a Cádiz, aunque defendió la obligación de los parlamentarios de ser fieles a la voluntad de los electores, inspirado en "el amor a la justicia y celo por el bien del pueblo"[32].

Sus ideas reflejan toda la influencia de la Ilustración, no obstante, careció de la autorización para la lectura de libros prohibidos. Ocupó el rectorado del colegio de Medicina de San Fernando, "...en cuyas aulas fermentaba el racionalismo..."[33] y sería uno de los centros de conspiración entre 1809 y 1810. A pesar de lo anterior figura pronunciando la "arenga laudatoria" por el cumpleaños de Fernando VII en 1820.

Luna Pizarro fue liberal, separatista y republicano. Mantuvo correspondencia con San Martín y contribuyó a la proclamación de la independencia, por lo cual participó de la Junta de Purificación para verificar la conducta política de los curas, juntamente con los patriotas F. J. Echagüe y Cecilio Tagle. En 1822 intervino en la preparación del Congreso y la Constitución, y como rector de San Fernando estimuló a los alumnos y profesores para adherirse a la independencia, a las nuevas disposiciones legales y a la soberanía nacional. Formó parte de la Sociedad Patriótica con los republicanos y presidió el Congreso de 1822 como representante de Arequipa. Propició la creación de la Junta Gubernativa y a su caída por efecto del motín de Balconcillo "...quiso suspender toda decisión hasta que desaparezca 'el miedo grave' que pesa sobre todos"[34]. Consideró que se atentaba contra la soberanía popular y se retiró a Chile, donde ocupó el rectorado del Instituto de Chile.

---

32 Luna Pizarro, Francisco Xavier. *Escritos políticos*, p. XVIII.

33 *Ibid.*, *Ibid.*

34 Porras Barrenechea, R., *Ideólogos...*, p. 33

A su regreso a Arequipa se incorporó a la Academia Lauretana de Ciencias y Artes (1825). Frente a Bolívar su postura es recelosa y cuestionadora, pues se identifica con La Mar, a quien procura encumbrar. Es nombrado plenipotenciario en México, pero no acepta por razones políticas y es desterrado en Chile.

Regresa en 1827 y se incorpora al Congreso para presidirlo. Participa en la reforma constitucional y en la elección de La Mar como presidente, por lo cual a su caída es apresado y desterrado a Chile. Por estos días el cónsul norteamericano William Tudor lo considera "...hombre de talento, de maneras agradables, muy republicano en sus principios, y parece que de sacerdote no tiene más que el hábito"[35].

Posiblemente este último destierro en un país donde se inicia el tránsito de las luchas caudillistas al imperio de los conservadores con un gobierno de orden y progreso lo haya llevado a reflexionar sobre la conveniencia o no del liberalismo.

En 1832 le expidieron credenciales ante la Santa Sede, pero él prefirió seguir en el Congreso, aunque tuvo un acercamiento hacia el presidente Gamarra, a pesar de que luego favoreció el triunfo de Orbegoso, en 1833.

Su última actuación política fue a favor de la Confederación Perú-boliviana, pero a su caída se aparta de toda figuración en ese campo y, en 1843, ya despojado de toda heterodoxia, es encargado del arzobispado de Lima, cuyo titularato recibe en 1846. Condenó la obra de González Vigil en su regalismo y consideraciones sobre el Papa: "cauteló la enseñanza de las doctrinas aprobadas por Papas y concilios y

35 Luna Pizarro, F.X., *op. cit.*, p. XXVIII.

siguió dolidamente los embates que sufría el poder temporal de la Iglesia"[36].

Mariano José de Arce (1780-1852) fue también arequipeño. Pasó tres años en la iglesia de Santa Catalina de Sena "sirviendo en el altar de un modo atento, devoto y edificativo"[37], bajo la tutela del doctor Francisco de Borja Torenzo. En 1794 terminó sus estudios de filosofía. En 1810 recibió la primera tonsura. Al año pasó al presbiteriado.

En su formación intelectual reemplaza la Teología por la literatura y la filosofía política. Lector del *Contrato Social*, se entusiasma con los derechos del hombre y el antimonarquismo, encarna el espíritu "de renovación y de protesta", olvida el latín por el francés de la Enciclopedia"[38].

Sus rasgos revolucionarios los manifiesta ya como profesor en el Seminario de Arequipa, al castigar a un niño por ser partidario de Goyeneche. En 1814 fue objeto de proceso por el obispo de la Encina, debido a su entusiasmo por la presencia de Pumacahua y Vicente Angulo. Manuel Menaut, canónigo doctoral dice constarle "de positivo que el presbítero don Mariano Arce ha sido el más acérrimo defensor de insurrección y sedición del reino, en sus conversaciones, en su trato y en cuantas ocasiones se le ha presentado lance"[39]. Fue firmante del Acta de la independencia y participa en la Sociedad Patriótica, en el bando republicano, sin embargo coincide con Bartolomé Herrera en el valor que da a la inteligencia para regir los destinos del país. Asimismo, dirigió el órgano de la Sociedad Patriótica "El Sol del Perú" y San Martín lo nombró director de la Biblioteca Nacional (1822).

---

36 *Ibid.*, p. XXIX.

37 Porras Barrenechea, *op. cit.*, p. 60.

38 *Ibid.*, p. 63

39 *Ibid.*, p. 73.

Elegido diputado para el primer Congreso Constituyente, fue partidario de limitar los poderes del Ejecutivo y formó parte de comisión de constitución, al lado de Rodríguez de Mendoza, Hipólito Unanue, Luna Pizarro, Olmedo, Mariátegui, Sánchez Carrión, Pérez de Tudela y Paredes.

Indignado por el motín de Balconcillo (1823), como congresista dijo: "ya no soy sino un simulacro de diputado del Perú"[40], y se opuso a la imposición de Riva-Agüero como presidente. Esto le valió la deportación junto con el canónigo Andueza, Mariátegui, Ortiz de Zevallos, Colmenares, Quesada y Ferreyros, pero lograron desembarcar en Chancay y entraron triunfantes a Lima. Se adhirió a Bolívar y el 10 de octubre de 1825 presentó la moción para prolongar su dictadura[41], actitud contradictoria con el radicalismo en el que se movía.

Un índice de su radicalismo estuvo en su lucha por la tolerancia religiosa, no obstante propuso en las bases constitucionales la fórmula "su religión es la de Jesucristo, como la profesa la santa iglesia católica, apostólica y romana"[42], pero seguidamente ratifica su espíritu liberal al suscribir su voto, en el debate constitucional, con el añadido "Convengo en todo, menos en la intolerancia religiosa"[43]. Igualmente salvó su voto frente al juramento que debían hacer los diputados para entrar en posesión de su cargo "'¿Juráis a Dios defender la religión católica, apostólica, romana, sin admitir el ejercicio de otra alguna en la república?'"[44], puesto que eso equivalía a ser permanentemente intolerante.

---

40 *Ibid.*, p. 33

41 *Ibid.*, p. 113-114.

42 *Ibid.*, p. 110.

43 *Ibid.*, *Ibid.*

44 *Ibid.*, p. 111.

Con el tiempo esta actitud se atemperó. Le pasó lo que a otros intelectuales radicales de los primeros tiempos como Monteagudo, se desengañaron al ver los escasos frutos del liberalismo, el imperio de los caudillos y el caos social. Tanto él como Luna Pizarro encontraron un refugio en el desempeño de sus labores pastorales.

Con los patriotas estuvieron también: Carlos Pedemonte, rector de San Carlos en 1817, quien ocupó un escaño parlamentario en 1822; Juan Bautista Navarrete, profesor de San Carlos en reemplazo de Sánchez Carrión (1819); fray Alejo Oyaregui, mercedario, hermano del patriota Agustín Oyaregui; CecilioTagle, comprometidos en las conspiraciones limeñas (1809-1810); Pedro José Tramarria, capellán de San Martín, quien suscribe en San Marcos el acta que solemniza la independencia; los padres del Oratorio de San Felipe de Neri Segundo Carrión, Bernabé Tagle, Tomás Méndez Lachica, quien sostenía que "La reunión del poder legislativo con el ejecutivo... en una persona o corporación es el origen de la tiranía..."[45]; Joaquín Paredes, el presbítero doctor Gallo, seguidor de Luna Pizarro; José Ignacio Moreno, colaborador de Rodríguez de Mendoza en San Carlos, miembro de la Sociedad Patriótica, pero defensor de la monarquía, por lo que Mariano José de Arce lo compara con Bossuet, adalid del absolutismo.

En el norte destacaron: José María Arriaga, con estudios en el Seminario de Trujillo, llegó al obispado de Maynas.

En Quito, el obispo José Cuero y Caicedo se integró a la Junta de Gobierno de Quito y la presidió del 9 de octubre de 1811 al 8 de noviembre de 1812, en reemplazo del presidente Ruiz de Castilla. Bajo el disfraz de fidelidad a Fernando VII alentó a los patriotas. El 8 de agosto de 1812 dio un edicto por el cual suspendía de oficio y beneficio a todos los sacerdotes

45 *Ibid.*, p. 106.

seculares y regulares que fuesen contra la patria y decretaba excomunión contra los seglares que se comunicasen con el enemigo y contra los desertores que no se incorporasen a las filas[46]. Siguieron estas ideas su sobrino, el provisor José Manuel Caicedo, Joaquín Sotomayor, entre otros.

En la misma línea estuvo el capellán de Yauca, Francisco Castrovero, quien mantuvo correspondencia con el general patriota Miller. Era informante y distribuía las comunicaciones a través de arrieros, los cuales transportaban también provisiones a los revolucionarios.

La Iglesia y la independencia

La Iglesia oficial que llega a la independencia sufría una severa crisis, reflejo del ambiente de la época, debido a cuatro problemas básicos: la relajación de costumbres, la difusión de las nuevas ideas tendientes a la secularización, la injerencia de la Corona en la vida religiosa con intenciones de reforma y las personas que optaban por la vida religiosa como un seguro para el futuro económico. Esto atrajo a segundones y doncellas de escasos recursos, los cuales resultaban insuficientes para una buena dote, de allí posteriores deserciones. A esto se sumó que a los ojos del pueblo había cierta identificación del clero regular con los realistas, debido a la fuerte presencia peninsular en los conventos. "...el clero religioso se asociaba en la imagen popular con el antiguo régimen..."[47], no obstante hubo numerosas excepciones, como el ya señalado caso de los Oratorianos.

El clero secular, en cambio, proyectó una imagen diferente de la Iglesia "...la mayor parte... en las postrimerías de la época colonial estaba conformado por criollos..."[48], pero lo

46 Vargas Ugarte, R., S.J., Historia de la Iglesia, t.V.

47 Klaiber, J., S.J., *op. cit.*, p. 64.

48 *Ibid.*, p. 61.

más importante no era su número, sino "...la notable calidad intelectual y moral y su adhesión a la independencia". Este clero llegó a predominar en los cabildos eclesiásticos y alcanzó más de un obispado, como el caso de Goyeneche, no obstante las reformas borbónicas, que excluían a los criollos de los cargos públicos.

La presencia mayoritaria de obispos peninsulares determinó que casi la totalidad fuese expulsada del país al producirse la independencia, pues salvo casos como el de Cuero y Caicedo, declaradamente patriota o los de Goyeneche y Orihuela, quienes se mostraron respetuosos de los pronunciamientos por la libertad y felicitaron a Bolívar por el triunfo de Ayacucho, muchos otros, como de la Encina, Carrión y Marfil, fueron agresivamente fidelistas y antes de ser expulsados renunciaron a sus cargos. Así, durante casi 20 años, varias diócesis permanecieron vacantes y fue el obispo de Arequipa quien estuvo, virtualmente, a la cabeza de la Iglesia peruana.

Los gobiernos republicanos ejercieron de hecho el patronato y cerraron gran número de conventos (39), debido a la marcada disminución de religiosos y seminaristas[49], además forzaron a muchos regulares a pasar al clero secular[50], pero no llegaron a mostrar anticlericalismo, ni irreligiosidad.

Las consecuencias de dichas medidas se dejaron sentir entrada la república y, en 1845, el arzobispo Luna Pizarro lamenta los resultados de tal decreto, ya que en 24 años sólo se habían ordenado de presbíteros cinco dominicos, cuatro mercedarios, un franciscano, dos agustinos, un diácono de la Buenamuerte y, en cambio, se habían retirado 160 dominicos,

49 Decreto de 1826: sólo debía funcionar una casa por religión en cada población (Klaiber, J., S.J., *op. cit.*, p. 65-66).

50 En Lima se secularizaron 231 religiosos entre 1826 y 1830 (Klaiber, J., S.J., *op. cit.*, p. 65-66).

otros tantos franciscanos, a los cuales había que sumar los fallecidos[51], de donde resultaba un balance sumamente negativo para la Iglesia.

Por otro lado, la Santa Sede no oficializó los *patronatos nacionales*, debido a que éstos podían establecerse sólo mediante la firma de concordatos, donde se establecería las concesiones mutuas. Finalmente, Roma consiguió restablecer su autoridad sobre la Iglesia peruana y "...concedió al gobierno el derecho de nombrar candidatos..."[52], pero bajo la condición de que fueran personas aceptables por el Papado, es decir, que reconocieran la autoridad universal del Papa y aceptaran la posición de la Iglesia frente a las posturas liberales anticatólicas, así como el celibato sacerdotal. En adelante se eligieron obispos peruanos, de reconocida ilustración y virtud, pero menos liberales.

---

51 *Ibid.*, *Ibid.*

52 *Ibid.*, p. 68-69.

Iglesia y Emancipación en el Perú: Claves Interpretativas (1808-1825)

Lic. Luis Gómez Acuña
Instituto Riva-Agüero-PUCP

Compatriotas, reunidos todos no escuchéis a vuestros antiguos tiranos, ni tampoco a los desnaturalizados que acostumbrados a morder el freno de la esclavitud, os quieren persuadir que sigáis su ejemplo; despedazadlos y haced que no quede memoria de tales monstruos. Así os habla un Cura eclesiástico que tiene el honor de combatir en cuanto puede en beneficio de sus hermanos americanos.

Proclama de Ildefonso de las Muñecas en favor de la rebelión del Cusco (1814-1815), *en Colección Documental de la Independencia del Perú. Lima 1974, tomo III, vol. VII, p. 384-385.*

Abrid pues los ojos amados hijos (...) y considerad cuántas desgracias vendrían sobre nosotros si prevaleciese el sistema de la rebelión! (...). Temed todas las desgracias temporales que os amenazan con evidencia si prevalece el partido de la insurrección contra el Rey, y si alucinados

> os dejáis llevar de sus seductoras máximas, y no las contrarrestáis defendiendo los derechos de vuestro Soberano, temed también los castigos eternos con que el Señor castigará a los que desprecian a su lugarteniente sobre la tierra.
>
> **Edicto Pastoral de Luis Gonzaga de la Encina, obispo de Arequipa (enero 1815)**, *en Colección Documental de la Independencia del Perú. Lima 1974, tomo III, vol. VII, p.440-441.*

1. Introducción

La independencia en el Perú siempre ha sido tema de polémica entre los historiadores peruanos. De allí la inmensa bibliografía que existe sobre ella. No creo que haya hoy una sola persona que pueda abarcar, en un solo estudio, toda esa inmensa cantidad de escritos que se ha venido acumulando sobre este proceso. Tal vez este interés se deba, como alguna vez lo señaló Alberto Flores Galindo, a la toma de conciencia de que la independencia peruana es una *promesa incumplida.* Libre se encuentra hoy en día el Perú del poder político español; sin embargo, es innegable que presiones políticas diversas, controles económicos foráneos y problemas sociales diversos (algunos de los cuales incluso se pueden rastrear desde antes de 1821) condicionan la actual vía peruana hacia el *desarrollo.* Esto, por supuesto, cuestiona a muchos peruanos sobre cuán *autónomos* o no somos para diseñar nuestro propio camino y destino.

Ahora bien: existen aún dos versiones al uso sobre la independencia peruana. Por un lado, están los que afirman que la independencia peruana fue, sobre todo, un proceso de toma de conciencia de nuestro *ser nacional*: fue el hijo (es decir, el Perú) que, alcanzada su *mayoría de edad,* se liberó de la tutela de la *madre patria* (es decir, de España). Dicho proceso comenzaría en 1780, con la rebelión de Túpac Amaru (calificado por

muchos como precursor de la independencia, uno de los tantos precursores que existirían en este siglo), y terminaría en 1824 con la batalla de Ayacucho. Es cierto que los peruanos necesitaron el auxilio de tropas extranjeras para lograr su independencia. Sin embargo, esto fue así porque el Perú fue el gran baluarte del poder español (más conocido como poder *realista*), frente a los ideales y acciones revolucionarias que se esparcían por toda Hispanoamérica. Uno de los más fuertes pilares de ese baluarte fue un enérgico virrey, símbolo del absolutismo español en plena era de revoluciones: el marqués de la Concordia, José de Abascal. A pesar de todo, peruanos de toda clase y origen (los *patriotas*), en su inmensa mayoría, desearon ser libres[1].

La otra versión (cuyos más lejanos antecedentes están en las reflexiones de Manuel González Prada y en los primeros escritos de José de la Riva-Agüero y Osma) fue esgrimida en un ensayo, que precedía una compilación de artículos, publicado en 1972[2]. Aquí se entendía la independencia del Perú

---

1 No está demás recordar que, a partir de 1971, una valiosa colección de documentos comenzó a ser publicada, bajo los auspicios del gobierno militar de ese entonces. Su fin último era mostrar la activa participación de los peruanos en su propio proceso de independencia. Nos referimos a la *Colección Documental de la Independencia del Perú* (la llamaremos CDIP desde ahora). Sobre la mencionada versión acerca de la independencia, ver el artículo de César Pacheco Vélez, "Apuntes para un esquema de la emancipación del Perú", en *La causa de la Emancipación del Perú. Testimonios de la época precursora 1780-1820. Actas del Simposio organizado por el Seminario de Historia del Instituto Riva*-Agüero. Lima, Publicaciones del Instituto Riva-Agüero 1960, p. XXII-XXXV. Por otro lado, están las clásicas historias generales que, ante todo, resaltan la labor de los *grandes hombres* en este proceso. La más útil es la *Historia general del Perú* de Rubén Vargas Ugarte, S.J. Ver los tomos V y VI (Lima, Milla Batres 1966).

2 El ensayo fue llamado "La independencia en el Perú: las palabras y los hechos". Fue escrito por Heraclio Bonilla y Karen Spalding para la colección de ensayos publicada bajo el título *La independencia en el Perú* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos 1972). El libro, preparado por Bonilla, deseaba criticar y bosquejar una propuesta alternativa a la calificada por los dos autores como *tradicional*. En cuanto a los lazos entre las propuestas de Bonilla, y las de González Prada y Riva-Agüero, diremos que ellas contienen la presunción de que en el Perú siempre ha existido una clase dominante pero no dirigente (de

como un proceso errático, en el cual los españoles y los criollos (sobre todo los más ricos), en términos generales, se opusieron a la independencia porque ello afectaba sus intereses económicos y, en general, su existencia como importante grupo social en el Perú. El miedo a una masiva protesta indígena y esclava, en un país donde aquellos se sabían privilegiados y minoría, explicaría, en última instancia, esta actitud. Este miedo afloraba con fuerza ante eventos que les recordaban la sublevación de Túpac Amaru en 1780 (calificada como la última gran rebelión en la cual los indios fueron acaudillados por sus propios líderes étnicos). Por otro lado, para los indígenas, 1821 no representó gran cosa: la mayor parte estuvo *silenciosa*, ante unos eventos que no iban a cambiar en nada su existencia, fuera de que muchos no comprendían del todo lo que estaba pasando. Por ello, fue necesaria la llegada de los ejércitos comandados por San Martín y Bolívar para realizar dicha independencia (que, en definitiva, era ante todo consecuencia del colapso del poder español en América, producto a su vez de las alteraciones europeas que en ese entonces afectaron profundamente a la metrópoli). Por cierto, lo único que ella logró fue lanzar al Perú de las manos de los funcionarios españoles a la de los ávidos comerciantes del ya floreciente imperialismo inglés.

Como siempre sucede en cualquier tema en controversia, la verdad suele ser más compleja de lo que al principio se creía. Y en el caso de la independencia del Perú, ésta parece estar en algún lugar entre los dos polos teóricos mencionados. En este sentido, hoy en día sabemos mucho más de este pro-

---

boba e *inepta* calificó alguna vez Riva-Agüero a la antigua nobleza colonial), y que éste era un país de *oportunidades perdidas* (Riva-Agüero). González Prada era más radical que Riva-Agüero y habló directamente de la inexistencia de la nación peruana, y de la necesidad de construirla a partir de las experiencias de las *muchedumbres de indios*. Ver Alberto Flores Galindo, "La imagen y el espejo: la historiografía peruana", *Márgenes* (Lima), N° 4, 1988, p. 55-83.

ceso que en 1971. Por poner algunos ejemplos: nadie negará que el virrey Abascal tuvo gran fortaleza moral y astucia política en liderar el combate de las ideas y acciones revolucionarias en el Alto y Bajo Perú. Sin embargo, hoy en día se sabe que ello fue posible gracias al apoyo que le dio la alta clase limeña de entonces (mediante el dinero que le proporcionaron a través del *Tribunal del Consulado*)[3]. Por otro lado, tal vez se ha exagerado el hecho de que Inglaterra brindó apoyo a las nacientes repúblicas americanas (por ejemplo, prestándoles dinero), al ser sus territorios potenciales mercados para sus productos. Sin embargo, sería muy ingenuo negar hoy en día que su ayuda fue totalmente *desinteresada*: ya se sabe que después de la salida de los españoles, Lima y otras ciudades hispanoamericanas se llenaron de comerciantes ingleses (y también de otros países), los cuales hacían una dura competencia a los comerciantes del lugar[4].

Por otro lado, la así llamada por algunos *historiografía tradicional* acertó en llamar la atención sobre la necesidad de analizar el siglo XVIII para comprender mejor el proceso de independencia. Quizás insistió demasiado en el tema de los *precursores*, tal vez con el afán de mostrar que la independencia no fue un hecho tardío en el Perú, a diferencia de lo ocurrido en Venezuela y Argentina. Es más, hoy en día resulta claro que si no entendemos bien lo que representó el siglo XVIII para el Perú no se entenderá del todo no sólo lo que representó su independencia, sino además gran parte de su

---

3 Alberto Flores Galindo, *Aristocracia y Plebe Lima, 1760-1830*. Lima, Mosca Azul Editores 1984, p. 209. Incluso, alguien podría pedir que se aclare un poco más lo que se entiende por *fortaleza moral*. Por ello, el estudio psicosocial de éste y muchos otros personajes de la época colonial peruana está por hacerse.

4 Por cierto que no fue un proceso lineal y simple. La entrada del *imperialismo* en el Perú resultó ser a la larga un proceso no exento de muchos problemas para estos nuevos "inversionistas" extranjeros. Un nuevo enfoque que reevalúa la supuesta pasividad peruana en este proceso se puede leer en el libro de Paul Gootemberg, *Caudillos y Comerciantes. La formación económica del Estado peruano. 1820-1860*. Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas 1997.

historia republicana decimonónica. El error estuvo, sin embargo, en afirmar tajantemente que protestas como la liderada por Túpac Amaru buscaban desde un inicio la independencia. Y es claro también que no todos los peruanos que proponían reformas al sistema colonial español en el siglo XVIII pueden ser calificados como *precursores*, o terminaron, a la larga, adoptando posturas abiertamente independentistas. Por ejemplo, José Baquíjano y Carrillo, prominente noble liberal limeño, quien incluso criticó la manera como se reprimió la rebelión de Túpac Amaru, es un buen ejemplo de un reformista que, a pesar de que sus pedidos de reforma le acarrearon ciertos problemas con la Corona, nunca adoptó una posición de ruptura. En este sentido (y hasta donde sabemos), hay sólo un peruano, nacido en el siglo XVIII, al cual se le puede atribuir el calificativo de *precursor* a nivel *continental*: el expulso jesuita arequipeño Juan Pablo Viscardo y Guzmán[5].

De otro lado, tampoco resulta acertado seguir explicando la independencia sólo como un burdo y maniqueo enfrenta-

5 Hay muchos estudios que se pueden recomendar como guía para conocer un poco más todos estos aspectos relacionados con el siglo XVIII y el proceso de independencia. Citó dos libros, muy útiles, fáciles de leer, además de ser de fácil acceso: el libro de John Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas (1802-1826)*. Quinta edición, Barcelona, Ariel 1989; y el libro de John Fisher, *Gobierno y sociedad en el Perú colonial. El régimen de las intendencias: 1784-1814*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial 1981. En cuanto a la rebelión de Túpac Amaru, la compilación de artículos hecha por Alberto Flores Galindo *Sociedad colonial y sublevaciones populares. Túpac Amaru II - 1780* (Lima, Retablo de Papel 1976), contiene las más importantes posiciones esgrimidas sobre el tema hasta esa fecha. Un trabajo más moderno y erudito, obra imprescindible de consulta en el estudio de esta y otras protestas indígenas del siglo XVIII es el de Scarlett O'Phelan, *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas 1988. Léase también el original aporte del mencionado Flores Galindo, "La revolución tupamarista y los pueblos andinos", en *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario 1987, p. 107-143. Este carácter revolucionario del movimiento tupamarista es negado por Lynch (*o.c.*, p. 165-166): afirma que esta sublevación sólo buscaba un "alivio inmediato" a las injusticias provocadas por la administración real. Es más: no logró que, tras sus banderas de lucha, se unieran indios y criollos entre sí sino, incluso, los mismos indios. La documentación que existe sobre estos eventos, en cierta forma, le da la razón.

miento entre patriotas=buenos y fidelistas=malos (como todavía algunos profesores acostumbran hacerlo en las escuelas secundarias). Creo que ningún historiador serio hoy en día se atrevería a sostener semejante postura. Y la actuación de la población que durante la colonia fue clasificada como *mestiza, india, negra* –por citar tres ejemplos– no puede ser analizada bajo un esquema teórico que repite los viejos prejuicios españoles de la época: así se tendría que seguir afirmando que la *naturaleza propia* del indígena (dos de cuyos múltiples rasgos sería, por ejemplo, la *ociosidad* y la *docilidad*) lo llevó en ciertos momentos a ser *salvaje* y *revoltoso*; en otros, a ser muy *pasivo*, tanto que otros tuvieron que *liberarlo* o *ayudarlo* a salir de la opresión que sufría[6]. Qué falso resultó suponer un *silencio* popular durante la independencia por parte de Bonilla y Spalding que el mismo Bonilla, en un artículo publicado años después, matizó esta apreciación[7].

Por esta y otras razones, John Lynch ha expresado que la independencia del Perú fue un proceso *ambiguo*, donde la actuación de las clases populares fue muy dispar, y donde la aristocracia limeña optó por la independencia como última

---

6 Evidentemente, esta afirmación también representa un arco teórico que ordena las múltiples visiones que sobre el indio hubo en la colonia (concepto –recuérdese– creado por los españoles con el fin de clasificar mejor a la población bajo su dominio). Sin embargo, casi todas estas visiones compartían el mismo sesgo paternalista ya señalado: el indio es un menor de edad. Ver los artículos de Pablo Macera, "El indio y sus intérpretes peruanos en el siglo XVIII", en *Trabajos de Historia*. Lima, Instituto Nacional de Cultura 1977, tomo II, p. 303-316; y "El indio visto por los españoles", en Ibid; p. 316-324.

7 Jorge Basadre en *El Azar en la historia y sus límites. Con un apéndice: la serie de probabilidades dentro de la emancipación peruana*. Lima, P.L. Villanueva 1973, sometió a evaluación y crítica ésta y otras afirmaciones de *La independencia...* (véase el *Apéndice* –la parte más larga del libro– en la cual Basadre hace esta evaluación). En cuanto a Bonilla, republicó el libro sobre la independencia en 1981, nuevamente bajo los auspicios del IEP. En esta ocasión, Bonilla le añadió el artículo al cual nos hemos referido arriba: un ensayo (otra vez a manera de hipótesis) sobre el comportamiento de las clases populares (en concreto, la población rural de la sierra) durante el proceso de independencia. Se llama "Clases populares y Estado en el contexto de la crisis colonial" (p. 13-69).

alternativa para conservar sus privilegios, frente a un poder real que en 1820 (nuevamente bajo la influencia política de los liberales) no podía protegerla[8]. En el fondo, dicha posición es muy cercana a la esgrimida por Bonilla en 1981: no por casualidad, su artículo se hace eco de las ideas esgrimidas en la primera edición de *Las revoluciones...*

Se impone, así, mayores y más minuciosos estudios sobre este tema. Ocurre que en realidad se sabe muy poco sobre ella, y que esa voluminosa bibliografía que se ha ido acumulando a través de los años, en realidad, sólo se ocupa de exaltar la labor de los así llamados *precursores* en la construcción de la *nación peruana*. Insistimos: ya sabemos más sobre este tema que hace 20 años pero se necesitan estudios más específicos. La investigación debe insistir ahora en ver este proceso *región por región* y analizarlo no sólo desde la información generada por Lima. Debe de entenderse bien cómo eran las fuerzas políticas que se enfrentaban en esos años, y los intereses que ellas intentaban defender o destruir. Debe entenderse la dinámica de otras regiones que apenas si se mencionan en los textos universitarios y escolares. ¿Qué sabemos de la selva en estos años?[9] ¿Y del *sólido norte*?[10] Casi nada. También debe

---

8 Ver Lynch., *o.c.*, cap. 5. El título de dicho capítulo es *Perú: la revolución ambigua*.

9 Pueden existir estudios sobre esta región pero los desconocemos. En todo caso resulta útil mirar la *Cronología de las luchas por la independencia de España en nuestra* selva de José Barletti Pasquale (Iquitos, Centro Cultural Francisco Izquierdo 1982). En este texto a mimeógrafo se da, a criterio del autor, una serie ordenada de los principales eventos relacionados con el proceso de independencia en la selva peruana.

10 Susana Aldana, quien ha investigado durante buen tiempo la dinámica social y económica de esta región, ya ha señalado antes que nosotros esta falencia. No nos queda sino recomendar la lectura de sus escritos. Sobre la independencia, en concreto, puede leerse su "Un norte diferente para la independencia peruana", *Revista de Indias* (Madrid), vol. LVII, N° 209, enero-abril, 1997, p. 141-164. Existe, por otro lado, un libro que reúne escritos diversos y algo sueltos de José Dammert Bellido. Es útil como obra de consulta, pero se necesitaría en el futuro un estudio más sistemático y organizado de los temas que trata: *Cajamarca independiente! 13 de enero de 1821*. Cajamarca, Imprenta "Diocesana" 1974.

entenderse el actuar de muchas instituciones que, si bien pudieron reproducir en su interior los prejuicios, virtudes, conflictos, ideales y divisiones sociales del mundo colonial, solían, sin embargo, tener relativo margen de autonomía frente a los demás grupos sociales.

Una de estas instituciones es la Iglesia Católica. Ahora viene, ¿qué rol desempeñó en el proceso de independencia? ¿Cómo fue afectada por estos eventos? Preguntas fáciles de formular pero difíciles de contestar. En este ensayo haremos algo más simple pero mucho más útil, de acuerdo con los fines del presente libro: a partir de lo poco que se ha escrito sobre el tema, haremos unas cuantas reflexiones (a manera de balance historiográfico) sobre la actuación de la iglesia en esos años.

Comentaremos y evaluaremos el papel de la Iglesia Católica peruana desde 1808 (año en que el proceso independentista hispanoamericano comenzó con propiedad) hasta 1825 (año en que el último soldado español salió del Perú). El siglo XVIII es importante pero sólo será evocado en la medida que nos permita entender estos azarosos años. Ya hemos señalado que ésta no es la única manera en que se puede analizar dicho siglo. Ejemplo: Las protestas rurales dieciochescas no buscaban, necesariamente, la liberación del Perú del yugo español, sino tal vez el deseo de los sublevados de ejercer justicia por sus propias manos. Por ello, estas protestas deben analizarse, ante todo, desde el propio contexto del siglo XVIII y no sólo a la luz de lo sucedido en 1821.

Una última aclaración: el término *emancipación* será utilizado como sinónimo de *independencia*, es decir, como una acción (si en el caso peruano fue errática, dificultosa, concertada, ambigua o no es materia –por cierto muy importante– a analizarse con detalle) por la cual un grupo de personas logran liberarse del dominio de otras (si para ello necesitaron mucha

o escasa ayuda *desde fuera* es algo también a analizarse en su real dimensión). Y eso es lo que la independencia representó para el Perú: de ser una colonia se transformó en una república. Si esa transformación política también supuso cambios profundos (*estructurales*, dirían algunos) en la sociedad peruana, ello es todavía hoy en día materia de debate entre los historiadores. Entonces, no usamos el término *emancipación* en el sentido *pasivo* de liberar a una o más personas de la patria potestad o de la servidumbre de alguien (de la misma manera que un amo da la libertad a su esclavo, ya sea por cariño o por conveniencia). Adoptar esta posición sería volver otra vez al argumento del *silencio* peruano en la independencia. Así tendríamos que seguir afirmando que todos los indios han sido (y aún hoy en día lo serían) muy *torpes* y *brutos* (total, se comportan así porque es parte de su forma de ser: son, en definitiva, *menores de edad*, dirán algunos, con lo cual habremos resucitado por completo el discurso político de muchos funcionarios coloniales al respecto). Y que por esta razón debieron esperar que *desde fuera* viniera Bolívar a *liberarlos*.

Insistimos: el asunto es mucho más complejo que meros rodeos de palabras. Intereses, miedos, anhelos y sinsabores estallaron en estos años. Y en medio de todo este huracán político la iglesia, como siempre, dejo sentir su presencia.

2. *La Iglesia Católica peruana y la independencia*

2.1 La Iglesia, una institución poderosa

Insistamos otra vez: sobre la iglesia peruana en estos años realmente sabemos muy poco[11]. Las razones de este desfase

11 Como en otros temas de la historia peruana, las obras clásicas son las de Rubén Vargas Ugarte, S.J., *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana* (tercera edición. Lima, Librería e imprenta Gil S.A. 1962) y la *Historia de la iglesia en el Perú* (consúltese para nuestro tema el tomo V-Burgos 1962). Conciso, erudito, con afirmaciones muy interesantes, las obras del

son muchas: falta de interés, falta de apoyo (es conocido por todos las pocas ayudas –becas de investigación– que se brindan para el investigador en el Perú), prejuicios y otras cosas más. Esto último es bueno señalarlo con más detalle. Ocurre que aún subsiste (es cierto, con menos fuerza que hace 20 años) en la mentalidad de algunos religiosos la idea de que estos temas sólo interesan a los miembros de la iglesia, obviamente, como forma de orientar, a través de una perspectiva histórica, su labor pastoral. Y si algún *profano*, ajeno a la institución, desea hacerlo es sólo porque quiere desacreditarla[12]. Esto tiene graves consecuencias para el investigador común y corriente. Así, el acceso a la documentación eclesiástica es

---

malogrado historiador jesuita limeño deben, sin embargo, ser siempre repensadas a la luz de los temas y métodos que hoy en día nos interesan, y que tal vez no interesaban o no eran del conocimiento de los historiadores de su época. Por ejemplo: la historia social y económica (en cuanto al estudio de la iglesia como institución) que ayuda a repensar la historia política; o la historia de las mentalidades (v.g., el estudio de la así llamada *religiosidad popular*, el estudio de las festividades religiosas), entre otros. A este respecto, son tantos los escritos del padre Vargas que citarlos todos sería marear al lector. Por ello, consúltese la "Bio-bibliografía del R.P. Rubén Vargas Ugarte, S.J." que hizo Alejandro Lostaunau para *Mercurio Peruano* (Lima), año XLII, vol. LII, N° 468-469, julio-octubre 1967, p. 215-262. Sobre la iglesia en la primera república, véase un breve pero revelador ensayo de Jorge Basadre, "La iglesia y el Estado en la iniciación de la república", en *Historia de la república del Perú (1822-1930)*. Lima, Universitaria 1983, p. 172-177. Un estudio clásico sobre la independencia es el de Benjamín Vicuña Mackena, *La revolución de la independencia del Perú. Desde 1809 a 1819*. Lima, Imprenta del Comercio 1860. Representó para su época un libro interesante y ameno, y aún se le puede leer con provecho.

12 No obstante, siempre hay esfuerzos, desde el interior de la Iglesia Católica, por parte de determinados estudiosos, por replantear la labor histórica de aquella desde los intereses clásicos de la teología pero en continuo diálogo con posiciones distintas a las suyas y, actualmente, en continuo diálogo con las Ciencias Sociales. En el Perú, junto con algunos *laicos*, han venido publicando ensayos y libros diversos. Estos ensayos se han publicado en revistas como *Allpanchis* y *Revista Andina*. De talante muy distinto, sin embargo, son revistas como *Páginas* y la *Revista Teol˜ógica Limense*. En ellas los temas de reflexión teológica o social ocupan la casi totalidad de sus páginas. A pesar de todo, pueden aparecer en ellas artículos relacionados directa o indirectamente con la historia de la iglesia del Perú, sobre todo en la última de las revistas mencionadas.

muy limitada. Si bien hay algunos archivos eclesiásticos abiertos al público (v.g., Archivo Arzobispal de Lima[13], Archivo del Convento de San Francisco de Lima, Archivo Arzobispal de Arequipa[14]), muchos archivos conventuales y de los cabildos eclesiásticos son aún de difícil acceso. Mucho de este celo también se debe al desorden que existe en ellos: no suelen tener índices ni guías generales operativas. Archivo desordenado es un archivo que puede perder fácilmente sus documentos. En general, aún no se tiene del todo una real conciencia de la importancia de ordenar y cuidar esta documentación para utilizarla en la investigación científica, más allá de que siempre es una obligación cuidar y mostrar esta parte importante del patrimonio histórico no sólo de la iglesia sino del Perú.

Y es que, en definitiva, no estamos hablando de cualquier institución. La Iglesia Católica tuvo una enorme influencia en el Perú colonial. He aquí algunos datos que iluminan esta importancia. Según Antonine Tibesar, había en 1820 en el Perú, para una población de más de 1 millón de habitantes, más de 3,000 sacerdotes[15], cifra sin parangón para lo que es el Perú de hoy (1998). Existían en ese mismo año, en el Perú, un arzobispado (Lima), del cual dependían diez obispados sufragáneos: Arequipa, Huamanga (Ayacucho), Trujillo, Maynas (todos éstos, junto con Lima, formaron parte del territorio de la nueva república peruana); Quito, Santiago de

---

13 De este archivo se han publicado no sólo los índices de algunas de sus secciones sino, incluso, la guía general. Véase: Laura Gutiérrez Arbulú, Juan Carlos García C. y Luis Gómez Acuña, *Guía del Archivo Arzobispal de Lima (1543-1899). Historia, fondos documentales y reglamento*. Lima, Arzobispado de Lima-KAL S. A. División Editorial 1993.

14 Este archivo edita, desde 1994, una revista: la *Revista. Archivo Arzobispal de Arequipa*.

15 Ver su "The Peruvian Church at the time of Independence in the Light of Vatican II", *The Americas* (Washington), vol. XXVI, N° 4, april 1970, p. 350.

Chile, La Concepción, Cuenca y Panamá[16]. Por otro lado, la iglesia peruana era muy rica: de los 3,941 edificios de Lima en 1792, 1,135 eran templos, capillas, hospitales, conventos, o simple y llanamente pertenecían a la iglesia y sus diversas organizaciones[17]. Se dice que el arzobispo de Lima percibía a finales del siglo XVIII algo así como 65,000 pesos de sueldo. No es poca cosa si sabemos que el virrey percibía 61,000 pesos[18]. Por otro lado, la iglesia, a pesar de la expulsión de los poderosos jesuitas en 1767[19], seguía teniendo en el siglo XIX gran influencia en la educación en Hispanoamérica. Estas y otras obras se sostenían con limosnas, donativos (sea en dinero, o bienes inmuebles que generaban una renta como las haciendas de esclavos, casas, tierras pertenecientes a las cofradías, entre otros) de tal magnitud que se ha podido decir, sin exageración, que la Iglesia Católica era "el mayor gastador y prestamista de Hispanoamérica"[20]. Es más: la iglesia hispanoamericana fue (en parte) un engranaje más del estado colonial, por efecto de lo que se conoció como el *Patronato Regio*. Es decir, para efectos prácticos, el Rey –a través de sus diversos funcionarios– velaba por la buena marcha de la labor de la iglesia en Hispanoamérica. Piénsese que América, *tierra de misión*, estaba muy lejos para el Papa y la alta jerarquía de las órdenes religiosas en el siglo XVI. Por esta razón, el Rey ele-

---

16 Sobre este y otros aspectos generales de la iglesia peruana hacia 1821, ver el libro de Jeffrey Klaiber S.J, *La iglesia en el Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial 1988, p. 15-17. Ver también el libro de Vargas Ugarte, *El episcopado...*, p. 125-126.

17 Klaiber; o.c., p. 15-17. Klaiber toma estos datos de Tibesar, *o.c.*, p. 350.

18 Ibid; p. 15-17.

19 Lynch nos ha recordado que la expulsión de los más o menos 2500 jesuitas de Hispanoamérica (muchos de los cuales eran criollos –es decir, descendientes de peninsulares– fue, en plena época liberal, un "ataque a la semiindependencia de los jesuitas y una afirmación del control imperial (...). Los hispanoamericanos [se refiere, ante todo, a los criollos] consideraron la expulsión como un acto de despotismo contra sus compatriotas en sus propios países" (*o.c.*, p. 16).

20 Ibid; p. 17.

vaba a la Santa Sede la lista de los obispos que debían ser nombrados en cada circunscripción eclesiástica en Indias. Además, controlaba el nombramiento de curas en los diversos curatos indianos. La Santa Sede, por diversas *Bulas*, le dio al Rey esta y otras potestades en el siglo XVI[21]. Esto originó que la Corona percibiera al cura como un burócrata más del estado colonial[22]. A cambio de todo esto la iglesia, aparte de otras labores, fundaba y administraba hospitales; llevaba el control demográfico (cual oficina de *registro del estado civil*, a través de partidas de nacimiento, de defunción, de matrimonio, causas de divorcios y nulidades, padrones) en una época en que las esferas de lo *público* y lo *privado* en el Perú estaban muy entremezcladas; administraba colegios; servía como *agencia oficial de noticias* (por ejemplo, en las misas de domingo solían leerse las Reales Cédulas y edictos del Rey; y en los sermones, por pedido expreso del virrey, podían trasmitirse otro tipo de *directivas* del gobierno colonial)[23]; y velaba por lo que algunos hoy llamarían la *moral y las buenas costumbres* de la gente, a

---

21 Muchos estudios hay sobre el Real Patronato en Indias. Un libro de fácil acceso (aunque algo farragoso y bastante descriptivo) que resume este y otros temas es el del malogrado padre Valentín Trujillo Mena, *La legislación eclesiástica en el virreinato del Perú en el siglo XVI*. Lima, Lumen 1981, p. 29-35.

22 En este sentido, Tibesar (*o.c.*, p. 352-353) ya ha señalado claramente que una parte significativa del clero hacia 1821 era criollo, hijos de lo que hoy podría llamarse la clase media (burócratas, oficiales militares, entre otros). Un buen grupo de ellos no tenían los medios para comprar un puesto en la administración colonial o de heredar los bienes del padre por ser *segundones*. Si a esto se añade –continúa Tibesar– de que no había gran diferencia entre los estudios que realizaba un futuro abogado y un futuro sacerdote para obtener sus grados y títulos, se podría entender que algunos optaran por la carrera eclesiástica de la misma forma como se optaba por otras profesiones. Esto no niega que muchos criollos tuvieran lo que hoy llamamos *vocación religiosa*. Una cosa no quita la otra. Incluso, admitiendo que muchos criollos optaran por los hábitos sólo con el fin de asegurar materialmente su futuro, podemos decir que las vocaciones (y no sólo las religiosas) pueden aparecer también por una experiencia personal *negativa*: con el tiempo se puede realizar con mucho agrado una actividad que, en principio, pudo ser aceptada como *inevitable*.

23 Lo que Armando Nieto Vélez, S. J. dice al respecto en su *Contribución a la historia del fidelismo en el Perú (1808-1810)* –Lima, PUC-Instituto Riva-Agüero 1960, p. 178– es un buen ejemplo de esta actitud. Ocurre que Bartolomé de

través del discutido Tribunal de la Santa Inquisición (de su jurisdicción, recuérdese, estaban excluidos los indios).

Entonces, no se está hablando de cualquier institución. Es más, esta institución tenía mucho que perder con la independencia ¿Por qué?

2.2 El rol de la iglesia peruana en el laberinto de la emancipación

Retomemos lo dicho arriba. Si seguimos hasta las últimas consecuencias las sugerencias del padre Tibesar, se puede afirmar que al ser *criollo* gran parte del clero colonial (con casi ningún indígena en su seno)[24], se puede decir que la iglesia peruana, en general, debió compartir con los criollos las mismas básicas expectativas en estos años (1750-1820). Ellas se caracterizaron por las dudas pero también por los anhelos de reforma, que se resumen en el deseo de ser iguales –legalmente hablando– a los españoles. Así, la Iglesia Católica pudo repro-

---

las Heras, arzobispo de Lima, recibió el 23 de diciembre de 1810 del virrey Abascal una nota en la que le pedía que exhortara al clero y los súbditos en general, frente a lo sucedido en Bayona (Fernando VII quedó en poder de los franceses), a ser fieles al Rey. Abascal deseaba además que esta exhortación también la hicieran todos los religiosos desde los púlpitos y los confesionarios. Es más, le pidió que se indujera a los fieles a denunciar a todo individuo *sospechoso* que tuvieran alguna extraña *conducta* o *conversación* considerada peligrosa. Dicha actitud (bien calificada por Nieto como *policial*) todavía se hace eco de las tradicionales doctrinas regalistas de la Corona española (que puede definirse como la injerencia exagerada del Estado en los asuntos de la iglesia), actitud que se hizo más acusada desde mediados del siglo XVIII. Tal parece que Bartolomé de las Heras siguió las *sugerencias* de Abascal, pero los feligreses y los religiosos del virreinato del Perú país tomaron a la larga actitudes harto diversas.

24 Véase sobre este tema el artículo del padre Tibesar: "The Lima Pastor, 1750-1820: their origins and studies as taken fron their Autobiographies", *The Americas* (Washington), vol. XXVIII, N° 1, july 1971, p. 39-51. Valdría la pena en algún momento retomar los temas investigados por este historiador norteamericano. Sus ensayos son sobre todo pistas para la investigación. Tibesar trabajó sobre todo con documentación del Archivo Arzobispal del Lima, pero se necesitaría hurgar (si fuera posible) en los archivos conventuales.

ducir en su interior los anhelos y frustraciones de este grupo social. Por ello, podría decirse, en principio, para la iglesia lo que John Fisher dijo para todos los criollos del Perú de ese entonces: ante la crisis de la monarquía, generada por la abdicación de Fernando VII en Bayona (1808) –forzada por Napoleón Bonaparte– la reacción general e inicial fue la de declarar

> "fidelidad a los sucesivos organismos que apoyaban la independencia española [frente a la ocupación francesa de España] y la monarquía borbónica contra los usurpadores franceses (...)[25]. Aunque hubo intentos de levantamiento en el Alto Perú y en Quito en 1809, las capitales virreinales proclamaron su apoyo a la Junta Central. Pero cuando este organismo cayó, los criollos en muchas ciudades se negaron a reconocer la autoridad del Consejo de Regencia, reclamando en su lugar el derecho a formar sus propias juntas para gobernar en ausencia de Fernando [VII]. Este movimiento se esparció rápidamente de Caracas a Buenos Aires y otras ciudades. Lima no siguió su ejemplo y todo el virreinato del Perú surgió como un baluarte de [la] autoridad española en América del Sur. Evidentemente muchos administradores peninsulares y criollos, funcionarios y comerciantes de la capital sintieron que sus intereses estarían mejor servidos por el mantenimiento de la autoridad española. Muchos criollos dependían de la corona para sus empleos mientras otros tenían lazos económicos y familiares en la península. Es cierto que muchos tenían agravios contra España, pero la visión de una renovada rebelión indígena los tornaba conservadores (...). [Por otro lado, las] provincias interiores del virreinato tenían menos respeto por la autoridad real y eran más susceptibles a la influencia de la propaganda enviada por los insurgentes del Alto Perú. La creciente frustración ante la ineficacia de las prometidas reformas llevó a un levantamiento

25 Dice Nieto (*o.c.*, p. 120-123; 125) que desde el arzobispo de Lima "hasta el más humilde cura del interior, pasando por las comunidades religiosas", todos colaboraron con dinero para ayudar en la guerra de los españoles contra los franceses. Aparte del sentido *caritativo* que encierra esta actitud, es lógico pensar que, en este momento, la iglesia peruana colonial apoyó a un pueblo y a un Rey que había demostrado, más allá de cualquier enfrentamiento que hubiera ocurrido en el pasado, su apoyo a la labor de la iglesia. Total: el Rey terminaba generando (por efectos del Regio Patronato) este tipo de *fidelidad*.

> en el Cusco en 1814, que se esparció rápidamente a la mitad del virreinato. Sin embargo, el apoyo de miles de indios y mestizos [mal armados], quienes protestaban contra la continua injusticia social, alejó efectivamente a la opinión criolla, y el levantamiento fue sofocado por la milicia criolla de Abascal"[26].

Que esta larga cita nos sirva de pretexto para realizar las más variadas reflexiones.

2.3 Los obispos peruanos en la encrucijada de la independencia

En primer lugar, recuérdese que la Iglesia Católica fue (y es) una institución muy jerarquizada, que respondía, ante todo, a las directivas del Papa. No obstante, por el Real Patronato, estaba en las colonias bastante controlada por los representantes del Rey. Este control fue mucho más fuerte en el siglo XVIII, debido a la actitud centralizadora y en extremo regalista de la Corona. Todo esto se expresó en las llamadas reformas borbónicas[27].

Ocurre así que una cosa es la alta jerarquía eclesiástica, muy ligada al poder colonial, y otra cosa un sacerdote cualquiera. Éste, por su voto de obediencia, responde a las directivas de sus obispos. Sin embargo, aquél puede actuar de manera harto independiente, dentro de lo que creía que era lo más conveniente para su propio bienestar pero, sobre todo,

---

26 Fisher; *o.c.*, p. 222-223.

27 Esta actitud, producto de las reformas borbónicas, buscaba ante todo modernizar la administración española y *recolonizar* sus territorios ultramarinos. En definitiva, la Corona buscaba que España recuperara su sitial de potencia frente al avance de ingleses y holandeses. Por ello, y por los roces que los reyes borbones y el Papa habían tenido desde principios del siglo XVII, la actitud regalista de la Corona se acentuó. Tanto es así que, desde mediados del siglo XVIII, la Corona obligó, entre otras cosas, a la iglesia en el imperio español a pagar las respectivas alcabalas en sus transacciones comerciales. Sobre este y otros temas conexos ver Christine Hünefeldt, "Comunidad, curas y comuneros hacia fines de la colonia", *Hisla* (Lima), N° 2, segundo semestre 1983, p. 4.

para la buena marcha de las obras pías y la feligresía que estaban bajo su jurisdicción. Esta última actitud pudo ser más acusada en el clero regular[28] que, en principio, era más difícil de ser influenciado por el poder colonial. Ellos dependían más del *Padre Provincial* o del *Padre General* de su congregación que de otros poderes. Los jesuitas en la colonia fueron un caso extremo. Por ello, no debe extrañarnos que en la época reseñada la casi totalidad de los obispos fueran peninsulares. ¿Tuvo que ver esto con el deseo expreso de la Corona de colocar en los cargos públicos a peninsulares, actitud más acusada desde mediados del XVIII, frente al avance que los criollos hicieron, en este sentido, en las décadas anteriores? Es casi seguro que sí[29]. En este sentido, podría establecerse la fácil dicotomía obispos peninsulares=fidelistas versus obispos criollos=patriotas. Pero ello sería volver a lo que hemos criticado arriba sobre ver la independencia en términos de "buenos"=patriotas contra "malos"=fidelistas. Y ello es un error porque no es un esquema fiel a la realidad.

Tenemos, por ejemplo, al ya mencionado arzobispo de Lima, Bartolomé de las Heras, que ayudó al virrey Abascal a apaciguar los ánimos en la rebelión ocurrida en su antiguo obispado, Cusco, en 1814[30]. Peninsular, sólo en el preciso

---

28 Las órdenes religiosas en el Perú en 1821 eran: Agustinos, Bethlemitas, Agonizantes de San Camilo (Buena Muerte), Dominicos, Franciscanos, Mercedarios, Oratorianos y San Juan de Dios (Tibesar, "The Peruvian Church...", p. 356). Según Vicuña (*o.c.*, p. 72-77), el clero pero sobre todo el regular fue clara y abiertamente pro-independencia (sin que eso niegue –continúa Mackena– que una pequeña parte del clero fuera regalista), opinión que hoy debe evaluarse con mucho cuidado. De las órdenes femeninas, en los textos mencionados, como en otros semejantes, nada dicen.

29 Sobre esta actitud de la Corona, ver un corto y claro resumen en el ensayo de Bonilla, *o.c.*, p. 58-60. Cf. nota 27.

30 Los datos básicos sobre esta rebelión están en Vargas Ugarte, *Historia general...*, tomo IV, p. 250-267. Un enfoque distinto (que incide más en el estudio del comportamiento de la población indígena en estas rebeliones) está en Bonilla, "Clases populares...". En realidad, aún no tenemos un estudio integral sobre esta y otras rebeliones decimonónicas que analice las fuerzas políticas en pugna y las consecuencias posteriores de su accionar. En cuanto a la

momento en que el ejército de San Martín entró a Lima, declaró su *patriotismo*. Y tal parece que lo hizo bajo cierta presión. Su cabildo, lleno de criollos, parece que simpatizaba con la independentista. Además, San Martín le aseguró que las normas y reglas de la iglesia no serían para nada afectadas. Es bajo esta promesa que el arzobispo y su cabildo apoyaron a San Martín. Por cierto que estas halagüeñas perspectivas no se cumplieron: tiempo después, bajo presión del intransigente ministro antiespañol de San Martín, Bernardo de Monteagudo (que creía que las Casas de Ejercicios de Lima eran lugares de complot realista), el anciano obispo saldría hacia España, desilusionado[31].

---

actitud de Bartolomé de las Heras, estamos aludiendo a su proclama del 28 de agosto de 1814. Está en CDIP, tomo III, vol. 7, 1974, p. 327-329. Cito un párrafo: "Vuestro Pastor (...) que se gloria de haber conocido sus apacibles ovejas, en cada uno de sus pueblos, no ha sospechado jamás que olvidada a su sana doctrina, os hayáis precipitado gustosos al venenoso pasto de este nuevo sistema. Pero sí recela que sorprendida vuestra sinceridad por los ilusos, y asociándoos incautamente a sus manadas, temiéndolas por de corderos inocentes, descubráis ya de tarde su carácter de lobos; y os hagáis, cuando no haya remedio, tristes víctimas de su rapacidad. No permita el Dios de las misericordias tan desastroso acontecimiento, que amargando mis últimos días, me haría descender al sepulcro bañado de un llanto insoportable" (p. 328).

31 Sobre la actuación de este obispo, aparte de Vargas Ugarte, puede leerse lo que se dice en el libro de Pilar García Jordán, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo (1821-1919)*. Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas 1991, p. 20-22. La autora analiza en su libro el papel de la iglesia como otro poder *terrenal*, aunque se eche de menos un análisis más detallado de las fuentes de dicho poder. Sobre este libro, léase la reseña de Nils Jacobsen en *Revista Andina* (Cusco), año 10, vol. 20, n. 2, diciembre 1992 p. 541. Sobre la acción concreta de Bartolomé de las Heras, léase a Armando Nieto Vélez, S.J., "El arzobispo Bartolomé de las Heras y la independencia del Perú", *Revista Teológica* (Lima), 1972, p. 224-233, artículo que, en definitiva, toma, glosa y repiensa las propuestas del padre Vargas Ugarte contenidas en *El episcopado...* (en la p. 183 de este libro, Vargas añade que todo esto sucedía bajo el temor de la entrada del ejército realista, al mando de Canterac, a Lima, lo que –en frase que descubre mucho el tono puesto por el autor en muchos de sus escritos– "atenúa la falta" de San Martín) e *Historia de la iglesia...* Por otro lado, el mismo obispo elevó al papa León XII un informe de todos estos sucesos. Está publicado con notas explicativas en el erudito libro de Pedro de Lerturia, S.J., *Relaciones de la Santa Sede e Hispanoamérica*. Roma/Caracas: Apud Aedes Universitatis Gregorianne-Sociedad Bolivariana de Venezuela 1959, tomo III, p. 160-177.

Respecto a esto, digamos que no disponemos todavía de historias modernas de los obispados peruanos[32]. Cuán importante es saber, por ejemplo, cómo se diseñó la política obispal en estos momentos porque, aparte que conocemos un poco más de la historia de la iglesia, por otro lado, podemos entender también acerca de las marchas y contramarchas de la política colonial. En cuanto a Bartolomé de las Heras, no creemos que su política sólo se guiara por cuestiones *espirituales*. Es evidente que su actitud se explica, en última instancia, como la única manera de posibilitar la existencia de la iglesia en el nuevo régimen que se perfilaba. Posteriormente, el nuevo Estado peruano, consciente del ascendiente de los religiosos sobre gran parte de la población, y del enorme poder político y económico de la iglesia, intentó controlarla y utilizarla para sus propios fines[33].

---

32 Existen obras como la *Monografía de la diócesis de Trujillo* (Trujillo, Imprenta Diocesana 1930, 3 tomos), que suelen ser obras llenas de datos interesantes sobre la vida y obra de los obispos y sacerdotes considerados como los más *importantes* del lugar. Mera narración que debe ser replanteada de acuerdo con los intereses historiográficos actuales ya señalados.

33 Sobre el tema, Pilar García Jordán tiene otros artículos, que fueron adelanto de su libro *Iglesia y poder...*: "¿Poder eclesiástico frente la poder civil? Algunas reflexiones sobre la Iglesia peruana ante la formación del Estado moderno (1802-1860)", *Boletín Americanista* (Barcelona), año XXVI, N° 34, 1984, p. 45-74; "La iglesia peruana en la formación de Estado moderno, 1821-1862", *Histórica* (Lima), vol.X, N° 1, julio 1986, p. 19-43; "Estado moderno, Iglesia y secularización en el Perú contemporáneo (1821-1919), *Revista Andina* (Cusco), vol. 12, N° 2, diciembre 1988, p. 351-402. En *Iglesia y poder...* (p. 23) dice que la vía "pactista" prevaleció entre el Estado y la iglesia entre 1821 y 1841, aunque ella misma luego afirma que el Estado peruano en la república controló y subordinó (incluso con mayor fuerza que en la colonia) la iglesia a sus fines. A pesar de todo, hubo una relativa armonía entre estos dos entes que en el siglo XIX, ya que sus líderes compartían las mismas ideas regalistas sobre el papel de la iglesia: se legitimaron mutuamente y deseaban la continuidad de las antiguas estructuras sociales y económicas. Por otro lado, José Dammert y Belllido nos ha dicho que existió un obvio conflicto entre un sector de la iglesia (patriota) y los realistas, pero que todos (realistas y patriotas) tenían la misma actitud regalista y que, por ende, no deseaban romper relaciones con la Santa Sede. Por otro lado, añade que el novísimo Estado peruano afectó profundamente la labor eclesiástica al cerrar muchos conventos, so pretexto de existir "relajación y desorden" (en varios casos era cierto).

En cuanto a los otros obispos, frente a lo sucedido en 1821, vemos que el de Arequipa, José Sebastián de Goyeneche y Barreda, optó por adecuarse a la situación, y seguir junto a los realistas, tal vez por la sencilla razón de que su obispado estuvo ocupado hasta 1825 por las tropas españolas. Y es de notar que él era criollo, cierto, un criollo de primera generación y de tendencia antiliberal[34]. El de Trujillo (José Carrión y Marfil) y el de Maynas (fray Hipólito Sánchez Rangel), ambos peninsulares, fueron abiertamente pro-realistas. Es más, el de Trujillo ofreció voluntariamente dar una apreciable cantidad de dinero para la lucha contra la expedición sanmartiniana[35]. Los dos saldrían también hacia España. Y el de Huamanga, Pedro Gutiérrez de Coz, huyó a Lima cuando se iniciaron las *correrías* del ejército de Arenales en su famosa *Campaña a intermedios*. Se negó a reconocer la independencia porque dijo que no podría regresar a gobernar su diócesis al estar en manos realistas (tal parece que, en realidad, no tenía simpatía por el nuevo régimen). Luego, cuando Arenales y su ejército salieron del lugar, no pudo regresar a su diócesis porque los caminos estaban llenos de montoneras. Al final, también se le obligó a salir del Perú[36]. Recordemos que el ejército de José de la Serna hizo de esta zona su gran despensa y bastión durante toda la guerra de independencia. Y ello no se logró sólo mediante una política de *represión*. Otro tema a investigar.

Así, parece que la actitud de los obispos no se diferenció mucho de la tomada por otros funcionarios españoles: apoyaron al virrey o transaron por conveniencia con San Martín,

---

Véase su artículo "Estado e iglesia en la iniciación republicana", *Revista Teológica Limense* (Lima), vol. III, N° 3, setiembre-diciembre 1973, p. 433-455.

34 García Jordán, *Iglesia y poder...*, p. 22.

35 Sobre este asunto, ver Vargas Ugarte; *Historia de la iglesia...*, tomo V, p. 62. Un libro antiguo pero útil en datos sobre el obispo y su obra es el de Francisco Quecedo, O.F.M. , *El ilustrísimo fray Hipólito Sánchez Rangel, primer obispo de Maynas*. Buenos Aires, Imprenta y Casa Editora "Coni" 1942.

36 Ver Vargas Ugarte, *El episcopado...*, p. 187.

con el fin de que la *obra de la iglesia* no se detuviera. Y cuando vino la vorágine final, como muchos otros peninsulares, salieron del país. Así quedó el Perú con sólo dos obispos, luego de la batalla de Ayacucho: el del Cusco y Goyeneche[37].

Sin embargo, tengamos cuidado. Por ejemplo, el obispo del Cusco, José Pérez de Armendáriz, anterior a Orihuela (quien murió poco años antes de 1821), alentó abiertamente a los rebeldes cusqueños de 1814, algunos de cuyos líderes e ideólogos adoptarían posiciones independentistas. Cierto, Pérez era criollo, pero era un criollo de la alta clase colonial cusqueña, dueño de muchas haciendas. En este sentido, podría decirse que tenía mucho que perder si apoyara cualquier rebelión popular. Mucho del apoyo que buena parte del clero cusqueño dio a la rebelión de 1814 (ya sea como capellanes, dando sermones e, incluso, en varios casos, empuñando las armas) pudo deberse al *efecto demostrador* de su obispo. Incluso llegó a afirmar que "si Dios pone una mano sobre las cosas de la tierra, en la revolución del Cusco había puesto las dos"[38]. Sin embargo, no olvidemos que él (como otros tantos rebeldes ya lo habían hecho años atrás) apoyó la rebelión en nombre del Rey y la justicia. Así, y de acuerdo a la dinámica marcada por el enfrentamiento con el ejército real, las actitudes de los rebeldes cusqueños (como siempre ha sucedido en situaciones análogas) pudo tornarse más radical. Esto debió generar, por un lado, adhesiones o defecciones; y, por el otro lado, aptitudes ambiguas, indiferentes y temerosas hacia y entre los rebeldes.

---

37 Ver el artículo de Armando Nieto Vélez, S.J., "Los obispos frente a la independencia peruana", *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), N° 8, 1969-1971, p. 366-370. En cuanto a obispo del Cusco, fray José Calixto de Orihuela, criollo nacido en Cochabamba (actual Bolivia), fue muy semejante a la de Bartolomé de las Heras: realista hasta 1820, sin embargo, luego de entablar "conversaciones" con Arenales, se adhirió al nuevo régimen, adherencia que debió causarle algunos problemas si pensamos que su diócesis hasta el final de la guerra estuvo en manos realistas.

38 Citado por Bonilla, *o.c.*, p. 45.

Entonces, pudiera ser que Pérez de Armendáriz, en el fondo, lo único que deseaba era protestar por algo que le disgustaba pero que, en principio, no deseaba ni quería romper con España. Y que, frente a la actitud pro-independentista de su clero, terminó acomodándose a la nueva situación[39]. Así, la labor de analizar con más detalle las actitudes personales de todos los obispos mencionados queda planteada. De otro lado, no nos confundamos en cuanto al obispo de Trujillo: él no es un buen indicador para analizar las actitudes en esta ciudad: Trujillo, rápidamente, apoyó a San Martín. Por cierto, San Martín proponía como nuevo régimen político para el nuevo Perú uno que preservara a la alta clase colonial criolla: la monarquía constitucional. Con todo, rápidamente, este prelado enrumbó hacia España.

Entonces, las razones de la actitud de los obispos españoles ante 1821 son claras[40]. En cuanto a las actitudes de los obispos criollos Pérez de Armendáriz y Goyeneche, sus casos nos llevan a insistir nuevamente en que se estudie el proceso independentista por regiones. Porque no es lo mismo un criollo del Cusco que uno de Lima o de Arequipa[41]. Y no es lo

---

39 Vargas Ugarte (*El episcopado...*, p. 131) va más allá y dice que el obispo apoyó el movimiento bien por simpatía o porque, debido a su avanzada edad, el clero que lo rodeaba –propugnador de reformas– influyó poderosamente en él. Aun aceptando esta última posición, sabemos que cualquiera se deja influenciar ya sea por engaño o porque las respectivas ideas concuerdan con su visión del mundo. Otro asunto a investigar.

40 Armando Nieto, S.J., dice que algunos obispos (¿los criollos?) en 1821 deseaban "jurar" la independencia pero, por otro lado, sentían fidelidad al Rey que los había presentado al Papa para el alto cargo que ocupaban. Ver su "La iglesia y la independencia", en *La independencia nacional. Conferencias dictadas por encargo de la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Segundo ciclo.* Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú 1971, p. 112.

41 Tibesar ("The Peruvian Church...", p. 357) advierte que el clero franciscano de Lima era conservador mientras su similar cusqueño parece que había sido ganado a las ideas de la Ilustración. ¿Diferencias sólo de formación? ¿Fue causa y efecto de la situación política y social de estas dos ciudades? En este sentido, no nos olvidemos de algo que debería ser obvio para el lector: en la

mismo un criollo pobre que uno rico. En primer lugar porque la política española de las décadas anteriores a 1821 afectó a esas regiones de manera distinta. Recuérdese que la política recolonizadora de España en el siglo XVIII (más conocida como reformismo Borbón) dividió el extenso virreinato peruano, segregándole extensos territorios que hoy constituyen los actuales países de Bolivia, Paraguay, Argentina y Ecuador. El golpe más duro, sin embargo, fue la eliminación del monopolio comercial ejercido por Lima. Si bien muchos comerciantes se adaptaron muy bien a la nueva situación (v.g., nuevos comerciantes limeños ligados a las prerrogativas reales[42] y/o al comercio con el nuevo gran centro minero peruano, Cerro de Pasco), esta situación dejó muchos resentimientos y *agravios* en el sur del virreinato del Perú: el circuito comercial Cusco/Arequipa-Potosí-Buenos Aires se quebró, por lo que no es de extrañar que muchos en el Cusco y todo el sur del Perú fueran *susceptibles* a la propaganda revolucionaria de los insurgentes alto peruanos[43].

---

iglesia conviven y se relacionan distintas personas y grupos, algunos, incluso, en franca discrepancia entre sí. Otro tema a investigar con más detalle.

42 En el libro de Cristina Ana Mazzeo (*El comercio libre en el Perú. Las estrategias de un comerciante criollo. José Antonio de Lavalle y Cortes, conde de Premio Real, 1777-1815*. Lima, PUC-Fondo Editorial 1994) se estudia a uno de ellos. Pero nos queda la impresión de saber si no fue un caso aislado y, en todo caso, de analizar si estos nuevos comerciantes lograron articular un nuevo mercado interno y, con ello, poner la bases para crear una nueva región. Véase nuestra reseña en *Histórica* (Lima), vol. XX, N° 1, julio 1996, p. 185-189.

43 Véase Fisher; o.c., p. 124. Magnus Mörner resalta como el Cusco se ligó mucho más a Potosí que otras zonas del sur del actual Perú. Zona productora de paños, azúcar, coca, maíz, trigo, encrucijada de muchos caminos, parte de una importante red mercantil, le fue desagregado gran parte de su mercado (para formar parte del virreinato del Río de la Plata) en el preciso momento en que vivía una fuerte expansión comercial, fuera que Buenos Aires fue declarado puerto libre. Y la población de la región del Cusco crecía pero la producción de subsistencia se fue estancando, con tecnología anticuada que subsistía. A la larga, esto sería caldo de cultivo para exacerbar los ánimos y los rencores, sobre todo frente a Lima. Ver su *Perfil de la sociedad del Cusco a fines de la colonia*. Lima, Universidad del Pacífico, 1980.

Pero he aquí que aflora en la mente de los criollos la rebelión de Túpac Amaru, como un amargo recuerdo que condiciona su acción política. Recuérdese cómo sus líderes fueron sádicamente eliminados. La lección era clara: a los indígenas se les quiso intimidar para que no volvieran a rebelarse; a los criollos esto les advirtió sobre el hecho de permitir que *sólo* fueran las reivindicaciones y los líderes indígenas los que guiaran las acciones de las futuras rebeliones[44].

¿No sería que este temor también guía, en última instancia, las acciones de los dos obispos criollos antes mencionados? Tal vez. También es posible que, en el caso del obispo cusqueño y de los sacerdotes de su diócesis que apoyaron los sucesos de 1814, ello sea también la expresión del cansancio generalizado de los pobladores de la zona. Esta región fue la que llevó todo el peso de la guerra contra los insurgentes argentinos que, desde 1810, intentaban invadir sin éxito el Perú vía la actual Bolivia. Muchos ejércitos fueron levantados bajo el apoyo de la aristocracia criolla de la zona. Muchos indígenas lucharon bajo la promesa de no pagar el tributo[45]. Para

---

44 Muchos estudios han incidido sobre este punto (por ejemplo Bonilla/Spalding, o.c., p.97-98; Bonilla, *o.c.*, p. 16). En el Artículo de Scarlett O'Phelan "El mito de la independencia concedida: los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y el Alto Perú (1780-1814)", *Histórica* (Lima), vol. IX, N° 2, diciembre 1985, p. 155-191, la autora hace algunos reparos ante el peligro de ver la independencia del Perú como exclusivamente *traída desde fuera* y la sublevación tupamarista como un asunto sólo de indios, sin ver que hubo criollos que la apoyaron aunque es cierto –opina la autora– que con el paso de los días esta enorme protesta parece que se fue *indianizando*. Pero en cuanto al punto que nos ocupa, los dos autores adoptan posiciones semejantes. Un breve ensayo también ha sido escrito por O'Phelan sobre el tema de la transformación y desaparición de los curacazgos. Véase *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios (Perú y Bolivia, 1750-1835)*. Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas 1997, sobre todo el cap. II.

45 Véase sobre éste y otros temas relacionados con el tributo el artículo de David Cahill, "*Curas* and Social Conflict in the *Doctrinas* of Cusco, 1780-1814", *Journal of Latin American Studies* (London), N° 16, part 2, november 1984, p. 251-252. También ver el estudio –algo esquemático– de Nuria Sala y Vila, *Y se armó el tole tole. Tributo indígena y movimientos sociales en el virreinato del Perú. 1784-1814*. Huamanga, IER José María Arguedas 1986.

alegría de muchos criollos de Arequipa y Cusco, toda la zona de Potosí fue reincorporada al virreinato del Perú en 1810, luego que las tropas realistas al mando de José de Goyeneche –hermano del futuro obispo– vencieran a los insurgentes alto peruanos. Con esto parecía que, tarde o temprano, el antiguo circuito comercial que unía el sur peruano con el gran centro minero de Potosí, podría restablecerse más o menos como existía antes de la creación del virreinato del Río de la Plata. Pero entre 1809 –fecha en la cual surgió la junta de gobierno en La Paz– hasta 1814 todo la región del altiplano estaba debilitada por la guerra. Pero la gran sublevación de los Angulo estalló en el Cusco y no en Arequipa. Otra vez vale la pena recordar que, ante el cautiverio del Rey en Bayona, la regencia convocó a Cortes, las cuales intentaban llevar a su máxima expresión todo este deseo reformista borbón. La constitución liberal de 1812 fue expresión de ello, constitución que no fue del agrado de Abascal y cuya aprobación generó muchos conflictos entre criollos y españoles precisamente en la ciudad del Cusco[46].

46 Es sabido que estos conflictos son de larga data, pero tal parece que se exacerbaron en el Cusco luego de la rebelión de Túpac Amaru. Por ella, los españoles del lugar llegaron a pensar que todo *no español* era un peligro para ellos y la Corona. A tal punto llegó este terror que el obispo Juan Moscoso, criollo arequipeño que, incluso, llegó a armar una milicia eclesiástica para luchar contra las huestes tupamaristas, fue acusado de ser cómplice de algunos curas *sospechosos* de *sedición*. Tal parece que la gota que colmó el vaso fue el haber recibido demasiado bien en Acobamba al indultado Diego Cristóbal Túpac Amaru, entre otros (poco tiempo después se incumplió este indulto, siendo ejecutado Diego Túpac Amaru). Imaginamos que fue una actitud de *caridad*, pero sobre todo de prudencia frente a un grupo de gente *revoltosa* que dejaban las armas. Lo cierto es que tiempo después, Moscoso salió, bajo la presión del intransigente intendente del Cusco, Benito de Mata Linares, a España, casi semiexiliado. Y para que se vea que no era una acción casual, el siguiente obispo fue un peninsular: Bartolomé de las Heras. Así, fue diferido hasta mucho tiempo después el ascenso de Pérez de Armendáriz, en quien Moscoso confiaba. Sobre todo esto ver el libro de Luis Durand Flórez, *Criollos en conflicto. Cusco después de Túpac Amaru*. Lima, Universidad de Lima 1985.

Así que lo de Pérez de Armendáriz y los sacerdotes cusqueños, a la luz de estos eventos, no nos debería de extrañar[47].

Pero seguro se insistirá en decir que Goyeneche era criollo y realista a la vez. Podría decirse que (al igual que su hermano) se sentía más *chapetón* que *americano*. Por ello, también se necesita analizar su derrotero personal inmerso en una enorme red de relaciones familiares y –por qué no decirlo– clientelísticas. Y sobre este punto, es muy poco lo que sabemos[48]. Tal vez al indagar más sobre este punto se entienda la actitud última de todo el sur del Perú que, de ser el foco de rebeliones y protestas en toda la mitad del siglo XVIII (revueltas que, no lo olvidemos, fracasaron) y principios del XIX, se convirtió luego en el núcleo del poder español hasta el final de la guerra de independencia.

---

47 Sobre la actitud del obispo y los sacerdotes del Cusco tenemos el libro de Manuel Jesús Aparicio Vega, *El clero en la revolución de 1814*. Cusco 1974. Aparicio glosa y transcribe varios documentos en su libro. En cuanto a la actuación misma del clero en estos eventos, ver un ejemplo en p. 188-189, donde se lee acerca de la labor de los mercedarios del Cusco. En su convento se estableció el cuartel general de los insurrectos; aparte, la prima hermana de fray Guillermo Lezama (padre comendador de La Merced en el Cusco) era esposa de José de Angulo, uno de los líderes de la rebelión. De allí que, luego de derrotada la rebelión, se promoviera un juicio contra todo el convento. Varios de los documentos del libro están transcritos totalmente en la compilación que hizo el autor en CDIP, tomo III, vol. 7 y 8, Lima 1974. También algunos de ellos están en la colección hecha por Jorge Cornejo Bouroncle, *Pumacahua. La revolución del Cusco de 1814.* Cusco, Ed. H. G. Rozas 1956. En cuanto al libro de Aparicio, es de indudable interés por ser el primero que abordó este tema, pero con tal apasionamiento (debido a la sorpresa que le causó el hallar muchos sacerdotes rebeldes o partidarios de la constitución de 1812) que no estudia con cuidado todos los casos de aquellos religiosos cusqueños que no avalaron estas posiciones, o de los que se mantuvieron neutrales o, incluso, de los que oscilaron, por el peso de las circunstancias, entre las dos posiciones. Aparte, no analiza a fondo los asuntos que él mismo plantea.

48 Sobre la familia Goyeneche, dueña de haciendas en la intendencia de Arequipa, comerciantes, traficantes de esclavos, prominentes criollos del lugar, ver Carlos Malamud, "La consolidación de una familia de la oligarquía arequipeña: los Goyeneche", *Quinto Centenario* (Madrid), N° 4, 1982, p. 49-135. Un libro en exceso laudatorio pero que glosa muchos documentos que pueden releerse en otro contexto es el de Pedro José Rada y Gamio, *El arzobispo Goyeneche y*

Tal vez ocurre que la respuesta a todo esto esté en otro lugar. La iglesia puede, en su interior, reproducir diversos conflictos de los grupos sociales de un país, pero no es un mero reflejo de él: responde también a principios *superiores*, emanados por el *vicario de Cristo en la tierra*: el Papa. En este sentido, dos encíclicas papales fueron fundamentales. La primera (la *Etsi longissimo* del 30 de enero de 1816, dada por Pío VII) era más explícita que la siguiente (*Etsi iam diu*, dada por León XII el 24 de septiembre de 1824) en sugerir a los americanos fidelidad al rey Fernando VII, pero en las dos los términos eran claros: se apelaba a todas las facciones a abrir el camino de la paz. Paz y concordia en un mundo donde el Rey español ya había regresado al poder en 1814, restableciendo el sistema absolutista. Este tipo de directivas (animadas por el deseo de buscar que la obra de la iglesia no se detenga en Hispanoamérica) guió las acciones de los obispos en el Perú. Y sólo cuando fue inevitable la independencia, éstos optaron o por adaptarse a la nueva situación o por salir del Perú[49]

---

apuntes para la historia del Perú. Roma, Imprenta Políglota Vaticana 1917. Tal vez nuestras dudas ya estén resueltas: ocurre que no hemos tenido acceso a la tesis de Kathryn Burns, *Convents, Culture and Society in Cuzco, Perú, 1550-1865*. Tesis (Ph. D.). Universidad de Harvard 1993; a la de David Cahill, *Crown, Clergy and Revolution in Bourbon Peru: the Diocese of Cuzco, 1780-1814*. Tesis (PH. D.). Universidad de Liverpool 1984, 2 vol.; y a la de M.Y. Gallagher, *Imperial Reform and the Struggle for Regional Self-Determination: Bishops, Intendants and Creole Elites in Arequipa, Peru (1748-1816)*. Tesis (Ph. D.). City University of New York (CUNY) 1978. Es conocida la dificultad de conseguir este tipo de información desde el Perú. No está demás insistir en que debe establecerse una agresiva política de adquisición y traducción de libros y tesis existentes sobre el Perú. Ocurre que determinados asuntos ya fueron resueltos en esos trabajos. Sin embargo, su asimilación por parte nuestra se retarda por los inconvenientes que todos conocemos.

49 Sigue siendo la guía para estos temas los eruditos trabajos de Pedro de Leturia, S.J.; *o.c.* Las encíclicas están: la primera en las p. 110-113; y la segunda en las p. 265-271. Leturia corrige a Vargas Ugarte, *El episcopado...*, (ed. de 1945, p. 169. En la edición que usamos está en la p. 174), cuando afirma que Pío VII promulgó la primera de las encíclicas por presión de la Santa Alianza y el embajador español en Roma. En realidad, la Santa Sede lanzó este documento bajo la impresión dejada por las convulsiones generadas por la revolución francesa y Napoléon Bonaparte. En este sentido, es claro –continúa Leturia– que para el Papa y sus asesores la "revolución criolla" en

(por cierto, los que salieron del Perú delegaron sus cargos a otras dignidades de su cabildo). En el caso de Goyeneche –más allá de su siempre aludida posición realista– optó por lo primero.

Pero todo esto es una historia contada *desde arriba*, historia que por cierto es necesaria conocerla en todos sus detalles. Pero, ¿y qué pasó con los sacerdotes comunes y corrientes? ¿Qué actitudes asumieron ante todos estos eventos?

Y es aquí donde comienzan nuestros problemas.

2.4 Clero en conflicto: la iglesia entre la colonia y la república

En primer lugar, necesitamos tener una detallada estadística religiosa (¿sería mucho pedir una que cubra desde la época del reformismo borbón –1750– hasta 1830?) para saber de qué clero *en concreto* estamos hablando. Necesitamos saber cuántos sacerdotes había en cada diócesis; cuántos eran regulares y seculares; de qué sectores sociales provenían (ya hemos señalado, en este sentido, lo útil de los trabajos de Antonine Tibesar. Datos semejantes hay también en el libro de García Jordán, si bien son más para la segunda mitad del siglo XIX); cuántos vivían en las ciudades y cuántos en el ámbito rural; cuántos

---

América era un apéndice de la europea. De allí que se propusiera la lealtad a Fernando VII, como lo hicieron los españoles durante la ocupación francesa, lo cual no era tan cierto, añade Leturia. Agrega que parece que la Santa Sede no sabía todos los detalles de ciertos hechos como la rebelión cusqueña de 1814 (véase p. 114-115). Pero de 1814 a 1816 buen tiempo había pasado, por lo que esto último no parece tan cierto. Tal parece que la Santa Sede pensaba en las reflotadas monarquías absolutas como sus aliadas frente al peligro que constituían las *herejías* revolucionarias de origen francés. Pero al asumir el papado León XII, se quería ser lo más neutral posible. Así, el tono algo cauteloso del mensaje de la otra encíclica (tono que disgustó a Fernando VII –ver p. 275–) se explica porque se entendió que, con todo, estaban naciendo nuevos estados con los que tarde o temprano habría que dialogar para que se permitiera que la iglesia siguiera su labor (sobre esto ver Ibid; p. 256).

vivían en la costa, en la sierra y en la selva; cuántos eran los ingresos que cada diócesis manejaba, de cuántos y de qué tipo de bienes disponían (¿podremos hacer algún día una especie de censo histórico?); cuántos participaron o no en rebeliones y juntas de gobierno, y cómo evolucionó dicha participación; entre otras cosas más. Ya sabemos que la mayor cantidad de clérigos estaba en 1820 en Lima, y que el número de clérigos para la vasta selva peruana era ínfimo[50]. También sabemos que los criollos predominaban más que los españoles. Pudiera ser que este fenómeno se hizo más acusado en el Cusco y otras ciudades luego de la rebelión de Túpac Amaru, si es que seguimos a Manuel Aparicio[51], pero ello es algo que no se ha investigado. Sin embargo, resulta interesante desarrollar esta posibilidad hasta sus últimas consecuencias, aunque entremos en el terreno de la más pura especulación. Ya sabemos que los criollos perdieron espacio dentro de la administración colonial, y que muchos de sus pedidos de reforma hechos ante las cortes de Cádiz pueden resumirse en: trato igualitario con los peninsulares. Si a esto añadimos lo dicho por Tibesar de que el optar por los hábitos era uno de los pocos caminos para que, sobre todo, los criollos de lo que podría llamarse la *clase media* de entonces hicieran una segura *carrera* dentro de la sociedad colonial, ¿no sería esa la razón por la que en la iglesia peruana había tantos criollos a fines de la colonia? ¿Y no sería esa la razón por la que, al ver frustradas muchas de sus aspiraciones, al retornar el sistema absolutista en 1814, muchos de esos clérigos fueran estableciendo lazos más fuertes con otros sectores relegados y pelearan por la independencia, pero sí por una mayor justicia, como parece sucedió en la rebelión cusqueña de 1814? Está claro que, en toda esta situación, no debemos ver a estos sacerdotes como un bloque

50 Tibesar, "The Peruvian Church...", p. 349.

51 *o.c.*, p. 27-28.

monolítico que actúa y reacciona mecánicamente, de la misma manera, ante ciertos eventos que los afecta[52].

Estas afirmaciones pueden extrañar a algunos. Aclaremos un poco este asunto. En primer lugar, ya se ha dicho que no es que no existiera un deseo sincero de optar por la vida religiosa en muchos criollos de la época. Pero, por otro lado, debemos evitar proyectar la experiencia del siglo XX a la colonia. Estamos hablando de una *sociedad estamental*, donde los roles y funciones sociales ya están establecidos de antemano. Así, por ejemplo, por más dinero que tuviera un curaca, nunca podría ser presidente de una audiencia, simple y llanamente porque legalmente era un *indio*. Y esto fue, mal que bien, asumido por todos los grupos sociales. Digo *mal que bien* porque es lógico que no todos aceptaran su *destino*. Lo prueban todas las revueltas coloniales, o los muchos esclavos negros que huían de sus amos, o los deseos de Mateo Pumacahua -uno de los tantos caciques que con sus *allegados* ayudó a combatir a Túpac Amaru- de escalar más en la sociedad colonial peruana, y cuyo fidelismo fue finalmente premiado

52 Ver, a este respecto, el artículo de Víctor Peralta, "Elecciones, constitucionalismo y revolución en el Cusco", *Revista de Indias* (Madrid), vol. LVI, N° 206, 1996, p. 99-131. El autor señala con claridad que fue el cabildo eclesiástico del Cusco y el clero urbano los que, entre otros, apoyaron la rebelión de los Angulo. No sucedió así con el ayuntamiento (cabildo secular), dominado por los criollos. Éstos eran constitucionalistas pero no buscaban un rompimiento con Lima y España. Ante los hechos desatados por los Angulo, los del ayuntamiento se sintieron temerosos pero, más que todo, desconcertados. Es más, los religiosos bethlemitas no reconocieron a la junta que se formó. Salieron, por ello, de la ciudad. Esto entra en clara discrepancia con lo que afirma Aparicio, quien dice que los dos cabildos (el secular y el eclesiástico), el clero, todo el pueblo, los abogados constitucionalistas, la diputación provincial y la universidad eran revolucionarios. Otra vez se ve el problema de analizar maniqueamente estas rebeliones (ver Aparicio, *o.c.*, p. 69 y ss.). Lo cierto fue que, debelada la rebelión, contitucionalistas y revolucionarios fueron reprimidos por igual. Tal vez (y respondiendo a una duda planteada líneas atrás), aquí está la razón por la cual toda esta zona se mantuvo fiel al Rey hasta 1824: los núcleos de oposición (sean radicales, tímidos o ambiguos) fueron totalmente eliminados o reducidos a su mínima expresión.

–con el disgusto de muchos criollos del Cusco– con la presidencia interina de la Audiencia del Cusco, en setiembre de 1812 (sin embargo, parece que el hecho de saber que no lograría más que esto –que ya era bastante– fue lo que lo llevó a apoyar a los Angulo en la rebelión de 1814, aunque él siempre afirmó que se levantó en nombre del Rey y de la justicia)[53]. Pero convendremos en que no siempre se está *resistiendo a todas las situaciones que nos disgustan* (a menos que uno quiera volverse loco) sino que el ser humano intenta adaptarse y desenvolverse lo mejor que puede en determinado contexto social. Así, podría decirse que algunos ya estaban predeterminados a ser curas y religiosos, hecho que tal vez se aceptó como tal por esas personas. Porque tal parece que así eran las costumbres de la época[54].

Por ello, valdría la pena entender mejor este asunto de las expectativas de los religiosos frente a su futuro. Necesitamos más estudios de historia social sobre este clero entre finales de la colonia y principios de la república[55]. ¿Qué sabemos de su vida en las parroquias (sean rurales o urbanas, sea entre una feligresía indígena o española)? ¿Qué sabemos de lo que la iglesia esperaba de ellos? ¿Cómo se los formaba y educaba?

---

53 Para Christine Hünefeldt (ver su *Lucha por la tierra y protesta indígena. Las comunidades indígenas del Perú entre colonia y república, 1800-1830.* Bonn 1982, p. 48) resulta claro que mientras los hermanos Angulo y sus partidarios se volvieron más pro-independentistas conforme avanzaba la rebelión cusqueña, Pumacahua (que, al igual que Angulo, era amigo de algunos religiosos liberales del lugar) parece que aún tenía sus dudas al respecto, y que al final luchaba más por defender ciertas cuestiones ligadas a la constitución de 1812.

54 Todo esto uno lo ve claramente cuando se lee no sólo la documentación oficial al respecto (v.g., la famosa *Recopilación de las leyes de Indias*) sino también los juicios e informaciones oficiales de la época. Pero somos conscientes de que todo esto quedará claro el día que haya estudios detallados sobre la vida cotidiana en el Perú colonial, y su influencia en los sucesos políticos de la época. Otra tarea monumental a realizar.

55 El estudio ya citado de Klaiber es de los poquísimos que modernamente hay sobre este tema, aunque por momentos echemos de menos un análisis más detallado de todos sus asuntos.

¿Qué se sabe sobre la historia de los colegios y seminarios de la época? Pues muy poco[56]. Sobre esto último, se sabe que las ideas ilustradas entraron con fuerza en estos establecimientos educativos, ideas que pueden rastrearse con cierto detalle: muchos de esos religiosos, influenciados por las ideas ilustradas, lanzaron proclamas y sermones rebeldes en plena sublevación como la del Cusco (1814) o Huánuco (1812)[57], sermones que solían tener su contrapartida con las proclamas *realistas* de los obispos (aunque en el caso de Huánuco, tal parece que el clero estuvo más dividido en su apoyo a los rebeldes, aparte que sus actitudes *independentistas* son más difíciles de evaluar si las comparamos con las de los rebeldes cusqueños en 1814)[58]. El presente trabajo está encabezado por dos de esas proclamas: una de un famoso cura, nacido en Tucumán

---

56 Hay datos sobre la universidad de San Antonio Abad (Cusco) en el libro de Aparicio (*o.c.*, segunda parte, cap. II). Sobre el Real Convictorio de San Carlos (del cual salieron muchos de los miembros del futuro Congreso Constituyente en 1822), véase el nuevo aporte de Grover Antonio Espinoza Ruiz, *Despotismo ilustrado y reforma educativa: el Real Convictorio de San Carlos de Lima, entre 1770 y 1817*. Tesis (Lic) PUCP-Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Lima, 1996. En la p. 38 se lee: "La hipótesis de esta tesis es que las autoridades carolinas, en estrecha colaboración con el gobierno colonial, introdujeron exitosamente una serie de innovaciones educativas, que se ajustaron a los objetivos generales de la reforma universitaria borbónica. Dichos objetivos eran incrementar el control estatal sobre la educación de nivel universitario, y difundir conocimientos útiles con (aplicación práctica) para la sociedad y el Estado". El reformismo borbónico en acción.

57 Esta rebelión comenzó con una masiva entrada de indígenas de la zona a la ciudad de Huánuco, hartos del abuso de los españoles. Esto fue aprovechado y canalizado por un grupo de criollos para formar una junta de gobierno que, inicialmente, deseaba (según dijeron luego los jefes rebeldes) solamente reemplazar a las autoridades españolas huidas frente a la amenaza que se les presentaba. Ver el artículo de Joelle Chassin y Martine Dauzier, "La participation des Indiens au movement d'independence: le soulevement de Huánuco, Pérou en 1812", *Cahiers des Ameriques Latines* (Paris), N° 23, 1981, p. 7-43. Ver también Bonilla, "Clases populares...". Las fuentes básicas de estos dos artículos son los cinco volúmenes de la CDIP dedicados a este tema (tomo III, 5 volúmenes, Lima 1971). Ver también Vargas Ugarte, *Historia general...*, tomo IV, 238-244.

58 Un ejemplo: el cuerpo eclesiástico de la ciudad de Huánuco dio dinero para combatir a los insurgentes. Ver CLIP, tomo III, vol. IV, 1971, p. 279.

(actual Argentina) y que estudió en el Cusco. Comandó las fuerzas rebeldes cuando la rebelión del Cusco se extendió hasta La Paz. Murió en abril de 1816, cuando desde la zona de los yungas en el Alto Perú era conducido a Lima para ser juzgado[59]. La otra proclama es de un obispo, originario de las islas Canarias, que vio directamente los problemas originados por la invasión francesa a España. Fue el obispo de Arequipa anterior a Goyeneche. Advertía de los *peligros* que encerraba una actitud de rebeldía (como la de los cusqueños en 1814) contra al Rey. En este texto, más claro no puede ser su mensaje: Corona e iglesia estaban indisolublemente ligadas (otra vez lo del Real Patronato), por lo que ofender al Rey era ofender a Dios[60].

Es sintomático que la universidad San Antonio Abad (Cusco) y el Convictorio de San Carlos (Lima) fueran regentados por el futuro obispo del Cusco, Pérez de Armendáriz, y el cura chachapoyano Toribio Rodríguez de Mendoza[61]. Muchos de los seminaristas cusqueños participaron en la rebe-

---

59 Desde esta zona, Muñecas desarrolló desde el año de 1814 una intensa actividad guerrillera. Ver datos biográficos básicos en Aparicio, o.c., p. 160-162.

60 Ver más datos biográficos en el artículo de Vladimiro Bermejo, "El iltmo. Señor Luis Gonzaga de la Encina, XVII obispo de Arequipa y el fidelismo del clero arequipeño", en *La causa de la Emancipación del Perú. Testimonios de la época precursora 1780-1820. Actas del Simposio organizado por el Seminario de Historia del Instituto Riva*-Agüero. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Publicaciones del Instituto Riva-Agüero 1960, p. 355-397. En realidad, la casi totalidad del artículo lo representa la publicación de documentos referentes a la acción y pensamiento del obispo frente a estos hechos. En este sentido, consúltese un estudio más largo y erudito que, a través de la vida de un conocido presbítero que vivió en Arequipa en esos años, paisano del obispo –nos referimos a Antonio Pereira Ruiz– hace Enrique Carrión Ordóñez, "Pereira y el Perú", *Boletín del Instituto Riva*-Agüero (Lima), N° 8, 1969-1971, p. 15-123.

61 Sobre su vida hay muchos datos interesantes en Aparicio; *o.c.*, tercera parte. Estos datos, sin embargo, necesitan ser repensados a la luz de los nuevos intereses historiográficos ya señalados. Sobre Toribio Rodríguez de Mendoza, ver Basadre, *o.c.*, p. 4-5; Vicuña, *o.c.*, p. 61-62. El estudio más detallado hasta el día de hoy sigue siendo el de Fernando Romero, *Rodríguez de Mendoza:*

lión del Cusco (1814), y gran parte de los miembros del Congreso Constituyente de 1822 eran de las canteras de San Carlos. Son datos que mal que bien todos sabemos. Lo que no sabemos son las ideas concretas que están nadando en los océanos mentales de los curas. ¿Cuál era el *utillaje mental* de estos sacerdotes? ¿Cómo estas ideas condicionaron su toma de decisión frente a determinados eventos? O dicho de otra manera, *¿retardaron, aceleraron,* confirmaron, corrigieron sus ideas sobre la figura y actuación del Rey, los criollos, el Papa o los indios, elementos gravitantes en esos años? Es muy difícil entrar a un análisis de este tipo. Antes debemos tener una idea exacta de las condiciones de vida (sean materiales o culturales -nos referimos a las costumbres y el mundo intelectual de la época-) de los religiosos en estos años. Recordemos que las ideas ayudan a explicar la realidad, o nos confirman en nuestros prejuicios o saberes, pero en sí mismas no son la causa de los problemas[62]. Quienes piensan de esta última manera suelen ser los que siempre están asumiendo una actitud *inquisitorial* frente al resto de personas. Así, estos celosos censores dirían

---

hombre de lucha. Lima, Arica S.A., ¿1973?, aunque Oscar Noé Zevallos f.s.c. ("Itinerario espiritual de Toribio Rodríguez de Mendoza", *Páginas* (Lima), vol.VII, N° 43, febrero 1982, p. 4-separata), sin negar la calidad de la información del libro, opina que la interpretación que hace de varios de los escritos de Rodríguez no le parecen correctos (p. 4) porque sería necesario cotejar esos escritos con los manuales de la época y establecer así su probable originalidad (ver nota 25, p. 10).

62 Léase el artículo de Noble David Cook, "Education and the Leaders of Peruvian Independence", en Francisco MiróQuesada C, Franklin Pease G.Y., y David Sobrevilla (editores), *Historia, problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre.* Lima, PUC 1978, Tomo I, p. 63-89. Por momentos, Cook parece darle un peso excesivo a las ideas como moldeadoras de actitudes en favor o en contra de la independencia, o de actitudes anti o pro republicanas. Y es que su fuente básica es el *Diccionario histórico-biográfico* de Manuel de Mendiburu, historiador del siglo pasado, muy útil pero insuficiente para realizar un *moderno* análisis de un grupo de *líderes.* Nuevamente, insistamos en que se vea cómo estas ideas influyen *en un contexto grupal y personal concreto,* ayudándonos a explicar el accionar de unos y otros en estos eventos que, por cierto, deben ser siempre vistos *relacionados temporalmente con otros eventos.* Aunque suene obvio decirlo.

que los que actúan contra la *moral* y las *buenas costumbres* lo hacen porque siempre están *contaminando* sus pensamientos con ideas que, por ejemplo, leen en libros que deberían estar *prohibidos*.

El día que tengamos biografías más completas[63] sobre todos estos sacerdotes, biografías que no los alaben o insulten sino que los comprendan y entiendan en un contexto histórico determinado, aclararemos muchos de los problemas señalados arriba. A esto deberemos tarde o temprano añadir un estudio de los sacerdotes como (si se nos perdona el anacronismo) un *grupo de gestión*[64].

---

63 Hay algunas obras que deben ser releídas a la luz de los ya mencionados nuevos intereses historiográficos. Señalo dos artículos hechos por Raúl Porras Barrenechea: uno sobre Mariano José de Arce, aquel sacerdote (nacido en Arequipa) que, en el cabildo abierto convocado por los insurgentes cusqueños en Arequipa para ver la situación de la ciudad, se pronunció explícitamente a favor de la independencia y contra el "déspota" de Fernando VII; tanto es así que incluso parece que arremetió verbalmente contra el obispo Encinas, teniendo el mismo Vicente Angulo que calmarlo porque "aprofundaba demasiado". Todos se asustaron porque se dijo que sus palabras iban dirigidas a "la plebe e indios", muchos de ellos presentes en el lugar, a quienes parece "conmovieron" todo lo dicho por el clérigo (ver *Ideólogos de la emancipación*. Lima, Milla Batres 1974, p. 49-114. Las frases en p. 78-79). Y por último ver su estudio sobre Carlos Pedemonte, pisqueño como Porras, rector del Convictorio de San Carlos después que Rodríguez de Mendoza, arzobispo de Lima de claro tinte bolivarianista. Ver *Mercurio Peruano* (Lima), año XXXIII, vol. XXXIX, N° 375, julio 1858, p. 346-364; año XXXIII, vol. XXXIX, N° 377, agosto 1958, p. 469-482; año XXXIII, vol. XXXIX, N° 380, diciembre 1958, p. 636-648; año XXXIV, vol. XL, N° 383, marzo 1959, p. 81-98.

64 Las críticas de José Dammert hechas al libro de Aparicio ("Comentario") en *Revista Teológica Limense* (Lima), vol. IX, N° 1, enero-abril 1975, p. 127-132 que sirvan de ejemplo a lo que estamos expresando. Resalta la importancia del libro pero lo encuentra por momentos en exceso reiterativo y difuso. Por ejemplo, fundamenta la innegable influencia de Pérez de Armendáriz sobre el clero de su diócesis sólo por la larga duración de su rectorado en la Universidad San Antonio Abad, sin dar pruebas concretas de ello (como otros sí las dan para el caso de Rodríguez de Mendoza), sin ni siquiera analizar el posible influjo de su personalidad sobre el alumnado. Además, nos recuerda algo muy simple: que la figura del rector en una universidad colonial era nominal y que no ejercía influencia inmediata sobre los alumnos, quienes dependían de los Colegios mayores (p. 129). Y parece que más importante es investigar

Queda la tarea planteada. Hay muchos sermones y proclamas pidiendo ayuda para San Martín[65], trabajos académicos de los seminaristas, y proclamas de los obispos, como para iniciar un análisis detallado del universo ideológico del clérigo en estos años. En cuanto a los rebeldes, baste añadir que las temáticas son bastante parecidas: el Perú sufría una tiranía parecida a la de los judíos en Egipto. Por supuesto, los líderes de la revuelta –en el caso del Cusco por ejemplo– son los Moisés esperados. Son los nuevos Mesías. Por algo Cusco significa *centro del mundo*, es *ángulo* de un mundo que va desde Lima hasta Buenos Aires[66].

---

a Pérez como segundo en el escalafón de la diócesis, puesto que lo acercaba más al clero diocesano, y que lo desempeñó por más de 30 años antes de ser obispo. Y de ello –agrega– nada se habla en el libro. Recordemos que quien esgrime estas palabras desempeñó el cargo de obispo de Cajamarca. Así que nos parece que habla con *conocimiento de causa*.

65 Alejandro Lostaunau publicó unas supuestas "56 proclamas de curas de parroquias de la emancipación. 1822", en *Quinto Congreso Internacional de Historia de América. Lima, 31 de julio-6 de agosto de 1971*. Lima, Publicaciones de la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú 1972, p. 345-347. Digo *supuestas* porque no fueron publicadas en dicho artículo. Sí cita, sin embargo, las fuentes donde encontró las referencias bibliográficas de estos impresos. Hemos podido ver algunas citadas en *La imprenta en Lima* de José Toribio Medina (Santiago de Chile, Impreso y grabado en casa del autor 1907), tomo IV, p. 313-314; 323. Otras las hemos visto citadas en *Impresos peruanos (1809-1825)* de R. Vargas Ugarte (Lima, 1957, t. XII), p. 68, 125-131, que corrige y añade lo hecho por Medina. El impreso de la p.698 es de 1821. Estos impresos pueden consultarse en la Biblioteca Nacional (Lima) o en colecciones particulares, como la Colección Vargas Ugarte, depositada en la casa José de Acosta (Compañía de Jesús), en el *centro* de Lima.

66 Nos estamos refiriendo concretamente al sermón del prebendado de la Catedral de Cusco, don Francisco Carrascón y Sola, hecho el 8 de setiembre de 1814, con motivo de la bendición de las banderas de los insurgentes. Está en CDIP, tomo III, vol. 7, Lima 1914, p. 565-571, y en Aparicio, *o.c.*, p. 116-121. Un estudio que rebela las posibilidades de explotar este tipo de fuentes para el estudio de la época lo ha dado hace poco Marie-Danielle Demélas, "Insurrecciones andinas, 1809-1825: la guerra religiosa como modelo", en *El Siglo XIX. Bolivia y América Latina*. Rossana Barragán, Dora Cajía, Seemin Qayum (compiladores). La Paz, Muela del Diablo Editores 1997, p. 79-95. Tal vez, en definitiva, sea este tipo de información el que lo lleva a Fisher (*o.c.*, p. 134) a afirmar que la alta clase limeña estuvo opuesta a esta rebelión no sólo por

Una buena forma de investigar este tema sería hurgar en los libros que leyeron, diferenciando bien entre lo que cualquier persona que disponía de una biblioteca leía (ya sea por moda o por cultura general, que también es importante saber) de lo que verdaderamente utilizaron los clérigos para avalar sus propias acciones o la de los personajes comprometidos en todos estos eventos[67]. Esto se puede lograr cruzando esa información con la contenida en sus escritos (v.g.; sermones, libros, edictos). Trabajo tedioso que requiere de vastos conocimientos por parte del investigador (conocer el latín, la filosofía, la teología y en general el mundo libresco de la época; además de tener conocimientos de lingüística para poder hacer un análisis serio de la *retórica* o *elocuencia sagrada*), pero necesario si

---

el gran apoyo que tenía de indios y mestizos, sino porque percibieron de que si triunfaba, ello provocaría la aparición de un enorme Perú con el Cusco como capital, cosa que no les convenía en absoluto.

67 En los juicios que se les hizo a los sacerdotes rebeldes o en sus testamentos suelen encontrarse los inventarios de sus bibliotecas. La de Francisco Carrascón, por ejemplo, está incluida en el inventario de bienes que se hizo en el juicio que se le siguió luego de la rebelión en CDIP, tomo II, vol. 7, Lima 1974 p. 539-546. En general, falta investigar mucho sobre la el discurso de los clérigos y, específicamente, los teólogos de la época. Ver el artículo (demasiado general) de Armando Nieto, S.J., "Teólogos y juristas frente a la conquista y la independencia de América", *Revista Teológica Limense* (Lima), vol. VIII, N° 2, mayo-agosto 1974, p. 103-113. Allí, siguiendo a Fernando Romero (*o.c.*), califica a Rodríguez de Mendoza de "realista y prudente" al imprimir ideas renovadoras en el Convictorio de San Carlos (p. 112). Algunas ideas fueron potencialmente explosivas. Por un lado, las tradicionales ideas sobre el conflicto que puede surgir entre *ley natural* y *mal gobierno* (Hugo Grocio), que podía provocar que el pueblo desobedeciera al Rey si gobernaba *inadecuadamente*. Por otro lado, ocurre que ahora se hablaba de un pueblo que comprendía (afirma Nieto) a *todos* por igual (influencia de la ilustración y el liberalismo), y de un mundo donde (agrega Nieto) Dios había dado la tierra para disfrute de *todos los hombres, sin distinción*, para ser administrada juiciosamente *a través de la razón, con apoyo de la ciencia moderna*. Esta mezcla de ideas dio la justificación para la creación de las juntas de gobierno surgidas desde 1809 en Hispanoamérica. El título del artículo de Nieto es de por sí todo un programa de trabajo que alguien debería llevar a cabo.

es que no queremos repetir las frases comunes de que el clero era o *ilustrado* o *reaccionario*[68].

Valga la pena resumir el caso de Toribio Rodríguez de Mendoza porque es ilustrativo de lo que queremos decir. Este sacerdote un buen día "jura la independencia, anciano ya, pero consta que cincuenta años antes fue un convencido súbdito del monarca español, y que en 1809 da pruebas exteriores de serlo aún"[69]. Rodríguez "(...) creía en la posibilidad de reformas por los años de 1791, más adelante contempla cómo la euforia liberal del año doce cede a la triste realidad de la sospecha y represión del año 14, pero me parece –continúa diciendo Zevallos– que fue la visita [real al] Colegio [Carolino de 1815 a 1817] lo que agudiza la ruptura que anteriores frustraciones habían ya provocado. Al declinar de su vida la independencia iluminará de nuevo su esperanza, pero los acontecimientos posteriores le dejaron tal vez un sereno escepticismo sobre ese proyecto acariciado desde muy antiguo"[70]. Entonces, ¿cómo entender todo este itinerario? Simple: Rodríguez parece que fue un teólogo ilustrado pero no del todo liberal, y parece que conservador en asuntos de fe. Conocedor de la bibliografía de la época, con ideas propias, trató de construir lo que Zevallos llama un "puente entre la fe y el mundo". En definitiva: fue un cristiano, fiel a la iglesia, que quiso traducir su fe en términos ilustrados, aceptando del liberalismo sólo aquello que le permitía hacer más fuerte los basamentos de su "puente". Y no nos olvidemos que ese esfuerzo fue apoyado por la Corona[71]. Que no nos extrañe este

---

68 Las obras de Medina y Vargas Ugarte (*o.c.*) son la guía para ubicar muchos de estos libros y proclamas impresas.

69 Zevallos *o.c.*, p. 3.

70 *Ibid;* p. 7.

71 El texto ya mencionado de Zevallos es el primer capítulo que, a manera de presentación, inicia su libro *Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual.* Lima, Editorial Bruño. s.f.

tipo de actitudes porque son recurrentes en la iglesia: me refiero al esfuerzo, por parte de algunos teólogos, de ir adaptando el mensaje *trascendente* de la iglesia a las necesidades de su tiempo. Sucedió con Tomás de Aquino, con Erasmo de Rotterdam y, modernamente, recordemos el esfuerzo de algunos teólogos, años atrás, de dialogar y confrontarse con el psicoanálisis, el existencialismo y el marxismo.

Volviendo de nuevo al asunto de la actuación del clero en la independencia, se ha dicho que "hacia la época colonial la iglesia fue la única fuerza importante consecuente en [la] defensa de los derechos y las propiedades de las clases populares"[72]. Es una afirmación que debe analizarse con cuidado. Porque no creemos que sea la función primordial de un historiador indagar sobre la bondad o maldad de las acciones humanas sino de *comprender* las actitudes de los personajes que estudia. Por ello, nos sentimos alejados de las posiciones que intentan sin más alabar o desautorizar la labor de la iglesia (sin ni siquiera realizar un previo análisis). Regresaríamos así a la crónica conventual colonial, llena de datos valiosos, útil para el historiador, pero también llena de frases y párrafos enteros alabando a la congregación del autor, a tal punto que omite decir muchos otros asuntos. Creo que más que ver si estos religiosos defendieron o no al pueblo de los abusos de los *ricos cada vez más ricos*, habría que analizar con más detalle la posición de la iglesia en cada región. No es sólo que el religioso fue una de las pocas personas que sabían leer y escribir en un pueblo (lo cual le daba –y da aún hoy– un gran ascendiente sobre la población), sino que la población colonial también proporcionaba una serie de recursos que servían, en principio, para sostener la obra de la iglesia del lugar: diezmos, primicias, servicios personales, entre otros. Y ello le generaba poder

72 Jeffrey Klaiber S.J., *Iglesia, independencia y clases populares*. Lima, CIUP 1980, p. 14. Este folleto ha sido republicado en las p. 159-182 de la *Historia general de la iglesia en América Latina. VIII. Perú, Bolivia, Ecuador*. Salamanca, CEHILA-Ediciones sígueme 1987.

y prestigio a la iglesia. Así, el cura podría entrar en conflicto con los otros poderosos personajes de la zona (el intendente, el cacique –este último estaba a fines de la colonia muy controlado por los intendentes–), transar con ellos, o unirse a los indios con el fin de poder enfrentar (si las circunstancias así lo determinaban) a tales personajes[73].

Incluso, podía ocurrir que el cura se viera enfrentado con la persona autorizada de recoger el diezmo –un tributo cultual que, paradójicamente, servía para el mantenimiento de los clérigos–[74]. Parece que ese tributo, en realidad, terminaba sirviendo en varios casos para enriquecer a la alta jerarquía eclesiástica y a la persona que, vía concurso, había ganado el remate del diezmo en determinado lugar (es decir, la potestad

73 Véase el interesante libro de Hünefeldt (*o.c.*). Véase también su "Comunidad, curas...", p. 3-31, donde resume las ideas básicas de su libro. Las cifras de los diezmos siempre han sido utilizadas como fuente para analizar el ritmo de producción agrícola de una región. Los peligros de este *uso y abuso* han sido ya señalados por Ruggiero Romano, *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*. México, Fondo de Cultura Económica 1993, p. 83-84. Entre otras cosas, nos dice que es un registro que varía por el aumento de los precios, el aumento de la población pero que ello no implica necesariamente que aumente la producción per cápita de una zona. Además, el diezmo podía aumentar o disminuir simplemente porque la presión que se ejercía para su pago podía ser mayor o menor. Ocurre además que muchos podían (y de ello hay ejemplos en el libro de Hünefeldt) dar una cantidad que no representaba la décima parte de lo producido. Con todo, es una excelente fuente para ver la riqueza que tenía la iglesia colonial.

74 "El fundamento del tributo cultual es la idea de que Dios es el propietario de toda la tierra y, por tanto, puede pretender sus primeros (*primicias*) y mejores productos" (H. Haag, A. van de Born y S. De Ausejo, *Diccionario de la Biblia*. Barcelona, Herder 1981, p. 475). El diezmo y la primicia servían para el mantenimiento de las dignidades eclesiásticas. En las colonias, el diezmo se repartía así: "50% era para el obispo y cabildo eclesiástico y el resto era dividido en nueve partes: de ellas dos eran para la Corona [por *Real Patronato*, la Corona se encargaba de recoger el diezmo, facultad luego delegada a los obispos pero, al fin y al cabo, facultad dada por el Papa al Rey], tres para la fábrica de la iglesia Catedral y hospital, y las restantes cuatro para el salario de los curas, el mayorazgo del cabildo –dotaciones y salarios de dignidades, canónigos, raciones y medias raciones– y el Cabildo" (Nuria Sala y Villa, "Gobierno colonial, Iglesia y poder en el Perú. 1784-1814", *Revista Andina* (Cusco), año 11, vol. 21, N° 1, julio 1993, p. 133-161.

de recoger la décima parte de lo producido). Éste (quien daba una cantidad de dinero al obispado correspondiente por dicho remate) solía revender los productos recolectados, a veces incluso a los propios pobladores del lugar, obteniendo grandes ganancias. Sabemos que en Huánuco, hacia finales de la colonia, el cobro del diezmo a los indios y a la iglesia del lugar (las obras pías como cofradías, capellanías y, en general, las propias parroquias y el propio cura disponían de tierras para el sustento de sus obras) generó muchos problemas. Dicho personaje –que en Huánuco era un hacendado del lugar; en otros casos, solía ser un comerciante con íntimas relaciones con el cabildo eclesiástico de la diócesis– fortalecía así, con el cobró del diezmo, su poder en dicha región. Es curioso que esta presión haya sido muy fuerte en Huánuco hacia 1812, año en que estalló la rebelión liderada por Crespo y Castillo. Y es curioso que varios subdelegados y hacendados –con el fin de ganarse el favor de los indios en su lucha con ciertos curas del lugar– se atrevieron a prometer la abolición del diezmo. Esto, parece, incitó la masiva participación indígena en la rebelión de Huánuco (1812). Si a esto añadimos la propaganda subversiva que llegaba desde el Alto Perú, que no nos extrañe entonces que ante el abuso de no sólo el encargado del recojo del diezmo, sino de los españoles, la gente (sobre todo los indios) fuera *susceptible* a esta propaganda. Esto, unido a la posible formación *ilustrada* de muchos curas (que debieron ver como *irracional* todas estas acciones de los españoles y los *mistis* del lugar), representaba una bomba de tiempo en una sociedad como la colonial. Por ello, cuando varios curas fueron a calmar a la *muchedumbre de indígenas* que entraron en Huánuco (principios de 1812), éstos dijeron que no querían ir ni contra los criollos ni contra la iglesia sino contra los abusivos *chapetones*[75].

75 Ver Hünefeldt ("Comunidad, curas...", p. 21-23). Curiosamente en los dos trabajos de la autora que hemos mencionado no hay un análisis más fino de la lucha política en Huánuco hacia 1812. Es cierto, no es el centro de su atención. Con todo, el análisis propiamente histórico está enriquecido por preguntas formuladas desde la antropología económica.

Obviamente, la masiva entrada de indígenas a Huánuco asustó a criollos y españoles por igual.

En general, nos hemos llevado la impresión, al ver todas estas acciones (Huánuco-1812, Cusco-1814, Lima-1821) que muchos clérigos fueron más proclives a simpatizar y colaborar con los rebeldes, conforme avanzaba el tiempo. Tal vez esa impresión es la que uno se lleva al leer los pocos libros que hay sobre el tema[76]. ¿Será del todo real? No lo sabemos. Lo cierto es que –y volviendo al tema de arriba– el sacerdote está mezclado en toda una red de relaciones. No nos olvidemos que puede estar ligado a relaciones de parentesco, compadrazgo o simple amistad con algunos importantes personajes del lugar (lo cual puede volverlo más sensible a los problemas del lugar o puede extraviarlo en una maraña de relaciones de tipo casi clientelístico). Esto debe estudiarse con más cuidado: recuérdese que este tipo de relaciones tiene gran importancia en sociedades donde las relaciones mercantiles no están extendidas a gran parte de la población, donde existen mercados *cautivos* y donde no existe como tal una oferta *libre* de mano de obra. Resulta claro que la aptitud hacia la independencia de cierta parte del clero, luego de la vuelta del Rey (1814), se hizo cada vez más fuerte por la estela dejada por las disposiciones de las Cortes de Cádiz y la constitución liberal de 1812. Y sobre ello, no hay muchos estudios.

En primer lugar, piénsese en el hecho mismo de la existencia de una constitución para una entidad política que por casi

---

76 La obra fundamental sobre el tema señalado arriba sigue siendo el de la hermana María Consuelo Sparks, I.H.M., *The role of the Clergy during the Struggle for Independence in Perú*. Tesis (Ph. D.). Universidad de Pittsburgh, 1972, tesis a la que hemos tenido acceso gracias a la amabilidad de r.p. Jeffrey Klaiber, S.J. Véase los apéndices que complementan, de alguna forma, los datos estadísticos de Tibesar. (p. 211-242). Vale la pena agregar que algunas de estas tesis sobre temas peruanistas se encuentran en la Biblioteca Nacional (Lima).

300 años había vivido sin este documento. En segundo lugar, recordemos que las disposiciones de las Cortes y la Constitución son de carácter liberal. Es decir, fueron contra todas aquellas cosas que consideraban *irracionales*, limitadoras de la *libertad* humana: se abolió el tributo indígena; se abolieron los servicios personales, se abolió el discutido Tribunal de la Santa Inquisición el 22 de febrero de 1813[77] (que incluso, investigaba en estos últimos años la actividad e ideología de varios religiosos, sospechosos de leer libros *prohibidos*; recuérdese en este

77 No está de más narrar lo que pasó con él. El decreto de febrero sólo llegó a finales de julio a Lima. Por obra de él, sus bienes fueron embargados. Sin embargo, he aquí que el 3 de agosto el edificio del Tribunal fue saqueado. Libros, papeles de su archivo y joyas pararon en manos de muchos. Y si bien el arzobispo amenazó con excomulgar a quienes no devolvieran lo que habían sustraído del ahora alicaído Tribunal, es poco lo que pudo recuperarse. Según Vargas Ugarte (*Historia de la iglesia...*, tomo V), el saqueo fue estimulado por "gente de la más alta clase" (p. 39). Más allá de esto, debemos tratar de entender la acción del Tribunal. Tal parece que en sus últimos años se dedicó sobre todo a perseguir a los lectores de libros *prohibidos*. Agreguemos que al regresar Fernando VII al trono también restableció el Tribunal, pero ya nunca volvió a tener el impulso de antes. Fue abolido definitivamente el 9 de marzo de 1820. Hay sobre el Tribunal dos obras clásicas: la de Ricardo Palma, *Anales de la Inquisición de Lima*. Lima, Tipografía de Aurelio Alfaro, 1863.; y la de J. T. Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, publicada en Santiago de Chile en 1887 (Imprenta Gutenberg, 2 vol). Las dos se parecen en cuanto al método: se glosan muchas causas judiciales del Tribunal, haciendo comentarios sobre ellas (aunque es notorio en Palma el desagrado que le generaba el Tribunal). Recientemente se han publicado dos obras por el mismo sello editorial: Ediciones del Congreso del Perú (Lima). Una es la de Fernando Ayllón. *El Tribunal de la Inquisición: de la leyenda a la Historia*, 1997; la otra es la de Teodoro Hampe, *Santo oficio e historia colonial: aproximaciones al Tribunal de la Inquisición*, 1998. La primera es una especie de manual, útil como obra de referencia para conocer cómo era la institución. La segunda es una recopilación de artículos de valor muy variado (catálogos de documentos sobre la institución, artículos sobre determinados temas, inventario de bibliotecas de inquisidores), ya publicados por el autor entre 1987 y 1997. Es, entonces, una manejable compilación de varios de sus artículos sobre el tema. Con todo, falta aún la obra orgánica que estudie al Tribunal y a sus encausados desde una perspectiva más sociológica –si vale el término– como ya se ha hecho para otros países. Hemos visto, además, en la Biblioteca Nacional una edición del autor clásico en inglés sobre este tema: Henry Charles Lea. Véase su *The Inquisition in the Spanish Dependencies. Sicily-Naples-Sardina-Milan-The Canaries-Mexico-Peru-New Granada*. New York: The MacmIllan Company, 1908. Sigue siendo, a pesar de los años, una lectura de provecho.

sentido que la libertad de imprenta recién llegó con las Cortes en 1810)[78]; se dispuso que se eligiera *por votación y sin injerencia de la audiencia* a los miembros de los cabildos (los antecesores de las actuales municipalidades), entre otras medidas. Cuando Fernando VII regresó al trono dejó sin efecto estas medidas (no obstante, en 1820, un levantamiento militar en España lo obligó a reimponer la constitución de 1812). Pero es evidente que la sociedad colonial ya no era la misma en 1814: muchos habían percibido lo injusta que eran algunas instituciones reales, percepción que no hubiera sido tan clara si es que ellas no hubieran dejado de funcionar[79]. Por otro lado, las leyes liberales dadas por las Cortes no iban a arreglar, con solo promulgarlas, todos los problemas generados por la forma de organizar la sociedad y la economía en Indias. Tanto es así que, por ejemplo, muchos comerciantes indios prefirieron seguir pagando el tributo por el riesgo de llegar a ser equiparados, en términos tributarios, a los españoles, viéndose así en la obligación de pagar no un impuesto grupal sino uno personal,

---

78 Sobre este tema ver Rene Millar Corbacho, "La Inquisición de Lima y la circulación de libros prohibidos (1700-1820), *Revista de Indias* (Madrid), vol. XLIV, N° 174, 1984, p. 415-444. Tal parece que los controles de la inquisición limeña eran deficientes a fines de la colonia. La institución ya mostraba signos de debilidad mucho antes de que fuera abolida. Por otro lado, no todo era prohibición: la inquisición limeña también se encargaba de dar, por excepcionales razones, a ciertas personas la autorización para que pudieran leer algunos de esos libros prohibidos (v.g., profesionales que, por su labor profesional, necesitaban leer esos libros). Una de esas personas que recibieron un permiso fue el conocido Hipólito Unanue. Véase esos permisos en Pedro Guibovich, "Unanue y la Inquisición de Lima", *Histórica* (Lima), N° 1, julio 1988, p. 49-59.

79 Sala (*Y se armó...*, p. 179) lo afirma contundentemente para el caso de la abolición del tributo, el cual "había descubierto al observador más ciego, el complejo de extracción del excedente comunal que suponía. Mientras, la oposición frontal a su reimplantación, más allá de ser una respuesta al mal gobierno, se convirtió en un cuestionamiento a la política absolutista de Abascal y a quienes lo apoyaban desde los más diversos frentes –hacendados, mineros, jueces y curas–". Y todo esto sucedió meses antes de la rebelión de 1814.

más oneroso: la alcabala[80]. Mientras tanto, muchas comunidades campesinas, económicamente autárquicas, estuvieron de acuerdo con la abolición porque en la práctica no iban a pagar la alcabala. ¿No sería que algunos miembros de la iglesia, frente a las marchas y contramarchas de la Corona, unido esto a la actitud represiva desatada por la Corona a partir de 1814, no caería poco a poco en la cuenta (al igual que otros grupos sociales en la colonia) de lo inevitable de la independencia?[81]. Y no es que los que adoptaron una *fidelista* fueran necesariamente *traidores* sino que quisieron mantenerse neutrales (recuérdese lo de las encíclicas papales). Es más, pudo darse el caso de sacerdotes que se arrepintieran de su inicial *patriotismo*, al igual que el marqués de Torre Tagle: aristócrata, antiguo intendente de Trujillo, apoyó los proyectos de San Martín. Llegó a ser presidente del Perú. Al final terminó desilusionado de la independencia ante las acciones de Bolívar y la guerra que se prolongaba más de lo debido. Terminó refugiado en el castillo del Real Felipe, junto con los últimos realistas que quedaron en el Callao hasta 1825. Murió en dicho recinto.

Por ello, no debería extrañarnos ver empuñar las armas a algunos curas en la rebelión de 1814 e, incluso, que comandaran partidas guerrilleras que hostigaran al ejército de José de la Serna. Es evidente que cuando una situación de caos y violencia se vuelve más generalizada, llega la hora, para algu-

---

80 Sobre esto léase el sugerente artículo de Christine Hünefeldt, "los indios y la constitución de 1812", *Allpanchis* (Cusco), vol. XI/XII, p. 33-57; y el libro de Sala y Vila, *Y se armó...*, p. 175-176, quien en este y muchos otros temas conexos sigue las sugerencias del libro de Hünefeldt *Lucha por la tierra...*

81 Jorge Basadre en su *Historia...*, tomo I, p. 151 dijo de la aristocracia limeña lo siguiente: "impedida la monarquía española de defender sus territorios ultramarinos por insalvables circunstancias de política internacional y de política nacional, poco a poco la élite limeña pudo llegar, en sus elementos más perspicaces [¿Cómo lo fueron José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete, y el Conde de la Vega del Ren?], a convencerse de que la independencia era inevitable (...) [sin embargo] la táctica mayoritariamente adoptada fue la de esperar, orientar y alentar a la expedición libertadora". Desde este punto de vista es que se podría hablar de una independencia traída *desde fuera*.

nos, de mayores y más claras definiciones. Y no debemos negar que esos curas, a su manera, podían estar pensando que así se implantaba el Reino de los cielos en la tierra para ellos y sus guerrilleros[82]. Ejemplos actuales sobre este tipo de actitudes abundan.

Sin embargo, no caeremos en el anacronismo de llamarlos *curas rojos*, expresión que citó el malogrado Albert Soboul cuando analiza la actitud de algunos religiosos durante la revolución francesa[83]. Primero porque la guerra de independencia –que como tal comienza en el Perú con la llegada del ejército de San Martín en 1820 y termina en 1825– no fue una guerra anticlerical. Pudiera ser que se hayan dado en algunos este tipo de actitudes. Admitimos que es un tema a evaluarse[84]. Pero hay datos que corroboran nuestra opinión: el na-

---

82 Véase sobre ese tema los datos consignados por Raúl Rivera Serna en *Los guerrilleros del Centro en la emancipación peruana* (Lima, Talleres Gráficos P.L. Villanueva S. A. 1958), p. 123-127 –quien señala que hubo sacerdotes que colaboraron con el ejército y las guerrillas, y otros que hicieron labor propagandista y de espionaje para los realistas– y los de Gustavo Vergara, *Montoneras y guerrillas en la etapa de la emancipación del Perú (1820-1825)*. Lima, 1973, ver cap. IX. Los dos dan interesante información sobre los eventos que narran, siendo el de Rivera un libro con un hilo conductor más claro que el de Vergara. Sin embargo, nos falta todavía para esta época un libro semejante al hecho por Nelson Manrique, *Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima, CIC 1981. Y es que para realizar una obra así (donde el relato de los hechos es el hilo conductor para un fino análisis de la correlación de fuerzas político-militares en pugna), se necesita saber cómo económica y socialmente se organiza determinada región Al saber esto se entenderá mejor por qué se pudo o no organizar con éxito guerrillas y ejércitos.

83 Siguen siendo una buena guía para estos temas los libros de Soboul. Lo de *cura rojo* es, precisamente, el nombre dado a Jacques Roux, cura radical de la revolución francesa, cercano con sus propuestas en 1793 a posiciones que hoy llamarían algunos socialistas. El mismo Soboul reconoce el anacronismo del término. Ver Albert Soboul, *La revolución francesa*. Barcelona, Crítica-Grijalbo 1987, p. 123-128. A pesar de todo, el combate contra la Iglesia Católica en Francia fue frontal. Sobre el proceso llamado de *descristianización* durante la revolución francesa, ver el análisis del autor, p. 388-421.

84 Sobre esta actitud algo nos dice Vargas Ugarte, *El episcopado..., p. 192-193*, cuando se narra el posible disgusto entre el obispo del Cusco Orihuela y algunas actitudes del ejército de la Serna que podrían calificarse como

ciente Estado peruano se arrogó el derecho a ejercer el Patronato; se organizó, por ello, por parte del cabildo eclesiástico, una *Junta Eclesiástica de Purificación* para evaluar el *patriotismo* de los curas (si los eran, podrían participar en los *concursos* para administrar tal o cual curato. De todo esto, estaban excluidos los españoles)[85]; los constituyentes de 1822 declararon a la religión católica como la oficial del nuevo Estado (de los 79 miembros de ella, 26 eran clérigos); los juramentos a los cargos públicos eran (y son) *por Dios y por la patria,* la celebración de la jura de la independencia se cerró con un Te Deum al día siguiente, etc[86]. Con todo, la iglesia durante la guerra de la independencia –es importante advertirlo– estuvo entre la espada y la pared: muchos conventos se convirtieron en hospitales; erogaciones diversas –casi siempre forzadas– fueron empobreciéndola; varios de sus miembros murieron, huyeron, se mantuvieron al margen, juraron la independencia, o simple y llanamente –como ha sucedido en otros momentos en que la iglesia se ha visto removida en sus cimientos– colgaron los

---

anticlericales. Dicha actitud, por cierto, a la luz de todo lo dicho, no debería resultar extraña. Tuvo su origen en la reforma borbónica del siglo XVIII. Ya hemos mencionado que los Borbones, para mejor control de sus colonias, y por los roces que tuvieron con el Papa, acentuaron la actitud regalista de la Corona sobre la iglesia hispanoamericana. La expulsión de los jesuitas es sólo un episodio de este excesivo regalismo. Todo esto desagradó a una parte del clero americano. Es más que evidente que fue el clero criollo el que miró todo esto con desagrado. Ahora bien, esta actitud regalista no fue abandonada por el Estado peruano: se acentúa con el fin de crear una iglesia *nacional*, con el fin de tener un episcopado relativamente autónomo de la Santa Sede, que pueda servir mejor *al bienestar del país*. Sobre todo esto, ver Fernando Armas, *Sobre las ilusiones y los desencantos: la lucha por la tolerancia de cultos en el Perú. Siglo XIX*. Tesis (Lic). PUC-Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 1993, p. 63-64 Ver también el artículo de Tibesar, "The Suppresion of the Religious Orders in Perú, 1826-1830", *The Americas* (Washington), vol. XXXIX, N° 2, october 1982, p. 205-239. Cf. nota 33.

85 Armando Nieto, S.J., tiene un artículo que trata "Sobre la acción del clero de Lima en la independencia", en *Historia, problema y promesa...*, tomo II, p. 425-436. Las fuentes básicas usadas para este estudio son los expedientes presentados por los curas para *purificarse*. Los publicó Nieto en CDIP, tomo XX, vol. 1 y 2, 1971-1972

86 "Estado e iglesia..." y Armas, *o.c.*

hábitos. Al terminar la guerra la iglesia estaba empobrecida. ¿Cuánto? No lo sabemos. ¿Qué pasó con los conventos, colegios, hospitales y otras obras que administraba? Suponemos que debieron dejar de funcionar, algunas por largo tiempo, otras definitivamente. La falta de recursos y personal explica este deterioro. ¿Qué pasó con sus propiedades? Pues muchas se perdieron, ya sea por los cupos, las expropiaciones y por la dinámica misma de la guerra. Recuérdese que muchas haciendas de esclavos eran de propiedad de la iglesia. Ahora bien, muchos de esos esclavos engrosaron las filas de los ejércitos patriotas[87]. Si tomamos en cuenta que estas haciendas (escasamente mecanizadas) sin sus esclavos no eran nada, entenderemos que la pérdida, en muchos casos, fue irrecuperable.

Queda, así, la empresa de medir, calcular y evaluar esta pérdida material y sus consecuencias. No sabemos si ello sea posible. Habría que revisar los registros notariales del Archivo General de la Nación. No sabemos qué pueda existir en los archivos conventuales. Tal vez en los archivos centrales de las diversas órdenes religiosas (casi todos ellos ubicados en Roma) pueda hallarse algo: algún informe, relación o siquiera una mención al caos generado por la independencia en el manejo de los bienes eclesiásticos pueda darnos una pista.

2.5 La iglesia, fermento y experiencia personal

En todo este ensayo hemos referido mucho a la iglesia como institución temporal, como fenómeno social, político y

---

87 Sucede que muchos esclavos (sobre todo los de las haciendas) engrosaban las filas de los patriotas con el deseo de ser libres. Léase los artículos de Christine Hünefeldt, "Los negros en Lima: 1800-1830", *Histórica* (Lima), vol. III, N° 1, julio 1979, p. 17-51; y "Cimarrones, bandoleros y milicianos: 1821, en *o.c.*, N° 2, diciembre 1979, p. 77-88. Un estudio más detallado y preciso sobre cómo los esclavos en Lima lucharon por ser libres está en el libro de Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud (1821-1854)*. Lima, PUC-Fondo Editorial 1993.

económico. Y es que son esos los temas que han interesado a muchos investigadores en los últimos 30 años. Pero entendemos que hay otras maneras de enfocar el tema. Porque la misión de la iglesia es evangelizar (*anunciar la buena nueva*). O para decirlo en términos más prosaicos, su misión implica modelar conductas y encauzar las acciones humanas hacia fines *superiores*. Es decir, como lo diría cualquier católico, la iglesia es también *fermento*. Pero sobre ello casi nada se ha investigado. Y es que resulta difícil hacerlo con la documentación judicial, que es la que suele encontrarse en los archivos eclesiásticos. El culto católico, ¿se vio afectado por todos estos eventos? Pues sí. Ya hemos dicho que estos eventos son materia de mucho sermones. Pero aquí nos referimos al culto mismo (misas, fiestas, procesiones). ¿Dejaron de realizarse? Posiblemente. Pero en la historia de la humanidad hemos visto muchas veces que aún en los momentos más caóticos en la vida de los seres humanos, no se deja de lado este tipo de celebraciones. Total: a pesar de todo, la vida continúa. Es más, esas celebraciones suelen reforzar en esos momentos la identidad grupal. Es obvio que el culto y el ritual católico debió variar en estos años ¿Qué tanto? Otra vez es necesario estudiar cada región para averiguarlo. Un ejemplo: la virgen de la Mercedes fue declarada en estos años patrona de las armas del nuevo Estado Peruano, estatus que conserva hasta el día de hoy. ¿Afectaría ello en algo la veneración a esta manifestación de la virgen María?[88] También sabemos que, cada vez que se ganaba una batalla, los insurgentes cusqueños (1814) celebraban misas para *agradecer al altísimo* por el triunfo. Algo

88 Sobre el culto a la Virgen María se puede ver el estudio clásico de Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Hispanoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Lima, Imp. "La Providencia" 1931. Texto útil para tener una especie de *base de datos* sobre la extensión del culto mariano en Hispanoamérica. En la p. 88 afirma (con algo de intemperancia y mayor contundencia que nosotros) que la independencia hispanoamericana no fue la revolución francesa de estas tierras. Prueba de ello sería la persistencia del culto mariano después de 1821

que tampoco debería extrañar: la rebelión para los Angulo era vista, de alguna forma, como un retorno al *Paraíso*, algo que las Cortes no pudieron lograr[89].

¿Y qué pasó con las fiestas de las cofradías? Recordemos que en la sierra del Perú, ellas sostenían sus fiestas y actividades con el dinero generado por los bienes cofradiales –ganados, haciendas–. ¿Cómo las afectó las tropas que buscaban comida y recursos de las haciendas?[90] ¿Quedaría impreso en el arte (sea permanente o efímero) y la memoria de los pueblos el recuerdo de todos estos eventos? Entramos al discutido pero fascinante tema de la *religiosidad popular*[91]. Y es un tema vital

---

89 Sobre este punto ver Peralta, *o.c.*, p. 124-125. Cf. nota 67.

90 Sobre las cofradías en la sierra central, consúltese el libro de Olinda Celestino y Albert Meyers, *Las cofradías en el Perú: sierra central.* Frankfurt/Main, Verlag Klaus Dieter Vervuert 1981. Libro más de Antropología que de Historia. El interés inicial de los autores era el estudio de las comunidades y organizaciones agrarias de la zona del valle del Mantaro después de la reforma agraria (1968). Y necesitados de tener una perspectiva histórica del problema que debían analizar, investigaron en los archivos. El resultado es dicho libro (más detalles, ver p. 19-21). Véase las útiles listas de las cofradías de Lima y la sierra central, con las rentas que disponen en determinados años de la colonia, al final del libro. Poca documentación relativa a la época independentista encontraron los autores en los archivos que consultaron. Allí, con todo, se dice que la guerra de independencia fue nefasta para las cofradías, las comunidades y la iglesia en general por el reclutamiento de hombres, dinero, bienes y ganado pertenecientes a estas instituciones (p. 175-176). Críticas al libro en el ensayo de Javier Tord y Carlos Lazo, "Una reseña histórica de la dominación en el Perú virreinal (segunda parte)", *Histórica* (Lima), vol. VIII, N° 2, diciembre 1984, p. 197-228. Ellas son: 1) existe el problema de clasificar adecuadamente a las cofradías que estudian. Tal parece que el criterio cultual no les convence a Tord y Lazo ya que, esté o no una cofradía dedicada exclusivamente o no a sostener un culto, ella está inmersa en las mismas relaciones y formas de organización social y económica del lugar. Y, a nuestro entender la más importante atingencia, 2) ¿en qué medida eran *voluntarias* estas asociaciones en un mundo como el colonial? ¿Qué consecuencias trajo esta *voluntariedad* en la vida del poblador andino y colonial en general? Otro asunto que debe estudiarse con más cuidado.

91 Klaiber, a nuestro entender, exagera cuando dice que la religiosidad popular era una especie de "iglesia paralela" durante la colonia, "con su propia jerarquía y sus propios símbolos" (*Iglesia, independencia..*, p. 15). Es algo que se necesita estudiar con sumo cuidado. Tal vez lo que ha querido decir, en

de investigar, pues muchas de estas cofradías eran uno de los pilares de la existencia de muchas comunidades campesinas[92]. ¿Cómo interpretarían las proclamas de los curas sus feligreses, y cómo las integraban no sólo en su vida religiosa sino también en su vida cotidiana en general? ¿Qué acciones y actitudes estimuló, en términos de una vivencia religiosa y política? Sobre esto último, es lógico pensar que muchos indígenas, por ejemplo, se sintieran estimulados a militar en tal o cual bando por las arengas de sus curas. En cuanto a lo otro, quién sabe: tal vez debamos sólo conformarnos en plantear esas fascinantes preguntas, pues muchas de ellas nunca obtendrán una clara respuesta.

No nos desanimemos. La clave está en entender primero el actuar de un determinado grupo humano para luego entender sus pensamientos. Mucho de lo que hace la gente está reflejado y/o estimulado por lo que dicen. Tal vez revisando la crónica de algún viajero de la época, o algún informe episcopal, o el testimonio directo de algún feligrés (algo dificilísimo de hallar, si es que quisiéramos investigar el sentir religioso de las clases populares de esta época, en un país donde la mayor parte de la población no ha sabido leer ni escribir), o algún testimonio oral (conservado, por ejemplo, en algún

---

el fondo, es que los tres posibles "niveles" de expresión dentro de la iglesia (la jerarquía, el clero y los estratos populares), "estaban unidos por los mismos símbolos del cristianismo, pero cada grupo daba distintas interpretaciones a los símbolos, según su propia perspectiva social y política (*Ibid;* p. 15). Esto es algo más cercano a la realidad. Queda por averiguar las relaciones entre estos tres "niveles" y de analizar la manera como descodifican esos mensajes y símbolos, y cómo los usan no sólo en su vida común y corriente sino también en estos momentos de caos y violencia.

92 Hace muchos años Fernando Fuenzalida en "La matriz colonial de la comunidad de indígenas peruana: una hipótesis de trabajo, *Revista del Museo Nacional* (Lima), tomo XXXV, 1967-1968, p. 92-123, planteó esta hipótesis. Desde entonces se ha venido publicando libros como el de Celestino y Meyers. Sin embargo, es un tema que aún espera ser trabajado con más detalle para la época que nos ocupa.

juicio referente a algún tema relacionado con estos temas), tal vez así podríamos acercarnos mucho más a esta importante parte de la historia de la iglesia: la historia de las creencias e ideas religiosas. No sólo se trata de saber cuántos santuarios, por ejemplo, de la virgen de la Soledad hay en el Perú sino, además, de ver cómo evolucionó la religiosidad ligada a esta imagen en determinado lugar.

¿El análisis de una festividad religiosa hoy en día nos puede dar pistas sobre cómo se celebraba esta festividad años atrás? Pues sí y no. Sí, porque indudablemente la ceremonia es básicamente la misma. No, porque ello no basta: muchas cosas pueden haberse añadido al tal o cual fiesta desde, digamos, 1821. Por ende, su celebración no será la misma hoy en día. Además, otros elementos pueden haberse perdido, diluido o simplemente transformado con el correr de los años. Por otro lado, la sociedad misma ha cambiado: el sentido de la Semana Santa en la ciudad de Huamanga, en las postrimerías de la época colonial, es una cosa; el sentido de esa misma fiesta hoy, en la misma ciudad, luego de tantas y tan atroces situaciones vividas desde 1980 en Ayacucho, es otro. Cuidémonos así de aquellos que gustan hablar en exceso de, digamos, la *continuidad* de las comunidades campesinas porque ellas (aunque muchos no lo crean) también cambian.

La clave aquí (¡ojalá pueda hacerse para todos los casos!) sería confrontar y utilizar diversas metodologías de análisis: la búsqueda de materiales en archivos para reconstruir y analizar formas de conducta a través de una narración histórica, debe unirse a la descripción y análisis etnográfico (antropología religiosa) de esas mismas formas de conducta que aún se practican (con evidentes cambios) hasta hoy en día. Preguntas y repreguntas deben ir desde la antropología a la historia y viceversa con mucho cuidado. Porque el peligro de este ejercicio intelectual es el de utilizar servilmente la ciencia histórica para terminar haciendo una simplona descripción etnográfica,

o el de utilizar cierta jerga seudoantropológica para terminar haciendo una mera narración de eventos.

Para terminar, valga una autocrítica. Ya que ahora se habla tanto de los estudios de género, admitamos que normalmente en este y otros temas suele hablarse sólo de hombres. Y es que los textos que hemos leído sólo nos hablan de los sacerdotes. Poco se habla de los religiosos y sobre todo de las religiosas. ¿Qué pasó con ellas? ¿Qué sucedió con sus conventos? ¿Participaron o no en los eventos que hemos evaluado? Sobre este tema no sabemos si hay algo escrito. Valdría que en el futuro alguien investigue un poco más estas materias.

2.6 A manera de conclusión

"Una perspectiva anacrónica ha conducido al estudio de la independencia sólo desde el escenario peruano. El problema hay que pensarlo en el marco de una vasta región sudamericana, unificada antes por el imperio incaico y después por la administración colonial (los Austrias), que se divide y fragmenta para dar origen a las actuales Repúblicas. Contribuiríamos así a la necesaria y futura integración de nuestros países, si nos esforzamos por ver la historia desde los otros lados de nuestra frontera". Cuán ciertas son estas palabras de Alberto Flores Galindo[93]. Ya Marie-Danielle Demelas ha señalado la enorme participación del clero en la junta de gobierno surgida en Quito de 1810 y su semejanza con lo sucedido en el Cusco en 1814[94]. Recordemos que el proceso de independencia peruano se parece mucho al de México[95]. Queda así la tarea

---

93 Véase su excelente resumen sobre el proceso de independencia, que sirve de introducción a la compilación titulada *Independencia y revolución, 1730-1840.* Lima, Instituto Nacional de Cultura, s.f., p .7-13, lugar de donde hemos extraído el párrafo.

94 *o.c.*, p. 81-82.

95 Véase el libro de Brian Hamnett, *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú.* México, Fondo de Cultura Económica 1978. Es un libro muy útil para ver el análisis de los dos procesos. Un esfuerzo mayor de fundir ambas

planteada de establecer comparaciones. Esto vale más para el caso de una institución que se dice *universal*: la Iglesia Católica. Esfuerzos los ha habido dentro de ella: aislados (como el del padre Vargas Ugarte con su *El episcopado...*) y conjuntos (como los ensayos y libros auspiciados por el CEHILA, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina). Ojalá esta labor no se detenga. Tal vez ahí esté la clave de la contribución de la iglesia al análisis y resolución de los problemas latinoamericanos. Esperemos que ello siempre la motive a poner no sólo una mano sobre los problemas de Latinoamérica sino las dos.

historias y de verlas en un solo relato se ve en el libro de Tulio Halperín, *Historia Contemporánea de América Latina*. Madrid, Alianza Editorial, varias ediciones. Estos dos libros son esfuerzos muy elogiables que deben ser proseguidos por otros investigadores.

La Teología en el Siglo XIX

Mons. José Dammert Bellido
Academia de Historia Eclesiástica

Introducción

Pueden fijarse varios periodos por los temas que centran la atención de los teólogos.

El primero continúa la temática del siglo anterior con matices propios inherentes a la personalidad del ilustrado cristiano representado por el maestro Toribio Rodríguez de Mendoza. Está abierto a las luces de la Ilustración, ahogado por el escolasticismo decadente y simultáneamente seguidor de la doctrina tradicional de la Iglesia. El Rector del Colegio de San Carlos renueva los estudios y forma varias generaciones que colaborarán en la emancipación nacional. Don Toribio, observante sacerdote en su palabra y por su ejemplo propondrá la tolerancia de cultos contrariando a los católicos rígidos.

En el siguiente período los cristianos son liberales por la independencia, pero bajo otros aspectos se contradicen; José

Ignacio Moreno está por la autoridad monárquica y Luna Pizarro por la democracia, sosteniendo sus ideas con argumentos filosóficos, teológicos y políticos, lo mismo que sus acompañantes.

Luego los liberales se vuelven anticlericales, y los sacerdotes se distancian de ellos para sostener la independencia de la Iglesia frente a la continuación del regalismo borbónico en la sujeción de la Iglesia a la autoridad estatal. La excepción es el Pbro. Vigil, que está al lado de los liberales Vidaurre y Mariátegui. Es un prolongado combate que dura hasta fin de siglo, sucediéndose los protagonistas en las posteriores generaciones.

El discurso de Bartolomé Herrera sobre la soberanía de la inteligencia fue contradicho por el liberal Benito Laso, en estilo sereno y razonado, lo mismo que la respuesta. En cambio, Vigil lo atacó duramente. Sacerdotes como Charún y Tordoya disintieron sosteniendo la soberanía popular. Huerta más tarde trataría de conciliar ambas tendencias.

El misterio de la Inmaculada Concepción también originó controversias entre el franciscano catalán Pedro Gual, Luna Pizarro y la oposición de Vigil.

La obra de éste acerca de la defensa de la autoridad de los obispos fue criticada por Luna Pizarro, Gual y otros por ser contraria a la autoridad del Papa con argumentos doctrinales, históricos y teológicos plenos de emoción, solidez y firmeza.

El regalismo del ministro y fiscal José Gregorio Paz Soldán causó continuos debates con sacerdotes y obispos, como los proyectos propuestos en los Congresos de 1848-1850, la Convención de 1856 y el Congreso de 1860, recortando los derechos eclesiásticos.

El tema de la infalibilidad pontificia produjo otras discusiones. En esta época se distinguen del Valle, Moreyra y Huerta, además del P. Gual.

I

En 1773 es nombrado el *Dr. Toribio Rodríguez de Mendoza* (Chachapoyas 1751, Lima 1825) en la asignatura de Maestro de las Sentencias, y al año siguiente, en una carta, manifiesta que mejor se convierta en curso de Historia Eclesiástica, por juzgar que la obra de Pedro Lombardo, autor de los libros de las Sentencias, era de "cortísima utilidad y ninguna necesidad" mientras relieva las "grandes ventajas y absoluta necesidad de la dicha Historia para el teólogo y el canonista".

Al no obtener apoyo su propuesta, renunció a la cátedra en 1776, y se decide estudiar jurisprudencia, recibiéndose de abogado en 1779, y al mismo tiempo continuó leyendo libros de teología, porque "puede un hombre ser eminente teólogo sin haber jamás abierto la obra del Maestro; pero no se puede imaginar uno perfecto, y que sea digno del renombre de teólogo, sin estar versado en la Historia Eclesiástica".

Don Toribio es un teólogo bien formado, con ideas propias, conocedor de la bibliografía en uso y en asuntos de fe, más bien conservador que innovador.

Don Toribio no fue liberal en el sentido técnico del término. No participó de las ideas liberales, tal como se enunciaban entonces; en Teología está muy lejos de Reimarus y de la Teología liberal de la Ilustración. Don Toribio pertenece a una generación anterior al movimiento liberal. Don Toribio es un ilustrado. Participa de los ideales de la Ilustración, rechaza el pasado inmediato en nombre de la racionalidad rectora e iluminadora, busca construir un medio más humano mediante la racionalidad en que las ciencias tienen un papel decisivo, rechaza lo que en la religión se opone a esa racionalidad como el fanatismo y la superstición, pero es fiel a la Iglesia, es creyente sincero y logra articular un discurso coherente sobre el mundo y los hombres a partir de esa fe. Es pues un teólogo y un teólogo ilustrado.

Él quiso tender un puente entre la fe y el mundo y trabajó en ello, por eso usó al final de su vida la ideología liberal en cuanto le permitía hablar en términos inteligibles a la razón, cuanto ella prometía construir una sociedad tolerante y humana.

Su formación filosófica nos parece notable. Pero ser ortodoxo no significa necesariamente ser escolástico, menos tomista. No hay motivo suficiente para sospechar de su ortodoxia aunque fuera polemista irónico y a veces duro con todo lo que significase superstición, fanatismo o ñoñería. Habría que tener en cuenta la acusación de jansenismo.

Rodríguez se conformó con las ideas predominantes –como él mismo asevera– en la corte de España, defensoras en toda su extensión de los artículos del clero galicano. Parece inspirarse sobre el Primado del Papa en la obra de un galicano moderado, como el teólogo Honorato Tournel, y que no aceptaba la infalibilidad pontificia. Además sostenía que los documentos pontificios para ser obligatorios, debían recibir el placet de la autoridad civil. Debe tenerse presente que enseñaba bajo el régimen monárquico español. Por lo que no debe considerársele herético como se comprueba el encargo del arzobispado de ser revisor de libros y de miembro de la Junta de censura, que le concediera la Junta Suprema de La Inquisición de Madrid, pues confiaba en su ortodoxia y en sus conocimientos teológicos.

El arzobispo Las Heras expresa que para revisar los libros se requiere una persona que reúna los más profundos conocimientos de la religión y de la moral, con la prudencia y madurez, que en los casos particulares modere el celo y vigilancia dentro de los límites debidos, esperando que don Toribio le dedique "sus vastas luces y piadoso modo de pensar".

Noé Zevallos adelanta la siguiente hipótesis: "Don Toribio fue hombre de frontera y en estos casos la línea demarcatoria no es muy clara; aparece claramente que en dogmática no sustentó

abiertamente las doctrinas jansenistas, mientras que en cuestiones de disciplina estaba más cercano a ellas. Pudo tener simpatías, pero su jansenismo, si es que existió, fue de otro tenor. Es el jansenismo latinoamericano, no afecto a las congregaciones religiosas, rígido en moral y defensor de los derechos de los obispos en contra del centralismo romano. Don Toribio fue también en esto un cristiano ilustrado con las ambigüedades que el calificativo supone".

"Don Toribio parece que no fue regalista ni cuando era fiel al rey. Su jansenismo estribaría sobre todo en su rigorismo, su admiración por la antigua disciplina, su oposición a los jesuitas que conocía a través de las Provinciales de Pascal y cierta libertad frente a Roma. Se puede llamar a esto jansenismo puesto que así se llamaba en la época, pero es de otro tipo de jansenismo, si queremos ser fieles a los datos... Los sacerdotes que pensaban así al llegar la Independencia, y al pretender los gobiernos republicanos ampararse en las regalías del monarca español para dominar a la Iglesia, fueron dejando poco a poco sus posturas anticurialistas. Aquí tendría el punto de partida el posterior conservadorismo de la Iglesia Latinoamericana".

Los Lugares Teológicos, dictados a los alumnos a fines del siglo XVIII por los doctores Toribio Rodríguez de Mendoza y Mariano de Rivero, quien falleció el 5 de enero de 1795, continuaron siendo expuestos por el primero y solo publicados en 1811.

El *Dr. Pbr. Mariano de Rivero y Araníbar* (Arequipa 1756), de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, se distinguió en los estudios, en el púlpito y en dirigir a la juventud como maestro y vicerrector del Colegio de San Carlos de Lima, donde enseñó Derecho Natural y de Gentes y la Física de Newton. Dictó Derecho Patrio emancipado del Romano. Abogado, fue profesor de José Ignacio Moreno por los años 1780-1789. Miembro del Claustro de la Universidad de San Marcos. Comisario para la revisión de los Estatutos de la Universidad. Trabajó el

nuevo método de estudios que aprobó el rey. El obispo Chávez de la Rosa, admirado del saber de Rivero en materias eclesiásticas, lo llevó a Arequipa como su provisor: decía que la pluma en sus manos volaba más que en las alas de las águilas, pues lo que escribía en pocas horas salía tan acabado que podía imprimirse sin recelos. Rivero trabajó las constituciones y plan de estudios del Seminario de Arequipa.

El principal exponente de la doctrina eclesial fue *don José Ignacio Moreno,* particularmente en el "Ensayo sobre la supremacía del Papa", en la que critica vigorosamente a los escritores europeos que se oponían o pretendían reducir el papel de obispo de Roma en la iglesia universal. Los argumentos sostenidos por Moreno tenían por fundamento los escritos de los Santos Padres y teólogos estudiados detenidamente, además de los documentos conciliares y pontificios. Esa obra marcó las líneas que servirían a lo largo de todo el siglo para rebatir las opiniones en contra.

Aunque los intransigentes liberales pretendían basarse en las mismas fuentes, carecían de los sólidos conocimientos de Moreno y citaban textos de sus inspiradores europeos, cometiendo errores y equivocaciones señalados también por otro ilustrado teólogo, el sacerdote José Mateo Aguilar, reputado por su ciencia.

Aguilar elogia cumplidamente al Pbro. Moreno: "Se ha encontrado en el clero peruano un sacerdote digno lleno del celo santo, propio de su carácter, un verdadero sabio que saliendo al encuentro de las legiones frenéticas de jansenistas y filósofos incrédulos, ha despedazado todas sus armas, y puestas en piezas a los pies del trono pontificio. Es el señor D.D. Ignacio Moreno, quien con una vasta y exquisita erudición, con una lógica solo comparable a la de Bossuet ¿qué digo? con la exactitud y precisión de la algebra y de la geometría aplicadas a los sublimes asuntos de la religión, con un estilo lleno, fluido y elegante, en su "Ensayo sobre la supremacía pontificia", espe-

cialmente con respecto a la institución de los obispos, ha cubierto de honor a la literatura peruana".

Comenta fr. Andrés Nieto Polo que Vidaurre "no sufriendo perseverar en un justo silencio, y admirar las producciones del justamente alabado señor Moreno, concibió el Proyecto de derramar contra él y sus obras toda la acrimonía de su bilis, como un desahogo de la envidia, con que veía en todas partes exaltada la ciencia de su maestro, y olvidados enteramente los dislates del discípulo".

El *P. Juan José Matraya y Ricci* vino al Perú en 1791 como comerciante, pero poco después ingresó al convento de los Descalzos. Trabajó en las Misiones entre los indígenas. Aprendió seis idiomas siendo el predominante el quechua. Salvin reporta la opinión de Luna Pizarro sobre el primer tomo de "El Moralista filaethico Americano" del P. Matraya, obra destinada a los confesores que "sentaba los principios fundamentales de la moral, enfocaba los errores y su condenación". "Matraya en una conversación demostró gran elocuencia y destreza. Estuvo 14 años en las misiones, y en 1826 publica una circular a sus venerables hermanos, en la cual les pide que reconozcan su pecado ante Dios por la violación de sus votos monacales, en los cuales han vivido por tanto tiempo".

También tienen especial valor las apreciaciones de viajeros no católicos, capellanes de barcos, el inglés Salvin y el norteamericano Stewart, que resaltan las figuras de algunos sacerdotes. Los capellanes con suficiente cultura teológica reconocen el valor de las personas y de sus creencias. Ambos elogian al P. Arrieta que, según Salvin, "está considerado como uno de los teólogos más profundos y el más hábil entre los clérigos de Lima". Para Stewart tenía "una difundida reputación de sapiencia y piedad... Varios libros en latín, abiertos en diversos estantes, prueban la evidencia de las costumbres de estudio".

II

La generación siguiente a don Toribio, pero que se formó durante la monarquía y que colaboró en la educación, continuó su obra en San Carlos, como *don Carlos Pedemonte* (Pisco 1774-1831) en la tarea de liberalizar a la juventud, si bien con discreción y mesura aconsejadas por los tiempos y las circunstancias. Lo mismo *don Francisco Javier de Luna Pizarro* (Arequipa 1779-Lima 1857) en el Colegio de San Fernando, y *Santiago Ophelan* (Arequipa 1774-Lima 1857) también en el Convictorio Carolino, fueron elegidos diputados para el Primer Congreso Constituyente de 1822, donde sostuvieron la religión católica como la única de la República, y Luna al lado de Rodríguez de Mendoza la tolerancia de cultos. Todos ellos defendieron la autonomía de la jurisdicción eclesiástica frente al regalismo de los liberales.

Luna se opuso a los decretos del Libertador Bolívar en 1827 sobre regulares, y deseaba en 1850 el regreso de los jesuitas.

Ocuparon cargos públicos políticos, fueron propuestos para el Episcopado; Pedemonte para arzobispo por Bolívar en 1826 (cesado por el Congreso de 1827); Luna preconizado en 1836 para auxiliar y en 1845 trasladado a Lima; Ophelan en 1841 para Ayacucho.

A lo largo de su ministerio episcopal enfrentaron a los liberales anticlericales, en sus gestiones para continuar con el regalismo, sujetando a la Iglesia al Patronato nacional, mediante cartas pastorales, exposiciones y representaciones al Gobierno.

Fueron reconocidas su elocuencia y conocimientos teológicos y canónicos, y acción pastoral.

Pedemonte, en el único sermón que se imprimió sobre el Ministerio de la Preservación de María en 1809, sostuvo la

doctrina tradicional, y Luna respondió igualmente a la consulta de Pío IX sobre la proclamación del dogma.

El mencionado capellán Salvin manifestó que Luna "está considerado el más inteligente de los peruanos".

Otra figura fue la de *José Mateo Aguilar* (Ica 1794-Lima 1862), Presbítero, Profesor, Capellán de la Casa de Ejercicios del S. Corazón. Estudió jurisprudencia, filosofia y teología, predicador de fácil palabra y comprensible de los fieles con sólida fundamentación, abnegado confesor, de gran caridad fue tenido por apóstol, maestro y santo por sus contemporáneos. Su panegírico de San Ignacio de Loyola es "obra clásica de la oratoria sagrada peruana", según el historiador Basadre, y su informe acerca del escrito "Vidaurre contra Vidaurre" demuestra su vasto conocimiento del derecho eclesiástico siguiendo la enseñanza de su maestro Moreno y la perspicacia en la crítica al autor. "Estudio y oración, cuyas felices consecuencias son la ciencia y la piedad sacerdotal, he allí dos virtudes que han brillado en ese venerable sacerdote", declaraba mons. Roca y Boloña en su oración fúnebre.

III

En los decenios siguientes figuran tres sacerdotes que tuvieron gran influencia. Uno, *don Francisco de Paula González Vigil* (Tacna 1792-Lima 1875) gran opositor del Papado; y dos ardientes defensores de la Iglesia, *don Bartolomé Herrera* (Lima 1808-Arequipa 1864) y el franciscano español fray *Pedro Gual* (1823-Lima 1898) que polemizaron con el ex sacerdote. Los tres con formación teológica, brillantes oradores y escritores Herrera y Gual, mientras que Vigil tenía un estilo farragoso. Éste y Gual publicaron numerosos libros, en cambio de Herrera se conserva uno de derecho público, sermones y discursos.

Francisco de Paula González Vigil fue el gran opositor de la autoridad papal en sus obras publicadas en 1848-1849 sobre la "Defensa de los Gobiernos". En ella asevera que no trata de entrar en las discusiones sobre la divinidad o la existencia de Jesucristo, ni sobre el significado de la religión en sí. Pretende, sobre todo, separar las dos potestades: la eclesiástica a la que Jesucristo dio poder independiente, y la política a la que dejó en su antigua autoridad dentro de su esfera propia. La primera corresponde al ejercicio de la religión para la salud espiritual del hombre y los asuntos de la conciencia. La segunda pertenece al terreno de la vida temporal dentro de la que hay normas que tienen poder para ser obedecidas en cuanto no sean contrarias a la voluntad de Dios ni ofendan los derechos de la conciencia. Jesucristo (sigue argumentando Vigil) no concedió a la Iglesia autoridad sobre los gobiernos ni derecho de intervenir en los negocios seculares. Los gobiernos, por otra parte, carecen de facultad para dirigir las conciencias o para arrogarse jurisdicción espiritual; en esta parte, en una nota especial, trata largamente del origen político de las naciones, o sea sobre el problema de la soberanía nacional, refutando a Herrera y defendiendo la soberanía popular.

Francisco de Paula González Vigil estudió y enseñó Teología en el Seminario de Arequipa. Tuvo dudas para ordenarse en 1815, pero lo hizo en 1819. Elegido diputado en 1827 y luego en 1832, se hizo famoso por su discurso contra Gamarra. En 1834 es nombrado director de la Biblioteca Nacional.

La figura de Vigil ha sido elogiada hasta la saciedad por los liberales y anticlericales como un santón sin un análisis profundo de sus ideas. Del lado católico ha sido anatematizado y puestas sus obras en el Índice Romano de libros prohibidos, debido a sus afirmaciones contrarias a la Tradición, con críticas excesivamente duras a su persona.

Tuvo un defecto serio como escritor con un estilo farragoso que no permite seguirlo a fondo.

Personalmente aparece como muy íntegro bajo todos sus aspectos, aunque abandonó su sacerdocio por no estar conforme con los dogmas de la Iglesia y la tradición eclesial. Incansable en publicar sus escritos pobremente, polemizó con los teólogos católicos en artículos impresos en periódicos y revistas.

Dadas las ideas enconadas en debate, la agresividad fue de ambas partes. Los liberales que han escrito sobre sus ideas no poseen la cultura teológica necesaria para juzgar, sin prejuicios, los temas de discusión.

Es evidente que contradijo la sana doctrina católica, pero hay que tener en cuenta que ésta era expuesta con algunas exageraciones que el pasar de los años ha limitado.

La discusión suscitada por el sermón de *don Bartolomé Herrera*, pronunciado en el aniversario patrio de 1846, entre teólogos que tuvieron a su cargo las oraciones en los años siguientes, puso de manifiesto las corrientes existentes sobre la soberanía de la inteligencia y la popular. Años después ascenderían al episcopado, Charún a Trujillo, Herrera a Arequipa y Tordoya al Cusco. Los tres fueron también diputados.

Más también se opusieron a Herrera laicos regalistas, don Benito Lazo inmediatamente, y diputados en 1849 en un debate sobre elección de obispos.

Herrera procuró destruir "el error de la soberanía popular en el sentido que se le da comúnmente, y que tan abiertamente se opone al derecho de libertad", pues la nación "separada de la monarquía de que era parte: sin sujeción a ninguna autoridad extraña, se llamó y bien soberana, según el uso común de la palabra... Pero se le hizo creer que la autoridad pública era invención suya; que podía desobedecerla y destruirla cuando le plugiese; que su voluntad era su ley; y, si no le anunció en términos formales que era independiente de Dios, se arregló en

su conducta práctica a este principio absurdo y espantoso".

Herrera expuso que "la soberanía pertenece originariamente, no a la voluntad de uno o muchos hombres, sino a Dios, y que la soberanía que se ejerce en la sociedad humana de Él toca a los más capaces, suponiendo siempre el consentimiento del pueblo, como cosa indispensable.

"Toca a los más capaces porque éstos son los que la naturaleza destina al mando. Pero no pueden constituirse soberanos, sin obtener el consentimiento del pueblo, porque sin este consentimiento sería imposible ejercer las funciones de la soberanía, como se han de ejercer sobre seres inteligentes y libres.

"Su estilo –escribió Jorge Basadre– es un modelo de agudeza y de precisión. No tiene nada del barroquismo untuoso tan generalizado en la literatura sobre temas religiosos; es más bien conceptista. Da la impresión de que ha bruñido bien sus ideas antes de engastarlas en las palabras. Hay una saludable asepsia previa en todo lo que dice, por lo cual resulta eliminado todo lo inseguro, todo lo inútil, todo lo vacuo. Por eso, a veces, tienen sus escritos cierta regularidad matemática. Por eso, a veces son cansados, no por difusos sino por áridos. No es un alista sino un pensador".

Herrera aclaró y refutó, con opiniones y asertos jurídicos, las críticas hechas a su exposición en "Anotaciones al Derecho Público Interno y Externo por el comendador Silvestra Pinheiro Ferreira".

El Cabildo Eclesiástico en sede vacante en agosto de 1855, presidido por el Deán Lucas Pellicer y el obispo auxiliar Pasquel, presentó una Exposición a la Convención Nacional, acerca de la exclusión de los falsos cultos y los derechos de la libertad (fuero) y propiedad de la Iglesia. Según Basadre es "extensa, erudita y razonada" debido a la pluma de Herrera.

Herrera polemizó con Vigil en distintos temas: Inmaculada Concepción, pena de muerte y el asunto del niño judío Mortara. En Arequipa escribió dos pastorales en 1861 acerca de la situación del Perú y vocaciones sacerdotales.

El primer opositor a Herrera fue el puneño Benito Laso, quien con corrección expresó su disconformidad con las ideas expuestas en el sermón catedralicio, al que contestó don Bartolomé en igual forma y serenidad, hasta que un artículo periodístico insultó a Laso, el que cortó la discusión con sentimiento de su opositor, que lamentó y condenó ese artículo.

Benito Laso entiende que "soberanía –en el sentido político– es el derecho de arreglar el régimen de la asociación política, de dar las leyes por las que ella debe gobernarse; establecer las autoridades y nombrar los magistrados, celebrar tratados con sociedades independientes, declarar la guerra y hacer la paz".

Define la sociedad, o lo que es pueblo en sentido político: "La sociedad política es la reunión en un cuerpo determinado, reglamentado e independiente, de los poderes libres, que gozan de su propio derecho, y capaces por sus aptitudes físicas, morales e intelectuales de concurrir por sí al mantenimiento de la asociación y a la seguridad pública e individual de los asociados: La sociedad tomada en este sentido es lo que se llama 'pueblo'. Los hombres que tienen las calidades indicadas se llaman 'ciudadanos'.

"Síguese de esta definición que la sociedad política, considerada estrictamente como tal, no es la reunión de individuos de la especie humana, de cualquiera condición, sexo o edad, sino precisamente de los que son o se llaman ciudadanos".

"Hemos oído con asombro predicar en el púlpito de la Iglesia Metropolitana contra la soberanía popular y darle únicamente el sentido de una obediencia a las autoridades, conforme a la ordenación de Dios".

Don Benito Laso tenía sensibilidad jurídica, como lo demuestra su feliz intervención en la Convención Nacional el 28 de junio de 1834 sobre la expatriación del obispo Goyeneche decretada por el Consejo de Gobierno con notable ligereza al conocer por un periódico que éste había dado colación de una canonjía presentada por el anterior presidente Gamarra.

Laso demostró que el decreto del Consejo de Gobierno fue "atentatorio, temerario y escandaloso por muchos títulos". Con argumentos históricos, de derecho constitucional y civil probó sus afirmaciones que fueron respaldadas por el voto de la Convención, por lo que el obispo no fue expulsado.

Clérigos que difirieron de las ideas de Herrera fueron *don Agustín Guillermo Charún* (Lima 1774-Trujillo 1857), diputado en 1839, ministro de Estado, obispo de Trujillo en 1853, y *don Pedro José Tordoya* (Caravelí, Arequipa 1815-Lima 1883), redactor del "Redactor Eclesiástico" en 1845 con el P. Aguilar, obispo titular de Tiberiopolis en 1861, trasladado al Cusco en 1875, renunció y fue preconizado obispo de Arada. Pronunciaron los sermones en las fiestas patrias de 1847 el primero y de 1848 y 50 el segundo, que fueron como una respuesta indirecta a la doctrina de Herrera, y sirvieron de prueba que no todo el clero la seguía, si bien buscaban también el origen remoto de la autoridad en Dios.

Charún trabajó en varias parroquias donde se dio a conocer como orador sagrado por la persuasiva unción de su palabra unida a una galana unción.

Charún expresó: "Existieron las sociedades por una exigencia de nuestra naturaleza, en sí tuvieron el principio de existencia dado por Dios mismo, y en ellas tuvo cada individuo sus derechos y ellas los tuvieron sobre los individuos: derechos que, a su vez, son recíprocamente obligaciones, necesarias unas para la conservación del individuo, otras para el mantenimiento de

las sociedades, que teniendo en sí la suma del poder físico y moral de todos fueron soberanas para darse las leyes que a su bienestar convenían; y así toda Potestad viene de Dios porque de Dios viene el establecimiento y orden de las sociedades..." En vano se mancomunaron los Reyes contra los principios en que Dios fundó las sociedades y había santificado su Cristo; en vano intentaron fundar su legitimidad llamando consentimiento de los pueblos su largo y silencioso sufrimiento; y en vano, por fin, se empeñaron en fundar un derecho divino que los hiciese dueños de los pueblos, su Poder emanado inmediatamente del Señor del Universo y sagradas sus personas. Los pueblos, instruidos por la Religión, vuelven en sí y les dicen: "Seréis los primeros porque así hemos visto convenirnos; os llamaréis soberanos porque os daremos el ejercicio del Poder, sin despojarnos de nuestra esencial e inalienable soberanía; mandaréis lo que las leyes ordenadas por nosotros dispusieren; vuestra administración será juzgada; y desapareció el supuesto derecho de los reyes ante el Poder de las naciones borrándose la impía máxima de Dios y el Rey que colocaba en una misma línea al Creador y la criatura y hubo algo entre Dios y los Reyes-las naciones". Al hacer así la crítica de la monarquía absoluta y la apología de la monarquía constitucional, Charún defendía la soberanía popular.

Tordoya fue más rotundo en 1848: "¿Y haré (dijo) la apoteosis de la soberanía trayendo su origen de los funestos ensueños que en noche tenebrosa forjara la ardiente fantasía de un filósofo? Pero la ciencia se ha desembarazado ya de los errores del siglo XVIII, se ha posesionado nuevamente de la verdad: ha estudiado la naturaleza del hombre: penetrado en sus profundidades, ayudada con la antorcha de la fe y remontándose hasta encontrar la fuente del Poder en Dios, soberano absoluto que gobierna a los pueblos y domina a las naciones. Y ciertamente quien señala a la soberanía un origen tan verdadero, tan alto, tan divino, la ha ennoblecido, la ha beneficiado, ha merecido de la humanidad. ¿Y elogiaré la tiranía en un pueblo libre, o apoyaré el despotismo en un país republicano? Pero los soberanos

no han recibido de Dios inmediatamente el poder. Su legitimidad descansa en la elección o en el consentimiento del pueblo. Es verdad que el derecho de mandar viene de Dios, que quien resiste a la Potestad resiste a la ordenación divina y que es infalible la palabra de aquel que ha dicho: por mí reinan los Reyes, y los Legisladores decretan cosas justas. Empero, a la sociedad compete el modo de organizar el Poder. Dios ha tratado al hombre con respeto: ha puesto a las naciones en manos de su consejo y les ha dado el derecho de elegir las personas que ejerzan la soberanía. Esta doctrina que condena la demagogia y el absolutismo: que reconoce el derecho de mandar y la obligación de obedecer, es la doctrina de la Iglesia y el dogma político de mi patria".

En 1850 manifiesta: "El Evangelio pues, ha enseñado al mundo por su doctrina y por su espíritu la igualdad, la fraternidad, el patriotismo; esto es, para hablar un lenguaje más piadoso, la caridad. Y sabéis señores que sin caridad no hay libertad verdadera; porque si la caridad, aplicada a todos y a todas las circunstancias de la vida, asimila a los grandes y a los pequeños, desconoce opresores y oprimidos, rivales o enemigos e inspira la heroicidad del sacrificio, es claro que da vida a la libertad por la igualdad, la fecundiza por la fraternidad, y la lleva por el patriotismo a su más perfecto desarrollo".

"Es entonces que todas las esferas sociales libres por la obediencia a la ley, y protegidas por ella tienden al orden, a la paz, al progreso y perfección de la sociedad. La libertad pues, tal como la enseña el Evangelio y la buena organización de los pueblos, es el último resultado y la fuente de su prosperidad y de su gloria".

En la Convención de 1856 pronunció discursos sobre el fuero eclesiástico y en defensa de los jesuitas, vehementes y sesudos.

En su primera pastoral en 1876 exhortó a sus feligreses a permanecer firmes en la fe y en la práctica de las virtudes cris-

tianas, y clamó por el indio para que se corrigiesen los abusos que contra él se cometían.

El debate entre liberales y defensores de la Iglesia se enardeció en 1855 con motivo de la constitución que aprobaría el Congreso. Los primeros eran los hermanos Pedro y José Gálvez, antiguos alumnos de Herrera; el Dr. Vigil, adversario del Papado, los tenaces defensores del patronato Mariátegui y Paz Soldán.

Encabezados por Herrera, que fundó el periódico "El Católico" para exponer sus opiniones, los capitulares Charún y Tordoya, los prelados Pasquel, Goyeneche, O'Phelan, Charún respondían sólidamente las propuestas de los adversarios, aprovechando anteriores exposiciones de Moreno, Luna Pizarro y Aguilar ampliadas con sus conocimientos teológicos y jurídicos que sostenían los principios tradicionales de la Iglesia.

La vivacidad de los editoriales y artículos de "El Católico" fue básica para limitar los deseos contrarios, sin embargo se suprimió el fuero eclesiástico, los diezmos, no se permitió el retorno de los jesuitas pero tampoco la expulsión de los franciscanos españoles.

Las discusiones continuaron en los años siguientes con menor acritud, pero vigorosas hasta la dación de la constitución de 1860.

"El Católico", a partir de agosto de 1856 estuvo bajo la dirección de Juan Ambrosio Huerta y la colaboración de otros discípulos de Herrera.

Las líneas directrices de ambas tendencias provenían de importantes autores europeos.

Artículos y colaboraciones de "El Católico" en torno a las propuestas constitucionales en 1856 que atañían a la Iglesia tuvieron un tono muy duro en las críticas, pero sólidos y tradicio-

nales que respondían también a las encíclicas de Pío IX de ese período. Reproducen en 1858 el sermón de Herrera de 1846 y la oración fúnebre de Gamarra, como el panegírico de Mateo Aguilar sobre Ignacio de Loyola de 1837, que expresan las ideas que respondían a la concepción que tenía su director Juan Ambrosio Huerta.

Fray Pedro Gual, religioso de la observancia de San Francisco, vino al Perú en 1845, y fue formador en el Convento de los Descalzos en Lima. Aconsejó a los estudiantes misioneros: "Es innegable que los sermones de misión deben ser más sencillos y menos recargados de sentencias latinas. Ciertos misioneros jóvenes atestan sus discursos de citas de la Escritura y de largos textos latinos de los Santos Padres. ¿Pero de qué sirven todas esas citas a los pobres que no las entienden? ... En las misiones debemos expresarnos de un modo más sencillo y usual, para que el pueblo se haga capaz de comprender lo que se predica y se conmueva".

Fue autor de un "Discurso teológico sobre la definibilidad dogmática de la Concepción Inmaculada de la Santísima Virgen María", que elevó al Papa Pío IX desde Ocopa, en 1850. "El Equilibrio entre las dos Potestades, o sea los derechos vindicados contra los ataques del Sr. Vigil 1852" fue una obra que manifestó los alcances del P. Gual como polemista, afianzado en los principios de derecho público eclesiástico, conocedor del desarrollo histórico de las herejías modernas, y competencia en las ciencias teológicas y filosóficas.

"Triunfo del Catolicismo en la definición del augusto Misterio del dogma de la Inmaculada Concepción..." (1862) es el desarrollo de los pensamientos emitidos en la obrita de la "Definibilidad" con la gracia obtenida por la proclamación del dogma, refutando a un impugnador anónimo.

"La moralizadora y salvadora del mundo es la Confesión Sacramental", obra erudita (1862) que señala el plan divino en

su institución y los bienes privados y sociales que ha producido. Escrita para refutar al Pbro. L. de Sanctis.

"La Vida de Jesús por Ernesto Renán ante el tribunal de la filosofía y de la historia (1869)" y su continuación en "La Vida de Jesús auténtica..." en tres tomos rechazan las ideas del escritor francés.

"Orácula Pontificia" en latín versa sobre la Constitución de la Iglesia para comentar las encíclicas de Pío IX: acomodado en castellano, a todas las inteligencias en "El dogma de la Infalibilidad" (1870).

En los años siguientes continúa refutando diversos folletos que contradicen a la Iglesia con igual tesón y competencia.

"La India cristiana o Cartas bíblicas contra los libros de Luis Jacolliot" (2a. ed. 1880), la aprobó el Papa León XIII "todos los principios sustentados por el autor".

Fue admirado como escritor de rigurosa y contundente lógica, como teólogo de profundos conocimientos y extensa erudición, y como canonista y defensor acérrimo de ambos poderes, eclesiástico y civil.

IV

Dos contemporáneos de Herrera tuvieron actuación en el período siguiente: *Francisco Orueta y Castrillón* (Lima 1804-1886), Maestro, Regente de estudios y vicerrector en el Convictorio Carolino, Cura de Chiquián, Prepósito del Oratorio, obispo titular de Ega y auxiliar de Luna Pizarro y de Pasquel, trasladado a Trujillo en 1859. Administrador Apostólico de Lima y Arzobispo en 1873. Sufrió las calamidades de la guerra durante la ocupación chilena. Y *Manuel Teodoro del Valle* (Jauja 1813-Lima

1888) estudió en España e ingresó a la orden de los Capuchinos. Se secularizó a causa de las leyes de Mendizábal. Se ordenó en Roma y regresó al Perú en 1839 como misionero apostólico. Párroco de Pararín, Sicaya y Santa Ana, secretario de Luna Pizarro. En 1865 fue preconizado obispo de Huánuco.

En 1872 el Presidente Balta presentó a del Valle al arzobispado de Lima, siendo preconizado por el Papa Pío IX. Pero el nuevo Presidente Manuel Pardo no lo consintió porque no había sido propuesto por el Congreso. La Santa Sede no aceptó, y para solucionar el conflicto, del Valle renunció al arzobispado, y Roma lo trasladó al titular de Berito y administrador apostólico de Huánuco. Durante la guerra sufrió imposiciones pecuniarias de parte de los invasores.

Ambos en sus escritos estuvieron en la línea de los discípulos de Herrera sosteniendo los derechos tradicionales de la Iglesia, acerca de la desamortización de bienes eclesiásticos, sepulturas de no calicos en los cementerios, etc., propuestos por el gobierno liberal de Prado.

Orueta en la exposición sobre desamortización, larga y luminosa, discutía magistralmente el proyecto presentado, puesto que desconocía el legítimo derecho de propiedad de la Iglesia y violaba los principios generales del derecho. Felizmente el Congreso lo rechazó.

El periódico católico "El Deber", en 1883-1884 decía: "El Sr. Orueta se distinguió siempre por su clara inteligencia, vasta y escogida ilustración, profundo conocimiento del Derecho y raras dotes de elocuencia. En su carrera eclesiástica y en el régimen pastoral puede asegurarse con el RP. Gual que es el primer obispo de Sudamérica por la solidez de su doctrina y erudición profunda, hasta el punto de ser citado como autoridad decisiva en todas las cuestiones de controversia canónica y jurídica".

Don Teodoro, en Lima ayudó a Tovar en la fundación de "La Sociedad". Se opuso en 1868 al proyecto de ley de reducir los derechos matrimoniales a la mitad y abolir las cuartas episcopales y al otro que extinguía los patronatos y capellanías laicales en dos informes con gran competencia como solía.

El año anterior tomó la iniciativa de establecer la Sociedad Católica Peruana en defensa de los intereses de la Iglesia, instalándose en Lima el consejo central.

Al inaugurarla expresó: "Por doquiera que extendamos la vista vemos síntomas de disociación social; las buenas costumbres se corrompen; la moral se relaja; el sentimiento religioso se pierde y desaparece la ciencia. En ésta, en moral, en la legislación se trata de implantar los errores más funestos que, puestos en práctica por la juventud que en ellos se nutre, conducen a nuestra, sociedad a un abismo profundo".

En ocasión de su asistencia al Vaticano I pidió la venida de jesuitas para dirigir su seminario, lo que obtuvo en 1871, quienes por la oposición de sus adversarios lo abandonaron en 1876.

Concilio Vaticano I

Convocado por el Papa Pío IX reunióse el 8 de diciembre de 1869 en la Basílica de San Pedro. Del Perú asistieron los obispos Manuel Teodoro del Valle de Huánuco, Ezequiel Moreyra de Ayacucho, Juan Ambrosio Huerta de Puno, y Fray Pedro Gual ofm como Procurador del anciano arzobispo Goyeneche, quien llevó como secretario a don Manuel Tovar.

Los obispos peruanos tenían larga experiencia pastoral y sólida doctrina. Huerta fue nombrado miembro de la Diputación de Disciplina Eclesiástica e intervino una vez en las Congregaciones generales; del Valle dos y Moreyra tres. Éste habló en la XIV el 3 de febrero de 1870 con tanto fervor y espíritu que

los Padres lo aplaudieron, razón por la cual, en la sesión siguiente, el Cardenal Presidente advirtió que no se hiciesen esas manifestaciones. Al discutirse el esquema "De Fide Catholíca", intervino Moreyra; lo mismo en otra sobre el esquema "De Ecciesia Christi".

Huerta, antes de partir para Roma, dirigió una pastoral el 28 de julio de 1869, para resaltar la importancia del Concilio y desvanecer los prejuicios que habían circulado contra él. Desde Roma el 15 de febrero exhortaba nuevamente a sus párrocos a mantenerse firmes en su adhesión a la Iglesia y a su Prelado.

Ezequiel Moreyra se distinguió entre los discípulos de Herrera. Elegido obispo de Ayacucho en 1866, había sido cura de San Juan de Ica en 1857, y predicó la homilía de la proclamación del dogma de la Inmaculada en el Sagrario el 1° de junio de ese año. En 1867 escribió al arzobispo Goyeneche una carta, sobre el proyecto de supresión de las primicias y derechos parroquiales, advirtiendo que si no se mejoraba la situación económica de los curas, pronto se verificaría un abandono general de las parroquias, sobre todo en el campo. Porque añadió ni siquiera el obispo "puede obligar a nadie a que se muera de hambre". Murió en 1874.

Juan Ambrosio Huerta (Lima en 1823-1892) estudió en el Convictorio Carolino y luego en el Seminario de S. Toribio. Ordenado sacerdote en 1847 y nombrado vicerrector durante 14 años y luego Rector por cinco. A él se debió el florecimiento del Seminario y el crédito que llegó a adquirir. Profesor de Filosofía publicó en 1858 un texto conforme a las lecciones que había dictado. Dedicó los mejores años de su juventud a la formación de sacerdotes y de profesionales liberales. Fue profesor de Filosofía y Matemática, Física y Teología dogmáfica. En 1861 publicó "Fundamentos del Catolicismo".

Huerta fue reconocido desde joven por su dotes oratorias, ciencia teológica y canónica, y sus virtudes, por lo que se le

encomendaron sermones. El 22 de julio de 1855 pronunció uno sobre la tolerancia de cultos. Acompañó a don Mateo Aguilar en la censura a un folleto del joven Enrique Lara, a pedido del arzobispo Pasquel, en marzo de 1856.

En ocasión de celebrarse la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción pronuncia un sermón sobre él y otro del Corazón de María en diciembre de 1856. Con motivo de la traslación de los restos del Pbro. Matías Maestro el 12 de setiembre 1857, describe su vida y obras. A fines de ese año imprime la "Novena de Santo Toribio" con un bosquejo biográfico, en su calidad de vicerrector del Seminario.

El 9 de diciembre tiene el sermón por el aniversario de la victoria de Ayacucho bajo el título "Oración funebre de la libertad" expresando su pensamiento: "La autoridad es a la sociedad lo que la libertad al individuo: ella forma el carácter constitutivo de la personalidad social, como la libertad constituye la personalidad humana; destruid la autoridad y habréis destruido a la sociedad, sepultando también bajo sus escombros a la libertad individual".

Afirmó: "El liberalismo, señores, no existe sino en la Iglesia Católica, porque la Iglesia Católica enseña la verdadera teoría de la libertad".

Ese Semanario reproduce artículos, sermones y discursos de impresos europeos, obispos españoles y franceses (Dupanloup, Wiseman y otros), sermones del P. Lacordaire, escritos de Balmes y Donoso Cortés, lo mismo de colombianos, argentinos, mejicanos y chilenos de la misma línea.

Pronunció en 1860 el sermón en la Catedral con motivo del atentado que sufrió el Presidente Castilla, y estuvo lejos de halagarlo, dando una lección de sana política y buen gobierno. Fue nombrado, poco después, canónigo de merced del Cabildo. Huerta, en 1861, comentó el edicto sobre regulares promulgado

por el arzobispo Goyeneche con sabias y precisas frases en artículos publicados en el "Progreso Católico", debido a que el fiscal Paz Soldán pidió que se prohibiese su circulación por no haber obtenido el *placet* estatal la bula que nombró a Goyeneche visitador de regulares, la que no exigió el Gobierno.

Preconizado obispo de la nueva diócesis de Puno en 1865 y consagrado por el arzobispo Goyeneche, dirigió desde Lima su primera pastoral en que manifestó que lo primero que había de hacer era la erección del Seminario, la visita pastoral, la atención a los párrocos, y la educación de los jóvenes de parte de los padres de familia. En los años siguientes desarrolló el programa trazado, estableciendo el Seminario que lleva su nombre, recorriendo la enorme diócesis.

En 1866 actuó de intermediario en la sublevación de indígenas, pero hubo masacres por ambas partes. El mismo expresó que le "causaba honda pena la manera brusca y tiránica con que eran tratados los pobres indios por los traficantes en lana, rescate de oro, y la no menos dura con que las antoridades locales los maltrataban".

El mismo año dirigió al Ministerio de Culto una carta acerca de la nota que no se diese curso a la Encíclica "Quanta Cura" con la fuerza de un obispo, que el Ministro se la devolvió, por lo que Huerta respondió: "No obedeceré mandatos opuestos a mi conciencia". Con la entereza propia de su carácter viril demostró Huerta cómo ejercería su ministerio episcopal.

Celebró el primer Sínodo en 1868 en que condenó a los comerciantes que extorsionaban a los indígenas, que provocaban la borrachera, etc. y dispuso que los párrocos abrieran escuelas primarias para alfabetizar a los indígenas.

En 1869, Huerta y el miembro regalista de la Corte Suprema, José Gregorio Paz Soldán, sostuvieron un debate público sobre los derechos del obispo a convocar un sínodo en su dió-

cesis de Puno y a publicar documentos papales sin el 'placet' gubernativo.

En Lima, de paso para asistir al Concilio informó sobre los proyectos de reducción de derechos de matrimonio y extinción de capellanías laicales tras señalar el falso fundamento en que se apoyaban sus autores.

El fiscal de la Corte, José Gregorio Paz Soldán, pidió se procediese contra él por no acatar las leyes de la nación y haber celebrado Sínodo diocesano sin autorización del Gobiemo. Se le amenazó con la suspensión de las temporalidades, pero el obispo no se rindió.

En enero de 1871 estaba de vuelta en Puno, mas en previsión de nuevas contradicciones elevó su renuncia a la Santa Sede, que sólo la aceptó en 1874. Se dirigió a Lima y para sostenerse aceptó la parroquia de Huacho, y luego la de Santa Ana.

En 1880 fue trasladado a Arequipa donde fue el Pastor solícito habitual.

En Arequipa prosiguió expidiendo cartas pastorales sobre los acontecimientos o los errores contra las doctrinas católicas con palabras cálidas y doctas, difundiendo la sana doctrina, dando a conocer las encíclicas de León XIII sobre la libertad humana y la condición actual de los obreros. Combatió las leyes sobre laicalización de cementerios, supresión de conventos y matrimonio civil, demostrando su oposición en sentido cristiano y la ninguna utilidad que de ellas se seguirían para el país. Las notables cartas pastorales de Huerta dirigidas principalmente contra los masones, racionalistas y anticlericales, con quienes tuvo varios enfrentamientos, dan una idea de la mentalidad de la jerarquía católica en el siglo XIX.

En 1896, por enfermedad, pide como auxiliar a Manuel S. Ballón y le encarga la diócesis. En medio de los obispos de su

generación, que fueron excelentes, brilló por su ciencia, energía, entrega pastoral, y como escritor y orador de gran talento.

Otra personalidad de la época fue, por ejemplo, *Rafael Quirós*, laico, profesor del Seminario de Santo Toribio y redactor de "El Católico" publicó un "Curso de los Fundamentos de la Religión dedicado a la Juventud Americana" en 1863. Según el censor Manuel Teodoro del Valle estaba "conforme en todo con la doctrina de la Iglesia y con los principios de la sana filosofía; por su método, claridad y precisión será útil a la juventud estudiosa. La propuesta del autor sometiéndose al juicio de la Iglesia revela su fe, su humildad cristiana y los nobles sentimientos que lo animaron a emprender este trabajo".

También *don Pedro García y Sanz*, quien escribió la Segunda parte de los Apuntes para la Historia Eclesiástica del Perú (Lima 1876) y tres panegíricos de "El Pastor (Santo Toribio). La Patrona (Santa Rosa) y el Apóstol de Lima (San Francisco Solano)" en 1893, pero pronunciados anteriormente. Sus obras traslucen la mentalidad tradicional a su generación y el fervor elocuente a la acción de la Iglesia en el Perú. Rector del Seminario de Santo Toribio. El P. Vargas escribe: "Es preciso reconocer que casi todos los Prelados de la época, que bien podemos llamar la edad de oro de nuestro Episcopado, pusieron especial cuidado en instruir a su pueblo, y refutaron hábilmente los errores que circulaban por entonces y constituían un peligro para la fe. En esto no hacían otra cosa sino cumplir con su deber de enseñar, con su función de Maestros. Más tarde, su voz parece debilitarse, y sólo en las postrimerías del siglo, un Arzobispo de Lima, Mons. Manuel Tovar, hace reverdecer las glorias del Episcopado peruano y vuelve a resonar la palabra autorizada y calurosa del Maestro del pueblo fiel".

V

A fines del siglo se destacan hombres como *José Antonio Roca y Boloña* (1834-1914), quien estudió en el Colegio de Guadalupe, donde se distinguió en todos los cursos, especialmente latín y en filosofía. De buena memoria y fácil palabra, luego trabajó en la casa mercantil de su padre. Llamado al sacerdocio ingresó en el Seminario de S. Toribio para seguir los cursos teológicos, y se recibió de Maestro y Doctor en Teología en la respectiva Facultad de San Marcos. Contemporáneamente enseñó Fundamentos de la Religión, Francés, Lugares Teológicos, Teología Dogmática y Derecho Canónico. Fue regente de estudios.

Muchos de los Sermones publicados en "El Católico" pronunciados por "un sacerdote seminarista" fueron suyos.

Dotado de vasta ciencia, palabra elocuente, elegante pluma, firmísima voluntad, incontrastable energía y hasta el estilo poético lo dedicó al servicio ministerial en el púlpito, en la cátedra, en la prensa y en el confesionario, sin consideración personal ninguna, sin ambición mundana, sin respeto humano, sin temor a nadie ni a nada. Fue confesor de religiosas, capellán del monasterio de Trinitarias y del santuario de Santa Rosa. Provisor del Arzobispado, examinador de confesores y pro-sinoidal. Presidente de la Cruz Roja durante la guerra del Pacífico. Diputado en el Congreso de 1883, miembro de la Real Academia Española por su vasta literatura, profundo conocimiento de la lengua y trabajos literarios como correspondiente, y uno de los doce de número de la Peruana.

Como periodista colaboró en "El Católico", el "Progreso Católico" y "La Sociedad", y fundó "El Bien Público" para defender los derechos de la Iglesia, donde fue preso y desterrado por esta polémica en favor de la religión en 1866.

Por su actitud patriótica durante la ocupación chilena tuvo que refugiarse en la zona andina por tres años. Sus ideas teológicas, filosóficas y jurídicas siguen las expuestas por sus maestros Huerta y del Valle en defensa de las tradiciones eclesiásticas y de adhesión al Papa, como se desprende de sus sermones, oraciones fúnebres y discursos académicos.

Roca tiene tendencia a defender sus opiniones con recuento historicista, resaltando la tradición eclesial y señalando las desviaciones u oposiciones habidas que fueron dejadas de lado o suplantadas por otras.

Manuel Tovar (Sayán 1844-Lima 1907) entró al Seminario de Lima recibido por el Rector Huerta, donde sobresalió por su ingenio y piedad. A los 17 años recibió el título de Maestro. Escribía en "El Bien Público" y combatió el Reglamento de Policía siendo sólo diácono y desterrado del país. En Roma se ordenó de sacerdote en 1865. Al regresar a Lima durante diez años fue uno de los principales redactores de "La Sociedad", revelándose como un hábil polemista en sus cartas a Vigil en 1871.

Ese mismo año obtuvo la canonjía magistral y ascendió hasta el Deanato. Rector del Seminario impidió su ocupación por los chilenos. Luego Tovar y Roca tejieron el elogio fúnebre de los caídos en la lucha en forma tan impecable y vibrante, que son piezas modelo de su clase, de la mejor elocuencia sagrada.

En 1884 fue Vicepresidente de la Asamblea Constituyente y luego Ministro de Instrucción y Justicia. Preconizado obispo de Marcópolis por el papa León XIII en 1891. Vicario capitular en 1898 y Arzobispo el año siguiente. Miembro de la Academia Peruana de la Lengua, del Colegio de Abogados y de la Universidad de San Marcos.

Defendió en 1872 el traslado del obispo del Valle al arzobispado de Lima, y escribió unas bases para un futuro concordato en 1891. Tovar en 1871 expresó su indignación ante: "La espe-

culación de los chinos, que no es más que una trata de negros, más o menos desfigurada, no puede convenir a nuestro país. Ese tráfico repugnante de carne humana es un cáncer, del cual es llegada la época de cortarla en su misma raíz".

Se movió eficazmente para organizar en 1896 el Primer Congreso Católico del Perú.

Al igual que Roca utiliza la historia para sostener sus afirmaciones indicando la permanencia de la doctrina frente a los desvíos, errores y contradicciones que dejaron de ser válidos o sustituidos por otros.

El Concilio Plenario Latinoamericano, reunido por el papa León XIII, el 28 de mayo de 1899, contó con su presencia, como arzobispo de Lima, y con los obispos Ismael Puirredón, Juan Antonio Falcón del Cusco, y Manuel Ballón de Arequipa. Tovar presidió la sesión de clausura en su condición de arzobispo más joven, el domingo 9 de julio.

Junto con Tovar y Roca, *Manuel T. González de la Rosa* (1841-1912) fundó "El Bien Público" y ambos combatieron los artículos del Reglamento de Policía que consideraron lesivos a la Iglesia, con todo el vigor de su juventud y fervoroso celo, en 1867. Publicó luego crónicas coloniales y escribió artículos históricos de valor. Exhumó valiosos manuscritos y esclareció puntos oscuros de nuestra historia, siendo algunos publicados sobre la base de los que él descubrió y copió. El erudito americanista limeño nos dejó una Bibliografía Peruana, de la que se ignora su paradero.

Fidel Olivas y Escudero, nacido en Huaraz, estudió en el Seminario de Santo Toribio y doctoró en Teología. Joven cura, fue mediador entre la revolución de Atusparia y la población blanca en 1885, pues era respetado. Al ser derrotado Atusparia, consiguió salvarle la vida. En cambio no obtuvo lo mismo con Ucciru Pedro. Sus soluciones, artículos y enseñanzas están en la línea

de enseñanza de Santo Toribio, expresada por Tovar, Roca Boloña y García Sanz. Y así lo demuestran sus escritos en cuatro tomos, (Lima 1911).

Nombrado obispo de Ayacucho (1900-1935) continuó en la misma senda. Así, fundó en 1913 un Centro de la Juventud Católica para formarla hacia la política, y en 1915 declara que "nadie pueder ser, a la vez, católico y liberal. Son términos que se excluyen, como la verdad y el error, el bien y el mal, la luz y las tinieblas". Aficionado a la historia publicó varios escritos sobre la historia de la diócesis de Huamanga.

Otro prolífico autor fue el franciscano *fray Elías del Carmen Passarel*, quien centró su actividad en el convento San Jenaro de Arequipa, dentro de los cauces inherentes a su Orden desde su vuelta al Perú en 1838. Enseñó Filosofía y Teología, guardián del mencionado convento y conocido por su ilustración, publicó la "Vida de sor Ana de los Angeles Monteagudo", en 1878, conforme a los documentos existentes en el Monasterio de Santa Catalina y dentro de la acostumbrada exposición de las biografías de las personas reputadas santas.

En 1886 imprime "La paz interior o documentos para tranquilizar las almas timoratas en sus dudas, sacadas de las doctrinas de los Santos", de acuerdo con el dogma y la moral cristianos. La "Biblioteca Manual de Predicadores o Ensayos para toda clase de discursos sagrados, para facilitar la predicación dedicada al virtuoso e ilustrado clero del Perú" en 1890, reveló su vasta instrucción escritural, teológica, moral, filosófica y social.

En el siglo XX prosiguió su labor sobre diversos temas, como la "Historia abreviada de la beata Mariana de Jesús Paredes y Flores, conocida vulgarmente bajo el nombre de Azucena de Quito" (Lima 1920). El P. Passarell siguió las huellas del P. Gual sin tener las cualidades de influencia de su ilustre predecesor.

Frente a todos ellos, atacaron los dogmas de la Iglesia dos laicos, *Mariano Amézaga* y más tarde *González Prada*, con vigor, ensañándose el segundo más aún al declararse ateo.

Mariano Amézaga (n. Lima 1834, murió en 1894), catedrático de Literatura y Religión en la Universidad de San Marcos, y de Derecho Romano, abogado. Publicó un opúsculo titulado "Refutación de una doctrina", en 1871, y levantó polémica con el P. Gual y el Pbro. Tovar; luego expondrá las mismas ideas en "Los dogmas fundamentales del Catolicismo ante la Razón" (Valparaíso 1873). El libro es un largo estudio de carácter especulativo. No arremete contra la religión como sentimiento y como necesidad, pero se enfrenta a las religiones, especialmente a la católica, como sistemas de creencias más o menos absurdas y como conjunto de prácticas más o menos extravagantes y ridículas. Exalta a Cristo "como poeta humano, como levantador de nuestra naturaleza hacia las alturas de lo bello y lo perfecto", pero condena sus enseñanzas dogmáticas. Un extenso capítulo dedica al pecado original, debatiendo este dogma. Con numerosos argumentos, trata de explicar racionalmente las causas y características de los dolores humanos. Su actitud es progresista, con ciega fe en el porvenir. "Cristo va pasando, no hay duda, en el reinado exclusivista y absoluto que hasta aquí ha ejercido sobre cierta porción de la humanidad, porque los hombres por grandes que sean están destinados a morir. Sólo Dios, luz increada, siempre resplandeciente, será inmortal para las generaciones todas que le buscan con ansia cada vez mayor...". Así termina el libro. En 1872 publicó un folleto sobre reforma de regulares.

Manuel González Prada (Lima 1848-1918), matriculado en el Seminario de S. Toribio en 1857, se escapó en 1860 para inscribirse en el Colegio de San Carlos. En la muerte de un pequeño hijo exclamó: "La religión es una fusa, nunca más volveré a rezar". En sus discursos y artículos "en el campo doctrinario, hizo de la tesis, también vigente dentro de ciertos sectores in-

telectuales de esa época, acerca del inexorable conflicto entre la religión y la ciencia... En ninguno de estos sectores de su pensamiento hubo notoria originalidad sino absorción libérrima de doctrinas o puntos de vista europeos de carácter heterodoxo".

Entre los elementos constitutivos de su obra hasta 1894, Basadre señala: "Un contenido auticlerical y antirreligioso al criticar en formas diversas a la Iglesia y a su influencia... Se afilia a la tesis de la personalidad humana de Cristo, reafirma la doctrina positivista de la evolución inevitable en las religiones, exalta a los herejes y propugna la expansión de la educación laica. Un contenido filosófico al propugnar la fe en la ciencia y al adoptar una actitud a la vez escéptica y estoica ante los problemas de la vida y de la muerte".

Continuador de Mariano Amézaga sin su base filosófica, Mons. Luis Lituma advirtió que hay dos clases de obras prohibidas: unas las que están "nominalmente" porque lo han sido por decreto de la S.C. del Santo Oficio o por letras apostólicas (como lo están las aludidas de Vigil), y otras que están prohibidas por las normas generales acerca de libros vetados, que ha sancionado la Iglesia" ...La Iglesia no ha considerado oportuno prohibirlas nominalmente, porque es evidente que, algunas de ellas, como "Nuevas Páginas" y "Prosa Menuda", caen de lleno, entre las que veda el canon 1399,4 que dice: "Están prohibidas por el mismo derecho... los libros que adrede atacan la religión y las buenas costumbres". Sería un error creer que González Prada se detiene en condenar y execrar abusos y escándalos clericales, no, va más allá incluso sofisticadamente, y lo que es peor, después de haber atacado a quienes llevan la bandera, acomete a lo que simboliza la bandera, de manera que el odio a Dios y a Jesucristo y a la Virgen que lo impele a la blasfemia, es el mismo que lo lleva a cubrir de lodo a la Iglesia".

ADDENDA

El Pbro. Dr. Juan de la Cruz García fue profesor de Teología y luego Rector (1857-1861) del Seminario de Trujillo, contradijo al doctor Vigil en una publicación titulada "El Sol en el Zenit o sea la verdad demostrada contra los errores del señor Vigil" (237 pp. Chiclayo 1852) por la Carta al Papa y Análisis del Breve de 10 de Junio. Lima 1851.

Es una exposición de la doctrina tradicional, basada en obras europeas, conforme a las refutaciones hechas en Lima, fue muy elogiado por sus contemporáneos.

Sobre la Unidad Religiosa y la Tradición: Notas sobre el Discurso Católico Ultramontano y Militante y los Inicios de la Democracia Cristiana

Fernando Armas Asin
IHI / Universidad de Navarra

I

El Estatuto provisional dado por el general San Martín (1821), que debe considerarse como el primer documento que establece un mínimo de organización al Estado naciente, era claro en señalar que la religión católica era la religión oficial del Perú y del Estado, y que era obligación de éste defenderla y conservarla en sus dogmas fundamentales,[1] lo que suponía en otras palabras que el Estado debería protegerla, tanto contra los enemigos internos y externos que pretendiesen imponer otra religión y establecer cultos alternativos, como en legislar

1 J. Pareja Paz Soldán, *Las Constituciones del Perú*. Madrid, Cultura Hispánica 1954, p. 415.

adecuadamente para que la medida se cumpla en los mejores términos posibles. De allí, precisamente, las disposiciones posteriores que ilegalizaban escritos o impresos que cuestionaran la religión, y la misma actitud de cuidado que tuvieron diversos religiosos en denunciar a extranjeros por contravenir supuestamente el carácter restrictivo de las leyes. Ahora bien, sabemos perfectamente que en la práctica el gobierno provisional, si bien consideraba inherente a su obligación protectora el hecho de que el catolicismo fuese excluyente de otros cultos, sin embargo, el Estatuto en ningún momento dejaba expreso tal concepto. A nuestro entender, se debía al hecho de lo obvio que resultaba la restricción (producto de tres siglos de intolerancia religiosa) y al carácter provisional del documento. Sólo cuando las Bases de la Constitución pretendieron reeditar esta actitud, y debido a las fuertes evidencias de laxitud gubernamental en el cumplimiento de la restricción implícita, es que se aclarará el tema. Es decir, cuando se presente su necesidad, pues desde el inicio del gobierno independiente se cuidó poco de mantener inflexible el carácter de las leyes, tanto en cuanto a prensa libre,[2] como en cuanto a las actividades de extranjeros que, discretamente o no, empezaban a predicar sus cultos no católicos.

En todo caso, no fue óbice para que algún gobierno de carácter liberal se atreviera a derogar el artículo constitucional (en el Estatuto de 1821, en las constituciones de 1823, 1828, 1834 y 1839) que declaraba a la religión católica, "oficial y protegida". En este punto fue claro el interés de mantener el carácter católico del Estado y en términos teóricos de la nación, "el Perú católico por instituciones y por hábitos" como diría el secretario de estado José de Morales en 1827,[3] no

2 Por ejemplo el reglamento de prensa del 12 de noviembre de 1823, que en la práctica tuvo nulo o ineficaz efecto, quizás por la misma actitud estatal.

3 José de Morales, *Exposición del Secretario de Estado del Despacho de Negocios Eclesiásticos al Congreso Constituyente de 1827*. Lima, Imp. De La Libertad 1827, p. 5

podía ceder en este punto, coincidiendo tanto con liberales radicales como Vidaurre, que clamando por una reforma que pusiese a la Iglesia como aparato al servicio del Estado, no consentía que fuera no católico,[4] hasta por hombres como Goyeneche o Mateo Aguilar, para quienes esa necesidad era de importancia radical para el correcto desenvolvimiento de la fe y de la sociedad peruanas.[5] Así, tanto liberales y otros grupos en la política como la misma jerarquía eclesiástica, desde diversos motivos, coincidían en señalar la importancia de mantener la catolicidad en el Perú. Como diría Basadre, en el caso de los liberales de estos años, esperaron que la Iglesia continuase manteniendo la estabilidad y coherencia del Perú republicano, como antes durante la colonia.[6] Si era una Iglesia dominada íntegramente por el Estado, o no, era un agregado que sólo reforzaba o flexionaba tal situación.[7] Liberales civiles como eclesiásticos participaron de esta fuerte relación de Iglesia y Estado, que sintetizaba al Perú y producía "la sabiduría y las luces" como expresó Mariano Arce en la oración por la jura del Estatuto Provisorio.[8] Podían discrepar Arce y Vidaurre de Goyeneche o Mateo Aguilar, pero entendían que era válido una Iglesia protegida por el poder estatal y que participara al lado de ella en la constitución de la nacionalidad "de modo que logre la nación por este medio toda la felicidad a la

---

4 Cf. Vidaurre, *Proyecto de Código Eclesiástico*. París, Imp. Julio Didot 1830.

5 Cf. textos de Goyeneche en A.V.U. Manuscritos *Carta de Goyeneche a León XII*, T. 17 N° 77. J.M. Aguilar en A.V.U. *Recurso de J.M. Aguilar al soberano congreso sobre circulación de libros prohibidos.*

6 J. Basadre, *Perú, Problema y posibilidad*. Lima, Banco Internacional del Perú 1978, pp. 40-41.

7 Y que en el fondo marcaba un matiz entre elementos radicalizados, moderados, o elementos conservadores como Pando. Todos participaban de esta relación excluyente Iglesia-Estado y todos participaban de la idea de una Iglesia Estatal. La diferencia se daba más bien sobre la naturaleza de esta Iglesia dependiente, si era plenamente Estatal (Vidaurre) o no.

8 Mariano José de Arce, *Oración pronunciada el día 8 de octubre en celebridad del Juramento del Estatuto Provisorio del Perú*. Lima, Imp. Peña 1821, p. 13.

que aspira",[9] en lo que también coincidía el conservadurismo regalista de Pando, que aceptaba tal concepto de relación de la Iglesia con respecto al Estado.

Ahora bien, si estas posturas condicionaban para que los grupos políticos se abstuvieran de formalizar una laicización del Estado, también es preciso entender que no solamente eran móviles como los de homogenización o intereses prácticos los que agotaban el tema. Sin duda, el mismo interés de elementos clericales liberales que pedían una reforma espiritual de la Iglesia, como la actitud de los grupos liberales reacios a sustraerse en sus ideas sobre la libertad de conciencias, pueden verse como factores condicionantes para que tempranamente surja un sector radical que pida la tolerancia de cultos, aunque sin desligarse del Estado confesional, con el cual está de acuerdo. Sin embargo, sus ideas no van a prosperar en 1822, cuando pretendan explotar a su favor la imprecisión existente sobre la intolerancia implícita, pero causarán una reacción en el campo de los sectores católicos, que desde allí y hacia adelante combatirán los avances del liberalismo y sus medidas secularizadoras, contribuyendo a la lenta construcción de un discurso sobre la necesidad de la unidad religiosa, y su cerrada defensa ante cualquier avance secularizador en la materia.

Lo interesante de todo es percibir que ante tal coyuntura, la reacción católica fue la de mantener la unidad religiosa unida a su ligazón Estatal, clave para el buen funcionamiento del sistema monocorde que se pedía. Por lo que quizás, y ante la actitud más bien laxa que demostraron las autoridades por esos años frente a las tendencias reformistas de los clérigos liberales y de hombres como Thomson, y a pesar del Decreto aprobado por el Congreso y sancionado por la Junta de Gobierno (19 de diciembre de 1822), que autorizaba al Estado a

9 Carta de J.L. Mariátegui a Carlos Pedemonte AAL., SCSG. Leg. 5. Años 1826-1829. Carta del 23 de noviembre de 1827.

perseguir todo escrito contrario a la religión, decencia o moral pública,[10] es que un presbítero antiliberal como José Mateo Aguilar exigirá que se cumpla el carácter restrictivo contra la prensa libre y contra los extranjeros que practican sus cultos frente a los ojos del gobierno.[11] Frente a imprentas como "El investigador" (de tendencia liberal y anticlerical) que distribuía libros que atacaban la autoridad del Papa y su rol al interior de la Iglesia,[12] como frente a un James Thomson, aceptado por el Estado con sus ideas de reforma espiritual del catolicismo, con el beneplácito de algunos clérigos liberales,[13] dirá que habrá que eliminar esos escritos e ideas ("desterrar de nuestro suelo... tantos libros heréticos, y blasfemos, y sediciosos"[14]), pues todo eso terminaría aniquilando al Estado, mostrando el temor a que la tolerancia (en este caso por una erosión lenta de las leyes restrictivas) llevara a una desprotección al elemento de cohesión del país, que era la religión católica.

Pero ni sus palabras ni el decreto gubernamental expedido por el Gobierno el 12 de noviembre de 1823, que establecía entre otras cosas que impresos no católicos (o que subviertan la creencia oficial) fueran perseguidos, y que biblias, y otros escritos sobre dogma se imprimieran sólo con la licencia del obispo, pudieron contravenir una realidad que de por sí se presentaba como alejada del espíritu de las leyes. El mismo Thomson siguió imprimiendo sus biblias de Scío de San Miguel hasta 1824, en que se marchó, así como los sacerdotes liberales

---

10 AAL., SNSG. s. XIX, 1822. Texto por lo demás aprobado por el Congreso para poder controlar el orden público y que también englobaba el tema religioso. Aguilar se basaría en este texto para hacer su denuncia, cuestión que el Congreso de 1822 consideraría poco oportuna.

11 J.M. Aguilar, *Recurso...*

12 Se refiere a la *Historia llamada del Papado.*

13 Es conocida por ejemplo la actitud del Deán de la Catedral, F.J. Echangüe

14 Aguilar, *o.c.*, p. 3.

continuaron ayudándolo. De hecho en el mismo Congreso, ante la petición de Francisco Garay para que se lo separara de la probable dirección de la Escuela Normal "por contravenir así la unidad de las costumbres nacionales del Perú y la pureza de su religión", la Comisión de Instrucción Pública hizo caso omiso a esa petición minoritaria.[15] La misma ley debió aplicarse poca o ninguna vez, pues queda comprobado que durante la campaña anticlerical de La Estrella de Ayacucho, la denuncia del Pbro. Noriega contra uno de los artículos publicados tuvo que ser retirada, debido a la Vista del Fiscal Defensor General de Legados y Obras Pías, José Mariano Quesada, quien curiosamente consideró que el artículo no atacaba a la Iglesia y sus privilegios.[16] Así, las leyes restrictivas fueron mostrándose más o menos laxas aunque no por ello muchos dejaron de creer en la necesaria unión de la Iglesia con el Estado.[17]

Aunque laxas las leyes siguieron marcando la restricción religiosa, y la Iglesia procuró en todo momento que se cumpliera, haciendo frente al mismo tiempo a cualquier intento por establecer la tolerancia de cultos. De hecho, y ante la campaña periodística de 1825, que amenazaba con influenciar sobre el Congreso de 1826 que elaboraba una carta constitucional, Fr. Felipe González estuvo dispuesto a publicar un escrito en defensa de la religión católica y la unidad de cultos, como meses antes J.L. Moreno había hecho, defendiendo el papel del Estado como protector de la religión católica, pues era el elemento unificador del país, a pesar de que generase la no llegada de

---

15 CDIP (Colección Documental de la Independencia del Perú), *Primer Congreso*, p. 173. Por ello, Lituma argumenta que Thomson fue víctima de tal acusación por haber azuzado para la redacción del ya mencionado art. 5 de las Bases.

16 El asunto ocurre en 1825 y el artículo, de Vicente Albístur, apareció en el Suplemento del periódico, N° 30. Cf. BN. Manuscritos. D 11644. Allí se atacaba las inmunidades eclesiásticas, por ser causantes.

17 Cf. al respecto las ideas de Benito Laso en *El Censor Eclesiástico*. Cusco, Imp. del Gobierno 1825, N° 1 y N° 2.

extranjeros.[18] Aunque a la larga, estas ideas de defensa del factor religioso como imprescindibles al Estado no impidieron que la Constitución Vitalicia recogiera las ideas bolivarianas del Estado no confesional, demostraron sin embargo la permanente atención que mostraba la Iglesia en evitar que la tolerancia legal se practicara. A la caída de Bolívar, tanto la Constitución de 1828 como la de 1834 no tuvieron problemas en sancionar la restricción, así como más tarde lo haría la de 1839. Sólo las Cartas de Confederación de Tacna, de Santa Cruz, obvio explicitarlo, se refirieron a la protección estatal. Pero el nuevo Código Penal adjunto cuidó de normarla. Era un claro interés por lograr atraer migrantes y abrirse a una economía de librecambio y apertura plena al exterior. Con todo, y aunque el régimen cayó en 1838, la constitución conservadora de 1839 tuvo celo en declarar que se prohibía el ejercicio público y no el privado. En los años treinta tenemos los primeros esbozos del ideal inmigracionista y la necesidad de asegurar el respeto a los derechos de los no católicos.

Hecho curioso éste, que el discurso católico perdiera su ímpetu ante la fuerza avasalladora de Bolívar, ante los actos de un Salaverry (que pretendió nacionalizar peruano a quien lo quisiera), o un Santa Cruz. De hecho el caos, el caudillismo, la fuerza y la crisis política y económica, a la par de la constante apertura al exterior, pueden ser las explicaciones. Lo cierto es que después de 1839, como Moreno, González o los que suscribieron el acta de 1822, los católicos seguirán clamando por la necesidad de mantener la religión católica como única y protegida, pero siendo conscientes que ya en 1839 se había dado un paso hacia la tolerancia, con el respeto a las prácticas privadas.

---

18 BN. Manuscritos. D 11691, *Cartas de Fr. Felipe González al obispo Goyeneche y Barreda.* Chibay, marzo de 1826. La carta es del 6 de marzo, pocos días antes de la apertura del Congreso (29 de febrero). El texto de Moreno está recogido en R. M. Taurel, *Colección de obras selectas del clero contemporáneo.* París, Lib. A. Mézin 1853-1855, t. II, pp. 105-109.

II

Y justamente esta actitud vigilante, frente a las leyes y la defensa cerrada de la unidad religiosa, se iría mostrando más y más exasperante conforme pasaran los años y se fueran operando nuevos cambios al interior de la sociedad peruana. Tiempos de modernización de la sociedad, de bonanza guanera y relativa estabilidad política, se fueron conjugando con un deseo de diversos sectores políticos peruanos por atraer migrantes y establecer condiciones apropiadas para su instalación. La tolerancia como elemento que ayude a la migración se volvió una de las banderas del liberalismo radical. Los intentos del ejecutivo en 1849, como la campaña de El Peruano en 1850, deben ser vistos en esa óptica.[19]

Frente a ese ambiente aparecerá el texto de R. Taurel, *De la liberté religieuse au Pérou considérée dans ses rapports avec l'emigrations étrangére,* que debe ser considerado como el primer y más serio cuestionamiento católico a la tesis liberal de tolerancia e inmigración. Partiendo del hecho que el tema de la inmigración no implica necesariamente dar libertad de cultos, considerará que el catolicismo es el elemento unificador del Perú y que posibilita además su armonía social. Religión que inscrita en el mestizaje ocurrido es ya elemento constitutivo de la nacionalidad, parte de la tradición; y que por tanto intentar destruir esta unidad, por la libertad de cultos, es en el fondo atentar contra la estabilidad social del país, puerta de entrada de ideas terribles como el anarquismo o el socialismo.[20] En ese sentido era descabellado introducir novedades peligrosas. Lo que ciertamente no lo llevaba a rechazar el aspecto positivo de la llegada de extranjeros, pero proponiendo que para evitar problemas éstos fueran católicos. En esencia, Taurel

19 Cf. por ejemplo "Tolerancia de Cultos. Si queremos inmigración". *El Peruano.* Lima, 8 de mayo de 1850.

20 Taurel, *o.c.*, pp. 5-42

mostraba en forma acabada el pensamiento de muchos eclesiásticos antes y después de él.

Otros argumentaban lo mismo, aunque sin su rigor académico. Lo podemos notar en los constitucionalistas eclesiásticos Manuel Bandini y Pedro Tordoya, durante las sesiones históricas de la Convención Nacional de 1855, luchando frente al intento liberal de no suscribir la frase final del artículo correspondiente sobre culto del Estado "y no permite el ejercicio de cualquier otra".[21] Expresará Tordoya:

> "Todo pueblo es fuerte y poderoso por la unidad y entre nosotros no hay unidad de raza, de idioma, de costumbre, de interés. El patriotismo no existe. La unidad religiosa es el único lazo que une a nuestros pueblos".[22]

Escéptico a diferencia de Taurel sobre la existencia de un Perú definido,[23] sin embargo compartirá con él su visión de entender a la religión católica como elemento integrador del país. Creyó como otros eclesiásticos (influenciados o no por el calor de las coyunturas) que sólo el catolicismo era el elemento integrador (alejándose del pensamiento académico de Taurel,

---

21 El 8 de octubre de 1855 cuando se vote la formación del artículo, éste se hará en tres sucesivas partes: "La Nación profesa la religión católica, apostólica y romana" aprobada por unanimidad; "El Estado la protege por todos los medios conforme al espíritu del Evangelio", también aprobada por unanimidad; "y no permite el ejercicio público de cualquier otra" fue aprobada por 46 contra 22. Esta constitución no entrará en vigencia, al ser clausurada la Convención por la reacción antiliberal y moderada de Vivanco y del mismo Castilla, en 1857.

22 *Discursos pronunciados en la Convención Nacional sobre cuestión religiosa en las sesiones de los días 2, 3, 4, 5, 6 y 8 de Octubre.* Lima, Imp. del Heraldo 1855, p. 11.

23 Y acá de hecho la diferencia la marca la formación europea de Taurel, bebiendo además de autores de la época y consciente de la necesidad de entender la existencia de un Perú definido en el que la Religión sea un elemento fundamental. Quizá la formación más doméstica de Tordoya y su visión más política del Perú, ayudó a esta imagen catastrófica (donde la religión surge como el único hálito de esperanza social).

que pensaba que era "uno de los elementos, tal vez el más importante"). Imbuidos en los debates que conoció el Perú en aquellos años sobre tolerancia e inmigración, sus opiniones no estarán lejos de Moreno o González, veinte años atrás. En tal óptica enfatizaron un discurso defensivo simple, que optaba por la no pérdida de la hegemonía de la institución.

Tal discurso hegemónico se encuentra en otro documento de la coyuntura, la Exposición del Cabildo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional, sobre la exclusión de los falsos cultos..., así como en el texto del obispo Goyeneche y Barrera Pastoral que con motivo de los impresos que circulan en la República contra la Religión, dirige al Venerable Deán y Cabildo, Clero Secular y Regular y a todos los fieles de su diócesis.[24] Dice el primero al respecto:

> "Nadie ha de poner en duda que la religión única verdadera es el vínculo más estrecho que puede ligar á los hombres entre sí, es más aplicable que á nadie al Perú, donde no se descubre vínculo de otro género. Si se busca en el lugar, estamos separados por inmensas distancias y por peligrosísimos obstáculos. Si en intereses comunes, no los hay sino en pequeñas porciones en el territorio. Si en el carácter y en pretensiones, preséntense á un extrangero a individuos de los Andes y de diversas temperaturas de uno y de otro lado, y les parecerá imposible que tengan la misma nacionalidad. De las razas por qué hemos de hablar, cuando tenemos las tres, y todas sus mezclas, y todas las derivaciones de esas mezclas... ¿Cuál es pues, sino la unidad de creencias, el vínculo maravilloso que une, tan estrecho y dulcemente entre sí y en igualdad de derechos, á las personas?".[25]

---

24 *Exposición...* Lima, Imp. Francisco Solís 1855; Goyeneche, *Pastoral...* Arequipa, Imp. Ibáñez y Hnos. 1855.

25 *Exposición del Cabildo...*, pp. 4-5. Dice además que la Religión Católica nos asegura "una parte inmortal en el cielo, es quien también nos ha formado y nos conserva la patria que tenemos en la tierra...".

El documento del Cabildo (Lucas Pellicer, Bartolomé Herrera, Pedro de Benavente, Tordoya, etc) rechaza de esta forma la tolerancia, pues significaba "una traición a la confianza pública, una falta moral escandalosa...", y más sobre todo si lo hacían católicos, pues cometían además "una imprudente apostasía".[26] Con un lenguaje parecido Goyeneche dirá:

> "Tales doctrinas falsas, atentatorias y corruptas de todo lo bueno, se contraen a establecer, como punto de conveniencia pública, la libertad de cultos, contra el carácter de la Religión Católica, Apostólica y Romana, que siendo como es, la única verdadera, no puede permitir que en su mismo seno se propongan falsos apóstoles de la felicidad de los hombres destruir la unidad del catolicismo, que es el vínculo que sostiene la universalidad de la Iglesia de Jesucristo... la libertad de cultos es el ateísmo andante y disfrazado, pero mil veces peligroso para el hombre y las naciones, que los errores de una falsa religión".[27]

Quizás el hecho que el conjunto de estos textos se hicieron al calor de la coyuntura de 1855 hizo posible su radicalidad extrema, dejando el academicismo de Taurel. Pero no se mostraron renuentes a admitir la inmigración, denunciando la falsa disyuntiva que les planteaban los liberales: o emigración y tolerancia, o retroceso y atraso del país. Clamaron, como Bandini y Huerta años más tarde, por leyes administrativas diversas y una auténtica estabilidad política y jurídica del Perú, verdaderos imanes de la inmigración, antes que la tolerancia.

Como ellos, también otros se sintieron agredidos por el nuevo derrotero del liberalismo radical de mediados de siglo, mostrando la convicción de entender que la unidad religiosa era el elemento más importante que tenía la sociedad, necesa-

---

26 *Ibid.*, p. 6. Pero luego dirán: "Esta apostasía, que desgraciadamente se ve en los que quieren arrancar á la Convención la libertad de cultos, no es apostasía... sino impiedad completa". *Ibid.*, p.7.

27 J.S. de Goyeneche, *Pastoral que con motivo...*, pp. 1-2.

rio de preservar, para evitar el caos y la disgregación social, y que era función del Estado continuar protegiéndola como institución representativa de los intereses de la sociedad. En tal perspectiva, y frente a un liberalismo radical que retomaba las banderas de sus homónimos de inicios de siglo, Arce y Rodríguez de Mendoza en pro del progreso y la modernización vía inmigración, se mostraron porfiados en sus ideas. Lo podemos ver en la cantidad apreciable de libelos, hojas volantes y pronunciamientos en contra de la medida. A la larga ganaron la batalla, en el mismo Congreso, mucho antes que se disolviera la Convención.

Aunque en el siguiente Congreso convocado, 1860, fácilmente lograron mantener la no tolerancia de otros cultos públicos, el discurso se mantuvo en tales términos.

> "Una nación en que existe todas las razas y en que estas razas se encuentran mezcladas de todas las maneras posibles; una nación en que están los hombres separados por caudalosos ríos, por inmensas montañas y por grandes distancias; una nación en que el carácter y las culturas de los habitantes son tan varios; una nación en la cual si se toman tres hombres, uno de los andes y otro de cada uno de los lados es imposible que ningún extranjero a quien se presenten crea que son compañeros; una nación tan escasa de vínculos sociales, Puede considerar cosa indiferente conservar o destruir el vínculo de la religión que es el único, tal vez, que une a sus miembros?".[28]

La nueva victoria, ajustada, obtenida en el momento liberal de 1867, al volver a mantener la no tolerancia de cultos, tampoco cambiaría esta tendencia.

Se continuaría en los años siguientes denunciando el afán de destruir la catolicidad del Perú, de querer destruir todo

---

28 Intervención de Bartolomé Herrera en el Congreso de 1860 para combatir las tesis tolerantes de Silva Santisteban. Basadre, *Historia de la República del Perú*, T. IV, p. 1173.

vínculo con la sociedad, de querer convertir al Estado en un organismo no protector. Nunca creyeron que para atraer inmigrantes habría que dar leyes de tolerancia. Se mostraron reacios a tales relaciones. Anunciando que se venía el fin de la sociedad si se avanzaba en esos temas, trataron en el mejor de los casos que las leyes no prosperaran. Aunque no pudieron evitar la embestida del Estado en temas de privilegios económicos, sí supieron mantenerse firmes, en 1856 y 1867 y evitar el avance secularizador. Pero la situación se hizo más y más insostenible con los años, conforme las ideas de modernidad y de inmigración exigían a los políticos peruanos soluciones prácticas. Ante tales avances era necesario que el católico asumiera un nuevo compromiso. Hasta entonces pronunciamientos de vecinos, pastorales y libelos habían sido los vehículos de protesta. En el momento liberal del 67 aparece una asociación paraeclesial en Lima, Puno y Arequipa, tratando de articular a los sectores laicos para luchar contra las leyes secularizadoras: la Sociedad Peruano Católica. Ella también se sumó al discurso, enfatizando que el catolicismo al interior de la sociedad "... comunica movimiento y vida, afianza el orden moral, y que es la expresión del sentimiento nacional en la más noble y elevada de sus aspiraciones".[29] Así el catolicismo "se enlaza natural y necesariamente con las cuestiones de orden civil y político", y desde entonces sus derechos pueden ser reclamados "tanto por la jerarquía como por cualquier ciudadano que tenga convicciones sinceras, y a quien no sea indiferente la suerte de la patria".[30]

Reacios a la tolerancia y al resto de leyes secularizadoras, se sintieron proclives a entender que no solamente el catolicismo era inherente a la sociedad peruana sino que, además, era

---

29 *Anales de la Sociedad Peruano Católica inaugurada en Arequipa el 19 de julio de 1868*, s.p.i. pp. 25-26.

30 Todo para evitar las campañas por erradicar el catolicismo del Perú. *Ibid.*, p. 206.

parte de su integridad y razón de ser. A propósito de todo ello, en 1848 durante el sermón de 28 de Julio P. Tordoya había argumentado que el catolicismo era parte de la historia peruana y que incluso Dios había protegido siempre al Perú, "le ha dado existencia propia, una vida política, ...inspirando las instituciones más adecuadas" y que por lo tanto el progreso en el cual el Perú iba embarcándose era también querido por Dios. Por lo que no cabía el cuestionamiento del catolicismo como religión oficial y única, pues era rechazar toda la protección divina, rechazar sus beneficios y condenar al país al caos y la miseria.[31] Por lo que habría que exigirle, como dijo un texto de 1855, a los legisladores "respetar las leyes de la unidad de culto que nos han legado los padres de la patria" salvaguarda "de nuestras instituciones y de nuestra independencia, palanca de nuestra felicidad y base de nuestra existencia social".[32]

Estas palabras repetidas bien en los Congresos, bien en las calles, serían constantemente relanzadas cada vez que la unidad religiosa era cuestionada. Y en los años siguientes se daría con frecuencia. Pronto se empezaron a dar cuenta que se vivía un momento donde las ideas de los 'modernizantes' avanzaban en una tendencia establecida, esos hombres que algunos sectores eclesiales aprenderían a unificar en un solo grupo de odiados y aborrecidos. Como expresaba la Sociedad Peruano Católica en su Acta de inauguración arequipeña de 1868, es "Siniestra influencia [que] se ha hecho sentir en diferentes ocasiones con varias medidas que hieren de muerte los intereses católicos". Esos liberales, no contentos con despojar a la

---

31 Tordoya, *Sermón que en el vigésimo séptimo aniversario de la Independencia del Perú pronunció en la Iglesia catedral Pedro Tordoya*. Lima, Imp. Aranda 1848, pp. 13 y ss.

32 *Ensayo sobre los principios de tolerancia sentados por Julio Manuel del Portillo en su programa publicado en El Comercio el 13 del presente mes*. Lima, Imp. Masías 1855, p. 13.

Iglesia de sus inmunidades y privilegios judiciales, de haberla sometido a un severo patronato, de haberle abolido sus rentas principales, haber suprimido conventos "y arrojado al viento sus despojos", todavía se proponen ir más lejos, "todavía pretenden quitarle la dirección de sus obras piadosas, hasta de sus cofradías, arrebatarle el derecho de propiedad sobre sus bienes y enajenar éstos en provecho del Fisco nacional", dejando al clero "sin medios de subsistencias y al culto sin los recursos que la piedad de los fieles le habían dedicado desde los tiempos más remotos". Los liberales entonces eran así como los protestantes y no creyentes –y pronto otros agregados–, más los que han querido y quieren "desnudar a la Iglesia, reducirla a la miseria, para romper en seguida el vínculo sagrado de la alianza que la liga con el Estado" proclamando ahora su superación "bajo el pretexto... de darle libertad".[33]

Los años sucesivos darían paso a un proceso mantenido de secularización de la sociedad. "Vemos síntomas de disociación social; las buenas costumbres se corrompen; la moral se relaja; el sentimiento se pierde y desaparece la ciencia", decía monseñor M.T. Valle al momento de crear la Sociedad Peruano Católica de Lima, en 1867.[34] "La situación actual... es una de las más graves para la Iglesia y la sociedad. La Historia no nos presentó una época tan sombría como la actual. Han llegado los días peligrosos del que habla San Pablo..."[35], ratificaba en 1876 antes de morir, Tordoya. Con todo, el discurso defensivo siguió presente, haciendo énfasis en que el catolicismo era la verdad por excelencia: "el verdadero progreso, la única civilización legítima... sólo puede ser engendro del catolicismo"[36].

---

33 *Anales de la SCP inaugurada en Arequipa...*, p. 205.

34 En Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*. T. V, pp. 226-227.

35 P. J. Tordoya, *Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. obispo del Cuzco... dirige al Clero i demás fieles de esta diócesis*, p. 7.

36 J. A. Huerta, *Carta Pastoral que dirige el Ilmo... obispo de Puno, al clero y fieles de su diócesis con motivo de su viaje a Roma, para asistir al Próximo Concilio*

III

Las ideas de Tordoya en 1848, como las de Taurel en 1850 o las de la Sociedad Peruano-Católica en 1867, demuestran que la Iglesia empieza a contar con canales novedosos y más sistematizados en su defensa sobre la unidad religiosa, que los textos primigenios de Goyeneche o Moreno a inicios de siglo, o los argumentos siempre esgrimidos, sencillos y del común, que demostraban tener diversos sectores de la feligresía y clero católico con respecto al mantenimiento de la unidad religiosa.

Todas estas ideas, en medio de las discusiones de leyes secularizadoras, van a continuar perfilándose en los años siguientes. Después de la guerra con Chile, en una época en que la sociedad peruana, a través de sus sectores representativos, entraba a un proceso de búsqueda de un proyecto nacional, etapa conocida como de Reconstrucción Nacional, la Iglesia va a mostrarse como la institución que puede, a través de la religión que profesa, unificar el país y ser el elemento social estabilizador. Lo dirá Manuel Tovar en 1896, con ocasión del discurso del 75 aniversario de la independencia, argumentando que la doctrina católica es el elemento motor y salvaguarda de los derechos y libertades del individuo y la colectividad, y

---

General. Puno, Imp. La Iglesia Puneña 1869, p. 11. Un texto de uso en seminarios y otros centros superiores de formación, el *Curso de los fundamentos de la religión para el uso de la juventud americana*, de Rafael Quirós, argumentaba que dado que la Religión Católica era la verdadera, parte del tesoro de la Verdad Revelada, era absurdo proclamar una tolerancia religiosa, pues era darle iguales derechos a las falsas confesiones. Y además el Estado, órgano civil, era incapaz para intervenir en asuntos de religión. De donde la tolerancia no sólo era inmoral e impía, sino que al producir libertinaje y alejamiento de Dios, iba contra la Verdad Revelada. R. Quirós, *Curso de los fundamentos de la religión para el uso de la juventud americana*. París, Imp. Hispano Americana de Cossen y cía. 1863, pp. 22-30. Quiróz era un laico comprometido. Había sido diputado y era escritor de novelas costumbristas. Fue colaborador de Mons. Manuel Tovar en *El Católico*. En 1863 publicó el texto, que fue obligatorio en la formación teológica de algunas instituciones.

37 M. Tovar, Sermón pronunciado por el Hno. y Rvdo. Mons... p. 10. Entonces

paradigma de armonía y felicidad social. Pero agregará que esta Iglesia y esta doctrina se trasmiten en una democracia cristiana y que por tanto la vida político-social es también ámbito de trabajo de la Iglesia[37], lo cual adelantaba los nuevos vientos que corrían en la Iglesia mundial a fines de siglo, con el compromiso católico activo en la sociedad, propuesto por León XIII. En efecto, con Tovar, y luego con Drinot Piérola y Holguín, tenemos el surgimiento de un planteamiento que, recurriendo a la idea permanente de la religión como cohesionadora social, va a suponer una participación para el católico en el medio social y político. La sensación de haber perdido influencia sobre la sociedad, de haber perdido a los obreros a manos de los grupos de izquierda, a los intelectuales a manos de las ideas modernas, muy presente en la sociedad europea de fines del XIX, mueve a esta participación activa de los católicos (con nombre propio) en el mundo social, a través de organizaciones y asociaciones diversas, y en el mundo de la política, a través de partidos confesionales. Es la tendencia de la época, y que en nuestro medio, acostumbrado a discursos simples de quejas y acomodamientos ante los avances de las ideas modernas, supone una acción novedosa. Holguín, en Arequipa, será el alma de los círculos obreros católicos, y uno de los primeros en seguir las ideas de Drinot, sobre el laicado organizado.

En esta óptica hay que entender a las Asambleas Episcopales[38], las cuales bajo el ánimo de Tovar, urgieron a la unión de todos los católicos para, como decía León XIII, proponer "una más conveniente y perfecta unión de las fuerzas católicas"[39]. Hacer que los católicos participen en los comicios electorales,

---

era miembro del cabildo Eclesiástico limeño. En 1988 sería arzobispo de Lima. Reemplazando a Manuel Bandini.

38 1899, 1902, 1905, 1909, 1912, 1913, etc.

39 *El amigo del Clero*, 390 (Lima 23 de octubre de 1892), p. 675.

voten por candidatos católicos o por aquellos que den garantías para la Iglesia. Esto fue ratificado en los acuerdos de la Asamblea de 1905, cuando se invitó a los fieles a ayudar o unirse a los centros de acción y defensa, Unión Católica (asociación paraeclesial), juventudes, círculos de obreros católicos, etc.[40] Este tema continuó siendo tratado en las sucesivas Asambleas episcopales, combatiendo la tesis de la división entre política y religión,[41] proponiendo en 1912 la necesidad de la toma de conciencia de la participación social, de una "Acción Social Católica" al decir de Drinot Piérola, obispo de Huánuco.

Sin embargo, la tendencia convive con un discurso hegemónico, todavía presente en muchos católicos y en algunos de los mismos prelados, además que las organizaciones nacen militantes y excesivamente sensibles a la radicalización. En esta línea la Unión Católica, que aparece hacia 1886[42] y tiene entre sus fines ser una institución religiosa, social y política para la unión de todos los católicos en la defensa y propagación de los principios y derechos del catolicismo y la Iglesia, va a significar la pretensión no solamente por conciliar progreso y religión sino, además, por reforzar el papel homogeneizador del catolicismo, al acentuar en su discurso el carácter siempre peruano de éste, única fuente de civilización de los pueblos.

---

40 *Asamblea Episcopal.* Lima 1905.

41 Tesis muy difundida en nuestro medio a través de J.M. Químper, *El liberalismo*, Gand, Imp. Busscher 1886.

42 Se fundó en Arequipa gracias a la acción de un grupo de católicos laicos, del obispo Huerta y de la coyuntura que significó el obstáculo de la Compañía de Jesús para su reinstalación en el Perú, debido, según Huerta, a la actitud de los masones y sus "teorías disolventes".

Luego se instalaron en Lima, Cusco y Cajamarca, luchando arduamente con el transcurso de los años contra las leyes secularizadoras y llegando incluso a reunir en Lima, el 8-XI-1896, el Primer Congreso Católico. Cf Carlos Elías, *Discurso pronunciado por el Sr. Carlos Elías, Presidente de la Unión Católica del Perú el 5 de agosto de 1888* Lima, Imp Pescadería p. 4; *Anales del Primer Congreso Católico del Perú* Lima, Imp. Lib. Clásica y Científica 1897.

Que conllevará a una fuerte radicalización de su discurso, en una época donde la lucha por la tolerancia de cultos se intensifica y los católicos unen la acción de los liberales contra la religión a la acción de masones, protestantes, anarquistas, socialistas, etc, en una actividad concertada para destruir la catolicidad del Perú. El entender que sólo el catolicismo es el baluarte de la civilización y la peruanidad, llevará al extremo de pedir la exclusión de la comunidad peruana a todo miembro no católico, argumentando que ningún extraño a la comunidad católica podía formar parte de la nacionalidad peruana. Este pensamiento, en cuanto a la idea de la religión como unificadora social, los unirá directamente a la jerarquía decimonónica, que irá también al extremo de acusar a los "católicos liberales" laicos o eclesiásticos, de masones, como el obispo Huerta de Arequipa, en una pastoral de 1895,[43] exhortando a los fieles a regenerar el país. Esta radicalización que se observa en el conjunto del discurso católico, se muestra también en diversos libelos que transitan en medio de las polémicas sobre tolerancia y otras leyes secularizadoras, como el Anónimo de 1901 *Geografía política del Perú bajo el liberalis-*

---

43 Huerta, *Exhortación pastoral del Ilmo J.A. Huerta, obispo de Arequipa a los fieles todos de su diócesis con motivo del próximo Adviento (24-X-1895)* Lima, Lib. e Imp. San Pablo 1895. Otro texto anterior sobre el particular del mismo autor es *Carta Pastoral del obispo de Arequipa J.A. Huerta en que traza a los católicos de su Diócesis la conducta que tócales seguir en la lucha provocada por los masones del Perú [15-X-1886],* Arequipa Imp de la Crónica Imparcial 1886. En estos escritos, como en otros culpa a los masones de ser los causantes de la impiedad que cunde en el mundo. Lo dirá en 1896, en su carta sobre matrimonio civil, como en 1891 con motivo de la circulación de impresos anticatólicos. En 1895 dirá de lo que sucede en el país, "aquí está la visible mano masónica e impía, con todo el cortejo de impíos y liberales". *Carta Pastoral que el Ilmo y Rvmo..., obispo de Arequipa, dirige al Clero y fieles de su diócesis en el vigésimo séptimo aniversario del terremoto de 1860 [24-VII-1895]* Lima, Imp. y Lib. San Pedro 1895. Varias fueron las pastorales en que se hizo referencia al tema, a partir de la encíclica *Humanum Genus* de León XIII en 1884 en que se responsabilizó a los masones de los conflictos sociales. Parece que la Gran Logia del Perú respondió a esta encíclica, de donde aparece el Anónimo, *Refutación de la protesta de la masonería del Perú, ante las declaraciones de la Encíclica de S.S. León XIII por J.O.P.(El Deber)* Lima, Francisco Solís 1885.

mo, que insta a los católicos a unirse ante la acción de liberales, radicales y masones que amenazan con triunfar sobre la Iglesia.[44]

Así entonces el pensamiento católico sobre la no tolerancia de otros cultos encontró en un discurso novísimo de fines de siglo, basado en la participación del laico católico en el mundo moderno, como en la continuidad del discurso hegemónico, el marco para continuar en su defensa de la unidad religiosa en un momento donde las polémicas llevaban a una polarización de tales ideas.

Estos encuentros contradictorios lo podemos apreciar por ejemplo en la polémica por el intento en el Congreso para secularizar los cementerios católicos en 1888. Entre el cúmulo de pastorales y opúsculos anónimos que vieron la luz durante esos días destacan los escritos de Manuel Bandini *Informe expedido por el Ilmo Sr. Vicario Capitular de esta Arquidiócesis con motivo del proyecto sobre laicalización de cementerios [28-VIII-1888]*[45] *o la pastoral Amados fieles [23-VIII-1888].*[46] Entre los textos anónimos quizá merezca mencionarse *Los cementerios laicos en el Perú.*[47] Todos criticaron la actitud del Congreso por pretender que los no católicos se enterraran en cementerios tradicionalmente eclesiásticos. Todos consideraban un atropello este intento de secularizarlos y temían que al aprobarse la ley lo único que se estaría logrando fuera que, al permitirse el entierro de extranjeros y no creyentes en ellos, de facto se admita que el Estado también los toleraba públicamente, lo

---

44 Lima, imp. El Obrero 1901. No es el único, Bandini en 1889 dirá que la Masonería a su parecer está detrás de todos los males del país. *Al Clero y fieles...* pp. 6-9.

45 Lima, Carlos Prince 1888.

46 Lima, imp. Universo 1888.

47 Lima, imp. Mascarón 1888.

cual no era previsto por el artículo 4 de la Constitución de 1860. Como expresó Manuel Bandini, los cementerios eran recintos sagrados y propiedad colectiva de la Iglesia, propiedad privada inviolable, y si ocurriese la mencionada secularización innegablemente se produciría el fin de la unidad religiosa, al admitirse cierta protección del Estado para con los no católicos.[48] Lo cual implicaría a su parecer el inicio de un caos social.

Asimismo, la Unión Católica, a través de *La cuestión de los cementeriuos laicos ante el Senado, Memoria del Consejo Central de la Unión Católica del Perú [9-IX-1888],*[49] *La Unión Católica del pueblo peruano sobre la laicalización de cementerios*[50] y *el Informe expedido por la Unión Católica al llmo. Sr J.A. Huerta sobre el proyecto de laicalización de cementerios*[51] repitió que era inoportuna dicha ley, violaba la propiedad privada, cuestionaba el derecho de los católicos y el rol del Estado de protección de la religión única. Incluso dijo que era más inoportuna aún por cuanto frente a un Perú derrotado por Chile y en busca de su identidad, se pretendía "romper el único lazo que nos queda de nuestra nacionalidad, el vínculo de la religión",[52] con lo cual repetía los viejos argumentos esgrimidos en 1856 y 1867,

---

48 En el tema de los cementerios, la jerarquía y la novísima Unión Católica tendieron fácilmente a radicalizarse con argumentos bastantes irreales, puesto que la protección del Estado a los extranjeros y no católicos existía de facto en el tema de los cementerios, que desde cuarenta años atrás se venían construyendo como privados, y desde la década anterior como laicos (caso de Lima, Arequipa y Trujillo). En ese sentido, como expresé anteriormente, el mayor miedo fue a la expropiación de cementerios parroquiales y a la pérdida del privilegio de otorgar boletas de entierros. Aunque existía de hecho un serio golpe a la restricción religiosa, el argumento fue exagerado para poder utilizarlo como bandera de lucha.

49 Lima, Imp. Marcarón 1888.

50 Lima, Imp. Solís 1888.

51 Lima, Imp. Solís 1888.

52 La cuestión de los cementerios laicos... p. 5.

por Goyeneche y Tordoya, y por muchas otras personas a lo largo del XIX. Estos mismos argumentos lo esgrimiría una hoja volante que circuló por aquellos días y que intentaba generar polémica en la gente de la calle sobre el asunto.[53] Incluso, y alejándose de todos estos planteamientos de sociedades y pastorales, un anónimo, *El comunismo de las tumbas,*[54] amenazaba con la desobediencia civil si la ley era aprobada, pues se afirmaba que era el primer paso para la implantación del comunismo en el Perú, empezando por las tumbas, y que concluiría en la religión y la propiedad, bases del orden social querido por Dios.[55]

Ciertamente sorprende esta radicalización, que se notará con más fuerza de 1890 hacia adelante. Las leyes desamortizadoras de mediados de siglo, las leyes de supresión de privilegios económicos, los intentos de establecer la tolerancia de cultos en 1856 y 1867, etc, habían generado polémicas, pastorales, pronunciamientos y libelos, pero en estos años de fines de siglo coincide con un mayor despliegue de críticas, ya fuera de las simples observaciones de obispos y diputados contrarios a los proyectos de leyes, sino que se nota además la participación de grupos de católicos y de organizaciones para eclesiales mejor estructuradas, al lado de libelos incendiarios, que aumentan y radicalizan el discurso de oposición. Se notaba des-

53 Hoja volante, sobre la laicalización de cementerios Lima, s.i. 1888

54 Lima, Imp. Mascarón 1888.

55 No era sin embargo la primera vez que se había hablado de desobediencia civil. Ya a propósito de los avances secularizadores de 1867 se había acusado al Ministro Tordoya (del gabinete Prado) de presionar sobre las parroquias para que, por medio de actas recogidas, se invite a desconocer la labor del Congreso. También en los momentos liberales del 56 y 67 los diputados liberales por ejemplo, discutiendo los artículos sobre libertad o no de cultos, habían sido objeto de agresiones físicas o verbales desde los balcones del Congreso o a la salida del mismo, por damas católicas o por grupos de feligreses movilizados por las parroquias. Sin embargo, desde 1888 hacia adelante todo eso se vuelve más sistemático.

de 1867, cuando se fundó la Sociedad Peruano-Católica. Sin embargo, será en estos años cuando, aprovechando diversas nuevas instancias (Congreso Católico de 1896, Asambleas episcopales desde 1899, asociaciones, etc), se pase a una nueva etapa del desarrollo del discurso eclesial de defensa.[56] A lo que se suma el hecho que, en ese año de 1888, el Congreso discutía otro proyecto de ley sobre centralización administrativa de los bienes eclesiásticos. Sin embargo, y pese a estos factores explicativos, notamos claramente que los argumentos propuestos por Bandini o los libelos mencionados continúan repitiendo, sin mayor innovación, el viejo esquema defensivo de tantas décadas. Se habla que, de aprobarse dicha ley, se rompería la unidad católica del Perú. Un discurso hegemónico de defensa, en una realidad en que se construían cementerios privados e informales (de ingleses, de chinos), y que ingleses importantes se enterraban en cementerios católicos con un cierto conformismo de los párrocos encargados de administrarlos. Un discurso que abogaba algo que, bajo diversas razones era realmente letra muerta en el Perú. Era la Iglesia la más y tal vez única preocupada en denunciar casos de faltas a las leyes, frente a las diversas instancias sociales desinteresadas en ello. En ese discurso se nota entonces el ánimo de procurar impresionar y dar a entender que en el fondo leyes como esas lo único que hacían era resquebrajar más el difícil cumplimiento de las leyes prohibitivas. Lo que sin duda agudizaba la sensibilidad de encontrarse frente a un clima cada vez más adverso.

---

56 En el Congreso Católico de 1896, organizado por la Unión Católica, se acordó impedir el establecimiento de la tolerancia legal, y luchar contra la propaganda heterodoxa en general, para preservar la Unidad Religiosa del país. A pesar que su presidente, Carlos M. Elías, expresara que la práctica cotidiana indicaba cada día más que las leyes restrictivas eran objeto de desconocimiento manifiesto por la sociedad. Luis Lituma, "La Iglesia Católica en el Perú durante el siglo XX". En: José Pareja Paz Soldán, *Visión del Perú en el siglo* XX. T. II. Lima, Studium 1963.

Aunque el proyecto finalmente no fue aprobado, la Iglesia no vio en este hecho ninguna aureola de triunfo, pues en los años siguientes el conflicto sobre tolerancia religiosa agudizará más ese sentimiento de estar siendo permanentemente arrinconada por las leyes. La discusión sobre el establecimiento del registro y matrimonio civil de no católicos (extranjeros y no creyentes peruanos) en 1896 demostró el parecer. El discurso no varió. Lo observamos en la *Carta pastoral que Manuel A. Bandini, arzobispo de Lima, dirige al clero y fieles de esta arquidiócesis con motivo de los proyectos de ley sobre matrimonio civil, bienes de cofradías que han presentado a la H. Cámara de Diputados los representantes Sres. José S. Morán, Manuel B. Pérez y otros*[57] como en la nota de protesta que dirigió al Congreso, para solicitar de paso al Presidente Piérola que impidiera la sanción del proyecto y de otro referente a obras pías que también se discutía en el Congreso. Se nota además en el texto del obispo de Arequipa, Juan Ambrosio Huerta *Carta pastoral ...sobre matrimonio civil,*[58] donde fustigó el proyecto de ley y acusó a los masones, según él, responsables de todas las reformas secularizadoras propuestas a imitación del progreso y las modas europeas "revestidas con el lujoso manto de la civilización".[59] Para él, el matrimonio cristiano (y no civil) era el fundamento de la familia, elemento básico del ordenamiento social. Medina y Bañón, obispo de Trujillo, en una carta pastoral, se unió a la defensa contra la tolerancia reinante.[60] Pero ni estos textos

57 Lima, Imp. Solís 1896.

58 Lima, Imp. y Lib. San Pablo 1896.

59 *Ibid*, p. 6. Pensamiento que de 1890 hacia adelante merece trabajos interesantes. Cf por ejemplo Ramón Noceda, *Causa Célebre, Discurso de... sobre la masonería, seguido de importante revelación que con sagacidad oculta.* Lima, Tip. Católica 1891; Diana Waughan *Grandes revelaciones de los secretos y misterios de la masonería* Lima, Imp Católica 1891; Anónimo *Refutación de la protesta de la masonería del Perú, contra las declaraciones de la Encíclica de S.S. León XIII por J.O.P. (El Deber)* Lima, Francisco Solís 1885.

60 Medina y Bañon, *Carta pastoral que M. Medina y Bañon, obispo de Trujillo, dirige al clero y fieles de esta diócesis con motivo de los proyectos de ley sobre el*

ni los pedidos de firmantes mujeres[61] impidieron la aprobación de la ley. Cabizbajo hubo de votar un diputado como el padre V. Pacheco, pues todo eso le parecía "altamente subversivo y contrario a la consolidación del orden público," pues "Nadie podrá negar que la Patria peruana es en totalidad católica, y que acaso uno de los bienes con que aún la favorece la Providencia, es la unidad religiosa", por lo que esa ley lo único que lograba era destruir "esa áncora de salvación que aún le queda".

Devuelta al Senado, rechazada, y aprobada en Sesión Plenaria de 1897, el proyecto todavía fue vetado por Piérola, haciéndose eco de la pastoral de Bandini de 1897, que le persuadía de no firmar, pues "destruía el único vínculo que mantiene todavía la unidad de la Nación".[62] Pero igual el Congreso en Sesión Extraordinaria, y bajo la Presidencia de Manuel Candamo, impugnó el proyecto presidencial e hizo que finalmente el Senado, en sesión del 15 de diciembre, aprobara el proyecto original, por mayoría de dos tercios. El Congreso lo aprobó dos días más tarde y Piérola no tuvo más remedio que sancionarlo, el 23 de diciembre de aquel año de

---

matrimonio civil, bienes de cofradías, buenas memorias y obras pías [3-IX-1896] Lima, Imp. Torres Aguirre 1896.

61 Lo que haría exclamar al diputado radical Pérez "Qué significan las firmas de las esposas, las firmas de las menores de edad, cuando no vienen autorizadas por la firma del esposo o por la firma del que ejerce la patria potestad? Si los esposos y padres... hubieran firmado actas contra el matrimonio civil, yo habría vacilado" Perú. Congreso. Cámara de Diputados *Diario de Debates* 1896 p. 472. Se arguyó entonces el espíritu del siglo y se denunció la "dictadura de la sotana" que se ejerce sobre el pueblo y, especialmente, sobre las mujeres. *Ibid.*

62 Bandini, *Carta pastoral que el Ilmo y Rvdmo Manuel A Bandini por la gracia de Dios y de la Santa Sede, Arzobispo de Lima... dirige a los Ilmos Sres obispos sufragáneos, al Venerable cabildo metropolitano, al clero y fieles de esta Arquidiócesis, con motivo de la pretendida ley sobre matrimonio de los no católicos* Lima, s.i 1897 p. 10. Que fue acompañado con firmas que llegaron al Ejecutivo, de bases de la Acción Católica. Y con el Congreso Católico de 1896 que sirvió como vehículo de presión pública.

1897. Votaron a favor desde moderados, pasando por liberales, algunos conservadores y los elementos más radicales. La Iglesia no tuvo más que atenerse a los hechos consumados.

Observando cómo su discurso impactaba menos sobre la clase política, la radicalidad que muestran también puede ser un índice de impotencia relativa. De hecho los obispos (Huerta, Bandini, Falcón, sobre todo) van a denunciar las maniobras de los liberales que desean destruir el país católico, como también empiezan a denunciar a los masones, al lado de los protestantes, como agentes instigadores del caos a que se pretende llevar al Perú.[63] Todos esos eran sujetos culpables, traían sus ideas 'foráneas' o lo eran ellos mismos, frente a nuestro país 'católico' que tenía mucho que enseñarles a tales portadores de ideas exóticas. Así, si antes la bandera negra se la llevaba sólo el liberalismo, pronto los sujetos culpables fueron aumentando.[64] Los últimos acusados de propagar el anticlericalismo y atacar a la Iglesia fueron el anarquismo y el comunismo de los noventa. Todos ellos a su vez, radicalizados en un sentido anticatólico, contribuirán bastante a los escándalos

63 "...debemos elevar nuestras preces al Dios de las misericordias para que remedie nuestra difícil situación, en la que protestantes y liberales, dándose la mano hacen causa común contra nuestra Santa Madre Iglesia Católica" dirá el obispo del Cusco Falcón ante la llegada de los primeros protestantes a su ciudad en 1896. Falcón *Carta Pastoral...* pp. 8-10 "...aquí está la visible mano masónica e impía con todo el cortejo de impíos y liberales descreídos..." dirá por su parte Ambrosio Huerta en 1895, al comprobar el robo de objetos eclesiásticos de la Iglesia de Camaná. A. Huerta, *Carta Pastoral que el Ilmo y Rvmo..., obispo de Arequipa dirige al Clero y fieles de su diócesis...* p. 4.

64 Sobre los masones hay que decir, empero, que si bien es cierto luego de 1884 su acción es seguida y cuestionada por la Iglesia, ya antes de su condenación por León XIII existen pruebas sobre la actitud vigilante de la Iglesia respecto al tema Cf AAA. Comunicaciones Sueltas. *José Mariano Fdandini al Vicario Capitular* (Lima, 24 de febrero 1833); *Anónimo del 11 de enero de 1840; Denuncia contra un profesor por herejía* (Julio de 1861-Recuay, Huaraz, con lista de masones de la localidad); *Abjuración de José Antonio Ybezzen al Arzobispo por haber pertenecido a la Logia Concordia Universal del Callao* (Cusco, 24 de 1861).

que en Lima, Callao, Arequipa, Cusco, etc, van a dar al proceso un rumbo definitivo que sólo se resolverá en 1915.[65]

En esa línea debe ser visto el caso del metodista Francisco Penzotti en 1890, que aglutine tras de sí a variados sectores por la tolerancia religiosa. Como en cada uno de los hechos que hacia adelante tengan como centro a los protestantes. No solamente en Lima, sino también en otras ciudades. Cusco quizás fue uno de los centros donde los choques entre los sectores conservadores al interior del catolicismo y los partidarios de libertad fueron más violentos. La Unión Católica del Cusco fue incansable en denunciar en su ciudad a los partidarios 'anticatólicos', organizando movilizaciones como las de 1890 o marzo de 1891, contra artículos publicados que criticaban a la Iglesia o contra las tesis tolerantes en general. Mostrándose celosos guardianes de la fe, defendieron a rajatabla la unidad católica, único vínculo en una nacionalidad inexistente (sin unidad de razas, idioma o cultura), pues de no hacerlo significaría el inicio del caos social peruano.[66] Igualmente se mostraron reacios a la llegada de protestantes al Cusco, para fundar colegios o misiones (1895-96). Igual que la Asamblea Episcopal de 1899,[67] estuvieron dispuestos a per-

---

Se trata de denuncias de sacerdotes o fieles, o abjuraciones, dirigidas al Arzobispado limeño.

Luego de la encíclica de León XIII de 1884, Roma seguiría mostrando particular interés sobre el tema. Cf "Carta Apostólica de Nuestro Santísimo Padre León, para todos los pastores, arzobispos y obispos del Orbe Católico" En: *El Amigo del Clero* XI, 375 (3 de Julio 1902).

65 Por ejemplo, el caso de la hija de Wood, debe ser visto en esta perspectiva, al motivar la presentación del proyecto de 1896 sobre matrimonio de no católicos.

66 Palabras recogidas de M. Moya, canónigo cusqueño y vicepresidente de la Unión Católica de esa ciudad. M Moya *La libertad de cultos en el Perú.* Cusco, Tip Católica 1891.

67 Que recomendaba la publicación de una pastoral contra la asistencia de fieles a reuniones de cultos "disidentes".

suadir por diversas formas a la población cusqueña para evitar su establecimiento.

Así, el ambiente va a ir enturbiándose cada vez más, conforme la polémica sobre tolerancia de cultos –pidiendo la reforma del artículo 4– gane las calles y los comentarios públicos. Ante las continuas peticiones en pro de la reforma constitucional, el discurso católico se mantuvo inalterable.

Ya Bernardino Gonzales en *Examen crítico en el terreno de la filosofía*[68] refutando las tesis quimperianas sobre separación de Iglesia y Estado, consideraba que la autoridad civil no podía introducirla en una sociedad mayoritariamente católica arguyendo que la intolerancia no era contraria a la inmigración y progreso del Perú:

> "[El Estado] no puede jamás introducir la libertad de cultos en su sociedad que en su mayoría profesa la Religión verdadera...".[69]

Combatiendo la tesis consabida que el requisito de la inmigración masiva era la tolerancia, argumentará que no era posible porque se rompía la concordia de la "mayoría" de los peruanos que profesaban la fe verdadera. Con motivo del pedido expreso del Ministro de Justicia y Culto en 1889 por la tolerancia de culto, la Unión Católica rechazará por su parte también dichos planteamientos, denunciando que en el fondo los únicos culpables del atraso peruano eran los políticos y no las leyes restrictivas que se pretendían abolir. Al igual que otros eclesiásticos enfatizaban que la crisis del Perú no era debido a la restricción religiosa. Seguían siendo argumentos legitimadores de una hegemonía extrema.

---

68 Lima, Imp El Comercio 1887.

69 *Ibid.*, p. 152.

Sin duda, serían los eclesiásticos más bebidos en la nueva doctrina social de la Iglesia, y con un espíritu de mayor diálogo con el Estado, los que evitarían dejarse arrastrar por los argumentos tradicionales. El futuro arzobispo (desde 1898) Manuel Tovar, por ejemplo, decía al respecto que la Iglesia no se oponía a la inmigración extranjera y que ésta no se oponía a las leyes restrictivas, pues existía tolerancia de prácticas de cultos privados:

> "La libertad de conciencia individual, a la que nadie se opone; y la necesidad de la inmigración extranjera, que nadie pone en duda y a la cual no sirve, ni servirá nunca de obstáculo a la Religión del Estado, son armas gastadas y enmohecidas, que no deben figurar en el arsenal de las inteligencias serias, verdaderamente ilustradas y que se preocupan de los grandes intereses de la Iglesia y de la Sociedad".[70]

Con ese interés de superar viejos entrampes creerá que la restricción religiosa debe continuar, aunque procurando dejar espacios a la libertad de conciencias, pues mantener y preservar el depósito cristiano en la sociedad es vital, dado que es el

---

70 *El Amigo del Clero* 359 (Lima, 13-III-1902) 173. Sus ideas sobre migración las observamos por lo menos desde 1870, durante la polémica que *La Sociedad* sostuvo con *El Nacional* y *El Heraldo*. Frente a las tesis liberales de *El Nacional*, Tovar argumentó que la migración europea era necesaria, siempre que no cuestione la moralidad del país. De igual manera la migración china era igualmente bienvenida. Podían venir de cualesquiera lugar, siempre que sus costumbres no atenten con las peruanas. M. Tovar, *Obras* (t. II), p. 361 y ss.

Lo cual por supuesto no debe hacernos perder la perspectiva que tales argumentos eran compartidos por otros intelectuales católicos. Y que Tovar, práctico en estos temas, sin embargo no por ello dejaba de ser un virtual luchador contra el Estado en la defensa de la autonomía de la Iglesia. Allí están sus célebres artículos de *El Bien Público* entre 1865 y 1866, enfrentándose al regalismo del ministro de Justicia y Culto J.T. Pacheco. Cf. "El artículo 105 del Reglamento de Policía Municipal", "Ante una crítica severa", "La procesión de Santa Ana", "Se ha conculcado todo", y "Las Prisiones". *Ibid.*, t. II., pp 87-131. O su refutación a las ideas de iglesia nacional de Vigil. Cf Cartas, *Ibid.*, t. III., pp 113-280. O su célebre polémica con Celso Bambarén en marzo de 1866, en relación con la educación y su rol en la sociedad cristiana. Cf. artículos "Universidad de San Marcos", y "El Clero y la Universidad" en *Ibid.*, t.II., p. 43 y ss.

motor de una auténtica "democracia cristiana".[71] Tovar, obispo desde 1891 y arzobispo desde 1898, sería uno de los más entusiastas colaboradores del Estado, procurando limar asperezas y evitar enfrentamientos.[72] A su lado, hombres como Holguín en Arequipa, Olivas Escudero en Ayacucho, y Drinot en Huánuco, compartirían esta postura.

Fidel Olivas Escudero creía que el mal del siglo era la incredulidad religiosa, producto de la penetración de las ideas modernas, que cuestionaban la fe y dogmas.[73] Frente a lo cual había que luchar, teniendo bien en claro que la religión verdadera era la católica y que era imprescindible mantener la intolerancia.[74] Ahora bien, la lucha tenía que ser no solamente en un plano privado sino también público, impulsando un Progreso social. Pero:

> "El verdadero progreso cristiano no consiste... sino en el progreso moral del individuo y la sociedad, y ese progreso moral

71 Tovar, *Sermón pronunciado por el Ilmo y Rvmo. Mons. Dr.D... obispo de Marcópolis* p. 10.

72 A la muerte del ultramontano Manuel Antonio Bandini, accedería al cargo. Fue redactor de un proyecto de Concordato en 1891, a petición del Congreso, y batalló constantemente por ofrecer la colaboración de la Iglesia para la plena armonía social.

73 Ideas como las protestantes, socialistas, liberales y masonas. Cf. Fidel Olivas E. *Obras* Lima, Imp. Comercial de Horacio La Rosa & Co. 1911., t. I, Pláticas XV. También *Ibid.*, t. III p. 36 y ss.

74 Para él es claro que la religión católica tiene un origen divino, en tanto parte de la Verdad Revelada. Es la confesión verdadera por la cual se consigue la felicidad eterna. Partiendo de esa premisa le parece injusto y absurdo la libertad de cultos, pues se trata de hacer creer que la libertad de Dios (libertad para obrar entre el bien o el mal) es un derecho. Derecho de optar por una u otra confesión. Lo que es abominable, pues no hay derecho de pecar, dado que sólo una es la Religión Verdadera. De donde colige que impulsar la libertad religiosa es un atentado contra la moral y que el Estado debe preservar la intolerancia legal, pues no puede intervenir en el ámbito de lo moral. *Ibid.*, t. II p 343 y ss.

> se halla sólo en la virtud, en la imitación de las virtudes de Jesucristo, de su Sacratísimo Corazón".[75]

Así el progreso habría que analizarlo en una perspectiva religiosa del mundo, que es su fin. "De manera que un ser se hace tanto más perfecto cuando más se aproxima a su fin".[76] En esta línea el progreso político y moral se engarzaba en el amor al bien, sucesivamente alcanzado en los ámbitos de la Patria, Iglesia y Cielo. Teniendo como centro el Corazón de Jesús.

Drinot, por su parte, corroborando lo expresado por Tovar: "¿Tolerancia?, pues si ya lo tenéis en el Perú, tan amplia...",[77] expresaba que el tema estaba superado. Razonando sobre esta base, la afirmación antes de calmarlo, lo intriga, pues existen entonces elementos de fondo que explican el poco entusiasmo en el país por la restricción. Que ha ocasionado que la sociedad siga secularizándose. Que ha ocasionado que el influjo del catolicismo, imperceptiblemente, pierda mucho poder en algunos espacios. Para él, como Olivas, es sólo producto de:

> "Un indeferentismo religioso, más práctico que técnico i consciente, envuelve en funesta i opaca niebla las cosas, no sólo de

---

No nos deben sorprender estas ideas, pues Olivas, práctico en ciertas cosas, no plantea ni mucho menos una ruptura con la ortodoxia católica. Antes de hablar de rupturas debemos referirnos a permanencias y algunos cambios. Cf. al respecto su Instrucción Pastoral prohibiendo la lectura en su diócesis del periódico *El Libre Pensamiento* de Ch. Dam, y en general de textos no autorizados por la Iglesia. O su Carta Pastoral con motivo de la ley de matrimonios de no católicos, cuando en 1903 el Congreso negó un intento modificatorio. *Ibid.*, t. IV., p. 312 y ss.

75 *Ibid.*, t. I., p.145.

76 *Ibid.*, t. I., p. 291.

77 Drinot, *Instrucción Pastoral que..., obispo de Huánuco, dirige al Clero y fieles de su diócesis con ocasión de la proyectada reforma del artículo 4 de la Constitución*, p. 23. Participando además de las ideas de su colega en cuanto a la migración extranjera. *Ibid.*, p. 26.

> los descreídos, sino de muchos olvidadizos creyentes...son más, por desgracia quienes forman [esa] mayoría...".

Contra eso la Iglesia debe luchar, y no distraer fuerzas, pues el tiempo apremia. Aun sabiendo que tal lucha "ha decaído, en cuanto a vida externa y determinadas influencias sociales", no le inhibe de oponerse a la tolerancia religiosa, aunque aceptando, como Tovar, la tolerancia implícita.

Se trata de pensamientos que afrontan los hechos dados, distanciándose de un simple discurso defensivo, y abogan por solucionar el problema de fondo: el descreimiento y la indiferencia social. Por lo que Drinot, y probablemente bajo su presión y la de otros, la Asamblea Episcopal, abogarán por una activa participación del laico, no sólo para movilizarlo en la defensa del catolicismo, sino también para que influya sobre la sociedad. Drinot tiene un nombre: Acción Social Católica.

Así el clima público en torno a la tolerancia de cultos tiende a mostrarse diverso conforme pasan los años, "males tan numerosos que aquejan a la época presente... lluvia de errores que se difunden por todas partes... redoblados esfuerzos que se hacen por corromper la Santa Religión...", decía el obispo Puirredon,[78] presagiando quizás una dura resistencia de la Iglesia cuando se produjera la introducción de la tolerancia legal. Sin embargo, cuando en 1913, por los sucesos de Puno con los adventistas, el Congreso inicie las discusiones sobre la reforma del artículo 4, y pese a la reacción del clero, a la formación del Partido Católico en algunas ciudades para defender la unidad religiosa, y a algunas pastorales,[79] la ley

---

78 "Carta Pastoral que el Ilmo y Rvo Señor Dr. Don Ismael Puirredon, Obispo de Roma y Administrador Apostólico de Trujillo dirige al Cabildo, al Clero, fieles y otras diócesis con motivo del Jubileo" En *El Amigo del Clero* X, 316 (Mayo 9 de 1901).

79 Por ejemplo la de Drinot Piérola, obispo de Huánuco y alma de la Acción social católica. También el obispo de Huaraz emitió otra. No sabemos si los

sea aprobada en 1915 por aplastante mayoría, ello no provocará grandes tumultos. De hecho, y a comparación de otras oportunidades la reacción católica ni tuvo la fuerza ni el auditorio de otras épocas.[80] El corto debate parlamentario demostró que el terreno estaba perdido. No se dio la gran batalla final, y la actitud solitaria de la prensa católica, más retórica que real, demostró la incapacidad de poder "aglutinar a todos los peruanos bajo la bandera única de la catolicidad en estos tiempos amargos". Nuevamente el discurso oficial estaba, por mil motivos, lejos de la escena real. La ratificación de diputados fue de 71 votos contra 11.

Pero, internamente también, ni el llamado de octubre de 1913 del arzobispo limeño a los obispos sufragáneos para reunir actas y unir fuerzas, que motivaría la formación de partidos católicos en Cusco y Arequipa, cambió esta perspectiva. En mi opinión se debió a las ínfimas posibilidades que tenía la Iglesia para ganar el debate retórico, en un espacio político más convencido que nunca de la justicia de la medida, como también del propio hecho de la diversidad de tendencias que se presentaron al interior del clero sobre el punto, lo que impidió un frente común de defensa.[81] Curiosamente fueron los grupos de provincias los más dispuestos a enfrentar al Estado.

---

de Ayacucho y Arequipa lo hicieron, pero en cualquier caso, se respondió al pedido hecho por el Arzobispo en su Pastoral.

80 En Lima por ejemplo, la voz católica lo llevó *El Amigo del Clero*. Cf "Reforma del Artículo 4 de la Constitución" y "Carta Pastoral del Ilmo y Rvmo. Sr Arzobispo de Lima sobre la libertad de cultos", aparecidos ambos en *El Amigo del Clero* XXII, 813 (1 de Oct. 1913). También "La Reforma del artículo 4 de la Constitución" XXIV, 861 (15 de Oct 1915), donde ya aprobada la reforma, se lamenta lo sucedido. En general, sin embargo, sería el obispo de Huánuco el más dinámico en la coyuntura.

81 Diversidad que se aprecia no solamente en la idea de una mayor preocupación por la pastoral y la acción social, alejada de los viejos esquemas hegemónicos sin mayor perspectiva de futuro (la defensa por la defensa), sino también en otros puntos. Por ejemplo, algunos prelados, como Farfán de los Godos, de Huaraz, demostraron rápidamente que el tema de la tolerancia se veía siempre

El Partido Católico de Arequipa se mostró llano a luchar contra los "sectarios procedimientos" que afectaban a la Iglesia –se fundó en 1913– como el Partido Conservador del Cusco –fundado en 1916–. Pero a la larga mostraron su inoperancia. Grupos nacidos al amparo de sus prelados, grupos de fieles sin experiencia política y arraigo popular, sin proyectos de envergadura, y totalmente coyunturales, demostraron ser demasiado regionalistas y aislados entre sí. Fueron un fracaso rotundo. En el debate de 1913 a 1915 el Arzobispado de Lima, por su parte, salvo actuaciones específicas, no mostró tampoco la combatividad de otros años. Se limitó a protestar por la medida y buscó en todo momento la conciliación con el Estado. Sin duda en Lima como en Huánuco la nueva doctrina de la Iglesia hacía actuar de otra forma que en Cusco. Para los sectores nuevos era evidente que el tema planteaba tareas para el futuro, que urgía atender, antes que derramar energías en un enfrentamiento inútil. Por lo cual, desde años antes, una experiencia lúcida había sido la de Drinot Piérola, que ha-

---

en la perspectiva del peligro que significaba "para los pobres indios" estar a manos de credos extranjeros, discurso que adoleció de una falta de conocimientos sobre los reales problemas del indio, pues el peligro era el mismo discurso liberal, que veía en los indios el mal del Perú. Para Farfán de los Godos (uno de los primeros obispos indigenistas), la condena de la tolerancia era ante todo por ser un serio paso de quienes (darwinistas sociales) pensaban 'desindianizar el Perú'. El tema, para él, como para otros, estaba en distintas coordenadas. Cf. Imelda Vega-Centeno, *Pedro Pascual Farfán de los Godos, Obispo de indios (1870-1945)* Sicuani, IPA 1993, pp. 132 y 135-136.

El argumento de Moya, en el Cusco veinte años antes, había sido que era peligrosa la tolerancia, pues los indios podían ser ganados por protestantes, dado que están "sumidos en la más crasa ignorancia". Por su parte, los escasos opositores a la reforma de 1915 presagiaron que la medida podía causar "una sublevación", pues "sus sentimientos están más arraigados". Argumentos contradictorios, pero que demostraban ser parte de un mismo juego de defensa, juego que pretendía conocer al indio. Drinot opinaba igual que Moya, *La libertad de cultos y la Acción Social* p. 16; Moya, *o.c.*, p. 14; Perú. Congreso. Cámara de Diputados, diario de Debates, p. 903.

Era evidente que no todos tenían ese entusiasmo radical de décadas atrás. Era además sólo una tolerancia, explícita y sin mayores repercusiones. Se protestó, pero se pasó rápidamente a otros temas más vitales (pastoral social, indígena, obrera –de Holguín–). Lo cual explica muchas cosas.

ciendo suya –solitariamente– la petición de la Asamblea Episcopal de 1905 para procurar que los católicos se integren activamente a asociaciones y círculos de participación social, desde 1906, había impulsado la idea de la promoción de la Acción Social Católica, mediante Centros Apostólicos que implicaban un novedoso trabajo. El fracaso, evidente, de cualquier intento de oposición a la tolerancia, sin idea de futuro, que algunos pretendieron reeditar, convenció de lo plausible de su propuesta. Así, mientras en una pastoral de 1913 mostraba su desacuerdo ante la medida tolerante, volvía a hacer un llamamiento para el trabajo social. Su proyecto se hará realidad en 1914 y, en plena coyuntura, con los Comité de "Defensa Social Católica" dando a conocer la doctrina católica, haciendo apostolado, y defendiendo a la Iglesia de los ataques en la sociedad. Fue una respuesta más de cara a las posibilidades de la Iglesia, aunque a la larga demostró también ser sólo un espacio muy estrecho, como los partidos, de expresión social y sentido de perspectiva nacional.

Al final, aunque el discurso de la Iglesia pudo mostrarse agresivo y militante en algún momento, no impidió que las reformas avanzaran y que su actitud retórica, no exenta de realismo, fuese perdiendo en cada coyuntura de la secularización. Llegado 1915 los sectores eclesiásticos hubieron de mostrarse conformes. También ellos habían cambiado. Si bien podían generar partidos políticos coyunturales o mandar firmas al Congreso, allí y en las calles sus intereses no ganaron espacios, y a algunos prelados quizás tampoco les interesó. A la larga todo lo anterior no fue motivo para que las relaciones con el Estado se enturbiaran, y si bien se perdió esta batalla se recuperó algo del prestigio al interior del Estado peruano, erosionado en el trascurso del siglo XIX,[82] al mismo tiempo que se asumía en nuevos términos, para la época, el rol de su participación en la sociedad.

82 Cf. Klaiber, *La Iglesia en el Perú*; García Jordán, *o.c.*, parte III.

Iglesia y Conflictos Sociales en los Andes: Indigenismo Eclesiástico

Dra. Imelda Vega-Centeno B.
CEHILA

> Si pues ha de ir al fuego eterno aquél a quien Cristo diga 'estuve desnudo y no me vestiste', ¿qué lugar tendrá en el fuego eterno aquél a quien diga 'estaba vestido y tú me desnudaste?
> **Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a las gentes a la religión verdadera,* 1530.**

Introducción

En un trabajo anterior[1] nos hemos referido como *"indigenismo eclesiástico"* a la corriente de pensamiento y acción pro-indígena liderada por autoridades o por representantes de Iglesia. A propósito de esta expresión, algún lector, convertido en interlocutor, ha manifestado incomodidad o insatisfacción

---

1 Imelda Vega-Centeno B. *Pedro Pascual Farfán de los Godos: Obispo de indios (1870-1945),* Cusco, IPA edts. 1993.

ante un intento de "caracterizar" cierta pastoral rural de obispos y sacerdotes de comienzos de siglo. Desde el punto de vista *sociológico*, sostenemos que la acción temporal expresada por la pastoral social de la iglesia de todos los tiempos, es posible de ser analizada y medida en los mismos términos que cualquier otro fenómeno social. La iglesia, como toda sociedad humana, es un *hecho social*, y la acción temporal de sus representantes institucionales, por mucho que esté animada por contenidos evangélicos, *tiene una serie de implicancias históricas, sociales, y políticas*, posibles de ser estudiadas con los instrumentos de análisis de las ciencias sociales.

Pero, ¿de qué hablamos cuando nos referimos al *indigenismo eclesiástico?*, no se trata del *"contagio"* de un ambiente indigenista del Cusco de los años 20, donde *"hasta el Obispo escribió cartas indigenistas"*, como señala un autor[2], y los Obispos no son *"personajes inesperados"* en la temática concerniente al indio, como señala otro autor[3]. El *indigenismo eclesiástico* que estudiamos, forma parte de un *fenómeno de larga duración*, con *sustento doctrinal propio*, que se produce en el *medio eclesiástico*, y que en la importante coyuntura de generación de las ideas sociales modernas a comienzos de este siglo, resurgirá en la acción de notables prelados del mundo andino[4].

En un reciente trabajo sobre el *"Indigenismo-2"*, M. Lauer[5] plantea una problemática similar a la de esta Introducción: comprueba el autor que el llamado *"movimiento indigenista"*

---

2 José Tamayo Herrera *Historia del Indigenismo cusqueño, siglos XVI-XX*, Lima, INC eds. 1980, p. 282.

3 Alberto Flores Galindo "El horizonte utópico", En: J.P. Delers y Y. Saint-Geours (Comps). *Estados y Naciones en los Andes*, Tomo II, Lima, IEP e IFEA coedits. 1986, p.527.

4 Estas hipótesis las aplicamos al estudio de un personaje clave de la época, Cf. I. Vega-Centeno *o.c.*, 1993.

5 Mirko Lauer, *Andes imaginarios: discursos del Indigenismo-2*, Lima, Centro Bartolomé de las Casas y Sur, coedts. 1997.

tiende a ser identificado con la vertiente socio-política del mismo, cuando el "movimiento indigenista" está formado por diversos procesos sociales, políticos, ideológicos y culturales, que se desarrollan en períodos de diferente duración y que tienen diversos tipos de manifestaciones y representantes. Sería más correcto hablar de *"los indigenismos"*[6], que surgieron dentro de un gran movimiento socio-cultural que produjo: debates, nuevas ideas sociales, expresiones artísticas, partidos políticos modernos, movimientos sociales y movimientos eclesiales, que, con ciertos elementos de *inspiración común*, dieron lugar a la génesis de las ideas sociales, y de los movimientos sociales más importantes en el Perú contemporáneo, para no hablar del indigenismo como origen de nuestras actuales Ciencias Sociales[7].

Partimos pues del *reconocimiento* de la *diversidad de realizaciones* históricas que dio lugar el *Movimiento Indigenista* (ahora con mayúscula), y, para evitar el error epistemológico de "uniformar" a todos estos productos culturales, bajo la percepción de su versión político social; es preciso "apellidar", o "caracterizar", el aspecto del indigenismo que se quiere estudiar. Lauer optó por la poco poética denominación de *"Indigenismo-2"*, para llamar la atención sobre su sujeto de estudios, y para diferenciarlo del indigenismo socio-político, que (inferimos) sería el *"Indigenismo-1"*; subrayando, de esta manera, los aspectos comunes y las diferencias, que tenía el movimiento cultural de renovación estética y rescate de lo aborigen, con su par socio-político[8].

En este contexto, entendemos por *indigenismo* al movimiento de reflexión sobre lo nacional, que busca rescatar el carácter

---

6 I. Vega-Centeno, *o.c.*, p. 86-100.

7 Imelda Vega-Centeno B., *La construcción social de la Sociología: Invitación a la crítica*, Lima F. F. Ebert edts., 1994, Cap.1.

8 M. Lauer, *o.c.*, p. 4.

mestizo y autóctono de la joven república, reflexión que trata de plasmarse en medidas legislativas, educacionales, jurídicas, acción política, acción pastoral y propuesta estética. Movimiento de *rescate de las raíces de lo nacional,* que se desarrolla en un ambiente polémico, en pleno auge del modernismo, del darwinismo social y racial, que "culpa" a la "desgraciada raza indígena" de todos los males del país, y muy en especial, de la debacle bélica de 1879[9].

Con este trasfondo de ideas socio-históricas, el resurgimiento de la figura del indio, como *preocupación central,* en la pastoral de la Iglesia Católica en los Andes, reactivará los *orígenes* de su *fundamentación doctrinal.* En el trabajo anterior señalamos que las *fuentes propias* que alimentan al *Indigenismo Eclesiástico* son por un lado: a) la tradición eclesiástica de *protección de indios* del frente indiófilo, b) la naciente *reflexión teológica* sobre la dignidad humana, y c) la práctica permanente de los Obispos *defensores de indios,* a lo largo de todo el período colonial, que permanece en la joven república[10].

Como demostramos entonces, la fundamentación doctrinal de la práctica indigenista de los agentes eclesiales difiere completamente de los fundamentos políticos del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo por ejemplo (de neta inspiración marxista); por ello su vocabulario, las medidas prácticas que proponen y las realizaciones que llevan a cabo, tienen más referencias a los discursos de los sacerdotes del *frente indiófilo,* a la vigencia del *espíritu lascasiano* en la iglesia peruana, y no a los encendidos discursos políticos del naciente socialismo. Una de las dificultades objetivas para la confluencia

---

9 Cf. Bibliografía sobre el indigenismo en nuestro trabajo de 1993; con respecto al auge del positivismo y el darwinismo social Cf., Pilar García Jordán, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo: 1821-1919,* Cusco, CERA Bartolomé de las Casas, 1991; ver también nuestro Pedro Pascual...", *o.c.,* p. 62-65; 110-119.

10 I. Vega-Centeno, *o.c.,* p.101-109.

eficaz entre los objetivos comunes del indigenismo político social y el indigenismo eclesiástico, fue justamente la *impermeabilidad entre ambos discursos*. Ambos se leyeron en forma antagónica, y fueron voluntariamente enfrentados, con objetivos políticos, cuando (objetivamente) defendían causas comunes[11].

En el presente trabajo proponemos una indagación en torno al fenómeno del *indigenismo eclesiástico*, desde sus orígenes a través de la pervivencia del *espíritu lascasiano* que animó al *frente indiófilo*, su *reactivación* dentro del debate en torno a lo nacional después de la guerra del Pacífico, un acercamiento a las más importantes figuras de su período característico, y supervivencia en la acción pastoral de la iglesia en los Andes peruanos, hasta nuestros días.

1. *El frente indiófilo y el espíritu lascasiano en el Perú*

Un acucioso investigador sobre el P. Bartolomé de las Casas sintetiza en torno a cinco puntos fundamentales el *carácter del espíritu lascasiano*[12]: 1°) la *acción evangelizadora* ha de ser *persuasiva y amorosa*, ya que es el *único modo* como enseñó Cristo mismo; 2°) la acción catequética debe *instruir* suficientemente a los indios, los que accederán al bautismo sólo si este proceso se ha realizado; 3°) la acción profética, es decir el uso de la apología, sólo será utilizada cuando lo exijan las circunstancias, la evangelización debe ser *pacífica*; 4°) las *guerras de conquista son inaceptables por principio*, por ser todas ellas injustas y porque utilizan formas antievangélicas de trato con los indios; y 5°) tanto las *encomiendas* como los *repartimientos* son *inaceptables*, puesto que se fundan en la opresión de los indios y son un impedimento para que éstos acepten libremente el Evangelio.

---

11 I. Vega-Centeno, *o.c.*, p. 177.

12 Isacio Pérez Fernández, *Bartolomé de las Casas en el Perú: 1531-1573*, Cusco, CERA Bartolomé de las Casas, 1988, p. 2-3.

Como podemos comprobar, Las Casas es un defensor de la *igualdad entre todos los seres humanos,* por ello parte de su *Apologética* está destinada a demostrar la plena condición humana de los indios, así como a defender la *libertad* de todos los seres humanos, creados por Dios para ser libres, puesto que "*Dios a nadie hizo esclavo*"[13]. En su rechazo de la guerra para dominar a las naciones indígenas, exige además la "*restitución de todo lo que los españoles han robado*" (Memorial al Consejo de Indias, 1565), obligación que es condición para salvación de los propios españoles. Fray Bartolomé llevó hasta sus últimas consecuencias la tradicional doctrina sobre la *restitución* que tenía varios siglos de vigencia en la Iglesia, y que en el contexto histórico de la guerra de la conquista, adquiere actualidad y urgencia excepcionales. Otro aspecto fundamental de esta doctrina es la defensa de la *autoridad* que surge de la *voluntad del pueblo,* de modo que Las Casas insistirá en la idea que a los españoles no les es lícito asumir un rol de autoridad en las Indias, si la legitimidad de la misma no ha emanado de la voluntad de los indios[14].

Exigiendo el cumplimiento de esta doctrina, Las Casas subraya que no sólo está en cuestión el tema de la salvación de los indios, sino también el de la *salvación de los españoles,* pues la situación de opresión de los indígenas es un pecado que clama al cielo; la famosa frase "*más vale un indio infiel pero vivo, que un indio cristiano, pero muerto*", subrayará dramáticamente el valor absoluto de la vida humana como don de Dios. A su partida para España recordará aún que el Cristo mil veces azotado, afligido y abofeteado queda en las Indias, pues

---

13 Gustavo Gutiérrez, *¿Quién es el indio? La perspectiva teológica de Bartolomé de las Casas,* En: J.O. Beozzo, et. Al., *La Iglesia y los indios: ¿500 años de diálogo o de agresión?* Quito, Colección 500 años, Ed. Abya Yala, 1990, p. 123-140; p. 129.

14 Ib., *o.c.,* p.130-131.

según la teología lascasiana el indio no es un cristiano más, sino el *otro Cristo, el pobre según el evangelio*[15].

Este *espíritu lascasiano* es el que se difundió en el Perú, aunque Las Casas nunca hubiera llegado a estas tierras: tanto por la difusión de su obra, por las leyes que logró hacer promulgar por la corona, como por la difusión social de las ideas de los dominicos de La Española (de los cuales él mismo era heredero y portavoz). Por estas razones, con Pérez Fernández podemos decir que el *espíritu lascasiano* marcó la pauta del proceso histórico de la evangelización efectiva en el Perú, aunque no consiguiera que estos principios se encarnaran completamente, aunque no lograra plenamente sus objetivos, quizás lo que sí consiguió fue *"aplacar la violencia del espíritu conquistador y la opresión del espíritu de conquista"*. La disminución de la violencia dirigida hacia el indio, fue efecto de la acción profética del espíritu lascasiano en el Perú, su marca en el proceso de evangelización estará dada por la relievancia de la acción catequética y la de la acción profética: pues el anuncio del evangelio no puede ser el vehículo de *destrucción* de las personas de los indios[16].

Ya los dominicos de La Española habían desarrollado el principio tradicional de la teología sacramental, sobre la necesidad de la *restitución* de lo usurpado abusivamente, para que pueda ser válido el sacramento. Las Casas hará de este tema un *leitmotiv*, y los sacerdotes del frente indiófilo lo asumirán como elemento fundamental de la práctica sacramental de los evangelizadores en el Nuevo Mundo. Este espíritu deberá impregnar la acción evangelizadora: profética, catequética, sacramental, civilizadora-benéfica y cultural[17].

---

15 Ib., *o.c.*, p. 135-140.

16 Ib., *o.c.*, p. 6-12.

17 Ib., *o.c.*, p. 12.

Una prueba de la *influencia efectiva* del espíritu lascasiano en el Perú, es el reconocimiento que hace de este hecho uno de sus principales y más ardientes detractores, el *"Parecer de Yucay"* o *"Anónimo de Yucay"* (1571). El autor anónimo lamenta la influencia de los escritos de Las Casas, inclusive en él mismo, pero sobre todo a lo largo de las Indias y en la política desarrollada por la Corona; partiendo de este hecho, intenta *refutar* las tesis centrales de Las Casas, responsabilizando a *"un solo hombre"* (106), de todos los *"errores cometidos y difundidos"*[18]. Pero, como señala Pérez Fernández, *"Las Casas dejó de estar sólo y se convirtió en multitud desde 1552"*, cuando las autoridades de las Indias ejecutaban las Leyes Nuevas y eran traídos al Perú por el propio Provincial de los dominicos, los ejemplares de los *ocho Tratados* que acababa de imprimir el P. Las Casas en España (1552-1553)[19].

Aunque se puede "rastrear" huellas del espíritu lascasiano en el Perú en documentos anteriores a estas fechas, es desde entonces que la recurrencia de su temática, argumentación, fundamentación doctrinal y medidas sugeridas para corregir los problemas, resulta sumamente frecuente en el discurso de religiosos de diversas congregaciones, así como en el de los Obispos. Se encuentran con frecuencia *denuncias* de los agravios y malos tratos de los españoles para con los indios, el recurso en la predicación y la catequesis a la doctrina de la *restitución* como condición para la validez de los sacramentos, y la argumentación en torno a la *negación de la efectividad del título de dominio*, del rey de España sobre las Indias, por haberse impuesto a través de los sistemas inaceptables de la guerra de conquista y de las encomiendas[20].

---

18 G. Gutiérrez, *o.c.*, p. 56-60. Ver también, Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, [Buenos Aires, 1949], Ed. Istmo, 1992.

19 Isacio Pérez Fernández, *El Anónimo de Yucay frente a Bartolomé de las Casas*. Edición crítica del Perecer de Yucay (1571), Cusco, CERA Bartolomé de las Casas, 1997. p.177.

20 Ib., *o.c.*, p. 264.

Desde entonces se elevaron diversas voces contra los abusos cometidos contra los indios. En 1565 los franciscanos se pronuncian contra la mita y el sistema de servidumbre personal; el arzobispo Loayza en 1564 se pronuncia contra los corregimientos de indios, el Segundo Concilio Limense (1567) en sus Actas exhorta a los españoles para que *"cese la opresión contra los indios y que se les restituya lo robado"*, y a los sacerdotes se les exhorta a no aceptar donaciones de bienes que son fruto de la opresión. Aunque este Concilio se realiza cuando Las Casas ya ha muerto, muchos hablan de que tuvo una *influencia directa* sobre el mismo. Por otro lado, la relación entre Las Casas y Fray Alonso de Maldonado era cierta, y sus resultados se pueden comprobar en el contenido de los *cinco Memoriales* que escribió aquél entre 1558 y 1566; inclusive sus opositores ideológicos, como el Memorial de Sánchez (1566) muestra familiaridad con los escritos de Las Casas, aunque esté escrito para marcar sus diferencias en cuanto al trato a los indígenas se refiere[21].

La eficaz acción del *"espíritu gris de Toledo"*, y sus reformas a sangre y fuego *"fue la subversión del espíritu lascasiano en las Indias y en España"*, según Pérez Fernández; lo cierto es que el Virrey Toledo no sólo recogió y desapareció las Obras de Las Casas, sino que combatió los efectos de las Leyes Nuevas y de la encarnación del espíritu lascasiano en el Perú. Sin embargo, el *espíritu lascasiano* siguió influyendo de modo *anónimo*, a través de los logros conseguidos, por la dinámica de cambios y de toma de conciencia sobre la dignidad humana que habían desencadenado, por el vigor evangélico que suscitó en los religiosos y Obispos, e inclusive, por la recurrencia de los *males* a los que Las Casas quiso dar *remedio*[22].

---

21 I. Pérez Fernández, 1988, *o.c.*, p. 351-412; p. 590-628.

22 I. Pérez Fernández, 1988, *o.c.* p. 517.

A pesar del vigor de la prédica lascasiana, la puesta en práctica de su *espíritu,* durante la Colonia frecuentemente redujo al indio a la condición de *menor de edad,* sujeto de *"protección paternal"*, pero no sujeto pleno de *derechos*; esta actitud no fue ajena a los representantes de Iglesia, que imbuidos de una doctrina de la misericordia reclamaron clemencia y atención para el indio, sin que ésta conllevase el reconocimiento del mismo como *sujeto pleno de derechos.*

2. *Después de la debacle bélica: el indio y la definición de "lo nacional"*

En las condiciones socio-culturales del inicio de la república, con una sociedad peruana casi analfabeta y muy pocas vías de comunicación, la Iglesia y el púlpito jugaban un papel cohesionador, de comunicación y de representatividad del poder civil que no se podían descuidar; a su vez, las diversidades étnicas y geográficas resaltaban más aún el papel de la Iglesia como referente social e histórico[23]. La sociedad postcolonial inmovilizada frente a las grandes tareas que le correspondían, se refugió en el providencialismo y el fatalismo como justificativos para su incapacidad de respuesta frente a la definición y construcción de lo nacional. La crítica liberal se centrará en cierta imagen parasitaria del cura, asociado con el gamonal en la explotación del indígena, culpándolo del atraso social del país y de vivir a expensas de la superstición y la ignorancia del pueblo[24].

En este ambiente decimonónico, algunos pensadores costeños comienzan a *envidiar* al mundo anglosajón, tomándolo como modelo de organización social y económica, sinónimo del progreso, estabilidad política, homogeneidad social y ra-

---

23 Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 1988, p. 239; P.García Jordán, *o.c.*, p. 53; I. Vega-Centeno B. 1993, *o.c.*, p. 59 ss.

24 J. Klaiber, *o.c.*, p. 239-240.

cial; la influencia de las tesis evolucionistas y del darwinismo social servirán para justificar la opresión de los indios y las "otras razas", lo que los llevará a reinterpretar la historia del Perú de manera que los indios resultaban ser el obstáculo para el progreso e integración nacionales, y también de la debacle bélica en la Guerra del Pacífico; por ello habría que "*contribuir*" a la desaparición progresiva de las razas inferiores (en este caso los indígenas), por la selección natural a través del mestizaje con los anglosajones[25]. Sobresale en esta línea Pazos Varela, que en sus *Tesis sobre la inmigración en el Perú* afirma que: a) la raza indígena es por naturaleza y cultura una raza inferior e incapaz de progreso, y b) que las razas cruzadas o puras constituían la verdadera población del país, pero estaban debilitadas por el tiempo. H. Fuentes propone por estas razones que en lugar de traer chinos se traiga blancos norteamericanos, pues el cruce con ellos significaría estabilidad, orden y progreso[26].

Las teorías europeas sobre la pureza y degeneración de las razas adquiere un tinte "científico", alimentadas por el darwinismo aplicado a lo social, y dará sustento al racismo de la sociedad peruana postcolonial; ejemplo de ello son el estudio de H. Unanue sobre los efectos del clima en las diferentes razas humanas (1809), pero más recalcitrante es C. Palma (1897), para quien en la lucha por la supervivencia de los mejor dotados, tanto los indígenas como los chinos desaparecerían, por el efecto del avance de la civilización, por esta razón la educación del indígena preconizada por los "progresistas" de la época, le parecía absolutamente innecesaria[27].

Los ensayos fallidos de inmigraciones europeas, la decadencia del darwinismo y del evolucionismo y la progresiva

25 I. Vega-Centeno B. 1993, *o.c.*, p. 60.

26 Citados por P. García Jordán, *o.c.*, p. 251-253.

27 Ib., p. 251-255; Ver también I. Vega-Centeno, 1993, *o.c.*, p. 58-62.

pérdida de entusiasmo de los positivistas provocarán la reacción "espiritualista", que propone redescubrir la historia pasada para encontrar las soluciones al presente. A. Deustua inicia esta vía, que posteriormente revitalizarán J. de la Riva Agüero y V.A. Belaúnde. El "rescate" de lo indígena de esta posición tiene que ver más con el sentido práctico de no disponer de otra mano de obra para los rudos trabajos que requería el país, para salir de su aislamiento y retraso, que con una defensa de los indígenas, tal como la entenderíamos hoy. Con estos argumentos, la educación e incorporación del indígena a la vida nacional serán reflexiones que darán vigencia y cierta "mística" a una nueva etapa de explotación del indio hacia fines del siglo XIX[28].

En este contexto, la Iglesia jugó un triple rol: defensora de los indios frente al gobierno, portavoz del poder civil frente a los indios sublevados y árbitro entre autoridades y campesinos. Cohesionadora de la sociedad peruana, propagandista ideológica contra los proyectos de "sajonización" (que eran vistos como avance del protestantismo), avanzada de la civilización frente a los indígenas del oriente, regidora de los actos cotidianos; a fines del siglo XIX la iglesia fue consolidando su posición dentro de la sociedad peruana, con un poder y autonomía de que no gozó anteriormente[29].

Desde 1596 los Obispos peruanos habían obtenido el título de *protectores de indios*, por derecho propio a su función pastoral, función que la corona tuvo que aceptar. En la pauta de los Concilios Limenses (Segundo y Tercero), los obispos peruanos se perfilarán en la línea de los *protectores* que, aunque no hayan llegado a poseer la intransigencia evangélica de un Las Casas, llevaron a cabo una intensa labor espiritual y apostó-

28 P. García Jordán, *o.c.*, p. 256,; I. Vega-Centeno, *o.c.*, p. 61-62.

29 P. García Jordán, *o.c.* p. 263, 317; J. Klaiber, 1988, *o.c.*, p. 298-273; I. Vega-Centeno, *o.c.*, 62.

lica, superando las excomuniones y los alguaciles de otros tiempos. Una notable figura de esta tradición es Santo Toribio de Mogrovejo, Obispo de Lima, que benefició a los indígenas a través de la reforma del clero y las doctrinas, que conoció de sus sufrimientos y buscó darles remedio inmediato, a través de sus incansables *Visitas Pastorales*. La Visita Pastoral era una institución que permitía al Obispo entrar en contacto directo con la realidad de sus más lejanas doctrinas, aunque ornadas con el estilo Vaticano; en estas visitas los Obispos se hospedaban en las casas curales, dormían en las chozas de los indios, podían revisar los libros parroquiales, y comprobar el estado sacramental y catecumenal de sus fieles. Recorridos largos, penosos, que permitían un contacto real con el indígena y su situación de explotación, condición que produjo no pocas "conversiones" episcopales, como la de Vasco de Quiroga, Mons. de Landa y la del propio Santo Toribio de Mogrovejo[30].

La escasez de clero, su debilidad moral y deficiente formación, así como su relación con las cada vez más frecuentes revueltas campesinas preocupaban mucho a la Iglesia peruana de los albores del siglo XX; la situación del indígena, su educación y la necesidad de intermediación de éste con las autoridades civiles por parte de la Iglesia, serán temas que preocuparán a las Asambleas Episcopales del período. En 1903 se aceptó la venida de clero extranjero para revigorizar la Iglesia, sin embargo ésta quedaba muy supeditada aún al Estado por la vigencia del Patronato y por su dependencia económica[31].

Algunos temas "conflictivos" en la relación de la Iglesia con el Estado en este período son, por un lado, los generados en torno a la nueva legislación sobre la tolerancia de cultos, y la creación de las escuelas adventistas en el altiplano; ambas

---

30 I. Vega-Centeno, 1993, *o.c.*, p. 109-110.

31 Ib., p. 62.

normas quitaron el monopolio ideológico de la Iglesia Católica en el campo de la educación y la difusión de las ideas. La secularización de los cementerios y el matrimonio civil, limitan más aún su esfera de influencia; pero su defensa del derecho a la educación del indígena, la impugnación de los tributos excesivos que debían pagar los indios y el combate contra todas las formas de trabajo servil de éstos, acrecentaron su autonomía relativa frente al poder estatal[32].

Ya en 1849 un debate entre el P. B. Herrera y el diputado P. Gálvez, muestra el papel de *defensa* de la Iglesia del derecho al sufragio de los indios, aunque finalmente venció la posición de Gálvez. Mons. J.A. Huerta, Obispo de Puno, insistirá en la necesidad de escuelas parroquiales para la educación del indígena (1877); durante la rebelión de Huaraz, el P. Fidel Olivas Escudero jugará un importante rol mediador, evitando mayores derramamientos de sangre (1885). Bajo la influencia de la Encíclica *Rerun Novarum* (1891), el Concilio Plenario Latinoamericano de 1899 hablará de la necesidad de educar al indígena, y la Asamblea Episcopal peruana de 1902 urgirá en torno a las necesidades de educación del indio, y del papel de los párrocos en la misma. En 1905 el Obispo de Huaraz criticará duramente la leva forzosa de los indios, lo cual no contribuye a que éste se identifique con la nación. Por su parte, Mons. P.P. Drinot, durante su episcopado en Huánuco, se preocupará repetidamente de la situación del indígena, propiciando medidas de *protección y de defensa*[33].

A inicios del siglo XX la Iglesia peruana es aún símbolo de unión nacional, y aunque ha disminuido su convocatoria, es

---

32 Ib., p. 116 y ss; P. García Jordán, *o.c.*, p. 248.

33 Cf. J. Dammert, "La pastoral social y el mundo campesino", En: CEAS, *Evangelización y Pastoral Social: avances y perspectivas*. Simposium por los XXV años de la comisión Episcopal de Acción Social, CEAS, Lima, Ceas edts. 1991, p.169-183; J. Klaiber, *o.c.* 124, 271; Jeffrey Klaiber, *Religión y Revolución en el Perú 1824-1976*, Lima, Universidad del Pacífico edts. 1980., p. 83-92.

una vigorosa defensora de los *fueros de la Iglesia,* pero con muy poca iniciativa pastoral. En el VII Concilio Limense de 1917 se reúnen notables Obispos como Mons. Holguín (Arequipa), Mons. Farfán (Huaraz), Olivas Escudero (Ayacucho), y Drinot (Huancavelica), todos ellos distinguidos por su defensa de los indios y por su participación en las luchas regionales contra el asfixiante centralismo limeño que emana de todo el aparato estatal. La reflexión episcopal de este Concilio está enmarcada dentro de la lucha vaticana contra el liberalismo y el positivismo, la defensa de la jornada de trabajo de ocho horas y los planteamientos papales sobre *"la cuestión obrera"* (1891), además de la Carta del Papa a los Obispos latinoamericanos, sobre la cuestión indígena en el continente (1912). Por estas razones, no son de extrañar sus exhortaciones: *"a los hacendados y mineros, a los patrones, acuérdense de los indígenas, que en su provecho cultivan los campos con el sudor de su frente, [...] ellos son hijos de Nuestro Señor Jesucristo lo mismo que* los patrones, *por lo cual los exhortamos encarecidamente, amenazándolos con la ira de Dios a que traten con cariño, reconozcan y protejan sus derechos [...] les abonen por su trabajo el salario correspondiente, expliquen con libertad la gravedad del pecado contra la justicia y la caridad que cometen aquellos que convierten a los indígenas en verdaderos esclavos, les niegan el salario estipulado o los explotan despiadadamente"*[34].

En este período, y en reacción contra las ideas racistas y excluyentes hacia lo indígena como fundamento de lo nacional, es que se madura, tanto en los sectores intelectuales, sociales, artísticos, políticos, como eclesiales, el importantísimo movimiento social y de ideas, al que hemos llamado el *indigenismo.* El cual tendrá exponentes muy connotados en la generación de 1909, en los nacientes partidos políticos modernos en la década del veinte, en los comités pro-defensa del indígena y en el grupo más importante de Obispos que forman

34 Actas del VI Concilio Limense, 1917; I. Vega-Centeno, 1993, *o.c.*, p. 111-112.

parte del *indigenismo eclesiástico*, tal como lo definimos en nuestra Introducción[35].

3. *Auge del indigenismo eclesiástico: 1900-1930*

La primera figura que caracteriza este período es la de Mons. Fidel Olivas Escudero, quien siendo aún sacerdote en la diócesis de Huaraz juega un importante papel de *mediador* durante la rebelión indígena de Atusparia y Ucchu Pedro en 1885. Cuidadoso de su rol, trató de no parcializarse hacia ninguno de los bandos en pugna, calmando ánimos y evitando mayores derramamientos de sangre[36]. Elevado a la dignidad episcopal, como Obispo de Ayacucho destacó en la línea de los *Obispos protectores de indios*; en un sermón de 1900 dice: *"el corazón menos sensible se conmueve al ver la tristísima condición de multitud de indios en los pueblos de interior, que forman la mayoría de la república, envueltos en la más crasa ignorancia de sus derechos"*[37]. Situación que lo obliga a hacer la siguiente exhortación a los sacerdotes: *"en virtud de vuestro sagrado ministerio sois padres, pastores del pueblo, estáis llamados a regenerar a esos pobres desgraciados, brindándoles protección decidida y eficaz, mediante la fundación de escuelas parroquiales"*. Exhortación que lo coloca en la línea de las disposiciones del Concilio Plenario Latinoamericano de 1899 que hizo el mismo llamado, el cual fue retomado por la Asamblea Episcopal Peruana de 1902 (Acuerdo N° 4).

En su Carta Pastoral, con motivo de la Toma de Posesión de la diócesis de Ayacucho, Mons. Olivas Escudero afirmará con vigor: *"los pobres son pues, patrimonio de los Obispos y su gloria*

---

35 Ver bibliografía sobre el Indigenismo, y la génesis de este proceso en nuestro Pedro Pascual...*o.c.*, 1993.

36 Fidel Olivas Escudero, *Obras*, Seis Tomos, Lima, Imprenta La Rosa & Co., 1911; Tomo II, p. 276.

37 F. Olivas Escudero, *o.c.*, Tomo II, p. 167-168.

constante, según la expresión de San Jerónimo [...]. Los Padres del tridentino, fieles intérpretes de la Iglesia, le imponen terminantemente este deber, de modo que los pobres han de ser la pupila de los ojos del Obispo"[38]. Si en la anterior referencia podría chocar a nuestros oídos modernos que se llame *"desgraciados"* a los indios, Mons. Olivas Escudero no está haciendo otra cosa que usar el término castizo apropiado, pues los indios están *privados de la gracia,* al estar sometidos a una tristísima *condición,* que los priva de todos sus *derechos.* Como *Obispo protector de indios,* hace la *opción preferencial por los mismos,* por los pobres según el evangelio, ellos son su *patrimonio,* su *heredad,* como diría el salmista.

En una línea pastoral que se aproxima evidentemente al espíritu lascasiano del frente indiófilo, Mons. Olivas Escudero destaca la figura y enseñanzas de Santo Toribio de Mogrovejo, dedicando a su memoria, y a la de sus incansables recorridos pastorales a lo largo de su diócesis, hermosas páginas en las que se destaca no sólo su conocimiento de la historia de la iglesia en el Perú, sino las enseñanzas espirituales y pastorales que el testimonio del ilustre Obispo de Lima, dejó a sus hermanos en el episcopado[39]. No deja de ser interesante que en el mismo período, otro destacado representante del *Indigenismo eclesiástico,* entonces sacerdote de la diócesis del Cusco, escribiera un hermoso homenaje a Santo Toribio, modelo de dedicación pastoral y de los obispos *protectores de indios*[40].

Sería interesante poder trabajar comparativamente la reflexión y acción pastoral del grupo de Obispos que formaban parte del *"frente indiófilo"* dentro de la Asamblea Episcopal peruana de comienzos de siglo. Las *Obras* de Mons. Olivas Escudero están publicadas hasta 1911, y el resto de su produc-

---

38 F. Olivas Escudero, *o.c.*, Tomo IV, p. 13-14.

39 F. Olivas Escudero, *o.c.*, Tomo IV, p. 289-307.

40 Pedro Pascual Farfán, *Solio de Santo Toribio, Homenaje al III centenario de la muerte de Santo Toribio,* Cusco, Tipografía Espinar, 1905.

ción está dispersa en las publicaciones de la época; igualmente los escritos de Mons. Drinot, en su período de Obispo de Huánuco; previamente la preocupación pastoral por la situación de los indios en el altiplano puneño fue destacada por Mons. J.A. Huerta, labor que fue interrumpida bruscamente como consecuencia de su enfrentamiento con el Gobierno por la realización y publicación del 1° Sínodo Punense (1868), Asamblea que advirtió a *"los comerciantes que obliguen al indio a venderles sus mercancías cometerán pecado grave, cuya absolución queda reservada al diocesano"*[41]. Nosotros hemos tenido posibilidad de investigar en los escritos, archivos departamentales y de la arquidiócesis, archivo del fuero agrario, bibliotecas y memoria familiar del más destacado de sus representantes, Mons. Pedro Pascual Farfán de los Godos[42]; por ello el presente esbozo analítico estará ligado a dicho trabajo de largo aliento.

A) Una acción pastoral indigenista

Desde el comienzo de su episcopado en Huaraz (1908), Mons. Farfán desarrollará una incansable labor de *contacto directo* con los más alejados pueblos de su diócesis, sus incansables Visitas Pastorales, que le permiten llegar a lugares donde el Obispo anterior que las había visitado había sido Mons. de la Reguera en 1789, o Mons. Morcillo Rubio en 1780. Este afán de entrar en contacto directo con las necesidades de su diócesis le hace percibir la urgencia de formar sacerdotes que tengan conocimiento del quechua y de las necesidades concretas del hombre andino; éstas serán las preocupaciones pastorales que llevará a las Asambleas Episcopales de 1912 y 1917. Una vez en la diócesis del Cusco (1918-1933) desarrollará intensamente estas intuiciones iniciales, marcando constantemente la

41 Juan Ambrosio Huerta, Obispo de Puno, *Constituciones del 1er Sínodo Diocesano Punense, celebrado en la Iglesia de San Carlos en el año de 1968*. Imp. De la Iglesia Puneña. 1868; Ibid., *Obras*, Tres tomos, Tip. Americana, 1906, *o.c.*, Tomo III, p. 72-73.

42 I. Vega-Centeno, 1993, *o.c.*

vida de la diócesis con la reflexión de sus Cartas Pastorales, que retoman los acontecimientos eclesiales, nacionales e internacionales de la época, acompañando la reflexión teológico pastoral con actos de *compromiso con la historia*[43].

Dos Pastorales detienen nuestra atención, pues están directamente relacionadas con la situación del indígena, la primera, escrita en quechua el 19 de julio de 1918, *dirigida a los indios de la diócesis*; la segunda de junio de 1920 sobre la *"Protección de la raza indígena"*. La primera, es la *única* Carta Pastoral con destinatarios precisos, distintos de la Pastoral dirigida a *todos los fieles* con motivo de su traslado de sede episcopal. Esta carta es sumamente *paternal*, y desborda de ternura hacia los indios, subrayando la *predilección* de la Iglesia hacia éstos, en los mismos términos de la Carta sobre la condición de los Indios latinoamericanos de Pío X (7/VI/1912)[44].

La segunda Pastoral (1920) habla de la *"gran obra nacional del día, que es la protección, el resurgimiento de la raza indígena: de nuestra raza, de nuestros abuelos, los dueños del Perú"*. Al reivindicar el tema, como sujeto de preocupación especial del Obispo afirma: *"la causa del indio en el Perú, principalmente en el Cusco, es y debe ser la causa propia del Obispo"*. Opción preferencial que se aproxima al sentido de la expresión de Mons. Olivas Escudero de los indios como *"patrimonio, pupila de los ojos del Obispo"*. Para Mons. Farfán no sólo los indios son demográficamente el contingente humano más importante de su diócesis, sino que son los más desprovistos de los beneficios de la civilización, por ello *tienen que estar sujetos a la protección especial del Obispo.* La *"regeneración"* de los indios es más urgente en cuanto se vive un período de revueltas campesinas en todo el país, que en la región sur andina son más frecuentes aún, y que se han expresado con no poca violencia; con

43 Ib., p. 134-137.

44 Estas dos Pastorales figuran como Anexos a nuestro Pedro Pascual..., *o.c.*, p. 203-229.

una mezcla de profetismo, preocupación pastoral y sincero temor, ve acercarse un *"torrente que se desborda al abismo"*, pues los indios son conscientes de haber sido despojados de sus tierras y de estar sometidos a un régimen de vida miserable. Su llamado se dirige a la Iglesia, para que cumpla el rol de *protectora* de Indios, y a los cristianos, para que, actuando en justicia según las exigencias de su fe, logren conjurar el peligro de estallidos sociales con consecuencias imprevisibles[45].

La evocación de situaciones extremas de explotación, sea a través de la leva forzosa, la servidumbre o "pongaje", la ley de Circunscripción Vial o de la Ley de Vagancia, demuestran su profundo conocimiento de la situación del indio en el sur andino, y de las cargas que asimétricamente se acumulan sobre él, a nombre de la *"patria"*. Esta carta fue sumamente controvertida, no sólo en el Cusco, sino que provocará la reacción del Nuncio Apostólico, quien epistolarmente le advierte que en *"su ingenua generosidad"* está *"haciendo creer a los indios que las tierras les pertenecen"*, cuando como Obispo debía enseñarles la obediencia. Su respuesta (1921) a esta amonestación es enérgica, defiende su *fuero episcopal*, pues afirma no haberse excedido del mismo relatando las situaciones de *"extremo abuso de los indios"* que él personalmente ha podido comprobar. Al afirmar el carácter *Pastoral* de su Carta, Mons. Farfán responde al Nuncio, diciendo que podría añadir sin fin de datos objetivos de la realidad, los que fundamentarían con mayor contundencia las preocupaciones pastorales que en dicha Pastoral ha expresado[46].

Aprovecha la oportunidad para enumerar la inmensa tarea pastoral que debiera realizar la Iglesia a favor de los indios, y que se ve incapacitada de hacerlo por falta de personal apropiado y de medios económicos. Subrayando su *opción*

45 I. Vega-Centeno, 1993, *o.c.*, p. 139-143.

46 Ib., *o.c.*, p. 140-141.

pastoral por los indios dirá aún: *"con ingenuidad, pero sin temor a equivocarme puedo decir que el clero en el tiempo de la patria, no ha cumplido su deber para con los indios"*, pues los fundamentos de la evangelización que sobreviven se debe más al trabajo de los curas del frente indiófilo de la colonia, y no a un esfuerzo de la iglesia republicana. En este mismo período se sitúa el primer intento de promover en el Cusco, a través del trabajo de una congregación religiosa (dominicos), *un liceo para indios*, pues la *educación* del indígena era indispensable, tanto para su incorporación plena a la nación, como para conjurar los peligros de infiltración de las ideas protestantes y socialistas (1919); este proyecto sólo será realizado por iniciativa personal del Obispo, en Yucay en 1923.

B) El Congreso Interdiocesano de Acción Social (1921) y el V° Sínodo Diocesano (1922)

Resulta particularmente interesante, para entender el *espíritu lascasiano* que animó al *Indigenismo Eclesiástico* de la Iglesia cusqueña en la década del veinte, detenerse a estudiar la realización del Congreso Diocesano de Acción Social (1921). Este esfuerzo de reflexión común de la Iglesia del sur andino es promovido por el Obispo del Cusco, Mons. Farfán, y secundado por un notable sacerdote diocesano: el Canónigo Isaías Vargas. En lugar de sumarse a las pomposas celebraciones del Centenario de la Independencia, la Iglesia sur andina, convocada por Mons. Farfán se reunirá para *reflexionar sobre su quehacer pastoral en la región, a la luz de la Encíclica Rerun Novarum (1891);* convocatoria a la que responden los Obispos de Ayacucho, Puno y Arequipa. El conjunto de los discursos, exposiciones, trabajos de comisiones, y Actas, ha sido publicado cuidadosamente por Mons. I. Vargas, y son un fiel reflejo de esta primera reflexión moderna de la Iglesia sur andina respecto a sus responsabilidades sociales en la región[47].

---

47 *Primer Congreso Interdiocesano de Acción Social, Documentos y Ponencias: Homenaje a la Patria en el Primer Centenario de la Independencia*, Cusco, Tipografía Americana, 1921.

Este Congreso reunió también a lo más connotado del medio social, intelectual y político de la diócesis, por ello es muy importante subrayar la actuación del Canónigo Isaías Vargas, quien era hombre de Iglesia y de destacada trayectoria intelectual, él tuvo a su cargo el discurso inaugural, y en la sesión de clausura presentó una interesante propuesta a la Asamblea, ya que *"el indígena se agita demandando no sólo que le sean debidamente garantizadas las propiedades agrarias relativamente pequeñas que aún les quedan, sino que le sean devueltas las que les han sido arrebatadas con evidente violación de las leyes de la justicia, con fraude y engaño, a la fuerza, y otras veces pagándoles algún precio no equitativo"*[48]. Ante el estallido social inminente afirma que está motivado por *"la falta de garantías, para los indios, en casi todos sus derechos, en particular del de propiedad, pues éste sufre flagrantes violaciones por la rapacidad de los gamonales"*; la tierra reclamada por los indígenas, es la que les asegura el sustento, con la que logran producir algunos productos que llevan al mercado y por los cuales se le paga precios irrisorios. Con esta argumentación *"urge a esta Asamblea a que dedique un párrafo siquiera, el más importante tal vez, al derecho de propiedad de los descendientes directos de los autóctonos del Perú"*; más aún, sugiere que este reconocimiento del derecho de propiedad del indígena debe estar legalmente garantizado, y que las Cámaras Legislativas tienen que completar su reconocimiento, con el reconocimiento de *"patronatos y sindicatos de indios, para la reivindicación de modos justos y legales de los terrenos usurpados por los gamonales"*[49].

Al año siguiente, al convocar al V° Sínodo Diocesano del Cusco, Mons. Farfán afirmará: *"es urgente tratar al presente sobre la situación religiosa del indio, y aun sobre aquellas cuestiones indígenas que, en una forma u otra, se rozan con la moral y el*

48 Isaías Vargas, *Conferencias y Discursos*, Cusco, Tipográfica Americana, 1937, p. 315-317.

49 Ib., *o.c.*, p. 317.

servicio religioso"[50]. Los trabajos de este Sínodo, cuidadosa y didácticamente publicados, reúnen las 30 Constituciones elaboradas en el mismo, y entre ellas 22 se refieren directamente a la situación socio-pastoral del indígena. Las preocupaciones centrales de la pastoral indígena que emanan de esta asamblea sinodal cusqueña se pueden esquematizar en tres aspectos:

1) *Abusos que se cometen contra los indios*, frente a los cuales se propone la conformación de *hermandades de indios*. En la lógica de las Propuestas de Mons. Vargas y de la misma *Rerun Novarum*, estas "hermandades" podrían ser los *sindicatos de indios* que el Canónigo había propuesto en el Congreso Interdiocesano de Acción Social del año anterior. Frente al *abuso*, la recomendación sinodal es la *organización popular*.

2) *Problemas sociales que aquejan a los indios*; sea por causa del abuso de los gamonales, o de su propia ignorancia. El Sínodo propone y exhorta a la fraternal convivencia entre razas, la enseñanza de sus derechos a los indios, y la *restitución de lo usurpado*, para que pueda tener lugar el sacramento del perdón; nuevamente vemos resurgir esta vieja y fundamental temática lascasiana. Retomando las enseñanzas de la *Rerun Novarum* se exhorta a respetar el horario de ocho horas de trabajo, y además, ante la reciente creación del Patronato de la Raza Indígena, el Sínodo exhorta a los sacerdotes y los fieles a usar esta nueva instancia en beneficio de los *predilectos del Señor*.

3) *Pastoral indigenista*. El Sínodo hace un recuento minucioso de las necesidades pastorales y de evangelización de los indios, promueve luego una serie de iniciativas e instituciones que puedan llenar los vacíos en la evangelización

50 *Edicto de Convocatoria al V° Sínodo Diocesano*, Cusco IX/1922.

indígena, advierte sobre los efectos disociadores de la propaganda protestante, promueve los catecismos en quechua como instrumentos útiles para la acción pastoral de los curas de indios; y, finalmente, hace una propuesta absolutamente nueva, la necesidad de *promover el clero indígena*. Esta última proposición demuestra que en este Sínodo existió un entendimiento del sacerdocio como servicio evangélico dentro de la cultura y de la comunidad, adelantándose largamente a las intuiciones teológicas del Vaticano II (1965), y a las del Celam en Santo Domingo (1992)[51].

C) El Patronato de la Raza Indígena presidido por Mons. Farfán (1922-1930).

Antes de esquematizar la acción indigenista de Mons. Farfán a través del Patronato de la Raza Indígena, es preciso recordar los elementos constitutivos de su personal *acción pastoral indigenista*. En el trabajo tantas veces citado estudiamos su historia familiar, y su vinculación de parentesco con un líder de la Rebelión Tupamarista, su propio tupamarismo estará marcado por este recuerdo familiar y por la reivindicación de la calidad del *prócer* del Cacique de Tungasuca y Surinama, José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru II[52]. Desde los inicios de su formación sacerdotal demostró un interés especial por la situación del indígena, preocupación que alimentó en sus nutridas bibliotecas y que fue desarrollando cada vez más a partir del contacto directo con la realidad del campesino andino a lo largo de sus Visitas Pastorales, tanto en la Diócesis de Huaraz como en la del Cusco. Progresivamente su prédica se va llenando del *espíritu lascasiano*, volviendo recurrentemente en él los temas de la necesidad *restitución* al indígena de todo aquello que se le había arrebatado injusta-

51 I. Vega-Centeno, 1993, *o.c.*, p. 146-153.

52 Ib., *o.c.*, p. 153-178.

mente, la función del Obispo como *protector de indios*, y la identificación de éstos con los *pobres del Evangelio*.

Al recibir el nombramiento de Presidente de la Junta Departamental del Patronato de la Raza Indígena (1922), Mons. Farfán no se detiene en el cálculo político, de que si esta institución era un intento del régimen dictatorial para limpiar su imagen abusiva, corrupta y netamente antipopular. Para Mons. Farfán, como para Mons. Olivas Escudero, se trataba de hacer uso de esta nueva instancia institucional, poniéndola *objetivamente al servicio de los reclamos indígenas*. Por ello para conformar la Junta Departamental, llama a todos los sectores políticos, sociales e intelectuales de la sociedad cusqueña, reúne a un grupo excepcional de la *intelligentia* local y la coloca ante la urgencia de *dedicarse a exclusividad* a la escucha de los reclamos de los indios. Lejos de él la idea de un "comité de notables" que se reuniría cada quince días (según estaba estipulado por ley): la Junta Departamental cusqueña trabaja diez horas diarias, y la expectativa que levanta entre los indios es tal, que comienza a ser temida y combatida desde las tribunas del diario *"El Comercio"* del Cusco.

Aunque ideada en función de ganar prestigio para el Gobierno, la Ley del Patronato de la Raza Indígena y su Reglamento[53] fueron redactados de tal forma que su funcionamiento real era prácticamente imposible: sus *objetivos y funciones* eran muy amplios, pero además, *excesivos*. Según éstos las Juntas Departamentales del Patronato debían *proteger* al indígena, *estudiar* su situación, así como analizar el *sistema de remuneraciones* que debía regir para ellos, *ampararlos* de los abusos legales, estudiar la *creación de industrias, educar e instruir* a los indígenas, *fomentar sus formas asociativas, propulsar* la educación del indio, *mediar* entre éstos y el gobierno, y *crear*

53 *El Patronato de la Raza Indígena: Decreto Ley y su Reglamentación*, Lima, Tipográfica Americana, 29 de mayo de 1922.

asilos y guarderías infantiles para sus hijos. Todo esto añadido a la tarea primera de *atender las quejas y los reclamos de los indios,* tarea que debía completarse con la *tramitación de las mismas hasta las instancias pertinentes,* teniendo en cuenta además que *todas estas tareas debía cumplirlas la Junta Departamental, de forma gratuita*[54].

Sobrecargar de funciones y tareas a las Juntas Departamentales del Patronato, frente a los agudos conflictos que enfrentaban a los indígenas con el aparato estatal que defendía a los gamonales, era una sutil manera de vocacionarlo a la inoperancia, o a existir como objeto decorativo, sin función real. Es esta institución llamada a la parálisis que Mons. Farfán convierte en un excepcional medio de conocimiento de la situación del campesino sur andino, a través de la cual se recopila una importantísima documentación que figura hoy en los archivos Departamental y Arquidiocesano del Cusco, y que llegarán a formar parte de más del sesenta por ciento de las Actas del Patronato de la Raza Indígena (64%), del Archivo del Fuero Agrario, a nivel Nacional[55].

El período de revueltas campesinas va desde 1911 hasta 1931; en el sur andino la coyuntura entre 1918 y 1923 fue particularmente conflictiva. Sus alcances para cuestionar la vigencia del orden estatal se pueden rastrear no sólo a través del estudio de la creación del Patronato de la Raza Indígena por parte del Gobierno, sino también por el surgimiento de las nuevas ideas sociales, los movimientos político-sociales de la década y, por supuesto, los movimientos y asociaciones pro-indígenas, en todas sus versiones político-sociales, estéticas, literarias y eclesiales. Estas revueltas están ligadas, como dijimos en la Introducción, al más importante movimiento social

54 Ib., ver análisis más detallado de estos documentos en nuestro Pedro Pascual, *o.c.*, p. 161-165.

55 Ver Cuadro en: I. Vega-Centeno B. 1993, *o.c.*, p. 153.

de generación de las ideas político sociales en el Perú contemporáneo.

Por otro lado, desde los intereses de los gamonales, éstos intentan agruparse para *"defenderse de los indios y proteger sus bienes"*: se forma una Liga de Hacendados en Arequipa, y existen intentos de conformación de otras tantas en Puno, Cusco y Ayacucho. Para algunos voceros del sector gamonal, que relataban con verbo brillante todos los *"crímenes y monstruosidades"* de las revueltas campesinas como *"El Comercio"* del Cusco, el *"apocalipsis era inminente"*, describiendo la situación de la región en los mismos términos que los del *"gran miedo"*, posterior a la Gran Rebelión. Desgraciadamente, los hijos de la República persiguieron a los cabecillas indígenas, a *los dueños del Perú* en el vocabulario de Mons. Farfán, con la misma ceguera y afán de exterminio de la *Gran Represión*, que vivió los Andes después del ajusticiamiento de Túpac Amaru II, pero ya no eran los usurpadores extranjeros que cometían estos abusos contra los *"Cristos mil veces crucificados en las Indias"*, sino los representantes institucionales de la república.

Ante la avalancha de quejas que provenía de la Junta Departamental del Patronato de la Raza Indígena del Cusco, así como las abundantes de Huancayo, Ayacucho y Huancavelica, el Gobierno comenzó a recortar sus funciones, y a entorpecer sus trámites. Situación que molestó mucho a los colaboradores de Mons. Farfán, los cuales fueron renunciando ante éstas y otras desavenencias que se produjeron a lo largo de su funcionamiento. Cuando en 1927 se declara ilegal al Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo, se recorta más aún las funciones del Patronato, y las autoridades locales se las ingenian para enfrentar a los más connotados representantes del indigenismo cusqueño (pro socialistas), con el Presidente del Patronato, que era el Obispo. Cuando cesa de funcionar, la Junta Departamental cusqueña había cumplido su ciclo, y esta forma de acción en defensa de los derechos indíge-

nas había dado todo lo que podía dar. Sus límites se hicieron evidentes, y sus logros hoy día son innegables[56].

d) El Indigenismo Eclesiástico

El *Indigenismo eclesiástico* de este período, cuya figura más característica es la de Mons. Pedro Pascual Farfán, nace en la huella de la tradición permanente del *frente indiófilo* y de los *Obispos protectores de indios.* Desde el punto de vista catequético sacramental, insiste en la necesidad de *conversión* al indio, para poder entenderlo, y ser capaces de anunciarle el evangelio desde su propia cultura; consecuencia de esta conversión al indio es la necesidad de *restitución* de todo lo que abusivamente le ha sido arrebatado, no sólo reconociendo que es el *dueño original* del Perú, sino que es dueño de su *propia historia.* Los escritos de Farfán trasuntan una mezcla de preocupación pastoral del *protector de indios,* profecía y temor, de un estallido que tardó en llegar, pero que se anunciaba cruel y profundamente injusto.

Sacerdote por vocación, servidor de los más pobres, Pedro Pascual Farfán de los Godos es un fiel seguidor del *frente indiófilo,* empapado del *espíritu lascasiano* más allá de la letra, por eso es capaz de reconocer en los indios pobres a los *pobres según el Evangelio* y se proclama *Obispo de Indios, protector de Indios, defensor* de los mismos contra las campañas de *desindianización del país,* que implicaban su exterminio. Desde el punto de vista de su intervención social, podríamos decir que la acción pastoral indigenista de Mons. Farfán se inscribe en las *tres corrientes de acción,* descritas por Tamayo Herrera, por su insistencia en los proyectos de educación y granjas escuela para indios, y el logro de la Granja de Yucay podría caracterizarse dentro de la corriente *pedagógica.* Por su acción *documental y de tramitación de quejas de los indios* dentro del

56 Ib., *o.c.,* p. 173 ss.

Patronato de la Raza Indígena, podríamos situarlo dentro de la corriente *legislativa,* ya que sabemos que además intervino directamente en la discusión de determinadas medidas legales tomadas por el Parlamento. Y, finalmente, por la promoción de normas *tutelares y su prédica incansable de justicia,* podemos situarlo dentro de la corriente *social.* Aunque su *opción evangélica,* y los fundamentos teológico-doctrinales para su acción escapen a toda esta clasificación y nos conduzcan hacia referentes de fe, que no son alcanzables por el análisis sociológico[57].

4. Permanencias: el espíritu lascasiano y la Pastoral Rural

Sostenemos que el *espíritu lascasiano* que animó al *frente indiófilo,* no solamente se reactivó en la tensa coyuntura de las tres primeras décadas de este siglo, sino que al formar parte de los *fundamentos doctrinales básicos* de la vocación cristiana, permanece latente a lo largo de toda la vida de la Iglesia en los Andes. Su *reactivación* estará relacionada con determinadas *coyunturas sociales y políticas* que darán el marco contextual para su actualidad y permanente vigencia, pero sobre todo dicha reactivación es posible a través de la actuación de *representantes de iglesia,* sensibles y permeables a las enseñanzas evangélicas, los mismos que son capaces de hacer *histórica su caridad, a través de la defensa del derecho de los pobres, los indios.*

La última etapa de acción de las enseñanzas del frente indiófilo y de su *espíritu lascasiano,* podemos rastrearla desde 1955, cuando bajo la influencia de los filósofos sociales franceses, en el Primer Congreso Nacional de la Acción Católica, un delegado del sur andino exige que no se olviden dos tareas, *"comprender y solucionar el problema del indio como un gran problema nacional no resuelto".* Muy poco tiempo después la Carta Pastoral colectiva de los Obispos Peruanos sobre las

57 Ib., *o.c.,* p. 194-200.

"*Exigencias del Catolicismo Social en el Perú*" dirá que es una tarea de los cristianos el "*educar al indio, y realizar una Reforma Agraria justa*" (1958). Al año siguiente, en la Primera Semana Social del Perú, C. Arróspide de la Flor planteará la necesidad de "*conocer a los indios en sus diferencias culturales, y propender la promoción cultural del indígena*", renovando los criterios para el acercamiento a la cuestión indígena, más allá de su versión economicista[58].

Con la publicación de la Encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII, las iniciativas eclesiales y pastorales respecto a la problemática rural e indígena tendrán un renovado auge. En 1960 se funda la Juventud Agrícola y Rural Católica, la misma que a través de sus dos etapas de funcionamiento ha venido formando, hasta hoy, dirigentes laicos cristianos en el medio rural, y muy en particular en el sur andino. En 1962, en varias sedes episcopales se funda el Instituto de Educación Rural (Huaura-Sayán, Cajamarca, Juli, Ayaviri), el mismo que bajo la inspiración del Obispo chileno M.Larraín, fue un paso importante en la formación y capacitación de los laicos de medio rural. Luego de la "Ley de Bases de la Reforma Agraria" (1962), el Arzobispo del Cusco realizará una "*Reforma Agraria*" dentro de las propiedades de la Iglesia. Posteriormente, en el marco de la Ley de Reforma Agraria del gobierno militar (1969), una Pastoral Colectiva del episcopado peruano reconoce su necesidad y urge para que ésta se cumpla en base a una serie de exigencias éticas.

En 1970 se funda el Instituto de Pastoral Andina, que es un órgano de reflexión, formación, intervención social y de reflexión pastoral de los Obispos del Sur Andino; ese mismo año se inician las Rondas Campesinas en Cajamarca, apoyadas por el Obispo, como una forma de defensa campesina frente al flagelo del abigeato. Posteriormente, esta organiza-

58 J. Dammert, *o.c.*, p.171-173.

ción campesina se generalizará en el país, y tanto en el altiplano sur andino, como en Cajamarca y Ayacucho servirá para detener el avance del terrorismo de las décadas del 80 y 90. El Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, fundado en 1974, retomará las iniciativas pedagógicas, tutelares y de estudio de la realidad sur andina, que sus predecesores dominicos del *frente indiófilo* habían iniciado, reinsertándose en las huellas del más ilustre fraile dominico que hayan conocido *las Indias,* Fray Bartolomé de las Casas.

Si la denominación de *neoindigenismo*[59] a los actuales proyectos de pastoral rural e intervención social de instituciones eclesiales en el sur andino, no nos parece correcta, reconocemos en ella sin embargo, cierta validez en su intuición. El trabajo del Instituto de Pastoral Andina, o el del Centro Bartolomé de las Casas del Cusco, *no* pueden ser clasificados como neoindigenismo, si es que se identifica al *indigenismo* únicamente con su vertiente político social, pues *"el indigenismo como discurso ideológico es una lectura de clase que intenta definir las estructuras de la sociedad global en términos culturales, integrando el pasado indígena como posibilidad de expresión y de condicionamiento para el futuro de la 'nación peruana' el movimiento propugnaba una integración del elemento indígena a la lectura presentada por los intelectuales cusqueñistas que intentaban producir un discurso, y generalizarlo o imponerlo de alguna manera al conjunto de la nación. Porque una de las finalidades del discurso ideológico es precisamente imponer su lógica a la lectura de las otras clases"*[60].

El trabajo de dichas instituciones de iglesia, así como múltiples experiencias pastorales, sociales a lo largo de todo el Perú rural, no es la prolongación del *"movimiento indigenista"*

---

59 J. Tamayo Herrera, *o.c.*

60 Henrique O. Urbano, "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes", En: Allpanchis N° 10, Cusco, IPA, 1977, p. 13.

en su versión político-social, sino que se inscribe en *otra tradición de pensamiento;* están entroncados con *otro sistema de sentido:* prolongación del *frente indiófilo,* y del *espíritu lascasiano* que a comienzos de siglo animó al *indigenismo eclesiástico,* y que en el post-Vaticano II reactivará los *fundamentos evangélicos* de la acción pastoral en el campo, dando un nuevo impulso a una *pastoral rural comprometida con la historia del pueblo pobre en los Andes; con los indios, predilectos del Señor, heredad y pupila de los ojos de los Obispos,* quienes en los Andes son por vocación y definición: *defensores de indios, Obispos de Indios.*

Tal como hemos demostrado, el *espíritu lascasiano* se difunde *más allá de la letra* (si se tuvo acceso o no a los libros de Las Casas), porque sus fundamentos están en el Evangelio, y en la más tradicional doctrina cristiana sobre la *restitución,* del anuncio del evangelio a los *pobres, predilectos del Señor.* Estos fundamentos doctrinales son permanentes, y no dependen de las modas intelectuales, ni de los proyectos políticos hegemónicos; estos *fundamentos propios* de la Iglesia en su compromiso con el destino histórico de los indios, son los elementos que, *sociológicamente,* le otorgan *autonomía.* Por su parte, la correlación de fuerzas sociales en conflicto, dentro de la coyuntura, serán los elementos que *relativizarán dicha autonomía.* La capacidad de determinados agentes eclesiales, de *acrecentar su autonomía relativa,* dependerá justamente de la posibilidad de llevar hasta las últimas consecuencias *su fundamentación propia*: el anuncio del evangelio, la inversión de la historia provocada por Cristo: poniéndose al servicio de los indios, siendo *protectores de indios, restituyéndoles* no sólo lo usurpado, sino también el derecho a ser *señores de su propia historia,* y sobre todo, mostrando que el Reino de los Cielos está *cerca,* ya que los *pobres son evangelizados"* (Lc. 4/18-19)[61].

61 Para el análisis de la autonomía relativa de la Iglesia, ver: Imelda Vega-Centeno B., *Campo político, campo religioso, luchas populares y coyuntura en el Perú: Estudio de un conflicto laboral en 1971.* Lovaina, Institut de Sciences Politiques et Sociales, UCL, 1976.

Si para los participantes del movimiento de renovación cultural y estética del *"indigenismo-2"*, había que *rescatar, hacer justicia* con el indígena, salvándolo del olvido y la exclusión; para los herederos del *frente indiófilo*, del *espíritu lascasiano*, y del *indigenismo eclesiástico*, de lo que se trata es de *reconocer* al indígena no sólo como *dueño del Perú* (Mons. Farfán), sino como *dueño de su propia historia y de sus organizaciones representativas* (Mons. Vargas), *con una cultura diferente*, que plantea retos teológicos y pastorales completamente *nuevos* (V° Sínodo Cusquense, I Semana Social del Perú). Éstas son las *viejas novedades que replantea aún la encarnación del espíritu lascasiano en el Perú, en el umbral del tercer milenio.*

La Iglesia: 1930-1950

Dr. Jeffrey Klaiber, S.J.
Pontificia Universidad Católica del Perú

Una época de grandes tensiones

Durante las décadas que siguieron a la Primera Guerra Mundial, la Iglesia presenció grandes cambios en el interior de la sociedad peruana. Al mismo tiempo esta época fue un tiempo de revitalización intelectual y espiritual y de fortalecimiento interior. A comienzos de la década del 30, la Iglesia fue relativamente conservadora y tradicional, debilitada por sus vínculos estrechos con el presidente Leguía y sin una presencia importante en el mundo intelectual-universitario. Pero este cuadro sombrío cambió radicalmente justamente en esta época. A raíz del Primer Congreso Eucarístico Nacional y la creación de la Acción Católica, la Iglesia dio origen a numerosos grupos de jóvenes católicos militantes que eran conscientes de los grandes problemas mundiales. Al final de esta época ya existían grupos de católicos que tenían la suficiente sensiblidad social y abertura intelectual para entender la necesidad de realizar grandes cambios en la Iglesia. En esta época la Iglesia

entró en diálogo con el mundo moderno, un hecho que cambió su fisonomía para siempre y que preparó el camino para el Concilio Vaticano II.

En muchos sentidos, para el Perú y el resto de América Latina el siglo veinte recién comenzó después de la Gran Guerra. La nueva era fue anunciada por los grandes cataclismos sociales como la revolución rusa y mexicana y el colapso del antiguo régimen de la Europa pre-guerra. El Oncenio de Augusto B. Leguía (1919-1930) constituyó un tiempo especial para el Perú: representó el verdadero inicio de la modernización, un hecho que se simbolizó en el cambio del poder económico extranjero –de Inglaterra a los Estados Unidos–. Al final de la década distintas compañías norteamericanas habían establecido un monopolio sobre la extracción de los principales recursos naturales: el cobre, el petróleo y el hierro. Leguía invirtió mucho dinero del Estado en obras de infraestructura: caminos, puentes y muelles. Con motivo de la celebración del centenario de la Independencia se puso en marcha muchos proyectos para embellecer la Capital, que en 1920 contaba con una población de 173,007 habitantes. Los limeños expresaban su orgullo, o tal vez su desdén hacia el resto del país, con la frase: "Lima es el Perú, y el Perú es el Jirón de la Unión". Sin duda, Lima, con sus parques bulevar, hoteles, cinemas, cancha de golf e hipódromo merecía la etiqueta de ser la "Ciudad-Jardín" de América.

Exteriormente, el Oncenio presentó la imagen de progreso material y de abertura hacia el mundo moderno. Pero hubo signos de una corrupción interior que constituyó un presagio de mal agüero para el futuro. Leguía inició su gestión con la promesa de crear una "Patria Nueva" y fue aclamado por la juventud. Pero dentro de dos años ya había dado un giro autoritario: en 1921 cerró el periódico *La Prensa* y la Universidad Nacional de San Marcos, deportó a sus críticos, y buscó la adulación de las masas. En verdad, su proyecto se inscribía, más bien, dentro de la modernización autoritaria.

Leguía fue derrocado en agosto de 1930 por el comandante Luis Miguel Sánchez Cerro, el "héroe de Arequipa". Este golpe de Estado puso fin no sólo al Oncencio sino también a la larga paz oligárquica de la República Aristocrática. Desde ese momento hasta 1956 el Perú estaba destinado a ser gobernado por dictaduras militares o regímenes civiles autoritarios, salvo los tres años de Bustamante y Rivero. Estas tres décadas fueron caracterizadas por grandes divisiones internas y por la violencia política y social. Entre otras razones, en tiempo de Leguía surgieron nuevas fuerzas sociales que representaron las recién politizadas clases populares y medias que no aceptaron el *status quo* establecido por las clases altas. Sobre todo, dos figuras sobresalientes marcaron la pauta del futuro: José Carlos Mariátegui, fundador del marxismo peruano, quien en 1928 dio origen al Partido Socialista, que a su vez cambió su nombre al Partido Comunista en 1930 después de la muerte del fundador; y Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador del aprismo, una corriente populista-nacionalista que engendró el Partido Aprista Peruano. De las dos fórmulas, la más impactante fue el APRA: el Alianza Popular Revolucionaria Americana, el nombre genérico que Haya dio a su movimiento.

A raíz de la marcha de protesta que él organizó en mayo de 1923 contra la consagración del Perú al Sagrado Corazón de Jesús, Haya fue deportado por Leguía. Pero volvió en 1931 como candidato presidencial para enfrentar a Sánchez Cerro en los comicios realizados en octubre de ese año. Sánchez Cerro ganó las elecciones; no obstante, el APRA seguía creciendo en popularidad. En marzo de 1932 Sánchez Cerro expulsó a los 23 parlamentarios apristas del Congreso y en mayo encarceló a Haya. En junio, Trujillo y otras partes del norte se levantaron contra la dictadura y, por su parte, Sánchez Cerro desató una represalia sangrienta que costó la vida a centenares de jóvenes apristas. Desde ese momento en adelante los peruanos con conciencia política se dividieron en dos campos: apristas o antiapristas. Para algunos, el partido de Haya re-

presentó la lucha en favor de la democracia y la justicia social. Pero otros, que habían sido testigos de las marchas, los símbolos y la disciplina apristas, temían que el APRA fuera en realidad un partido fascista.

La violencia de la época tocó a Sánchez Cerro, quien murió asesinado en 1932. El Congreso Nacional eligió como sucesor al general Oscar Benavides para gobernar hasta 1936. Pero Benavides anuló las elecciones que se realizaron ese año, porque uno de los candidatos, Luis Antonio Eguiguren, amenazaba con ganar con el apoyo de los votos apristas. Benavides pidió al Congreso que lo ratificara en el poder hasta 1939 y, acto seguido, disolvió el Congreso. En 1939, Benavides aprobó la selección de Manuel Prado Ugarteche para sucederlo, y convocó a elecciones. Pero las elecciones no eran libres porque el APRA y otros grupos de la oposición fueron excluidos. Prado gobernó hasta 1945 cuando, finalmente, se realizaron comicios libres que resultaron en la elección de José Luis Bustamante y Rivero. El abogado arequipeño, conocido por su catolicismo, logró gobernar durante tres años tensos y difíciles que terminaron en un golpe de Estado encabezado por el general Manuel Odría. Así, se dio inicio a ocho años más de dictadura militar y de represión política.

La Iglesia: perfil

Hasta la década del 40 Lima fue la única arquidiócesis en el Perú. En el orden de su fundación, había nueve diócesis: Cusco, Arequipa, Trujillo, Ayacucho, Chachapoyas, Puno, Huánuco, Huaraz y Cajamarca. En 1943, Cusco, Arequipa y Trujillo fueron elevadas a la categoría de arquidiócesis. Además, había cuatro jurisdicciones especiales para la región amazónica: el Vicariato Apostólico de Urubamba, bajo la responsabilidad de los Franciscanos; la Prefectura Apostólica de San Ramón (Franciscanos); el Vicariato Apostólico de Ucayali (Franciscanos); la Prefectura Apostólica de San Gabriel (Pasionistas) y el Vicariato de San León de Amazonas (Iquitos),

encargado a los Agustinos de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. Piura sólo se convirtió en una diócesis en 1940, y en 1944 se crearon además las diócesis de Huancayo y Tacna.

Según un censo realizado de 1943, había 655 sacerdotes diocesanos en todo el país y 637 sacerdotes religiosos. De los diocesanos, 60 eran extranjeros; pero, de los religiosos, 505 eran extranjeros[1]. Este último hecho fue una de las notas que más se destacaba: el aumento de extranjeros (del 17% del clero en 1901 a 56%), sobre todo entre los religiosos. El Padre Rubén Vargas señalaba la crisis a nivel de Lima, donde había 500 sacerdotes seculares en 1821, y tan sólo 300 en 1912[2].

Los misioneros extranjeros vinieron para llenar el vacío cada más vez más grande en el clero nativo. Por lo general vinieron a invitación de la Iglesia para encargarse de una obra educativa o una obra de caridad, o bien trabajar en la Selva. Algunos grupos vinieron por gestión de un obispo o algún sacerdote para responder a una necesidad pastoral local. También, la nacionalidad de las congregaciones reflejaba el cambio de los tiempos. Las primeras religiosas norteamericanas en el Perú –las Siervas de María Inmaculada– llegaron en tiempo de Leguía. Pero, el general Benavides, que era admirador de la cultura alemana, ofreció refugio a dos congregaciones alemanas, que de otro lado sentían el peso de la persecución nazi.

En el orden educativo, en 1909 llegaron los hermanos maristas de origen francés. Pero su primera misión no consistía en enseñar el francés, sino el inglés, con el fin de contrarrestar la influencia protestante en los colegios metodistas donde

---

1 Jesús Jordán Rodríguez, *Pueblos y parroquias del Perú.* Lima, 1950, tomo I: p. 119.

2 Rubén Vargas Ugarte. *Un gravísimo problema nacional* Lima, 1948, p. 14.

se enseñaban el inglés norteamericano. En 1922 llegaron los hermanos de la Salle, el mismo año en que llegaron las Siervas del Inmaculado Corazón de María. Este último grupo llegó en respuesta a una invitación del arzobispo Lissón, que temía la creciente influencia protestante en los colegios donde se enseñaba el inglés. En 1923 las religiosas norteamericanas fundaron Villa María Academy, que al comienzo fue coeducacional, una novedad en el Perú de esa época. Posteriormente, en 1939 llegaron los padres y hermanos marianistas norteamericanos que fundaron el Colegio Santa María, que se constituyó en el primer colegio católico para varones regentados por religiosos norteamericanos. En ese año, Villa María dejó de ser coeducacional y volvió a ser uno de los colegios más prestigiosos para mujeres.

Otros religiosos vinieron en respuesta a necesidades del orden más bien pastoral. En 1905 llegó la congregación de los Canónigos Regulares de la Inmaculada Concepción –de Francia. Ellos trabajaron primero en Chachapoyas, y posteriormente se dedicaron al trabajo parroquial en Lima. En 1910 los Hijos del Inmaculado Corazón de María (Claretianos) llegaron con el fin de encargarse del Seminario de Santo Toribio. Se retiraron del Seminario en 1922, pero mientras tanto se habían encargado del Seminario San Carlos y San Marcelo en Trujillo. En 1911 llegaron los Carmelitas Descalzos para trabajar en Trujillo como consejeros a las religiosas carmelitas; posteriormente se establecieron en Lima e Ica. De una manera similar, en 1938 llegaron los Misioneros del Sagrado Corazón, de origen francés, para servir como consejeros espirituales a las Misioneras del Sagrado Corazón, que habían sido llamadas a administrar el Hospital Obrero en Lima.

Otras congregaciones femeninas de la época fueron las Esclavas del Sagrado Corazón, que llegaron en 1922, y las Hijas de María Inmaculada, que llegaron en 1929 a invitación de los Jesuitas para atender a la formación de empleadas domésticas. Pero no todos los nuevos grupos fueron de origen

extranjero. De hecho, surgieron dos fundaciones peruanas: las Canonesas de la Cruz, fundadas en 1919 por Teresa de la Cruz Candamo, y las Misioneras Parroquiales del Niño Jesús de Praga, fundadas en 1930 por Angélica Recharte, una maestra de profesión. Ambas congregaciones se dedicaron a la labor pastoral en parroquias.

Otros vinieron para trabajar como misioneros en la Selva. Con la creación de las tres Prefecturas Apostólicas en 1900, los Franciscanos, los Dominicos y los Augustinos se establecieron en esa inmensa región. En 1911 llegaron las Franciscanas Misioneras de María para trabajar con los Franciscanos. En 1912 llegaron las primeras religiosas dominicas españolas para colaborar con los Dominicos. En 1918 ellas se constituyeron en una congregación independiente: las Misioneras Dominicas del Rosario, con casas y colegios en Lima, Arequipa y otras ciudades de provincias. En 1913 llegaron los Pasionistas invitados por Monseñor Lissón, a la sazón obispo de Chachapoyas. Además, en 1930 llegaron algunos sacerdotes franciscanos alemanes para atender a la colonia de Villarica. También, en 1934 llegaron las Madres Franciscanas de Bamberga para atender pastoralmente a la colonia de Oxapampa y Pozuzo. Finalmente, en 1935 llegaron las Franciscanas Misioneras del Niño Jesús, de origen italiano, para dedicarse al trabajo pastoral en el Alto Ucayali, Pucallpa y Requena.

La venida de tantos religiosos extranjeros provocó muchas críticas de parte de los liberales, que los acusaron de robar los antiguos templos coloniales para enriquecerse. A algunos peruanos les molestaba especialmente la presencia tan marcada de españoles, especialmente los que llegaron con su propia carga antiliberal, un reflejo de las tensiones religiosas en España. La venida de tantos extranjeros también subrayó otro cambio en la Iglesia peruana: la presencia cada vez más de las clases populares en el clero, un hecho que no fue recibido con agrado por muchos sacerdotes peruanos de las clases medias. No deja de ser muy ilustrativo el siguiente comentario de Emilio

Lissón, un agudo observador de estas nuevas realidades:

> "Muy pocos en el Perú quieren hoy servir a Dios en el sacerdocio, siendo tan escaso el número de eclesiásticos, ha sido necesario proveer curatos y capellanías con sacerdotes extranjeros enviados casi siempre con garantías de rectitud, de ilustración y de cultura.
> El elemento para los seminarios viene en su mayor parte de la sierra, salido a veces de clases ínfimas en calidad fisiológica y social. Allá son más frecuentes las vocaciones al sacerdocio, menos contrariados y más alentadas que en Lima. ¡Qué pocos rostros de aspecto distinguido se observan al pasar revista a los seminaristas del Perú en los días en que salen a las procesiones!"[3].

Holguín y Farfán

Las dos columnas de la Iglesia en esta época eran Mariano Holguín de Arequipa y Pedro Pascual Farfán de Lima. También de gran estatura moral fue Fidel Olivas Escudero, el obispo de Ayacucho, 1900-1935. Pero Olivas ya fue bastante avanzado en años y su diócesis se encontraba distante de los escenarios de los grandes acontecimientos nacionales. Arequipeño de nacimiento, Holguín entró en la Provincia de los Franciscanos Misioneros. Llegó a ser el segundo obispo de Huaraz, y en 1906 fue trasladado a su ciudad natalicia donde gobernaba hasta su muerte en 1945. También, entre 1931 y 1933 fue el Administrador Apostólico de Lima cuando Lissón se partió para Europa. Le tocó el honor de ser Presidente de la República –el único clérigo en toda la historia republicana– durante unas horas cuando Sánchez Cerro renunció en marzo de 1931. Los dos principales candidatos para ser Arzobispo de Lima eran el mismo Holguín y Farfán en el Cusco. Pero el prelado arequipeño no alcanzó los votos necesarios en el Congreso, y se retiró a Arequipa. Ya antes de ser Obispo él fue un incansable promotor del laicado. En 1896 fundó los Círculos Cató-

---

3 Emilio Lissón Chaves. *La Iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú*. Sevilla 1943-1947, tomo I: p. 200.

licos de Obreros y en 1925 fundó la Acción Católica de Arequipa.

Por su parte, Pedro Pascual Farfán, cusqueño de nacimiento, fue el sucesor de Holguín como Obispo de Huaraz, cargo que ocupó entre 1906 y 1918, cuando fue nombrado Obispo del Cusco. Organizó el Primer Congreso Eucarístico Diocesano en 1928 y ejerció la presidencia del Patronato de la Raza Indígena.

Tanto Holguín como Farfán tuvieron que enfrentar una situación muy difícil para la Nación y la Iglesia. En primer lugar, la polarización entre sanchezcerristas y apristas en torno a las elecciones de 1931 había creado una situación potencialmente explosiva. Efectivamente, el levantamiento de Trujillo y otras partes en 1932 fue el resultado de esa tensión. La represión antiaprista sólo sirvió para profundizar las tensiones sociales y ahondar el clima de intranquilidad y miedo. La misión de ambos prelados consistía en contribuir a la paz social y buscar maneras para reconciliar las distintas partes antagónicas –una tarea que requería prudencia, sentido común y a la vez abertura hacia nuevas ideas–.

De otro lado, los dos tenían que enfrentar otro reto: el del anticlericalismo exacerbado que se había generalizado en la izquierda y en la derecha. Por su parte, los apristas habían absorbido algo del ambiente anticlerical del liberalismo mexicano, y con razón porque la revolución mexicana fue un modelo para el APRA. Por su parte, los sanchezcerristas, bajo la bandera del ultranacionalismo, que pronto degeneraría en un fascismo criollo, no perdonaban a la Iglesia por sus vínculos con Leguía, el dictador que su héroe había derrocado. Al mismo tiempo, Sánchez Cerro y sus seguidores de clase popular sentían desdén hacia una Iglesia que se había identificado con las clases altas. Sánchez Cerro apenas llegó al poder cuando echó el guante: decretó el matrimonio civil obligatorio para

todos y el derecho al divorcio absoluto (el 4 y 8 de octubre de 1930, respectivamente).

En octubre de 1931, tras los comicios presidenciales, los obispos publicaron una carta pastoral colectiva condenando estas medidas y ciertas propuestas, tales como la separación de la Iglesia y el Estado, la nacionalización del clero, la laicización de la ensenañza y la confiscación de los bienes eclesiásticos[4]. De hecho, la mayor parte de las propuestas anticlericales de la época provino del APRA. Pero los sanchezcerristas y socialistas no se quedaron muy atrás. En el Congreso Constituyente de 1932-1933 se ratificaron los decreto-leyes de Sánchez Cerro, que posteriormente fueron incorporados en el Código Civil de la República. El producto final de la Constituyente fue la Carta Magna más anticlerical en la historia del Perú, aunque comparada con la Constitución mexicana de 1917, las medidas que se refieren a la Iglesia son relativamente suaves. El artículo 85 declara que los religiosos no pueden votar y el artículo 100 estipula que los miembros del clero no pueden ser elegidos al Congreso[5].

Es preciso notar que estos artículos, que atentaban contra los derechos civiles de los eclesiásticos, fueron aprobados cuando los apristas ya habían sido expulsados.

En este ambiente tan cargado del anticlericalismo, Farfán se vio obligado a medir sus palabras y acciones con cuidado. En realidad, aunque él como los otros obispos condenó el marcado laicismo de muchos liberales, se mostró bastante abierto a la cuestión social. En una entrevista del año 1936 manifestó su opinión de que no se puede "remediar" todo con la simple caridad: "Ha de precederle la justicia, como tantas

4 *El Amigo del Clero*, 7 de noviembre de 1931, pp. 226-255.

5 José Pareja Paz-Soldán, *Las Constituciones del Perú*. Lima: Ediciones Cultura Hispánica, 1954, pp. 793-794, 796.

veces han insistido los Sumos Pontífices. No hay mayor pecado social que esquilmar al obrero en su jornal"[6]. Todavía más sorprendente fue su declaración de que hay "buenos cristianos en todos los partidos: en la Derecha y en la Izquierda"[7]. Farfán fue consecuente con esta frase en sus acciones. En noviembre de 1934 hubo un levantamiento pro-aprista en varias ciudades de provincias. Durante el levantamiento un sacerdote en Huancavelica murió asesinado. Las fuerzas antiapristas se organizaron para recibir el cadáver del difunto sacerdote cuando llegara a Lima. Pero los apristas pidieron al Arzobispo que no accediera a las demandas de los antiapristas. En realidad, el que había matado al sacerdote no era un aprista. Además, las masas apristas no revelaron actitudes antirreligiosas durante las distintas sublevaciones de la época, aunque algunos de sus líderes lanzaron críticas contra la Iglesia como institución. Farfán escuchó a los apristas y mandó que llevaran el cadáver directamente al cementerio para evitar una manifestación antiaprista. En este sentido, no se puede comparar a Farfán con el P. Rubén Vargas Ugarte, quien escribió un folleto en 1934 en que explícitamente condenó al aprismo como una opción política aceptable para un católico[8]. Finalmente, Farfán y Holguín, viendo las aguas turbulentas de los tiempos, así como las olas anticlericales, decidieron que su tarea más importante consistía en fortalecer el nuevo movimiento laical. Sin un laicado bien formado, ni las cartas pastorales de los obispos ni los sermones de los curas tendrían mucha resonancia.

La Acción Católica: grupos precursores

Desde el comienzo del siglo los obispos hablaron de la importancia de la participación de los laicos en la Iglesia. La

---

6 *El Amigo del Clero*, junio de 1936, pp. 58-59.

7 *Ibid.*, p. 60.

8 Rubén Vargas Ugarte, *¿Aprista o católico?* Lima, 1934.

organización laical más importante anterior a la Acción Católica fue la Unión Católica, que surgió a raíz de la expulsión de los Jesuitas en 1886. Pero en los años 20 esa asociación ya estaba moribunda. Pío XI (1922-39) fue el papa que formalmente llamó a los católicos de todo el mundo a organizarse y tomar una parte activa en la defensa de la Iglesia y en diseminar los valores católicos en la sociedad. En el *Manual de la Acción Católica* que fue aprobada por los obispos en 1928, se declara en el primer artículo:

> "La Acción Católica Peruana se ha constituido con el objeto de promover, organizar y coordinar las fuerzas católicas de la República, asegurar su unión efectiva y dar eficacia a su acción, en el terreno moral, económico y social"[9].

Antes de su fundación formal en 1935, ya habían surgido distintos grupos precursores. En 1895 el jesuita Manuel Fernández de Córdoba fundó el Centro de la Juventud Católica en el Colegio La Inmaculada. En 1935 el Centro celebró su cuadragésimo aniversario con la asistencia de 300 ex alumnos de los Jesuitas, entre ellos Carlos Arenas y Loayza, Presidente del Consejo de Ministros, y Víctor Andrés Belaunde, ex alumno del colegio jesuita de Arequipa[10]. En 1915, el P. Jorge Dintilhac de los Sagrados Corazones fundó la asociación "Acción Católica de la Juventud" con alumnos del Colegio La Recoleta. En 1930 esta asociación se convirtió en el Centro de Extensión Católica, y contaba entre sus miembros algunos alumnos de la Universidad Católica, también fundada por el P. Dintilhac.

A nivel universitario, en 1924 José León Bueno de San Marcos fundó el club literario "Novecientos" con el fin de

---

9 *Manual de la Acción Católica* Lima, 1928, p. 26.

10 *El Amigo del Clero*, mayo de 1935, p. 48. Ver Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú* Lima: Pontificia Universidad Católica, 1996, 2ª ed., pp. 300-306.

discutir las ideas de novelistas y pensadores católicos como Gilbert Keith Chesterton, Jacques Maritain, Paul Claudel y otros[11].

En 1926, César Arróspide de la Flor fundó la Acción Social de la Juventud. La ASJ se inspiró en el modelo de la YMCA (Asociación de la Juventud Cristiana), de inspiración protestante. La nueva creación atrajo a muchos jóvenes porque ponía énfasis en los deportes y juegos, aunque también ofrecía conferencias de tipo religioso. En 1930 Arróspide, Gerardo Alarco, Ernesto Alayza Grundy, Roberto Pérez del Pozo y otros fundaron el Centro Fides. El nuevo Centro reunía a jóvenes católicos de las filas universitarias y profesionales. En el Centro se ofrecieron conferencias sobre los grandes temas del día, y su significado para el catolicismo. Víctor Andrés Belaúnde y José de la Riva-Agüero figuraban entre los expositores más frecuentes. En 1933 Fides fue absorbido por otra entidad, el "Centro de Estudiantes Católicos", pero en 1949 renació con su nombre original.

De singular importancia fue el Centro Católico de Miraflores, fundado por el P. Amelio Placencia. El Centro miraflorino se convirtió en uno de los lugares de reuniones más populares para la juventud católica de la época. Además, el centro dio origen al Centro de la Juventud Obrera Católica en 1936. Uno de los dirigentes jóvenes más destacado del centro de Miraflores fue Ernesto Alayza Grundy, futuro cofundador de la Democracia Cristiana y del Partido Popular Cristiano. En 1931 Eduardo Suárez Jimena fundó el Centro Católico de Chorrillos y Raúl Ferrero Rebagliatti cofundó el Centro Católico de Barranco. Por su parte, Gerardo Alarco fue presidente y asesor del Centro "Labor" del Callao.

---

11 César Arróspide de la Flor, "El Movimiento católico seglar en los años 20", *Revista de la Universidad Católica*, nueva serie, N° 5 (agosto de 1979): 5-24.

En provincias también nacieron distintos centros. El promotor más importante en Arequipa fue el P. Juan Gualberto Guevara –el futuro Cardenal– que fundó el primer grupo de la Acción Católica en 1925. En 1920 en Trujillo se creó el Consejo Diocesano de Acción Católica. Por su parte, la Acción Católica femenina fue especialmente activa. Las Religiosas del Sagrado Corazón promovieron distintos grupos de la Acción Católica en sus colegios en Lima y Arequipa. En Arequipa, en 1931 el P. Francisco Cabré fundó la Acción Social Católica de Damas.

El Congreso Eucarístico Nacional, 1935

En 1934, el arzobispo de Lima, Pedro Pascual Farfán, anunció la convocatoria del primer congreso eucarístico nacional. El congreso se realizó entre el 23 y el 27 de octubre de 1935. Alrededor de 100,000 hombres y otras tantas mujeres desfilaron por las calles de Lima[12]. Todos los grupos católicos participaron: la Unión Católica de Caballeros, la Unión Católica de Damas, los alumnos de la Universidad Católica, los jóvenes de la Federación Diocesana de la Juventud Católica y los grupos juveniles de las parroquias. El presidente Benavides y su gabinete, así como los jefes de las Fuerzas Armadas, asistieron y comulgaron. El congreso señaló el comienzo de un catolicismo renovado y revitalizado. Posteriormente se realizaron otros congresos para mantener vivo el espíritu del primero: en Arequipa en 1940; en Trujillo en 1943; en el Cusco en 1949; y en Lima otra vez en 1954. En muchos sentidos el gran congreso de 1935 fue el fruto de los esfuerzos de los grupos precursores de la Acción Católica. A su vez, el congreso dio origen formalmente a la Acción Católica peruana.

12 *El Amigo del Clero*, octubre-noviembre-diciembre de 1935, pp. 24-25.

La Acción Católica

En 1931 se fundó la "Federación Diocesana de la Juventud Católica", que unió a todos los distintos grupos de la Acción Católica en Lima y Callao. En 1935, la Federación Diocesana dejó de existir y fue absorbida por la Acción Católica. La Acción Católica peruana siguió el modelo de la Acción Católica italiana. Se dividió en ramas para hombres, mujeres, jóvenes y grupos especializados. Había ramas para profesionales, obreros (la JOC: Juventud Obrera Católica) y estudiantes (la UNEC: Unión Nacional de Estudiantes Católicos). El primer presidente de la Acción Católica fue César Arróspide y el asesor-sacerdote fue el P. Amelio Placencia. Alumno de la Recoleta y de San Marcos, durante años Arróspide fue profesor de la Universidad Católica. Un hombre fino y culto y con una gran sensibilidad social, llegó a simbolizar al católico militante de su época.

Tres etapas

La Acción Católica peruana pasó por tres etapas: (1) organización; (2) autocrítica y (3) preocupación social y declinación. Durante los primeros años, los militantes de la Acción Católica desplegaron gran dinamismo. Numéricamente no eran tantos; se distinguían más bien por su calidad. En 1959, cuando ya había comenzado a declinar, la Acción Católica contaba con 500 hombres y 1,623 mujeres que eran miembros activos en todo el país[13]. Entre los dirigentes laicos de los años 30 y 40 cabe mencionar a César Arróspide, Ernesto Alayza Grundy, Cristóbal de Losada y Puga, Ismael Biélich, Javier Correa Elías, Enrique Cipriani, Germán Stiglich, David Vega Christie y Gerardo Alarco. Algunos de los dirigentes posteriormente se sentían llamados al sacerdocio: entre ellos, Gerardo Alarco, José Dammert Bellido, Eduardo Picher, Luis Vallejos Santoni, Eduardo Suárez Jimena y Gustavo Gutiérrez. En esta primera

13 Ver Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, *o.c.*, p. 335-345.

etapa, los militantes de la Acción Católica se reunían en casas y en parroquias; discutían las enciclícas sociales o algún texto de Jacques Maritain. Participaban fielmente en misas especiales con el fin de profesar su fe en público. Desde luego, los grandes congresos eucarísticos constituían hitos dramáticos que exigían la participación entusiasta y disciplinada de todos. Los militantes de la Acción Católica compartían una mística parecida a la de los militantes de los grandes movimentos políticos de su tiempo, inclusive los de inspiración fascista o comunista. No hay duda de que los laicos de esta nueva era se sentían llamados a formar parte de una gran cruzada. A diferencia de otras épocas anteriores, aunque todos eran muy respetuosos hacia el clero, se sentían dueños de su propio movimiento, que estaba libre del antiguo clericalismo paternalista.

Al mismo tiempo surgió la Acción Católica de los obreros. En la década del 20 y 30 la Iglesia promovió la creación de cofradías y mutuales para obreros. En 1931, por ejemplo, bajo el amparo de los Dominicos se fundó la Sociedad de Obreros del Sagrado Corazón que llegó a tener 500 socios. En 1932 se creó la Federación de Sociedades Obreras Católicas, que agrupaba a todas las cofradías, mutuales y otras asociaciones de obreros católicos. Un año antes en Arequipa los Círculos Católicos habían fundado la Junta Directiva de los Sindicatos Obreros de Derecha. En Lima el sacerdote que más se dedicó a la promoción de la Acción Católica para obreros fue el P. Amelio Placencia, de los padres vicentinos. Él organizó una acción pastoral entre los obreros en Surquillo y Santa Beatriz y creó las primeras células de la JOC (Juventud Obrera Católica), fundada originalmente en Bélgica por el P. Joseph Cardijn. El Centro Católico de Barranco también tenía una rama de la JOC. En 1948, bajo la asesoría del P. Mariano Noriega, SJ, se realizó la primera convención nacional del movimiento obrero católico. No obstante estos esfuerzos, los círculos de obreros católicos siempre fueron muy pequeños numéricamente. Por un lado, los movimientos políticos –el APRA y el Partido Comunista– dominaron la dirigencia del movimiento obrero, y

de otro, la mayor parte de los obreros pertenecían al mundo de la religiosidad popular. Para muchos obreros, grupos como la JOC parecían demasiado clericales o intelectuales.

En una segunda etapa (1949-1953), los dirigentes sometieron la Acción Católica a una autocrítica. Entre otras críticas, ellos notaron que habían copiado demasiado al pie de la letra el modelo europeo. Por ejemplo, en Europa la parroquia generalmente fue el centro de la vida católica. Pero en América Latina las parroquias tenían una vida muy débil. También, observaron que con frecuencia los obispos y sacerdotes no entendían la razón de ser de la Acción Católica, que ciertamente no consistía en servir como un brazo largo del clero, sino en promover al laicado. Finalmente, cada vez más se cuestionaba la relación entre Iglesia y sociedad. Algunos grupos de la Acción Católica, especialmente en México, Colombia y Argentina, fueron influidos por esquemas integristas: es decir, ellos concebían a la Acción Católica como un instrumento para restaurar la influencia de la Iglesia en la sociedad, dando origen a una nueva "Cristiandad católica". Otros, en cambio, vieron en la Acción Católica un instrumento para despertar a los católicos frente a los problemas sociales y movilizarlos para tomar acciones concretas con el fin de crear una sociedad más justa.

En la tercera etapa (1953), la Acción Católica enfrentó la cuestión social más directamente, de tal manera que cada vez más lo social prevalecía en sus discusiones y decisiones. Para las reuniones interamericanas de la Acción Católica los lugares escogidos eran las distintas capitales de América Latina y la temática generalmente fue fijada por los grupos más conservadores. Pero, en 1953 le tocó a la Acción Católica peruana organizar la Tercera Semana Interamericana. Los dirigentes –bajo la presidencia de César Arróspide y con el visto bueno del asesor, Mons. Manuel Larraín de Talca, Chile– escogieron la pequeña ciudad pesquera de Chimbote para la reunión. La reunión de Chimbote definitivamente marcó el comienzo de

una nueva fase en la historia de la Acción Católica: a partir de ese momento los dirigentes convirtieron la cuestión social en el tema principal del movimiento.

La Acción Católica: Balance

La Acción Católica representó un momento de transición en la Iglesia latinoamericana: de un laicado relativamente sumiso al clero y cerrado a la cuestión social hacia un laicado mucho más independiente y comprometido social y políticamente. Del lado positivo, la Acción Católica constituyó un crisol de formación para muchos jóvenes idealistas deseosos de canalizar sus inquietudes religiosas hacia una obra de la Iglesia. Profundizaron el mensaje social de la Iglesia y estudiaron los grandes autores católicos del siglo XX. Finalmente, la Acción Católica orientó a los militantes hacia el "mundo", es decir, hacia la problemática social y política de su tiempo. Les ayudó a asumir un compromiso cristiano con respecto al mundo secular. Al mismo tiempo, la Acción Católica nació antes del Concilio Vaticano II en una época fuertemente ideologizada entre fuerzas antagónicas y polarizadas. El laico militante de la época estudiaba la enseñanza social de la Iglesia, y tenía un sentido de historia, mas por lo general no tenía una sólida formación teológica o bíblica. Se formó para la apologética, no el diálogo. Por cierto, dado el sectarismo ideológico de la Izquierda y la Derecha, el diálogo generalmente no fue posible en esa época.

No obstante, volviendo a lo positivo, se puede ver en la Acción Católica la semilla de la nueva Iglesia comprometida de los años 60 en adelante. Muchos dirigentes salieron de la Acción Católica para fundar los partidos de la Democracia Cristiana en América Latina: Eduardo Frei Montalva de Chile, Rafael Caldera de Venezuela, y en el Perú, Héctor Cornejo Chávez, Ernesto Alayza Grundy y Luis Bedoya Reyes, entre otros. Otros, como mencionamos anteriormente, se sentían llamados al sacerdocio: José Dammert, Gustavo Gutiérrez y Luis

Vallejos se hicieron sacerdotes, pero sin los aires del clericalismo típico de otra época. Habiendo sido laicos comprometidos antes de ser sacerdotes, comprendían el mundo de los laicos y respetaban sus derechos y la autonomía que les corresponde, y por eso también entendían la importancia de mantener un diálogo fluido y respetuoso entre los laicos y la Iglesia oficial.

El Renacimiento intelectual del catolicismo

El surgimiento de la Acción Católica fue acompañado por un movimiento intelectual católico que le sostenía y fortalecía. Uno de los centros del movimiento fue la Universidad Católica, fundada en 1917 por el Padre Jorge Dintilhac, de la congregación de los Sagrados Corazones. El P. Dintilhac, de origen francés, observó el ambiente indiferente y de hostilidad hacia la religión en los medios universitarios e intelectuales del Perú de esa época y se empeñó en fundar una universidad donde la juventud pudiera recibir una formación libre de los prejuicios anticatólicos. Con el tiempo la universidad que él fundó se convirtió en el centro principal del renacimiento católico en el país. Cuando Víctor Andrés Belaunde y José de la Riva-Agüero volvieron de sus respectivos exilios, encontraron en la joven universidad una casa abierta a sus ideas. En 1932 la Universidad recibió una ayuda no esperada cuando el dictador Sánchez Cerro clausuró la Universidad estatal de San Marcos, obligando a muchos sanmarquinos a terminar sus estudios en la única otra universidad que había en la Lima de ese entonces. En 1944, Riva-Agüero donó su hacienda "Fundo Pando" a la Universidad Católica. Años después esa propiedad se convirtió en su campus central. En 1942 la Iglesia otorgó el título de "Pontificia" a la universidad, que en adelante se llamaba la "Pontificia Universidad Católica del Perú".

Además de Belaunde y Riva-Agüero, toda una generación de católicos militantes se vinculó a la Universidad: Carlos Arenas y Loayza, César Arróspide, Pedro Benvenutto, Ernesto Alayza y otros. Entre los clérigos cabe mencionar a Luis Lituma,

Rubén Vargas Ugarte –el historiador jesuita–, Gerardo Alarco y Gustavo Gutiérrez. Durante el rectorado del P. Felipe MacGregor, SJ, (1963-1977) la Universidad creció notablemente y se convirtió en una de las mejores de América Latina.

Los dos principales adalides intelectuales de la causa católica eran Belaunde y Riva-Agüero. Aunque los dos tenían personalidades muy distintas, compartían algunos rasgos en común. Los dos iniciaron su carrera imbuidos de ideas positivistas y los dos posteriormente retornaron al catolicismo en el cual encontraron una fuente de inspiración para responder a los grandes desafíos ideológicos de su época. Víctor Andrés Belaunde (1883-1966) nació en Arequipa y estudió un tiempo con los Jesuitas en el Colegio San José. Además de su catolicismo, su ciudad natal sirvió como fuente de inspiración, pues la Ciudad Blanca es esencialmente mestiza, y por lo tanto un ejemplo de la "síntesis viviente" que constituye el Perú. Posteriormente estudió en San Marcos en Lima. Pronto se estableció como un profesor prometedor y un agudo crítico de la realidad social del país. En 1921 fue deportado por sus críticas contra el régimen cada vez más dictatorial de Leguía. Pasó sus años de exilio en Francia y los Estados Unidos. En Francia volvió a la religión de su juventud, y en los Estados Unidos llegó a apreciar la democracia norteamericana y el ambiente de tolerancia académica que existía ahí. No encontró un ambiente similar en su propia casa de estudios –San Marcos– cuando volvió al Perú en 1930. En cambio, encontró la feliz combinación de tolerancia, seriedad académica y respeto hacia la religión en la Universidad Católica. Fue elegido al Congreso Constituyente de 1932-1933, donde se convirtió en el defensor principal de los principios católicos.

Sus ideas constituyen una de las contribuciones más importantes al debate sobre la identidad nacional. En 1928 José Carlos Mariátegui publicó su obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Belaunde lanzó su propia obra, *La Realidad nacional* (1930) para refutar la obra de Mariátegui. En

ella acusa a Mariátegui de haber impuesto un esquema marxista sobre la historia del país que no correspondía a la realidad. En su obra el pensador socialista describe a un país polarizado entre dos mundos: el mundo de los conquistadores y los blancos, por un lado, y de otro, el mundo de los indios y otros grupos explotados. Según Belaunde, el Perú fue, en realidad, una "síntesis viviente" de todas las razas: la española, la indígena, la negra y otras. Por lo tanto, era una nación mestiza, no sólo biológicamente sino también psicológica y espiritualmente. Esta observación tenía implicaciones ideológicas: el camino hacia el futuro debería consistir, no en exacerbar las diferencias y fomentar los enfrentamientos, sino en facilitar el acercamiento de las distintas razas y culturas, apuntando hacia una mayor armonía social.

En cambio, Belaunde vio con más simpatía las ideas de Mariátegui sobre la religión. Por un lado, criticó como simplista el juicio que hizo Mariátegui acerca de la evangelización. El autor socialista describe la evangelización como un proceso de mera imposición, que no cambió al indio en el fondo. En cambio, Belaunde observa que el catolicismo absorbió muchas de las creencias precolombinas en una nueva cosmovisión y tocó profundamente al alma indígena. En la liturgia, en los ritos católicos y la contemplación el indio forjó una nueva identidad. Sobre todo, en el culto mariano y en la devoción al Cristo crucificado el indio encontró un nuevo eje de su existencia como ser espiritual. La supervivencia de vestigios y ritos precolombinos no anula esta afirmación. Antes bien, confirma el argumento de Belaunde de que la evangelización produjo una nueva realidad mestiza, o bien, un cristianismo indígena.

Por otro lado, Belaunde notó que Mariátegui no quiso criticar la religión en sí. De hecho Mariátegui insinúa que la religión constituye un elemento de continuidad en la historia peruana. Por su parte, Belaunde recalca este concepto y afirma que el catolicismo es un factor integral en la misma identidad nacional.

En el orden político, Belaunde rechazó los dos extremos que muchos querían proponer como las únicas alternativas: o el colectivismo marxista o el capitalismo liberal. Antes bien, propuso el concepto de una democracia social basada en valores cristianos. Criticó al marxismo, pero también dirigió algunas de sus críticas más cáusticas hacia la oligarquía que había forjado la "República Aristocrática". La oligarquía nacional, decía Belaunde, no era sino una "plutocracia". En este sentido, las ideas del pensador arequipeño no estaban tan lejos de algunos de los postulados del Partido Aprista, que también propuso crear una democracia basada en la justicia social. Sus diferencias con el APRA radicaban, más bien, en las tendencias totalitarias del partido de Haya de la Torre y su énfasis en lo económico como eje del problema del Perú.

El otro paladín de la causa católica fue José de la Riva-Agüero (1885-1944). A diferencia de Belaunde, que representó la nueva línea socialcristiana, Riva-Agüero levantó la bandera de la tradición católico-hispanista. En 1921, en respuesta a la dictadura de Leguía, se auto-exilió y no volvió hasta 1930. Cuando volvió fue nombrado Alcalde de Lima y en 1933 el presidente Benavides lo nombró Presidente del Consejo de Ministros. Renunció a ese cargo en 1934 en protesta cuando el Congreso aprobó los decreto-leyes que establecieron el matrimonio civil y el divorcio absoluto. También, a diferencia de Belaunde, su cuestionamiento a la religión fue más profundo, pero igual que éste, volvió al catolicismo y se convirtió en un militante de la causa católica. En 1931 se incorporó a la Universidad Católica y en 1944 donó sus propiedades a la Universidad. En 1932, ante sus compañeros de clase del Colegio La Recoleta hizo una retractación pública de su agnosticismo.

En muchos sentidos Riva-Agüero fue el sucesor intelectual de Bartolomé Herrera del siglo pasado. Los dos eran admiradores del Incanato por su orden y su sentido de misión histórica. Y los dos admiraban a España y su contribución a América. En muchos sentidos el Virreinato conservó lo mejor

del Incanato –su orden y su unidad–, pero agregó algo superior: el catolicismo. Riva-Agüero propuso el Hispanismo como un contrapeso al indigenismo revolucionario de los apristas y los marxistas. Fue admirador de Mussolini y de Franco, y en 1936 fundó su propio partido, Acción Patriótica, que duró poco tiempo. Aunque fue admirado por muchos jóvenes idealistas, su influencia fue más limitada que la de Belaunde. Sus posturas conservadoras no sintonizaban con los valores democráticos del mundo occidental.

Otra manifestación del renacimiento intelectual católico fue el movimiento estudiantil católico. En 1933 se celebró en Roma el Primer Congreso de la Confederación Iberoamericana de Estudiantes Católicos. La delegación peruana fue conformada por César Arróspide, Gerardo Alarco, Ernesto Alayza, David Vega Christie, Raúl Ferrero Rebagliati y otros. Eduardo Frei Montalva de Chile y Rafael Caldera de Venezuela estuvieron presentes también. En el Segundo Congreso Iberoamericano, que se realizó en Lima en 1939, participó la crema y nata de la juventud católica del Perú. Sin embargo, no todo fue armonía y unión. De hecho, se notaba que la brecha se abría cada vez más entre hispanistas cerrados, por un lado, y de otro, los que creían que el catolicismo latinoamericano fue una síntesis de lo mejor de las dos tradiciones, la hispánica y la indígena. Para algunos, la nueva palabra acuñada por Belaunde, "Peruanidad", significaba algo más que lo hispánico, sino la fusión de las dos culturas.

En la misma época también surgió una prensa católica de índole apologética. Los dos periódicos limeños más importantes eran *Patria* y *Verdades*. Este último fue fundado por la Federación Diocesana de la Juventud Católica como una respuesta a *La Libertad*, un periódico aprista marcadamente anticlerical. También, entre 1921 y 1976 se publicaba *Acción Católica Peruana*. En provincias el más importante periódico católico fue *El Deber* de Arequipa (1890-1958). Otros periódicos importantes eran *El Estandarte Católico* de Ayacucho y *El Heraldo* de Puno.

Los Católicos y la política

Los estrechos vínculos –al menos en la imagen pública– entre el arzobispo Lissón y Leguía restaron credibilidad a la Iglesia y crearon dificultades para ella en los años sucesivos. En realidad, muchos católicos no estaban de acuerdo con Leguía, pero en los años 20 y 30 no se ubicaban cómodamente en el escenario político. Por un lado, el APRA, tan marcadamente laicista, había acaparado el sentimiento reformista, y de otro, el corporativismo derechista de Riva-Agüero tampoco fue muy atrayente. Incluso, para muchos católicos las posturas de Riva-Agüero ya no concordaban con las enseñanzas de la propia Iglesia.

A pesar de esta falta de una ubicación clara, los católicos militantes hicieron algunos esfuerzos para entrar en el foro público. El ejemplo más notable en este sentido fue la Unión Popular, fundada en agosto de 1930 por Carlos Arenas y Loayza y otros. La mayor parte de los socios que se incribieron en la UP eran miembros de las distintas cofradías de Lima. Además, la UP estableció bases en Arequipa, Cusco y otras ciudades de provincias. El nuevo partido tomó las encíclicas sociales de la Iglesia como su base ideológica. La UP tuvo bastante fuerza en Arequipa, donde el catolicismo tradicionalmente pesaba mucho. Sin embargo, la nómina de los directores del partido prácticamente constituía una lista de los señores más poderosos de la región. Por otra parte, Víctor Andrés Belaunde no aceptó ser candidato del partido, presentándose más bien como independiente.

De todas maneras, los dos candidatos de fuerza –Sánchez Cerro y Haya de la Torre– dominaron el escenario y captaron la imaginación de las clases populares y muchos sectores de las clases medias. Poco tiempo después de las elecciones la UP dejó de existir. La veta socialcristiana, representada por Belaunde y otros, no encontró un espacio político en esa época.

Durante la época de Sánchez Cerro la Iglesia mantenía relaciones correctas pero no siempre cordiales con el Gobierno. Los sanchezcerristas, que votaron en favor del matrimonio civil obligatorio y del divorcio absoluto, no se mostraron especialmente benévolos hacia la Iglesia. En cambio, el presidente Benavides, que buscaba la paz social tras la persecución antiaprista desatada por Sánchez Cerro, vio en la Iglesia un aliado. Prestó pleno apoyo a la Iglesia para la realización del congreso eucarístico. Su esposa patrocinó distintas obras humanitarias y educativas de la Iglesia. En 1936 las Franciscanas de la Inmaculada Concepción, de origen español, fundaron un colegio para niños sordomudos con su apoyo. Asimismo, las Misioneras alemanas del Sagrado Corazón de Jesús, que llegaron en 1938, fueron invitadas por el presidente Benavides para dirigir los nuevos hospitales de obreros que el Gobierno estaba construyendo. Finalmente, Benavides, un admirador de la cultura alemana, envió a su hija al nuevo colegio fundado por las ursulinas alemanas que llegaron en 1936. Las relaciones con Manuel Prado Ugarteche, ex alumno de los Jesuitas del Colegio La Inmaculada, eran aún más armoniosas.

Por otra parte, durante toda esta época el APRA fue proscrito como partido y sus dirigentes fueron exiliados o encarcelados. A pesar del laicismo de muchos de los dirigentes del partido, la gran masa de los militantes de base eran católicos practicantes, las mujeres sobre todo. Por eso, el arzobispo Farfán siguió la práctica de advertir en términos abstractos contra las tendencias totalitarias de algunos partidos, pero no hizo referencias concretas al APRA, a diferencia del P. Rubén Vargas Ugarte, que condenó al aprismo explícitamente en su folleto. Finalmente, hubo sacerdotes y seminaristas que simpatizaban con el APRA y en una ocasión un grupo de ellos se reunió con Haya de la Torre. Una de las inquietudes de este grupo fue la presencia creciente del clero extranjero.

El fin de la guerra señaló el fin de la primera etapa de la guerra interna en el Perú, entre el Ejército y los civiles

antiapristas, por un lado, y de otro, los apristas y otros peruanos que anhelaban vivir bajo un régimen democrático. Se convocó a elecciones y José Luis Bustamante y Rivero, abogado y diplomático arequipeño, fue elegido como un candidato aceptable a todas las tiendas políticas. Bustamante, ex alumno del colegio jesuita de la Ciudad Blanca, también fue católico practicante y favorecía las obras educativas y humanitarias de la Iglesia. En torno a él se aglutinó un grupo de jóvenes asesores que esperaban dar origen a un partido de la Democracia Cristiana. Entre otros se encontraban Fernando Stiglich Gazzini, Héctor Cornejo Chávez y Luis Bedoya Reyes. Ellos fundaron la "Agrupación Demócrata Cristiana" con el fin de respaldar a Bustamante frente a las críticas de la oposición[14]. También se sumaron al grupo Javier Correa Elías, Carlos Gandolfo y César Arróspide. En 1948, cuando la polarización de fuerzas habían llegado a un punto crítico, Stiglich fundó el "Movimiento Popular Democrático" con el fin de ampliar las bases de apoyo. Sin embargo, estos esfuerzos para crear un partido de la democracia cristiana no tuvieron éxito, al menos en ese momento. Entre otras razones, el propio Presidente no quería fundar un partido creado "en Palacio", y por eso, él mismo no tomó una parte activa en la organización del movimiento. Finalmente, la polarización entre apristas y no apristas dejó sin espacio a los socialcristianos. En octubre de 1948, tras el levantamiento de algunos sectores del Ejército en el Real Felipe del Callao, apoyados por apristas, el general Manuel Odría derrocó al régimen de Bustamante y puso al Partido Aprista fuera de la ley.

Otra vez el Perú se vio sumergido en un estado represivo bajo una dictadura militar, que persiguió duramente a los apristas y canceló cualquier actividad cívica normal. De he-

14 Virginia Forrester, "Christian Democracy in Peru" (Nueva York: Colombia University, tesis doctoral, 1970), págs. 181-182. Ver también Jaime Rey de Castro López de Romaña (ed.), *Testimonio de una generación: los socialcristianos* (Lima: Universidad del Pacífico, 1985).

cho, el golpe de Odría sirvió para radicalizar a los socialcristianos que, a diferencia de los años 30, decidieron tomar cartas en el asunto. En las elecciones de 1950, mediante las cuales Odría propuso legitimarse en el poder, Javier de Belaunde movilizó a las fuerzas antigobiernistas en Arequipa. Aunque ese movimiento fue aplastado, fue importante porque por primera vez los socialcristianos tomaron la iniciativa para realizar una acción audaz que antes sólo los apristas o los comunistas se habrían atrevido a hacer: desafiar públicamente a una dictadura. Pero no eran apristas ni comunistas ni partidarios de la oligarquía, sino socialcristianos, con su propia identidad y con su propio espacio político.

Nuevos grupos misioneros

En la década del 40 llegaron dos nuevos grupos que representaron nuevas tendencias modernas: los sacerdotes y hermanos de Maryknoll y la Institución Teresiana. Los Padres de Maryknoll, oficialmente conocidos como "la Sociedad Norteamericana para las Misiones Extranjeras", vinieron al Perú en respuesta a una invitación del obispo de Puno, Salvador Herrera. En realidad, vinieron también por otra razón: China, su primera misión, se había cerrado gracias a la revolución de Mao Ze-Dong. Por eso, ellos examinaron la realidad de América Latina y descubrieron que existía una notable escasez de sacerdotes (Puno tenía 55 parroquias pero tan sólo 28 sacerdotes), especialmente en las zonas rurales. Por eso, la Sociedad de Maryknoll anticipó el llamado de los papas Pío XII y Juan XXIII para enviar refuerzos a la Iglesia latinoamericana. Los misioneros de Maryknoll se establecieron primero en Puno, donde se encargaron del Seminario de San Ambrosio, y posteriormente fundaron una casa en Lima. Además, en 1950 fundaron la parroquia de Santa Rosa de Lima y un colegio parroquial. Los padres y hermanos de Maryknoll representaron una modalidad nueva en la Iglesia, pues no eran ni son una orden ni una congregación propiamente, sino una "Sociedad de Vida Común", o bien, una "Sociedad de Vida Apos-

tólica". Por primera vez los peruanos presenciaron a sacerdotes usando "clergyman" (traje negro con cuello romano). Además, con sus jeeps y sus escuelas radiofónicas en el Altiplano, y su "know how" norteamericano, representaron un nuevo estilo moderno en la Iglesia.

En el mismo año –1943– llegaron las primeras teresianas, invitadas por el obispo de Huaraz para administrar la escuela normal de la diócesis. La Institución Teresiana se había fundado en 1911 por el P. Pedro Poveda como una "Pía Unión" de laicas. Posteriormente, en 1947 se convirtió en "Instituto Secular". Fue el primer instituto secular en el Perú, anticipando la venida y la fundación de otros institutos de la misma índole. Cuando la escuela de Huaraz se cerró en 1947, las teresianas fundaron una residencia en Lima para universitarias y se dedicaron a dar clases en la normal para mujeres en la Universidad Católica.

Balance

Las décadas del 30 y del 40 constituyeron una época de violencia, de polarización, de dictaduras y de represión. También hubo un breve ensayo de democracia y de reconciliación en tiempo de Bustamante y Rivero. Al final de la época la Iglesia seguía siendo bastante conservadora y tradicional. Todavía no se puede hablar de una Iglesia "moderna". Sin embargo, fue durante esta época cuando se sembraron las semillas de la modernidad. El movimiento laical –la Acción Católica– constituyó una experiencia clave que preparó a muchos laicos y sacerdotes para enfrentar el mundo moderno y realizar una síntesis entre fe, cultura y política. Inspirados por la enseñanza social de la Iglesia, los laicos y sacerdotes "modernos" se dedicaron a la tarea de estudiar el mundo y cambiarlo. Para este fin, necesitaban formarse bien intelectual y espiritualmente, organizarse y forjar una nueva identidad como católicos comprometidos en el mundo. Se alimentaron de las conferencias y lecturas de Víctor Andrés Belaunde, Riva-Agüero, Jacques Maritain y otros pensadores católicos. Con el

apoyo de obispos como Mariano Holguín y Pedro Farfán organizaron congresos eucarísticos y reuniones semanales con el fin de intensificar su fe y su sentido de compromiso. En una época de fuertes apasionamientos ideológicos, los jóvenes idealistas católicos, hombres y mujeres, se enrolaron con entusiasmo en las filas de la Acción Católica, que para ellos fue una causa noble como una cruzada. La Acción Católica marcó el fin de la época cuando los católicos defendían su religión desde el recinto de su casa o del templo. Ahora, marcharon en público, con insignias y banderas, cantando himnos apropiados para una cruzada.

De otro lado, desde la perspectiva del Concilio Vaticano II, se puede señalar algunas deficiencias en el movimiento. El discurso de los militantes católicos era más bien apologético y no invitaba al diálogo. Las reuniones tendían a enfatizar lo intelectual sobre lo espritual. No se promovía la formación teológica o bíblica de los laicos. Desde luego, estas deficiencias se subsanarían recién con el Concilio. También, había sacerdotes y obispos que no comprendían el significado del movimiento. Seguían viendo a los laicos desde una perspectiva paternalista y no apreciaban los valores de los laicos ni respetaban su autonomía en la Iglesia. Finalmente, la Acción Católica en el Perú no llegó al campo. Fue un movimiento de clase media urbana. La división entre campo y ciudad o entre clase popular y clase media y alta regía también para la Iglesia. En este sentido, la Iglesia fue un espejo de la misma sociedad.

Cada época constituye una transición hacia otra época. Algunos militantes de la Acción Católica se convirtieron en los abanderados de un neoconservadurismo católico; pero la mayoría se convirtió en portavoces del cambio en la sociedad y en la Iglesia. Algunos de los conceptos fundamentales de la época del Concilio –el laico comprometido, madurez en la fe, diálogo con el mundo– tenían sus antecedentes en la lucha de los militantes de los años 30 y 40. En este caso, parafraseando a Shakespeare, el pasado claramente fue prólogo.

Iglesia, Sociedad y Política de 1950 a Nuestros días: Un Esquema de Interpretación Histórica

Fernando Armas Asin
IHI / Universidad de Navarra

El presente artículo tiene como objetivo mostrar, a través de los hechos verificados, el desarrollo de la Iglesia peruana en la segunda mitad del siglo XX. Se busca analizar las transformaciones eclesiales internas y los énfasis en su discurso frente a temas sociales determinados, así como entender los matices del proceso, las características de su protagonismo público, como la lenta conformación de variadas propuestas eclesiales que aparecen hoy en su seno. Interesa hacer uso de la escena oficial para ello, el espacio de los discursos, pronunciamientos y pastorales. El espacio del periodismo y la bondad de las historias ya hechas. Pero también el testimonio de parte, las memorias colectivas, el relato de los actores reales. No pretende ser ésta una historia exhaustiva de todo lo sucedido, así como tampoco pretende ser una radiografía de los múltiples rostros que hoy esta Iglesia muestra. Son notas, reflexiones, preguntas,

necesarias de hacer, al final de siglo, para empezar a construir una historia sin las pasiones y los deseos de quienes años atrás intentaron abordarla en los mismos términos.

1. *La sociedad e Iglesia hasta 1962*

El Perú de los años inmediatos al fin de la segunda guerra mundial muestra un panorama social marcado por las transformaciones que se viven en el orbe, y también por las del propio proceso interno. Son los años de los regímenes de Odría (1948-1956) y Prado (1956-1962), el primero un militar que canceló la experiencia democratizadora de J.L. Bustamante y Rivero (1945-1948) e impuso un régimen de dictadura. El segundo, un gobierno fruto de la alianza de la derecha moderada y el aprismo, un gobierno de conciliación, de tránsito, con un Apra consciente de su rol de estabilizador del escenario político. Son años de apertura a la economía internacional, de manejo liberal de las finanzas, de un crecimiento económico sostenido basado en la expansión del consumo urbano, de mayores exportaciones primarias y de inversiones extranjeras. Son años de una acentuación en la modernización del agro costeño y de los sectores industriales y de servicios urbanos. Años de la afirmación de nuevos hábitos de consumo, de la expansión de la clase media, de la difusión de los adelantos tecnológicos de la postguerra, de la masificación de los medios de comunicación, de la radio y TV.

Pero también son años de un crecimiento demográfico sin precedentes, fruto de la baja de la mortalidad antes que de un aumento de la natalidad. La acción, directamente relacionada a la expansión de la infraestructura sanitaria, y a la difusión de medidas postnatales, genera una ruptura de los patrones de relación hombre-ambiente existentes. El aumento de la población rural se da de la mano con el impacto de la baja de los precios campesinos, y la pauperización general que vive la región andina, zona que participa mínimamente de la modernización, pero que tiene que competir y asimilarse a ella. La crisis de los patrones de relaciones comunales y hacendarias no son más que

síntomas de esas causas. Todo lo cual provoca migraciones masivas a las ciudades, a la costa, a Lima, donde los campesinos esperan participar de la modernización que crea puestos de trabajo y servicios óptimos en un Estado centralista.

Tal proceso de modernización, asunción de sectores urbanos y crisis campesina, provoca conflictos y nuevas banderas de lucha. El problema de la tierra, de la vivienda, de los sectores populares urbanos, así como la evidencia de un país desgarrado por contradicciones seculares genera una toma de conciencia social en instituciones hasta ese momento poco dadas a ella –el ejército[1]– o el reforzamiento de tal vocación en otras –la Iglesia–. Asimismo, en el escenario político irrumpen nuevos partidos –Acción Popular-AP, la Democracia Cristiana-DC, el Movimiento Social Progresista-MSP– que recogiendo el pensamiento social cristiano o tomando otros referentes no-marxistas, postulan la urgencia de las reformas de las estructuras políticas y socio-económicas del país. Propugnan, en el plano económico, un planteamiento claramente desarrollista, y en el social, una apuesta por la integración. El más doctrinario de todos en sin duda la Democracia Cristiana, fundada, como Acción Popular, para participar en las elecciones de 1956.

Entre sus integrantes estaba toda una generación de profesionales que habiendo conformado la Acción Católica, decidieron privilegiar directamente el trabajo político.

Ya durante la Tercera Semana Internacional de la Acción Católica (Chimbote, 1953) se había asistido a esta decisión generacional. Héctor Cornejo Chávez, Javier Correa, Ernesto

---

1 El ejército mostraría una lenta toma de conciencia social, que tiene como origen las reformas castrenses en la década (creación del Centro de Altos Estudios Militares-CAEM, Escuela Superior de Guerra, cursos de especialización en geopolítica, etc). Cf. al respecto, y sobre toda esta época, Cotler, J. *Clases, Estado y Nación en el Perú.* Lima, IEP 1978; Villanueva, Víctor, *Ejército Peruano: 100 años*; Klaiber, J. *Religión y Revolución en el Perú* Lima, Univ. del Pacífico 1980.

Alayza Grundy, Luis Bedoya Reyes, Ismael Biélich, etc, conforman este grupo. Sin duda los antecedentes de la organización se encuentran en el trabajo precursor de Víctor Andrés Belaúnde desde 1920, y en las luchas idearias y de enseñanza de Bustamante y Rivero[2]. La DC, integrada básicamente por arequipeños y limeños va a sintetizar el pensamiento social de las encíclicas y de las ideas del P. Lebret y de J. Maritain. Propugnará el compromiso y la solidaridad. Se hablará de reformas estructurales y medidas nacionalistas[3].

Pero nunca será un grupo de arraigo popular. Grupo básicamente de profesionales de clase media, en las elecciones de 1956 conseguirá treinta mil votos. El Apra con Haya, y desde ese año AP con Fernando Belaunde, monopolizan el escenario. En las elecciones de 1962 van a tener igual desempeño. Su importancia sin duda estuvo en conformar, con AP y el MSP, un espacio de nuevas voces alternativas al APRA, un espacio netamente reformista, desde el centro. También la irrupción de voces técnicas mesocráticas, y por que no, el símbolo de la clase media católica que desde 1930 con la Unión Popular-UP, y ya desde antes, pugnaba por dar una alternativa coherente de social cristianismo.

Esta acción no es más que una muestra del derrotero seguido por los laicos en aquellos años. Desde el Segundo Congreso Eucarístico (Cusco, 1949) la Acción Católica presionaba por una apertura más comprometida en el plano social, que sus propias

---

2 Víctor Andrés Belaúnde fue, con un grupo de intelectuales cristianos, tal vez de los primeros laicos con presencia directa en la política. Antes de 1930 tiene, con Riva-Agüero, una influencia entre diversos jóvenes interesados en el Perú y sus problemas. Pero sería Bustamante y Rivero, arequipeño como él, quien de manera más clara refleje los antecedentes doctrinarios del social cristianismo de los años cincuenta. De hecho él haría la declaración de principios de la Democracia Cristiana-DC de Arequipa, en 1955. Cf. *El Poder*, 8-X-1955.

3 Cf *Anales del Quinto Congreso Internacional de la Democracia Cristiana* Lima, 1959.

estructuras podían ofrecer[4]. El encuentro internacional de Chimbote (1953), con la ayuda de Mons. Manuel Larraín, obispo de Talca-Chile, sin duda ayudó al trasvase político de la última generación vital de la Acción. Pero además sirvió como ejemplo para la siguiente, la que militaba en la Unión Nacional de Estudiantes Católicos-UNEC (f. 1943), que dejando atrás la época de los Congresos Iberoamericanos de Estudiantes[5], participará activamente en las actividades internacionales de Pax Romana (Santiago, Salamanca, Friburgo), reflexionando con sus asesores –Landázuri Ricketts en los cuarenta y Gustavo Gutiérrez luego– sobre la problemática social. Nacida formalmente como brazo de la Acción Católica, el fin agónico de ésta supuso su virtual independencia. Al lado de la UNEC, otras agrupaciones aparecen: la Juventud Obrero Católica-JOC, los cursillos de cristiandad, reconocidos como parte de la Junta de Arquidiocesana de la Acción Católica en el 1962, y el Movimiento Familiar Cristiano, reconocido como parte de la Junta en 1960. Ambos, para esta nueva generación, mostrarían canales novedosos y diferentes de compromiso y orientación idearía, distintos al de la UNEC en sus diferentes etapas.

Al mismo tiempo, en el campo eclesiástico se veían también cambios. Si antes de 1945 es posible detectar el permanente ingreso de religiosos extranjeros, preferentemente del mundo latino y germánico, para suplir las deficiencias en la obra misionera, es luego de la guerra que se nota la llegada de congregaciones norteamericanas, canadienses, y de otros países, trayendo nuevas prácticas pastorales que suponen un rejuvenecimiento de las estructuras misioneras latinoamericanas. En 1943 llegan los Maryknoll, para trabajar en Juli y Puno, y en zonas

---

4 Cf al respecto César Arróspide de la Flor, *Apuntes sobre el apostolado laico en el Perú en las primeras décadas del siglo* Lima, 1977.

5 El Perú deja de participar en 1944. Los que participaban en esas reuniones eran de la generación anterior. El hecho es una prueba más del viraje (y/o dispersión) generacional ocurrido. Cf Klaiber J. "El laicado y la cuestión social en el Perú". En *Historia General* ...CEHILA t. VILL., p. 378.

pobres de Lima. En 1949 llegan los Carmelitas canadienses para trabajar en Lima y Sicuani (1959). Los columbanos irlandeses lo harían en 1953 para trabajar en las zonas marginales de Lima. Y luego los padres de Santiago Apóstol, los enviados por Mons. Cushing, Arzobispo de Boston; los Cuerpos de Paz en 1961, para apoyar las obras educativas y sociales, etc. Rejuvenecimiento y apoyos a las nuevas tendencias pastorales en boga, contribuyeron a los cambios en el espacio parroquial, a las ideas de las cooperativas campesinas (p.e. las Cooperativas de Ahorro y Crédito del P. Mac Lellan, en Puno) y a las nuevas ideas de educación popular (las radio-escuelas en Puno)[6]. La experiencia con campesinos y entre barriadas, que compartieron con laicos y religiosos de diversas congregaciones, será vital en la posterior concientización de muchos de ellos.

A nivel de la jerarquía, la llegada al Arzobispado de Lima de Juan Landázuri Ricketts, en reemplazo de Gualberto Guevara (en 1955, el año de la primera Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Río, también el año de la fundación del CELAM), implicó un fuerte impulso para la pastoral social. Se organizó entonces, a fines de la década, la Misión de Lima, para atender la obra misional en las barriadas (encargada al Obispo auxiliar José Dammert Bellido), acción que permitió acompañar al migrante en su nueva realidad. Se cuidó de dotar en forma eficiente de clero a las parroquias, cada vez más numerosas (pasaron de 51 en 1954 a 83 en 1961), y se recibió con agrado la labor de Cáritas, que proveía de la ayuda benéfica necesaria. Pero sin lugar a dudas, el momento cumbre del período fue la Primera Semana Social, en 1959.

Ya en 1958, en la convocatoria, la carta del Episcopado Peruano demarcaba el espíritu que acompañaría al mismo. Considerada la primera Carta Social contemporánea del Episco-

6 Cf Dan C. Mc Curry, *U.S. Church-Financed Missions in Perú* en Damiesls Sharp, *U.S. Foresing Policy and Perú* Austin, TX, 1970; Las ideas de educación por radio fueron utilizadas de manera extensiva por otras congregaciones o grupos.

pado, hablaba de la necesidad de la justicia social, del compromiso cristiano, y de no considerar tal actitud como un mero miedo al comunismo.

La semana trataría de "estudiar y proponer" orientaciones y criterios para la solución cristiana de los problemas del Perú"[7].

Confluyeron casi tres generaciones de laicos y religiosos del Perú: Víctor Andrés Belaúnde, Bustamante y Rivero, Felipe Mac Gregor, Rómulo Ferrero, José Dammert Bellido, los jóvenes de la UNEC, de la JOC, etc. Bustamante y Rivero, en una charla magistral sobre "Las Clases Sociales en el Perú", exhortó a combatir el racismo, la explotación y la enorme pobreza del país; a no dejar de expresar el reclamo frente a tantas arbitrariedades, para deslindar con quienes creen que la Iglesia "es solidaria con los grandes intereses y mantiene una alianza implícita con los poderes temporales"[8]. La siguiente Semana Social se realizó en Arequipa, en 1961, sobre el tema de la propiedad.

Entre tanto, el país llegaba a una peculiar coyuntura política. En 1962, las elecciones políticas mostraron una sociedad polarizada: entre los que creían en la necesidad de reformar las estructuras en democracia, en hacer reforma agraria y medidas nacionalistas, cifrando sus esperanzas en AP y DC, y en el MSP; y los que se mostraban reacios, renuentes a ello: la derecha liberal y el Apra. La prensa y algunas instituciones tomaron también posición. En una carta (1961) la Conferencia Episcopal hizo un llamado a la participación cristiana en política, la cual debiera ser según opciones que no se alejaran de la caridad y solidaridad cristiana. Recién se abría el escenario turbulento para la Iglesia.

---

7 Secretaría General del Episcopado Peruano. *Primera Semana Social del Perú: Exigencias sociales del catolicismo en el Perú.* Lima, 1959, p. 281.

8 *Ibid.*, p. 76.

2. *Un período de cambios profundos: la Iglesia de 1962 a 1973*

Las elecciones de 1962 no dieron un ganador definitivo, y la DC y el MSP cerraron filas por AP, con el beneplácito del influyente diario *El Comercio* y de los sectores militares. Sin embargo, el apoyo de la derecha liberal al Apra le significaba su virtual triunfo. En estas circunstancias, y estando en juego la disyuntiva de reformas/no reformas, se produjo el golpe militar de 1962. El nuevo gobierno en el poder anuló las elecciones, realizó una reforma electoral, dio una ley de Bases de reforma agraria, intentó nacionalizar la International Petroleum Company-IPC, y convocó a nuevas elecciones para 1963[9]. Esta actitud estaba dada por una política de seguridad nacional, frente a los hechos de Argelia, Congo y Cuba. Era una apuesta por hacer reformas para la integración nacional, antes que estallara una revolución social. En esto coincidían gruesamente con el miedo de los partidos y clase media reformistas, y la reforma agraria, la participación ciudadana, el nacionalismo integracionista, se volvieron ejes vitales. Tal ideal recorría además América Latina y tenía evidentes razones para haberse hecho popular. La sierra continuaba postergada, Lima seguía con su explosivo crecimiento demográfico, y la industrialización, como los servicios esenciales, se daban de manera centralista. La pobreza de campesinos y migrantes fue una llamada para la reforma (de hecho entre 1961-2 ocurrieron movimientos campesinos en La Convención y Lares, por acceso a tierras, una alerta para muchos). Ya a raíz de las nuevas elecciones de 1963, el Episcopado, en una carta titulada *Política: deber cristiano*, se unía a la preocupación, señalando la urgencia de acelerar las

---

9 Aunque no es posible argüir una clara y unilateral línea reformista, es evidente que la Junta intentó acercarse lo mejor posible a ella. El golpe de Estado, sin embargo, también estuvo condicionado por el tradicional veto militar a un hipotético gobierno aprista. Cf. Villanueva,. o.c, Cotler, o.c. La IPC son siglas de la International Petroleum Company, una empresa petrolera extranjera que fue el centro de los debates nacionalistas de entonces.

reformas y de cambiar la mentalidad de quienes creían que todavía el orden era justo[10].

El triunfo de F. Belaunde, en 1963, plasmó tales esperanzas en vastos sectores sociales. Con el apoyo de EE.UU. –a través de mecanismos como Alianza para el Progreso, en la perspectiva de evitar la cubanización del continente–, y en el plano político, con el apoyo de la DC, intentó llevar a cabo esos planteamientos. Pero la coalición parlamentaria de oposición, tanto como su falta de claridad y cohesión interna, determinaron el fracaso de este gobierno. Mecanismos como el de Reforma Agraria fueron minimizados, e incluso paralizados. Las elecciones municipales, la participación ciudadana a través de Cooperación Popular, fueron istmos sin integración real. La nacionalización del petróleo (IPC) quedó obstruida. Las fricciones y diferentes puntos de vista de los reformistas, como la falta de claridad directriz en Belaunde, resultaron en escisiones al interior de AP y de la DC. La frustración de sectores del ejército y sociedad fueron mayores tras la irrupción del brote guerrillero de 1965. Para los militares el tiempo apremiaba, si se quería evitar una nueva Cuba. Para otros las esperanzas se diluían. En 1965, durante el Congreso Eucarístico Nacional, Landázuri expresó que "tanto el dolor y el sufrimiento de las necesidades... inyecta sentimientos de desesperación y rebeldía. El hambre y miseria pueden llegar a ser una fuerza subversiva de consecuencias incalculables".

Para enturbiar más el contexto, la política desarrollista de AP llevó a un déficit de balanza de pagos en 1966-67, que ocasionó una violenta crisis económica. En 1966, luego del Concilio, el episcopado demostró su preocupación "por la situación no sólo religiosa, sino social y económica de las poblaciones campesinas". Ya para entonces el arzobispado del Cusco, Mons.

---

10 Sobre este período Cf. Klaiber J. *La Iglesia en el Perú*. Lima, PUCP 1988; y Catalina Romero y Cecilia Tovar, "Cambios en la Iglesia peruana". En CEHILA, *Historia General...*, t. VIII., p. 417-447.

Carlos María Jürgens, había iniciado una reforma agraria, traspasando tierras de la Iglesia a los campesinos, practicando lo que era difícil para otros. En ese mismo año, en la Universidad de Notre-Dame (USA), Landázuri dejaba bien en claro la posición de la Iglesia peruana post-conciliar, cual era "ser un servidor de la sociedad en revolución. No para dominar, sino para colaborar; no para contemporizar, sino para inspirar. No para obstruir los cambios progresistas, sino para promoverlos". En tal óptica, la *Populorum Progressio* del año siguiente, no hizo más que consolidar una posición eclesial en formación en el Perú.

Esta posición se estaba viendo más allá del discurso, también en la liturgia y pastoral, fruto de las transformaciones conciliares y de las experiencias domésticas, demostrando el horizonte amplio e integral que significaba para la Iglesia su opción de acompañamiento y compromiso con el pueblo. Los cambios litúrgicos y el mayor dinamismo de la reflexión y acción pastoral (catequesis laica y Semanas Pastorales desde 1962, diaconado permanente desde 1966, Consejos de Pastoral, etc) significaban para obispos, clero y laicos una toma de conciencia frente a la población, viendo que sus labores traspasaban con creces el ámbito de la simple asistencia espiritual. En ese sentido, supieron generar al interior del cuerpo eclesial esa suerte de preparación a los años por venir.

Y precisamente la crisis de 1967, tanto como la sucesión de escándalos políticos, sacudieron la escena oficial e hicieron previsible la irrupción de los militares, para ejecutar las reformas que los civiles no habían podido realizar. En 1968 se produjo la ascensión al poder del Gral. Velasco, cancelando la etapa reformista civil. Lo hizo, en medio de la frustración y evidente radicalización hacia la izquierda en muchos que creían llegado el momento para subvertir las estructuras lo más rápido posible. Tales posiciones, tomadas por diversos sectores, repercutían también sobre la Iglesia, donde algunos sacerdotes empezaron a preguntarse sobre las raíces de los problemas del país. Ya en la reunión de Cieneguilla, en 1968, treinta de ellos llamaron la

atención que el problema se encontraba en las estructuras económicas-sociales, emitiendo una Declaración de Sacerdotes Peruanos, que fue apoyada por obispos y pastores protestantes[11]. Sin embargo, esta opción no quedaría clara sino hasta el encuentro sacerdotal de Chimbote (Julio, 1968) donde se estudió la realidad nacional. Allí Gustavo Gutiérrez expondría su Teología de la Liberación. Desde esta reunión ONIS –Oficina Nacional de Información Social, fundada en Cieneguilla–, pasaría a ser el nombre oficial del movimiento sacerdotal surgido[12].

---

11 El documento denunciaba la "situación de injusticia, atraso, opresión e inmoralidad pública que azota el país". Detectando que los problemas se hallaban en la injusta distribución de la propiedad, la oligarquía, el poder de las transnacionales, la fuga de capitales, el poder de las mas media en manos de intereses opresores. Expresiones todas del sistema capitalista. El documento invitaba a la movilización general para "dar la batalla contra la opresión explotada".

12 De hecho muchos de los participantes en Cieneguilla desaparecerían del movimiento, cuando éste se radicalizó. Por ejemplo el padre Luna Victoria SJ. Sobre ONIS Cf. Michel G. Maculay, "Ideological Change and Internal Cleavagel in the Peruvian Church: Change, Statu Quo and the Priest: The case of ONIS" (Th. University of Notre Dame) 1972; también Fernando Montes "How the ONIS Movement Began and Grew". CADOC 45 Washington DC, 1974.

Los que permanecieron, la mayoría sacerdotes jóvenes, nacionales y extranjeros, rápidamente desarrollaron un fuerte trabajo de compromiso social con los pobres. Que ocasionaría los primeros roces internos. No con la jerarquía episcopal, sino con el Nuncio. Así, ONIS-norte apoyó una huelga de obreros en la zona a inicios de 1969, que los enfrentó a autoridades civiles y eclesiásticas, y que terminó en el rechazo a la consagración de un obispo que no era "de la línea de Medellín". Lo que motivó, entre abril y mayo, que el Nuncio Carbone dirigiera un memorándum a las autoridades civiles y eclesiásticas denunciando estas actitudes alejadas de la fidelidad y obediencia al Magisterio. Acusándolos además de hacer reparos a la encíclica *Humanae Vitae*. Pero esta evidente intromisión en asuntos internos de la Iglesia peruana, fue rechazada públicamente por el Rector de la Pontificia Universidad Católica, por el provincial de los carmelitas, por un Pronunciamiento de 155 sacerdotes, por otro de 200 laicos y seglares; y finalmente por el propio cardenal Landázuri, quien defendió la autonomía de la Iglesia peruana precisando que el nuncio era sólo un diplomático. Con todo lo ocurrido, al gobierno no le quedó sino pedir a Roma el cambio de su embajador. Era ya una persona *nom grata*. Alba, Julia. "La Iglesia en América Latina: motor o freno al desarrollo" (Th. Lic. Sociología - Universidad de Lovaina - Instituto de Ciencias Políticas y Sociales) 1970., pp. 117-118; también Klaiber, Jeffrrey. *La Iglesia en el Perú* Lima, PUCP 1988, cap. sobre el caso Carbone.

La actitud de la Jerarquía Episcopal no sólo está amparada en una defensa de espacios jurídicos propios; sino sobre todo por el fuerte influjo de Medellín y el

En medio de las reformas sociales de los militares: la reforma agraria radical, la expropiación y nacionalización de empresas extranjeras, la creación de un sector empresarial público, reformas en la educación, industrias y en otros sectores económicos del país; en medio de la creación de instrumentos controladores de apoyo a la "Revolución Peruana" (SINAMOS, CNA, CTRP, etc.), en una primera embestida de cambios que va de 1969 a 1973[13], se empieza a notar un mayor protagonismo eclesial en el espectro público discursivo, índice del impacto del proceso. Mientras la jerarquía, producido el golpe militar, guarda un prudente y razonable silencio, es a raíz de la expropiación de la IPC, seis días después, que empieza a reaccionar frente a un gobierno que tiene un interés reformista claro. Entonces, el Cardenal Landázuri los felicita por su acción, y lo continuará haciendo, con cada nueva medida que hagan; como lo hará también el conjunto del Episcopado. Así, en 1969, tras la ley de reforma agraria, la Conferencia Episcopal se pronuncia a favor de ésta, argumentando que los verdaderos hacedores de tal reforma son "nuestros hermanos campesinos... que organizándose en agrupaciones de bases, asuman el proceso de su liberación siendo auténticos gestores de su propio destino", además de señalar la responsabilidad que tienen también los otros grupos sociales[14]. Es un apoyo a la medida y no al gobierno,

---

compromiso social que en general les provoca. En tal sentido, evaluaciones internas importantes del episcopado peruano como el ocurrido en el marco de la 36 Conferencia Episcopal (evaluación del trabajo social, pastoral, teológico de la Iglesia) a la luz de Medellín, no sólo refuerza esas convicciones, sino que sirven de estímulo para quienes desde el clero e instancias intermedias van optando decididamente por una línea liberacionista. *Conclusiones de la XXXVI Asamblea Episcopal Peruana. Enero de 1969*. En: *Documentos del Episcopado*. Lima, Capsa 1977, pp 4-28.

13 Acciones en las que sectores reformistas de los sesenta le prestan el concurso técnico y cobertura política, los famosos "velasquistas"; la futura izquierda moderada tras el fin del régimen; en la actualidad, en su gran parte, reconvertidos al fujimorismo.

14 Documento del Episcopado, *Declaración del Episcopado peruano sobre la Ley de Reforma Agraria*, Lima 18 de Julio de 1969. Las opiniones de Maloney, repetidas luego por Pásara, sobre un apoyo al gobierno en sí, resultan bastante infundadas, pues desconoce el propio proceso interno en curso. Maloney, T.J.

como serán las opiniones de Landázuri, Luis Bambarén, y el Arzobispo de Arequipa, Rodríguez Ballón, tras la ley de Industrias de 1970; o el pronunciamiento del Comité Permanente del Episcopado frente a la ley de Educación de 1972; o el de la Comisión Episcopal de Acción Social frente a la ley de propiedad social[15]. Muestra un grupo de prelados, de clara posición por la reforma, que optan por aquéllas más allá del régimen, como muestra también que, entre tanto, al interior de la jerarquía son aquellos los que conducen la voz pública eclesial, no mostrándose voces discordantes al respecto[16].

Pero son voces más bien formales, que evitan entrar en detalles; distinta va a ser la acción de otros obispos, que van lentamente tomando posición por una opción muy en la línea

---

The Catolic Church and the Peruvian Revolution: resorce exchangein an authotitarian setting Austin, Univ of Texas at Austin 1978, Pásara, L. *Radicalización y conflicto de la Iglesia peruana* Lima, el Virrey de 1986.

15 *Comunicado del Consejo Permanente del Episcopado sobre la nueva Ley General de Educación*, Lima Abril 1972; *Declaración de la Comisión Episcopal de Acción Social sobre el Proyecto de Ley y Propiedad Social*, Lima, 1973.

16 Está en estrecha relación con el tipo de gobierno que se tiene al frente, la voluntad política por las reformas existentes, y el cierto consenso público generado al respecto. Es así que, hasta 1973 por lo menos, se nota un perfil público bajo de los grupos eclesiales en desacuerdo.

Esto nos lleva a darnos cuenta que hasta ahora no se ha hecho un estudio sobre rol de arrastre que tuvieron determinados obispos, desde Medellín hasta 1973, en crear consenso eclesial. Pero un análisis de quienes eran los secretarios generales de la conferencia, presidentes de las Comisiones "Sociales", etc., ayudará. Así, se sabe que de cincuenta prelados, doce eran de esta línea social *grosso modo*, dominando las discusiones en las reuniones de la conferencia y ocupando cargos claves. Un grupo de consenso así era más que suficiente para controlar las instancias jerárquicas. El resto de prelados mostraba una espectro difuso, y si había alguna oposición interna, era mínima en términos numéricos –sobre todo en las votaciones de las reuniones ordinarias de la conferencia–. Luego de 1973, se asistirá a la lenta conformación de un grupo sólido alternativo (producto de nuevos nombramientos episcopales, toma de posición de antiguos prelados, etc.), que lleve a que aquella correlación de fuerzas –a nivel jerárquico y de organismo episcopales de dirección– entre en crisis.

Al lado de este grupo jerárquico, las instancias medias organizadas, como UNEC, JOC, MIEC, etc., los organismos vivos del laicado en la década, en

del compromiso liberacionista. Hay que ubicar aquí a los llamados obispos del Sur Andino (Cusco, Puno, Ayaviri, Juli, Sicuani, Chuquibambilla, Abancay) que, salvando sus diferencias personales y de acción, caracterizan una posición más decidida por las reformas y por las implicancias de éstas. Ya en 1973, en las navidades, hacían un análisis de la situación de la región y un llamado al compromiso y la búsqueda de la justicia del evangelio[17]. Pero aún más precisos en el proceso van a ser las voces ya no de la jerarquía sino del propio clero, particularmente del movimiento ONIS, quienes se pronuncian por la reforma agraria antes que ésta se produzca, por la participación más clara del obrero en las industrias en 1970, cuestionando la propiedad privada, y criticando en general el sistema capitalista en el país. Claramente presentado como un ala radicalizada del clero peruano, ONIS va a ir más allá del simple análisis conyuntural, cuestionando las estructuras de la nación, criticando las reformas militares, plagadas de sentido verticalista y autoritario, que busca sencillamente reformas pero no revolución. Con un lenguaje propio de la época, clamará por una revolución sin ambages. Por una participación decidida de obreros y campesinos, de las organizaciones de base, como conductores del proceso.

Ciertamente estas apreciaciones causan zozobra y malestar en los círculos militares, que hubieran deseado apoyos disciplinados y no criticas manifiestas, lo que lleva inexorablemente a empezar a distinguir a los "rojos", a los "subversivos" que existen al interior del clero. Como también van a ser tildados miembros de otros sectores al interior de la Iglesia, como los agentes pastorales que trabajan en las zonas urbano-marginales o con campesinos, o los estudiantes de la UNEC, obreros de la JOC, MTC, animadores, gente del común de las nacientes co-

---

una cada vez mayor opción liberacionista, irrumpen en el espacio público, dando una cierta cobertura a la acción de estos Obispos.

17 *Carta Pastoral de Obispos del Sur Andino sobre la situación social de la región* Diciembre de 1973.

munidades de base, en fin, todos aquellos que reflexionando pastoralmente a la luz de Medellín, critican el estado de cosas existente y clama por una eliminación de las injusticias.

Todo esto es síntoma de los límites del acercamiento entre Iglesia y Estado. A nivel mismo de la jerarquía eclesiástica, caracterizada por sus relaciones formales con el gobierno, se notan roces en estos años, como el caso bien conocido del obispo L. Bambarén en 1971[18]. Pero sin duda es a nivel del clero y laico, con tendencias más a los compromisos liberacionistas, que se muestran los desencuentros.

3. *Las lentas transformaciones: la Iglesia de 1973 a 1980*

El decantamiento de las posiciones se irán dando conforme el proceso reformista militar llegue a sus límites y empiece a ser insostenible. En efecto, de 1973 hacia delante, vemos un deterioro rápido del régimen, encerrado entre una crisis económica que su modelo desarrollista provocó, la mayor tendencia autoritaria, y finalmente como fruto de ello, la polarización social, con voces que desde el empresariado, la derecha política, la prensa, los sectores populares, la izquierda, etc, empezaron a deslindar. La respuesta gubernamental es el exilio, el mayor autoritarismo, y finalmente la expropiación a la prensa en 1974, medida claramente controlista, disfrazada de supuesta socialización de los medios. En tal coyuntura de crisis económico-social las huelgas aumentaron, las tomas de tierras, las movilizaciones populares, etc. Curiosamente, todavía una carta formal del episcopado en 1974 aprobaba la expropiación de la prensa, en la creencia que sería para entregarlo a los "grupos

18 Obispo auxiliar de Lima, que tras la toma de los arenales de Pamplona, por migrantes, decidió acompañarlos con una misa, motivo por el cual fue arrestado. Para el Ministro del Interior, Gral. Artola, el obispo era un "rojo". "Yo odio a los rojos, a los rojos con sotana", diría después. Aunque el obispo ciertamente no era ningún liberacionista, sino un simple preocupado por el tema social, mostró el cada vez mayor recelo de los militares frente a la proliferación de aquéllos. Luego lo harían otros sectores sociales.

representativos de la sociedad"[19]. Distinta era la posición de ONIS, para quien si bien la medida era saludable, mostraba su temor que no se cumpliese con la socialización.

De allí hasta la caída del régimen en agosto de 1975, los hechos van a mostrar un rápido desenlace. Por el lado de la jerarquía eclesiástica, una tendencia mayor a la reserva[20]. E incluso a cuestionar ciertos criterios de la política gubernamental, como la demográfica[21]. Por el lado del clero, tipo ONIS, una mayor convicción en su ayuda a la lucha contra las injusticias. Fueron años y meses donde las huelgas arreciaban y en que por la vía de pronunciamientos decidían apoyarlas (desde 1971 lo hacían). Criticaban las condiciones de pobreza, exigían radicalizar

---

19 Posición que muestra sin lugar a dudas la opción de determinados obispos, todavía pensando en una real transformación dirigida por el gobierno. *Declaración del Episcopado Peruano sobre el Estatuto de Prensa.* Lima, Agosto de 1974.

20 De 1973 a 1975, la jerarquía cesa de pronunciarse públicamente en temas políticos. J.C Cortázar "La voz de la Iglesia. Presencia eclesial en la coyuntura social peruana (1967-1986)" (Th Lic. PUCP-Fac. de CC SS) Lima, 1989.

Ciertamente pesa el hecho de la peculiar coyuntura autoritaria en que termina el régimen. Como también los recambios episcopales que empiezan a producirse; la conformación de un grupo no liberacionista al interior de la jerarquía, que obtiene algunos puestos importantes en instancias claves; la crítica interna frente a las tendencias liberacionistas; y en general, un mayor cuidado en hablar de asuntos como "reformas" y "transformaciones sociales".

21 En enero de 1974, el Episcopado se pronuncia sobre el crecimiento demográfico en el Perú y la política estatal al respecto. El punto 5 es sumamente interesante: "Nos preocupa la forma como se viene haciendo en el Perú cierta campaña denominada 'Planificación Familiar'... que afectan negativamente a la familia... el control de nacimientos". *Declaración del Episcopado Peruano sobre el crecimiento demográfico en el Perú. Enero 1974.* En *Documentos del Episcopado*, p. 217. Se trataría del segundo documento sobre este tema en la Iglesia contemporánea peruana (el primero lo fue en 1968), y también del inicio del enfrentamiento finisecular con el Estado al respecto. En marzo, en el *Documento de la Asamblea General del Episcopado sobre Familia y Población*, volverían a reflexionar sobre el punto. Finalmente, ya en 1977, en la *Declaración del Episcopado Peruano acerca de la Política Poblacional (30-1-1977)*, se criticará los lineamientos de Política Poblacional decretada por el gobierno, cuestionando la idea de Paternidad Responsable y el uso de métodos de control artificiales, así como la información a las parejas para decidir. Sólo aceptan los métodos naturales, y se oponen a cualesquiera forma de información de otros métodos. Son posiciones principistas, distintas a las practicadas en los años noventa, según se verá después.

las reformas, y mostraban en esencia su solidaridad, como en 1975, frente a las invasiones de tierras en Andahuaylas, los saqueos en Lima del 5 de febrero, y la deportación de personalidades de diferentes opciones políticas, poco antes de caer el régimen. Sus acciones provocaron también los pronunciamientos regionales de sacerdotes de Lima, Ica, Trujillo, Puno, Arequipa, apoyando a las movilizaciones populares, expresando su solidaridad con compañeros sacerdotes cuestionados por la autoridad estatal, y en general propugnando la fidelidad que sentían por un proyecto de liberación desde la Iglesia a los pobres[22]. Por su supuesto que sus posiciones, como la de otros, preocupaban al gobierno y a diversos estamentos en la sociedad. Las persecuciones contra algunos sacerdotes y laicos comprometidos en esta opción indican el rumbo que están tomando los acontecimientos. Como las críticas que empiezan a sentirse al interior de la Iglesia misma contra aquellos, y en extensión, contra todos los que se ubiquen en una posición liberacionista[23].

En efecto, la actitud cada vez más observante de los Nuncios, la actitud reservada del CELAM y Roma frente a lo que acontece en América Latina, se traduce no sólo en un mayor y necesario cuidado por los futuros nombramientos episcopales, sino además en un estímulo para las críticas al interior mismo

22 En general, la posición de algunos sacerdotes, claramente comprometidos en la opción de liberación, no va a ser objeto de fricciones con sus obispos, que fue característico en otros países. Entre otras razones porque las zonas donde trabajaban (Sur Andino, Lima, etc) estaban regentadas por obispos que, con los matices del caso, mostraban también simpatías por esa reflexión teológica. Y en los lugares que no los había, la no posición de CELAM y Roma (distinto sería después), les permitía también evitar los conflictos.

23 Más allá de ONIS mismo, la posición creciente de muchos eclesiásticos por el compromiso de liberación, fue visualizada por algunos miembros de la Iglesia desde por lo menos 1972 en el Perú (el P. Joaquín Diez, del Opus Dei, en un artículo aparecido en el diario *El Correo* 21-VI, alertó sobre el reduccionismo social de no entender plenamente bien el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín). Igualmente el P. Eutiquiano Saldón, al ser consultado por la Conferencia sobre el punto, mostró los riesgos marxistas, en aquel año de 1972. Luego publicó su parecer en junio en un diario *Antología de Textos*. Defensa de la Verdad. Chiclayo, 1986. Sin embargo no va a ser sino después, de acontecimientos internos y externos, que surjan como voces claras.

de la Iglesia peruana –reforzado obviamente por los acontecimientos locales–. Un estímulo para que surjan expresiones públicas alternativas, algo inédito hasta entonces[24].

La herencia del reformismo velasquista para el siguiente gobierno militar va a ser socio-económicamente compleja. Los siguientes tres años (1975-78) estarán marcados por la búsqueda de un proyecto de desarrollo basado en el capitalismo de estado, no conseguible sino hasta 1978, y luego de haber provocado una rápida caída de los ingresos de la población y de haber matizado muchas de las reformas anteriores. La agudización de la crisis económica, nunca vista hasta entonces, provoca una oposición muy fuerte de las organizaciones sindicales, barriales, regionales, etc, fortalecidas durante los años anteriores. Sin duda, el protagonismo de la izquierda política es notable, pero es evidente que las protestas de la población traspasan con creces los estrechos márgenes que dichas organizaciones ofrecen. Muchas de esas protestas eran de rechazo espontáneo a la crisis e implicaban a variados tipos de actores. También al interior de la Iglesia pudo notarse esto. Las comunidades de base, los grupos de parroquias urbano-marginales, los miembros de la UNEC, JOC, pastoralistas, animadores de la sierra, selva, partes también de esa población que veía cómo sus ingresos caían, participan en los acontecimientos. Como los sacerdotes de parroquias, como los prelados que hacen escuchar su voz. Por supuesto que hay algunas diferencias entre ellos, y es bueno destacarlo, pero también es cierto que los ligaba toda una preocupación social formada en épocas anteriores.

Con ocasión de la conmemoración del 1 de Mayo, en 1977, Mons. Burcke, obispo de Chimbote, llamaba la atención sobre la agudización de la situación económica, el desempleo, y pedía

---

24 Para el CELAM, la reunión ordinaria de su Comité Ejecutivo en Sucre (1973) y el ascenso de Mons. López Trujillo fue clave en esta toma de conciencia; como a nivel de los nuncios lo fue la claridad para ir deslindando los sesgos que tomó el proceso de la Iglesia en América, desde el Concilio, y particularmente desde Medellín (1968). Cf Dussel E. *De Sucre a Santo Domingo* Asunción 1993.

un compromiso solidario, pues el amor de Cristo es de "compromiso y solidaria responsabilidad con el oprimido, el explotado, el que sufre"[25]. El cardenal Landázuri y otros obispos también hablaban de la "unión de los peruanos" para salir de la crisis. Una posición más meridiana sin duda. La crisis no se había generalizado, y a nivel de los laicos todavía no se vislumbraba el futuro derrotero. Pero sin duda los hechos de Vitarte, en junio de 1976, donde una huelga obrera recibió el apoyo de la población y en especial de los miembros de la parroquia, señaló el posible rumbo de los acontecimientos. Y en junio de 1977 se produjo el primer intento serio del gobierno por detener la crisis. Provocó una caída de los ingresos salariales y la aceleración en las intervenciones públicas de la Iglesia.

El cardenal habló de la unión de los peruanos para salir adelante. La posición de los obispos del Sur Andino (Cusco, Juli, Sicuani, Ayaviri, Puno), el 10 de julio, fue más bien de apoyo a las protestas ocurridas, dado que expresan "su rechazo a una situación injusta"[26]. Ya para entonces, producto de los decantamientos ideológicos al interior de la jerarquía, los prelados de Chuquibambilla y Ayacucho no participaron en el pronunciamiento. El ajuste económico provocó nueve días después, el 19 de julio, el primer paro nacional, convocado por los sindicatos, que traspasó los márgenes que ellos pretendieron imponerle.

Si hasta entonces la protesta había sido sectorizada, ahora la acción se generalizó. El paro, en el cono norte, en Comas y El Ermitaño, provocó muertos. Los grupos parroquiales participaron en la protesta, "Dios manifiesta a los pobres su predilección; por eso un orden será justo si atiende prioritariamente a los pobres y sus graves necesidades. Será injusto si es a costa del pueblo"[27]. En el cono sur, en la carretera central, gente de

25 *Páginas* Junio 1977, p 16.

26 *Páginas* Setiembre 1977, p. 8.

27 *Páginas* Setiembre 1977, p. 56

parroquias también participan, así como muchos sacerdotes prestan los templos como refugio a los perseguidos. El Episcopado mismo intervino solidariamente, cuando un decreto a raíz del paro, autorizó despidos buscando deshacerse de los dirigentes. El 27 de julio los obispos, en una carta al Presidente de la República, cuestionaron el decreto. Intervenciones del Cardenal y del Consejo Permanente de la Conferencia, llevaron a reposiciones individualizadas, a fines del verano de 1978.

El paro nacional siguiente, de mayo del 78, ahondó la corriente de participación. En El Agustino, Carretera Central, San Juan, los grupos de reflexión cristiana dieron su aliento a "todos los que luchan por la justicia". Los sacerdotes, religiosas y laicos de la Vicaría V de Lima emitieron un comunicado de solidaridad con profesores en huelga. En el Sur Andino, obispos, religiosos y laicos se pronunciaron por el magisterio en huelga. En la selva, los grupos laicos emitieron también su mensaje, esta vez de apoyo a los campesinos. "Sabemos que la causa de los pobres triunfará porque el Señor lucha con ellos"[28]. El movimiento ONIS, mucho más lejos emitirá el comunicado "Del Hombre a la lucha", recordando las largas luchas de sindicatos y trabajadores, las huelgas de hambre, y anunciando que la "gran tarea sigue siendo acabar con la situación de hambre y muerte y construir una sociedad donde la vida sea posible y plena para todos". Pero más allá de la opción liberacionista, la lucha envuelve a otros actores. El obispo de Chimbote reflexiona sobre la huelga siderúrgica en su ciudad. El obispo de Ica intercede por la detención de religiosos en su diócesis. El de Huancavelica protesta por la represión desmedida en su localidad. El de Tacna reflexiona la huelga minera de Ilo. Todos personajes diversos, de variada posición en lo político, pero unidos por una sola preocupación ante la convulsión evidente. Para algunos, periodistas viscerales, que luego del proceso velasquistas andaban radicalizados ante cualquier opinión que

28 *Páginas* Octubre de 1978.

le sonara no liberal, no podía más que alarmarles todo esto. No distinguiendo, vieron, por ejemplo, en las palabras de preocupación por las huelgas, de Landázuri o Bambarén, una actitud antiempresarial[29]. O, en general, mostraron que todos los religiosos con algún sentido social, eran liberacionistas, "rojos".

Lo cual nos lleva a entender los límites del impacto de la participación eclesial en estos años. Tanto como los militares, para varios actores sociales, la Iglesia en forma casi global muestra una postura que les provoca reacciones violentas. La crisis económica y el desajuste que impuso el velasquismo motivaron que, en amplios espacios de la clase media y sectores públicos, la palabra "reforma", "estado fuerte", "injusticia", sonase a subversivo. El derrotero del proceso político mostró a personajes opuestos, donde quienes indicaban reminiscencias de la "época reformista" (como la Iglesia) eran tildados de "rojos", "velasquistas". Ciertamente, que este juego de dos colores no presenta la real dinámica eclesial, como hemos visto, donde los sucesos han movido a una participación más o menos generalizada a favor de las víctimas de la crisis[30]. Pero que tampoco nos debe llevar a creer en la inexistencia de decantamientos ideológicos a su interior, que a la luz de la direccionalidad del CELAM y Roma, van tomándose[31]. Los años siguientes de hecho marcarán esta tendencia.

El gobierno militar logra por fin, de 1978 a 1980, encontrar su rumbo deseado, basado en una lenta eliminación de la crisis y en la convocatoria a elecciones. La escena política y social se transforma. Los partidos históricos copan el escenario, y aun-

---

29 *Opinión Libre* 7-IV-1977. Cit. por Romero, C. *o.c.*, p. 444.

30 En este punto existe consenso general. Cf. J.C Cortázar, *o.c.*, al analizar el período 1977-1980; Romero, C. "La Iglesia en el Perú: compromiso y renovación (1958-1984) Lima, IBC. Desde posiciones algo imperfectas también Pasará, L., *o.c.*

31 Visible todo lo anterior en la política de los nuncios, en el nombramiento de nuevos prelados, en el alejamiento de otros de posiciones comprometedoras; así como en el mayor auditorio que van recibiendo los que abiertamente cuestionan a la línea liberacionista, en conversaciones privadas, charlas, etc.

que la izquierda ha crecido sustantivamente, el fraccionamiento y la imprecisión de sus planteamientos, generan desconfianza. Por otro lado, los paros nacionales de 1979 y 1980 muestran falta de apoyo popular. El proceso ha tomado otros rumbos, y con él la población indica su capacidad de romper la lógica política[32]. También en la Iglesia se notan las transformaciones: la jerarquía deja de hacer pronunciamientos sociales precisos, y si bien los obispos del Sur Andino y algunos otros todavía lo harán, responden más bien al carácter de permanencia de sus discursos. Lo coyuntural ha pasado y las voces que quedan son las que o tienen una posición liberacionista clara, o razonan en términos de planteamientos pastorales globales (p.e. pastorales regionales)[33]. Lo mismo podría decirse de las organizaciones de base, donde si bien no ceja la solidaridad, ésta empieza a pasar más por la propia opción de un discurso, a la vez que se combinan luchas concretas por reivindicaciones locales (en los asentamientos humanos: luz, agua, salud, etc)[34].

Por supuesto que también marcan las ausencias el significado de Puebla (1979), que supuso un matizamiento de la incidencia liberacionista, en un contexto de la cada vez mayor preocupación de Juan Pablo II por América Latina (desde 1978) y de las alertas, que en forma contundente, en Puebla y luego en alocuciones públicas de diferentes personalidades, se dan sobre los "sesgos de una malentendida liberación cristiana". Por corolario, también juegan los recambios de prelados, lo cual indica ineludibles cambios.

---

32 Ciertamente, el hecho de una crisis económica permanente juega su rol en el debilitamiento de los movimientos de lucha, tanto como la precisión de la política represiva, y la apertura del nuevo escenario electoral, que canaliza las orientaciones partidarias. Cf. Romero, C. "Iglesia y proyecto social en el Perú" En *Páginas* 96 (1989) 22; Ames, R. "Gran Burguesía y movimiento popular" En *Quehacer* 5(1980) 14-24.

33 Así puede apreciarse también la posición de los obispos de Cajamarca, Ucayali, Huaraz, Piura.

34 Por otro lado, ONIS en 1980 desaparece, aunque no la opción que representa.

3. *Una Iglesia de múltiples rostros (1980-1990)*

1980 marca el regreso a la democracia en el Perú, con el gobierno de F. Belaunde (1980-1985), que inicia un programa de liberalización económica y desmantelamiento de algunas reformas de los setenta (en el agro, industria, comercio, etc). Pero la liberalización, junto a un crecimiento del déficit fiscal, lleva a una crisis económica en 1983 que se agudiza en forma de recesión hasta 1985. De 1983 a 1985 asistimos a un fortalecimiento de las huelgas y luchas laborales, esta vez mucho más partidarizadas que en el período pasado, mientras comprobamos también la ascensión de las izquierdas (en las elecciones municipales de 1983 logran la alcaldía provincial de Lima), que con el APRA, en manos de una línea de populismo muy fuerte –encabezada por Alan García– dirigen la oposición. Por otro lado, el inicio de la subversión senderista, que desconcierta inicialmente a algunos sectores de la izquierda, va a constituirse como el fenómeno más grave de la época, desencadenante de una violencia social sin precedentes en la historia contemporánea del país. Atentados dinamiteros, enfrentamientos armados en el campo, masacres de campesinos, represión indiscriminada, violaciones de DD.HH., son los síntomas claros del hecho. De 1980 a 1983 el fenómeno se presenta ascendente y toma un giro dramático de 1983 hacia adelante (año del inicio de la militarización; caso Uchuraccay; 1984 inicio de la subversión del MRTA; 1985 masacres de Soccos y Accomarca). En un inicio, en organismos sociales de la Iglesia como en otros de la sociedad, hay imprecisiones sobre la posición frente al fenómeno, que provocará los primeros roces con el gobierno[35]. Sin embargo, fueron

---

35 Nos referimos a la voluntad existente en interceder por algunos elementos senderistas. Por ejemplo la captura en 1982 de Cox Beuzeville, sobrino de un obispo auxiliar de Lima, mereció que la CEAS criticara a la policía por supuestas torturas hechas al inculpado. Actitud que mereció el rechazo del gobierno, contra CEAS y su presidente, Mons. Bambarén. Algunos lo llamaron "rojo". Fue el inicio del desencuentro entre Iglesia y Estado por el tema de DD.HH.

También en 1982 se producen las acusaciones del presidente Belaunde a los sacerdotes extranjeros, a quienes acusa de actividades subversivas. Ocurre en un con-

excepciones a la regla. CEAS, organismos de DD.HH. ligados a la Iglesia, intelectuales laicos, etc., evidenciaron un interés, como las organizaciones de base y clero, en comprender la violencia en su exacta dimensión. A partir de 1983 es más clara aún esta posición, denunciando sin ambages al senderismo, pero denunciando también los excesos del Estado. La defensa de los DD.HH. se convirtió entonces en una pilar central en la política de la Iglesia, y los pronunciamientos de obispos del periodo empiezan a tener mucho cuidado en hablar de ello al igual que otros temas permanentes. También a nivel de parroquias y grupos organizados (UNEC, Conferencia de Religiosos, Pastoral de la Juventud, de la Salud, Movimiento Laico, etc) se toma conciencia del punto.

Ciertamente que esta actitud de defensa de quienes ven vulnerados sus derechos, les llevan a enfrentamientos con el gobierno, sobre todo entre 1983-1985, en tanto no sólo se rechaza la violencia subversiva, sino también los atropellos de la "guerra sucia" del ejército. Las críticas de políticos del régimen y militares a la CEAS, a determinados obispos (particularmente a los auxiliares de Lima, o a los de Chimbote, Cajamarca y Sur Andino) no son más que síntomas de una intolerancia existente, que también otras instituciones sufren[36].

---

texto en que se acusa a los miembros del grupo Calama que trabaja en el Perú, de propiciar actitudes violentas, y a supuestas desviaciones de ropa y alimentos donados que realiza Cáritas del Perú, para abastecer a los terroristas. El secretario general de la Conferencia Episcopal, mons. Vargas Alzamora rechazó las declaraciones presidenciales. Cf. *Comunicado de prensa sobre vinculaciones de sacerdotes extranjeros con actividades de subversión. Enero 1982.* En: *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana 1979-1989.* Lima, VE 1989., pp 143-4. Lamentablemente luego se comprobaría ciertos contactos de algunos religiosos con los violentos.

36 Son años donde todo aquel que defendía los DD.HH. era terrorista. Amnistía Internacional y American Wastch también fueron denunciados, como los nacientes Organismos No Gubernamentales de esa línea. Sobre los pronunciamientos de defensa de la Iglesia (jerarquía, comisiones, clero, etc) Cf. J.C. Cortázar, *o.c.*, período 1980-1986.

En los pronunciamientos sobre Violencia y Pacificación no sólo están implicados obispos y clero de una determinada opción teológica en la Iglesia, sino todo aquel que se enfrente a los abusos que cometen los grupos subversivos y algunas instancias sociales. En cierto modo, y con las reservas del caso, es éste un período –como el de las luchas del 76-78– donde bifurcan líneas, *grosso modo,* interesadas en cuestiones sociales directas. Dicho espacio sufrirá transformaciones con los años, pero se mantendrá en esencia hasta 1992. Así, el 30-VIII-1983 se produce una *Exhortación Pastoral sobre la Violencia,* primer documento oficial de la Conferencia al respecto. Al año siguiente, el 6 de setiembre habrá un *Pronunciamiento sobre la Violencia y Paz,* de los Obispos del Perú. Elementos de una larga reflexión al respecto[37].

Otro tema en el que también la Iglesia hubo de manifestarse, en claro enfrentamiento al Estado, fue el del divorcio, cuestión siempre central en su interés magisterial. Se trataba de criticar la inclusión de una causal más en los determinantes de divorcio, preparado por la Comisión Revisora del Código Civil. Pero no se pudo evitar su aprobación[38].

Entretanto, el alejamiento del nuevo arzobispo del Cusco del grupo de obispos del Sur Andino (1982), otros nuevos nombramientos episcopales, así como el clima de tensión que se genera a partir de la posición de Roma frente a la Teología de la Liberación, en 1984, son índices válidos del decantamiento ideológico al interior del clero que continúa en curso frente al

---

37 En: *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, 1979-1989.*, pp 215 y ss, y 245 y ss.

38 CEP, *Comunicado sobre un proyecto de causal de divorcio, 27-I-1982.* Se trataba de evitar que la separación prolongada por tres o más años, sin aceptación de una parte, sea una causal. "Un cristiano no puede aceptar el divorcio como disolución absoluta del matrimonio, ni tampoco apoyar, donde exista en la ley civil que la facilite su consecución, poniendo en riesgo de destrucción total a la familia, base de la sociedad", p.141. Cuando el proyecto fue aprobado en la Cámara de Diputados, hubo un nuevo comunicado. *Pronunciamiento sobre causales de divorcio, abril 1983.*

tema del liberacionismo. Y aunque la carta de reflexiones del episcopado, en 1984, muestra todavía interés por avalar parcialmente a esa línea teológica, el documento final de la Congregación para la Doctrina de la Fe al respecto, una serie de libros que se van publicando, y la actitud de franco enfrentamiento que toman diversos obispos, seguidos por algunas organizaciones y miembros individuales de congregaciones, indican que el proceso de confrontación pública está entrando a una etapa de definiciones[39]. Hacia adelante, luego del hecho de 1984, es claro percibir que por lo menos a nivel de jerarquía, el peso de la línea de liberación, ya depurada de otros grupos de interés social, se empieza a contraer cuantitativamente.

Mientras en un plano teológico-pastoral, diversos modelos eclesiales –Opus Dei; Sodalitium; y diversos miembros al interior del clero y congregaciones– van precisando públicamente de manera orgánica su rechazo a esa opción, con un discurso que no avanza por negaciones, sino que se va constituyendo en real voz magisterial de Iglesia. La llegada del Papa en 1985, apenas meses después de ocurrido todo esto, encuentra a una Iglesia establecida en estos nuevos parámetros. Por otro lado, y esto es aún muy difícil de trabajar, al interior del clero y organizaciones de base, en muchas diócesis y sobre todo en

---

39 1984 es un año agitado. La *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (Roma, 1984), obliga a estudiarla para las exigencias pastorales del caso. Así, la Conferencia emite un *Documento de la Conferencia... sobre la Teología de la Liberación* Lima, 1984, texto que asume los postulados de la Congregación pero que matiza sustancialmente una condena. Finalmente, un documento de análisis íntegro por parte de la Congregación termina por dar un paso más en el deslinde de Roma al respecto. En el Perú todo el material ocasiona que muchos libros salgan a la luz. Miembros de opciones pastorales de la Iglesia como la del Opus Dei y Sodalitium asumen públicamente su rechazo a la línea liberacionista. El obispo del Callao publica textos diversos de análisis, y los de Chiclayo y Cañete de la misma forma. Se habla también de una Teología de la Reconciliación con Dios (Arzobispo de Arequipa). Se trae además material de otros países (España, Chile, etc) para el debate. Prelatura de Cañete, *Síntesis de la Instrucción sobre...* MC s.a.; *Teología de la Liberación.* Madrid, EMESA 1985; Ibáñez Langlois, *Teología de la liberación y lucha de clases.* Madrid, Palabra 1985; Durand Flores, R., *Observaciones a las obras del P. Gustavo Gutiérrez* Callao, 1985; Vargas Ruiz de Somocurcio SJ, *Hacia una Teología de la Reconciliación con Dios.* s.a.

Lima, se percibe una continuidad pastoral con los años anteriores, aunque recreando los mensajes del compromiso cristiano, las partes más vitales del discurso liberacionista, bajo nuevos condicionantes, índice que esos elementos han traspasado ya la barrera de la simple posición opcional para convertirse en parte inherentes a una actitud social eclesial.

En los siguientes años todo lo dicho no hará sino precisarse. La asunción al poder del APRA, en 1985, supuso para muchos la posibilidad de un partido que podría devolver ciertas esperanzas a los más pobres. Sin embargo, el populismo alanista, luego de un par de años de crecimiento económico y reducción de la inflación, llevó al país a una terrible hiperinflación (1988-1990) que aniquiló virtualmente los ingresos de la población, aumentó el desempleo, redujo a la clase media a su mínima expresión cuantitativa, y destruyó las bases materiales del país. Fueron años, además, marcados por un recrudecimiento de la violencia y violaciones a los DD.HH. por Sendero Luminoso y el Estado, visibles en 1986 mismo (masacre de los penales, Cayara) y que no harán sino fortalecerse hacia adelante (estados de emergencias, aumento de las zonas militarizadas, traslado de Sendero a la región central y crecimiento de su presencia en zonas marginales de Lima). Lo cual hará que la Iglesia continúe denunciando las violaciones de derechos ciudadanos y la impunidad con que actúa Sendero y los militares. Como también lo hacen organismos humanitarios cercanos (ONGs, revistas sobre pacificación, etc)[40]. Sin embargo, es claro ver que se van produciendo cambios, pues si bien hasta 1987 organismos como CEAS y jerarquía mantenían una voz permanente al respecto, éstos van trasladándose más y más a las organizaciones intermedias eclesiales y a instituciones humanitarias de periferia. Tiene que

40 Desde 1987 éstos aumentan. Por ejemplo, la revista PAZ, con Luciano Metzinger a la cabeza, una comisión de intelectuales cristianos. O las actividades de Perú, Vida y Paz. O la presencia de la Coordinadora Nacional de DD.HH. con integrantes cristianos militantes. O el Instituto de Defensa Legal-IDL. El aporte de una generación católica, dedicada al tema –muchas veces formada en CEAS– fue vital en la constitución de estos organismos.

ver con la conformación del nuevo escenario eclesial, como por el hecho de una visible ampliación de los espectros de quienes están dispuestos a hablar sobre Derechos y Pacificación. Ello, sin embargo, no invalida que determinados obispos y organizaciones de base sigan manteniendo un discurso contra la violencia estructural y las alternativas para su solución (Sur Andino, los grupos de Pastoral, Laicos. etc). Incluso precisando mejor tales apreciaciones[41].

Esto está en estrecha relación con las opciones en juego que por otro lado, luego de 1985, continúan concretando el escenario multifacético de la iglesia, aunque sobre la base de fricciones públicas habidas. Críticas a la línea liberacionista vista en el cambio de prelados, congresos teológicos[42], conferencias, etc, muestran cómo el proceso va resultando muy difícil. Las críticas a la opción siguen hasta la nueva llegada del Papa, en mayo de 1988, donde una acción del Monseñor Durand Flórez marca el fin de los pleitos públicos[43]. Hacia adelante, sea porque la línea muestra mayores índices de pérdida de espacios en la jerarquía, porque el escenario social de crisis del Perú atrae la atención, o porque la discusión misma a nivel de Latinoamérica sufre cambios, producto de las transformaciones de fines de década, lo cierto es que ésta pasa a canales no públicos de acción.

Lo cual, hacia delante, hace percibir que el proceso de modificaciones ha concluido, con un escenario de opciones pastorales de Iglesia claras que, con inevitables y esporádicos matices, permanecerá invariable.

---

41 Cf. *Signos* desde 1986 a 1990 al respecto. O pronunciamientos sobre Paz, Pacificación, Derechos, Vida, etc., de religiosos, grupos pastorales, vicarías, etc. Una prueba de la amplitud de espacio –democratización del discurso– que el tema obtuvo. Cuestión que en verdad va en ascenso desde 1981, pero que alcanza su plenitud en esos años.

42 Por ejemplo el obispo de Tacna organizó uno en Enero de 1987 titulado "Reconciliación y Solidaridad en el pensamiento de Juan Pablo II". *El Comercio* 25-1-1987. O la visita, antes, del cardenal Ratzinger.

43 "Entretelones de una Visita Papal". En *Quehacer* 53(1988) 76-80.

Esto, sin embargo, no resulta análogo para el caso de las relaciones Iglesia-Estado, donde la continuidad de la violencia, aunada a una creciente violación de derechos por sectores del Estado (masacres de penales de 1986, lucha antisubversiva, contrabandos, corrupción, impunidad, etc) hacen que tales relaciones continúen siendo difíciles. Aunque hay diferencias con los años anteriores, pues ahora se centran en querellas con obispos, grupos pastorales, etc. antes que con organismos determinados (tipo CEAS). De ningún modo hay apoyos al régimen, ni siquiera en sus mejores años. Un ejemplo fue la actitud tomada durante el intento de estatización de la Banca en 1987[44]. Las instancias supieron mantenerse críticas. Los años están marcados más bien por conflictos, en Cajamarca desde 1987, por la militarización de las rondas campesinas; en el Sur Andino desde 1986, donde los obispos de Juli, Puno, Ayaviri o Sicuani tienen constantes escaramuzas públicas con funcionarios y autoridades locales, amén de miembros del ejército; o en casos más bien personales, en Chimbote o Piura; o por asuntos regionales en las prelaturas y vicarías de Huari, Madre de Dios o

44 Allí un comunicado del Episcopado Peruano, el 10 de agosto, mantenía una equidistante posición, evaluando que tal proyecto era factible siempre que tuviese una dimensión social clara. *Pronunciamiento de Episcopado sobre el Proyecto de Estatización del Sistema Financiero*, Lima 10 de agosto de 1987. El problema se planteó luego porque el grupo Tradición, Familia y Propiedad emitió un pronunciamiento en los diarios *El Comercio* y *Expreso*, el 3 de setiembre, criticando el proyecto. El 4, asimismo, publicó una carta de adhesión de 101 sacerdotes al referido pronunciamiento. El 5, una carta de Mons. Oscar Alzamora, obispo de Tacna. La respuesta no se dejó esperar. El 8, 300 sacerdotes se pronunciaron, en esos mismos medios, a favor del proyecto aunque sin apoyar al régimen. Ante los hechos, el 9, intervino Mons. Augusto Vargas Alzamora SJ, entonces secretario general de la conferencia, indicando que la voz de toda la iglesia era el documento inicial del 10 de agosto. Criticó asimismo a Tradición, Familia y Propiedad-TFP, grupo preconciliar, que además había engañado a muchos de sus supuestos adherentes.

La polémica, sin embargo, no trascendió en los medios, ya polarizados por la medida estatizante. Luego no se dijo más sobre el punto. TFP. "Franca y respetuosa exposición de la realidad nacional, de las aprensiones, de los deseos, y de las esperanzas del país". En *Expreso* 3-IX-87; "Obispos y 99 sacerdotes adhieren a la carta de TFP...". En: *El Comercio*, 4-IX-87; "Exigencias del momento. Más de 300 sacerdotes de todo el país se pronuncian" En: *Expreso* 8-IX-87; "Comunicado de la Conferencia Episcopal Peruana". En *Signos* 25-IX-87; "TFP. ¿Qué buscan y quiénes son?" En *Signos* 23-9-87.

Ucayali[45]. En el plano de la Conferencia en su conjunto, el enfrentamiento con el Estado se dio a nivel del tema de la política demográfica. Como en 1974, la Iglesia reaccionó frente a las medidas demográficas que se incluyeron en el Plan Nacional de Desarrollo 1986-1990 y la actividad de INPPARES (Instituto Peruano de Paternidad Responsable y Planificación Familiar), con una postura principista (1987). Al año siguiente, 1988, lo harían frente a la ley de esterilización. Y en 1989 frente a la difusión de anticonceptivos, la labor de APROPO, etc.[46]

En todas ellas se muestra una constante preocupación por la realidad social y el reconocerse portadores de unas enseñanzas que es importante de difundirlas. Que se hará más evidente

---

45 En el tema de la violencia y la pacificación los enfrentamientos del obispo de Cajamarca, José Dammert Bellido, contra la Ley de rondas campesinas fueron proverbiales. Cf "La Iglesia y las Rondas" en *Quehacer* 52(1988); *Signos* 28-IV, 3-VI-88. Se uniría luego en la crítica Monseñor Cantuarias, arzobispo de Piura. *Signos* 20-V-88. También en el tema de la violencia, los obispos del Sur Andino tuvieron problemas con el Estado. Aunque fueron la Iglesia y las comunidades campesinas quienes prácticamente enfrentaron a Sendero en Puno y Sicuani; para los funcionarios locales sus denuncias de violaciones DD.HH. llevadas a cabo por militares, y la corrupción de funcionarios públicos, les hacían sospechosos, además de su opción liberacionista. El prontuario acumula detenciones, secuestros, atentados, difamaciones, etc. Fue de las Iglesias más sufridas. Cf. *Signos* 10-VII, 14-VIII, 23-X del 87; y 15-1, 20-V, y I-VII del 88.

En el plano de los enfrentamientos personales, Monseñor Cantuarias los tuvo con autoridades locales (*Signos* 15-1-88). Pero sin duda el más sonado fue el que tuvo con el diputado Carrasco Távara, Ministro de Energía y Minas (*Signos* 25-XI-88). Otro obispo que tuvo problemas con el aprismo fue Luis Bambarén, obispo de Chimbote. Sufrió un atentado (*Signos* 2-IX-88). En ambos casos por críticas a las autoridades.

Por otro lado, enfrentamiento de obispos e iglesias, por cuestiones regionales, lo tenemos en el caso de la prelatura de Huari, pidiendo ayuda contra el sarampión (*Signos* 17-VI-88) y criticando a un diputado aprista de la zona, que los acusaba de comunistas. Asimismo, el Vicariato de Puerto Maldonado pidió ayuda urgente para la crisis (*Signos* 11-XI-88)

46 Obispos del Perú. *Mensaje al pueblo peruano al terminar la Asamblea General de 1987. Abril 1987; Comunicado sobre la Ley de Esterilización. 22 de abril de 1988; Comunicado sobre la difusión de anticonceptivos artificiales. 16 de noviembre de 1989;* Secretaría General de la CEP, *Carta abierta al presidente de INPPARES. 29 de mayo de 1989.* Esta última es una carta muy fuerte a Celso Sotomarino. En: *Documentos de la Conferencia*...pp. 325 y ss.

aun cuando estalle la crisis económica (setiembre de 1988). Crisis compleja, que lleva a la población a niveles de pauperización nunca antes imaginados. Ya el 29 de julio, la Conferencia Episcopal se pronunciaba sobre la crisis en ciernes, pero es luego de las medidas de ajuste económico que ellas se aceleran. El 18 de octubre los Obispos del Perú dirigen un mensaje de solidaridad y compromiso con el pueblo peruano. El 30 de ese mes, en el marco del día de Ayuno y Oración por la Paz, más de mil sacerdotes y religiosos se pronuncian frente "a la situación que golpea especialmente a los más pobres de nuestro país". El 10 de marzo de 1989, y con una crisis que continúa incontrolable, el Cardenal Landázuri Ricketts lanza una Exhortación en el marco de las celebraciones de Semana Santa[47]. Años y meses complejos, donde al proceso hiperinflacionario se le agrega la virulencia de Sendero Luminoso, dispuesto a aprovechar el escenario y destruir a sus adversarios, miembros de Iglesia incluidos. Son los tiempos de los asesinatos a Manuel Soto y Víctor Lozano, de la Asociación Nacional de Centros y de la Confederación Campesina del Perú; a los ingenieros Walter Oblitas, Thomas Pelissier y Corine Seguin, del CICDA (Centro Internacional de Cooperación para el Desarrollo Agrícola); a Saúl Cantoral de la poderosa Federación Nacional de Trabajadores Mineros y Metalúrgicos del Perú, a Consuelo García, etc.[48] Tratar de destruir la autoorganización popular, copar los gremios, es la consigna de Sendero. Y por supuesto tenía que entrar en conflicto con la Iglesia, con esa Iglesia que desde su jerarquía los condenaba, pero que también desde sus cuerpos e instituciones intermedias se oponía a ella en el Surandino, en Cajamarca, en Chimbote, en las zonas urbano marginales de Lima. Con modelos alternativos y solidarios de organización,

---

47 Conferencia Episcopal, *Pronunciamiento sobre la crisis actual del Perú*. 29-VII-1989; Obispos del Perú, *Mensaje ante la situación actual*, 18-X-1988; *Crisis y Solidaridad Cristiana. Pronunciamiento de más de mil religiosas, religiosos y sacerdotes del Perú*, En: *Páginas* 94., pp. 110-112.

48 Aunque al parecer el asesinato de Saúl Cantoral pudo ser cometido por el Comando Rodrigo Franco, grupo paramilitar que en esos años, montado desde el Ministerio del Interior, buscó enfrentarse con sus mismos métodos, a Sendero Luminoso.

apoyando en Lima los clubes de madres, los comedores populares; en Cajamarca las rondas campesinas; en el Surandino con las Vicarías de la Solidaridad, con el apoyo formativo a los campesinos, identificándose con los más pobres y olvidados del país. Sendero Luminoso tenía que intentar destruir esa obra solidaria. Y entonces, en 1988 buscó neutralizar (desde 1986 había empezado su labor en la región) a la Iglesia en Puno. Volaron la retrasmisora de Radio Onda Azul, la radio de la Iglesia[49]. El 21 de mayo de 1989 ingresaron al Instituto de Educación Rural Wacrani, obra de la Prelatura de Ayaviri, y la destruyeron. Luego hicieron lo propio con el Centro Experimental de Chuquibambilla, de la Universidad del Altiplano. Durante ese mes de mayo se dedicaron a asesinar alcaldes, destruir obras sociales. Pero la Iglesia resistió, "los que han matado...¿qué han hecho a favor del pueblo? ¿Acaso han mejorado la vida del campesino pobre de Puno?... Aun en medio de las dificultades, a pesar de la muerte injusta y, precisamente por eso, todos estamos llamados a organizarnos para la vida", dijo el padre Luis Zambrano, en brillante homilía durante el entierro del alcalde de Azángaro[50]. Las Prelaturas de Ayaviri, Juli, la Conferencia Episcopal, se pronunciaron[51]. Pero no fueron las únicas agresiones. En Cusco, las ONGs que trabajaban al servicio de la región fueron agredidas. El Centro Bartolomé de las Casas (CBC) de larga trayectoria en la formación y capacitación de campesinos y estudiantes, fundada por los Padres Dominicos del Sur de Francia (1974), fue objeto de atentados dinamiteros. Pero el Surandino resistió, y aunque las organizaciones de izquierda, campesinos y obreros tuvieron mucho que ver en desanimar a Sendero a establecerse, el papel de la Iglesia

---

49 Prelados del Sur Andino, *Aún estamos a tiempo*. 6-VII-1988. En: *Páginas* 92, pp. 110 y ss.

50 P. Luis Zambrano, *En el entierro del alcalde de Azángaro*. 22-V-1989. En: *Páginas* 97, pp. 117-119.

51 Prelatura de Ayaviri, *Comunicado*.22-V-1989; *Pronunciamiento de la Prelatura de Juli ante los recientes acontecimientos*. 23-V-1989; *Comunicado del Secretariado General del Episcopado Peruano*, Lima 29-V-1989. En: *Ibid.*, pp. 115-123.

fue determinante en alguna medida. No así en Lima, donde muchas congregaciones religiosas tuvieron que cerrar comedores populares (caso de las Hermanas Vedrunas en El Ermitaño), o sacar del país a algunos de sus miembros amenazados por Sendero (caso de los Oblatos en Canto Grande).

La violencia continuará en ascenso, más allá de 1990, año del retiro del Cardenal Landázuri Ricketts del Arzobispado de Lima, y su reemplazo por Mons. Augusto Vargas Alzamora SJ; como del cambio de gobierno en julio de aquel año.

5. *Una Iglesia al servicio de la sociedad: los 90*

La violencia en 1990 estuvo marcada no solamente por la cruenta guerra sostenida por Sendero y el MRTA contra el Estado y sociedad peruanos, sino que también penetró en otros múltiples espacios de la vida pública, amenazando seriamente con cuestionar la razón de ser de nuestro país. Así, en el escenario político, el enfrentamiento desde 1987 entre la oposición de derecha y el APRA, llegó en 1990 a niveles desmesurados de radicalización y polarización social, que trascendió hasta los medios de comunicación y la vida cotidiana, preparando el terreno de lo que sería la campaña electoral presidencial de 1990. Una campaña donde el candidato de las derechas, Mario Vargas Llosa, tuvo un inesperado rival en el Ing. Alberto Fujimori, quien en primera vuelta obtuvo un apreciable segundo lugar. Entonces, entre abril y junio de ese año el país vivió una de las polarizaciones políticas más importantes de su historia contemporánea, en medio del ciclo económico hiperinflacionario y la fase más radical del terrorismo.

La Iglesia, en ese contexto, buscó en todo momento que las fricciones no convirtiesen a la sociedad peruana en un proyecto inviable[52]. En verdad, aun hoy es difícil de graficar el estado de

52 Preocupada, decía la Iglesia, en enero de 1990 "Se puede discrepar pero no es aceptable enfrentar sistemática y cerradamente a unas personas contra otras. Los

caos que entonces se visualizaba, y que hacían prever lo peor para el país. Tal vez si algún día lograsemos entender ese nivel de desesperanza, podremos comprender lo que para algunos significó la aparición política de Alberto Fujimori frente a un candidato relativamente viable para ser gobierno como era Mario Vargas Llosa y su alianza política. Tal vez entendamos que Fujimori era entonces, para los que pensaban en el país y sus problemas en clave algo pesimista, poco menos que el caos, la vía de apresurar el derrumbe social. Un hombre sin plan de gobierno, sin idea de país, sin partido. Sólo en esa medida podremos entender la actitud de hombres como los arzobispos de Lima y Arequipa, los jesuitas Augusto Vargas Alzamora y Vargas Ruiz de Somocurcio, quienes ante el anuncio de Vargas Llosa (luego de la primera vuelta, y ante las fricciones internas en su alianza política), de no seguir postulando, irán a su casa a pedirle que continúe en la carrera electoral[53]. Era evidente para ellos que con Fujimori era penetrar en el desvarío político, condenar al país a una mayor radicalización. La apuesta política estaba además impulsada, por el hecho que este hombre estaba usando para su campaña política redes sociales tejidas por iglesias evangélicas, las cuales le daban apoyo político, en espera de algunos favores políticos[54]. Aunque el temor de convertir la campaña electoral en un enfrentamiento de católicos/evangéli-

---

enfrentamientos de posiciones tienen que basarse en juicios razonables y hechos manifiestos. Tampoco es lícito denigrar al adversario político con el innoble fin de dañar su imagen y honorabilidad...". *Mensaje del Episcopado Peruano sobre las elecciones generales. Enero 1990.* En: Conferencia Episcopal Peruana. *Documentos 1990-1992.* Lima, Cep 1993., pp. 6 y 7.

53 Cf al respecto, Álvaro Vargas Llosa, *El Diablo en campaña.* Barcelona, Barral 1991; Mario Vargas Llosa, *El pez en el agua.* Barcelona, Seix Barral 1993. Un análisis global en Imelda Vega Centeno, *Simbólica y Política.* Lima, Fundación F. Ebert 1994.

54 "Decimos que no es honesto manipular lo religioso para servir a fines políticos partidarios. La Iglesia Católica se ha mantenido ajena institucionalmente en apoyar cualquier candidatura. Lamentamos que algunas agrupaciones religiosas hayan caído en el protagonismo político.

En materia religiosa sólo pedimos que los gobernantes respeten la convivencia de todos y no fomentar el deterioro de la paz espiritual de la nación". *Mensaje de los Obispos del Perú al electorado nacional.* Abril 1990. En *Ibid.*, p. 13.

cos era ilusorio, sin embargo las derechas usaron este argumento para intentar restarle votos "de católicos" a Fujimori. No lo lograron, como tampoco surtió efecto el hecho de sacar en procesión la imagen del Señor de los Milagros en esos días (su salida es en octubre), para "proteger al Perú" frente a los peligros de la polarización. Estas actitudes, muy comprometidas del arzobispo de Lima, bien intencionadas o no (siempre dependerá del ángulo que se analice) motivaron un resentimiento (luego ya secular) de Fujimori hacia el arzobispo limeño. Y en los primeros años de su gobierno el motor de algunas fricciones incentivadas desde el Estado, contra la Iglesia.

El triunfo de este candidato no significó el caos que algunos auguraban. Alejándose rápidamente de sus aliados populistas, desembarazándose de algunos líderes evangélicos con demasiados deseos protagónicos, y sobre todo abrazando el plan de gobierno de Vargas Llosa, efectuó un necesario ajuste económico que terminó con la hiperinflación, modernizó legalmente el país, y combatió duramente al terrorismo.

El ajuste económico (8 de agosto de 1990), el más duro de la historia peruana, cogió a la Iglesia, inmediatamente después, dispuesta a ayudar a paliar las consecuencias del mismo. Especialmente llano a esto fue el entonces arzobispo del Callao mons. Durand Flórez, oficiando una misa rogativa el día 9, con asistencia de dignidades gubernamentales, para luego estar al frente de Cáritas del Perú llevando ayuda a los más necesitados. Como él, la Iglesia en su conjunto estuvo al lado de los más pobres, pero ella buscó en todo momento cierta independencia del Estado. Así, cuando se le pidió integrar, a través de Cáritas, el Sistema Nacional de Compensación y Desarrollo Social (futuro Fondo de Compensación y Desarrollo FONCODES), declinó tal invitación[55]. Ya para entonces los primeros roces entre Iglesia-Estado eran evidentes. La posición liberal del gobierno

55 *Comunicado de Prensa*. Febrero 1991. En *Ibid.*, p. 55.

se estaba traduciendo en nuevas progresiones en temas como aborto, control demográfico, etc, que no podían dejar a la Iglesia sin decir su voz. Así, frente a las declaraciones (octubre de 1990) del presidente en el sentido del peligro que tenía para el país el crecimiento poblacional, cuestionará dichas afirmaciones "impulsadas por presiones e intereses internacionales en países como el nuestro"[56]. En verdad el presidente siempre tuvo en claro que su política poblacional pasaba por un control de la tasa de natalidad. La posición de la Iglesia mereció fuertes críticas del gobierno y otras instancias sociales, aun así en febrero del año siguiente volvió a pronunciarse contra el intento de incluir en el proyecto de Código Penal el aborto sentimental y eugenésico[57]. Ya para entonces los enfrentamientos verbales entre el gobierno y el arzobispo de Lima eran intensos. Tanto a raíz de la eliminación de exenciones tributarias de que gozaba la Iglesia (por donaciones recibidas del extranjero, por ejemplo), como por la actitud gubernamental en setiembre de 1992 (D.L. 713) que declaraba laborables los días 29 de junio, 30 de agosto, 1 de noviembre y 8 de diciembre, pasando los feriados al lunes inmediato posterior[58]. Mons. Vargas Alzamora se enzarzaría en constantes polémicas con el gobierno hacia delante: frente a la masacre de los profesores de la Universidad La Cantuta (1992), ejecutado por un grupo del ejército, como frente a casos de corrupción por narcotráfico de altos miembros del Estado (1993), y ya luego del autogolpe del 5 abril de 1992 (que mereció una nota del episcopado peruano)[59], criticando el autoritarismo gubernamental. Apoyó el NO en el referéndum a la Constitución de 1993, criticó la masacre de Barrios Altos por parte del grupo militar Colina, cuestionó la amnistía a esos y otros militares (1996), como luego la destitución de los miembros del Tribunal

---

56 Comunicado *sobre el control de la natalidad*. Octubre 1990. En: *Ibid.*, p. 36.

57 *Comunicado de la Conferencia Episcopal Peruana*. Noviembre de 1990 y *Sí a la Vida, no al Aborto*. Febrero de 1991. En: *Ibid.*,pp. 42-45.

58 *Presidencia*. Setiembre de 1992. En: *Ibid.*, p. 111.

59 Obispos del Perú, *Al Pueblo Peruano*. Abril de 1992. En: *Ibid.*, p. 96.

Constitucional (1997), el protagonismo gubernamental en el rescate de los rehenes (1997) y en el programa de esterilización del Ministerio de Salud (febrero de 1998).

Por cierto que esto último, etapa final de una actitud constante del gobierno en mantener una política antinatalista (Cf. Discurso presidencial de 28 de Julio de 1995; intento de creación de Manuales de Orientación Sexual en las escuelas públicas; políticas del Ministerio de la Mujer desde 1996), motivó el rechazo público de otros prelados como Mons. Bambarén, secretario de la Conferencia Episcopal, y Juan Luis Cipriani, arzobispo de Ayacucho, quien pidió expresamente la destitución del ministro de Salud.

Pero los roces con el Estado también estuvieron marcados por el tema de Violencia y Pacificación. Allí a la Iglesia, a inicios del régimen se le pidió y aceptó ayudar en la formación del Consejo para la Pacificación Nacional (mayo 1991)[60]. Pero luego, al preverse que sería inoperante como mecanismo de consenso nacional (como efectivamente sucedió) declinó ser parte de él (Octubre de 1991)[61]. La Iglesia no era ajena a la necesidad de buscar la paz, pero sabía exactamente cuál era la política nacional del gobierno. La Iglesia entonces vivía en carne propia la agresión sin compasión de Sendero. En setiembre de 1990, en Junín, en un juicio popular había muerto la hermana del Buen Pastor María Agustina Rivas[62]. En otro juicio popular, en Huasahuasi, Tarma, mayo de 1991, moría la hermana australiana McCormack, por repartir alimentos a los más pobres. El 9 de agosto eran asesinados los franciscanos polacos Miguel Tomaszek y Zbigniew Strazlkolwski, en Pariacoto, Ancash. El 25 caía el

60 *Sobre el Consejo para la Pacificación Nacional.* Mayo 1991. En: *Ibid.*, p. 56.

61 Presidencia, *Comunicado.* Octubre 1991. En: *Ibid.*, pp. 73-74.

62 La primera víctima en verdad había sido el p. Víctor Acuña, muerto el 3-XII-1987; y el segundo fue el p. Teodoro Santos, en Jauja, en junio de 1989. Pero entonces fueron tomados como casos aislados. Sobre este y otros aspectos Cf. Jeffrey Klaiber, *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina.* Lima, PUCP 1997, pp 215-278.

sacerdote italiano Alessandro Sordi en Santa, Chimbote. Era obvio que en todos los casos era porque realizaban una fuerte labor pastoral en sectores populares, chocando con el trabajo de copamiento de las organizaciones, que realizaba Sendero. Esto también es válido para la zona de ceja de selva, donde las etnias Ashaninkas, en el río Ene, y que habían rechazado exitosamente a los del MRTA en 1989, no pudieron detener a Sendero, que en 1990 controlaba la región. Zona de misión de los franciscanos, el p. Mariano Gagnon, en la misión de Cutiveri, intentó armar a los indígenas y pidió ayuda al Estado. Pero los senderistas destruyeron la misión. Gagnon logró por vuelos de avioneta sacar a algunos grupos de ashaninkas de la zona, hacia la misión de los dominicos, al este. Pero 10 mil de ellos fueron capturados por Sendero y esclavizados. 3,500 morirían. La zona fue recuperada por el Estado entre 1993 y 1994.

Tristes historias éstas que felizmente fueron resueltas cuando se capturó a Abimael Guzmán, líder del grupo senderista, en setiembre de 1992. De allí hacia delante el Estado impuso orden en el país, dejando atrás años de muertes y tristezas. Fue, como la derrota a la hiperinflación, señal evidente del inicio de nuevas épocas, modernas y de fe en el futuro.

A la historia de enfrentamientos entre Iglesia y Estado no hay que sobredimensionarla en esta historia reciente, puesto que si bien la Iglesia ha dado su alerta sobre situaciones diversas que atentan contra los derechos esenciales de los ciudadanos, ella ha estado en todo momento dispuesta a ayudar al Estado en muchas cuestiones esenciales. Aquí la labor meritoria de Mons. Juan Luis Cipriani, de Ayacucho, hay que destacarla, siempre dispuesto al diálogo, pues sabe que la razón esencial de las democracias es el diálogo de las instituciones, base de consensos elementales. Su actitud descollante como mediador en el caso de los rehenes de la residencia del embajador japonés (diciembre de 1996 a abril de 1997), es digna de destacar, como su voz serena para hablar sobre el diálogo entre personas, única herramienta de los hombres para vivir en sociedad, y en socie-

dad avanzada como la que queremos todos. En 1999 reemplazó a Mons. Vargas Alzamora como Arzobispo de Lima.

Conclusiones

Luego de cinco décadas la Iglesia muestra hoy múltiples rostros unidos por lazos indesligables: una cada vez mayor incursión en el plano social y político, campos en los cuales la participación de los laicos comprometidos es indiscutible; como una mayor propensión a plantearse los problemas del país y sus soluciones, desde la pastoral, desde la teología, desde la política.

Aunque ha habido por momentos (particularmente desde fines del 60 y hasta mediados de los años 80) fricciones entre algunos modelos pastorales al interior de la Iglesia, esto es ya casi inexistente en la actualidad, debido en primer término a

---

63 Lo que en el fondo está dando la razón a quienes como Gustavo Benavides criticaron a fines de los 80, que el liberacionismo, al ser un nuevo modelo de cristiandad americana (un modo de retener la influencia social del catolicismo, haciendo relecturas desde la racionalidad occidental, un intento supuesto de poner al día el catolicismo latinoamericano) no aspiraba a salir del espectro eclesial, y tal vez por ello era frágil a su lucha contra opciones internas alternativas. Y si su postura perdía peso reflexivo en la teología y pastoral latinoamericana, era probable que fuera en un fenómeno como el que ocurrió. Benavides, G. "Poder Político y Religión en el Perú" en *Márgenes* 3 (1988).

También Flores Galindo, en un artículo memorable sobre la generación del 68, se preguntaba sobre la fuerza que tuvo entre los suyos el discurso liberacionista, y los límites que presentó. "Sucedió la Catolización de la Izquierda (antes que una infiltración marxista en el cristiano)... (El libro de G. Gutiérrez) produjo una idea autónoma, nueva, original, pero no un pensamiento, una corriente de opinión, una reflexión colectiva con similares rasgos. ¿Por qué? Quizá la respuesta en el campo intelectual deba buscarse en las mismas limitaciones de la teología de la liberación. Así como el marxismo no pensó en la familia (lo cotidiano, lo interior), la crítica de Gutiérrez pasó por alto a la Iglesia, sus aparatos y sus mecanismos de poder. El límite de la autonomía estaba dado antes que por la palabra evangélica, por las encíclicas y la versión papal. Cuando los vientos progresistas dominaban en la Iglesia, estos límites no eran perceptibles, pero cuando variaron, no quedó otra cosa que el repliegue. Conseguir el reconocimiento oficial obligó a que la herejía eliminara asperezas y fuera admitida por el dogma. Esta historia nos remite a la venida de Su Santidad y a hechos más recientes. De la herejía al dogma, de la clandestinidad al reconocimiento oficial: itinerarios paralelos entre la teología

que la línea reflexiva liberacionista ya no tiene la capacidad de influencia que tuvo antes[63]. Y debido, en segundo término, a que la sociedad, y los temas de atención de la Iglesia han sufrido trastrocamientos interesantes.

Por supuesto que las preocupaciones éstas, antiguas y nuevas, no se explican del todo sino se toma en cuenta que se hicieron al amparo de un interés constante, histórico, del Cuerpo Místico de Cristo, por los problemas de la sociedad, a través de los siglos. Siempre actual y siempre fiel a los principios de la tradición, el magisterio y las sagradas escrituras.

---

y el marxismo peruano". Flores Galindo, Alberto. "La generación del 68: ilusión y realidad" en *Márgenes* 1(1987) p.111.

Esta crítica, por circunscribirse dentro de los márgenes eclesiales, hecha desde sectores intelectuales de izquierda avizoraba en el fondo una limitación a la eficacia de permanencia del discurso, incluso dentro de los canales en que se desarrollaba. Otras críticas (y ahora a modo de estudios antropológicos e históricos, hechos en abundancia en los últimos tiempos) también precisaron que en términos estrictamente internos, al ser una propuesta (teológica y pastoral) demasiado racional, a veces despojada de nociones sacras y portando las mismas invariantes de otras propuestas –atisbos de intolerancia en la pastoral popular, afán de mantener un dominio excesivo en la vida de la gente (las CEB por ejemplo), en la vida del barrio etc– condicionaron sus límites. Cf. Lozano, Claudia "transformación de las identidades religiosas en los Andes de Jujuy (Argentina)" en *Religión y Sociedad* 13 (1995d); Marzal, Manuel "Catolicismo y Pluralismo en el Perú Contemporáneo" en *Cristianismo y Sociedad* 106(1990) XXVIII/4. "Quizá por ser demasiado racional y poco místico" –dice Flores Galindo–, no pudo ser un movimiento masivo, más allá de determinados sacerdotes y laicos. Y también por el débil asidero en que se basaba, que no era ni la Tradición ni Religiosidad Populares. "Todo movimiento se inventa una historia....y hay para eso que llegar a las masas, a esa religiosidad que sí existe en ellos. Pero Gustavo Gutiérrez se remonta a Las Casas, y su omisión de la rica tradición de santuarios, peregrinaciones, procesiones, santos, visiones, curanderos, cultos ancestrales, etc., puede explicar el escaso eco de sus propuestas..." *Ibid.*, p. 112. Nuevamente la racionalidad del discurso, entonces. "Salvo Diego Irarrázabal ninguno de ellos produjo un trabajo sobre religiosidad popular serio. Ellos más que otros, impidieron a la larga la reflexión que iniciaría Mariátegui".

Balance Bibliográfico: Producción Historiográfica desde 1872 hasta 1998

Ediciones y Estudios para Historia de la Iglesia en el Perú

La siguiente selección bibliográfica trata de poner de relieve la evolución que desde fines del siglo pasado han vivido los estudios para la historia de la Iglesia en el Perú. Han sido muchos análisis los que desde 1990, sobre todo, han agrandado el volumen de las historias eclesiásticas para América Latina y en ellos encontramos referencias precisas también para la historia de la Iglesia en el Perú. Sin embargo, salvo en alguna excepción, en la selección presente hemos considerado sólo los estudios que con exclusividad han sido dedicados al área peruana.

El material ha sido organizado sobre todo delimitando temporalmente las tres etapas referentes a la Colonia, Emancipación y República y para todo ello se han seguido referencias de bibliografías editadas con anterioridad y se han añadido además las novedades pertinentes para cada caso. El lector tiene, con este balance y las anotaciones a pie de página de los diversos artículos incluidos en este volumen, una amplia infor-

mación bibliográfica y de fuentes editadas a partir de la cual puede acceder a la reconstrucción temática y temporal de la historia de la Iglesia en el Perú.

Primera evangelización, colonia y época precedente

AAVV *Actas del Primer Congreso peruano de Historia Eclesiástica.* Arequipa, 1990.

AAVV *Evangelización y teología en América, s. XVI. Simposio internacional de Teología.* Navarra. Universidad de Navarra. 1990.

AAVV *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo. Actas y estudios.* Guadalupe, Junta de Extremadura, Turner. 1990.

AAVV *Inculturación del Indio.* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca. 1990.

AAVV *La evangelización del Perú, siglos XVI y XVII.* Arequipa, Actas del Primer congreso Peruano de Historia eclesiástica. 1990.

AAVV *La Iglesia y los Indios, ¿500 años de opresión y de diálogo?* Roma, Abya-yala / MLAL. Col. 500 años. 1990.

AAVV *La invención del catolicismo andino, ss. XVI-XVII.* Cusco. (*Revista Andina*, 28, 1, 1996. CERA Bartolomé de las Casas).

AAVV *Memoria, Creación e Historia.* Barcelona, Universidad de Barcelona 1994.

Adler, E.N. *The Inquisition in Peru.* Baltimore, s/f.

Albó, X. *Jesuitas y culturas indígenas. Perú, 1568 1606".* América Indígena, XXVI. 1996.

Aldea Vaquero, Q. *El indio peruano y la defensa de sus derechos.* Madrid, Lima. CSIC, PUCP., 1993.

Álvarez de Villanueva, F. *Relación histórica de todas las misiones de los padres franciscanos en las Indias y proyecto para nuevas conversiones en las riberas del río Marañón.* Madrid, 1892.

Angulo, D. *Apuntes para la historia eclesiástica del Perú.* Lima 1872

————*Diario de la segunda visita pastoral que hizo el arzobispo don Toribio Alfonso de Mogrovejo.* Lima, *Revista Histórica* (1920) 49 y ss.

————*El Barrio de San Lázaro.* Lima, 1935.

————*El cedulario arzobispal de la arquidiócesis de Lima, 1533-1820.* Lima, *(Revista del Archivo Nacional del Perú*, T. III-XV, 1925-1942).

————*La metropolitana de la ciudad de los* Reyes. Lima, 1935.

————*La Orden de Santo Domingo en el Perú.* Lima, 1909.

————*Sínodos diocesanos celebrados por Santo Toribio...* Lima, 1906.

Arce, A. *Orígenes de la alternativa de oficios en las provincias franciscanas del Perú.* Madrid. (AIA, 2. 1921).

Armas Asin, F., *Herejes, marginales e infectos. Extranjeros y mentalidad excluyente en la sociedad colonial, siglos XVI y XVII.* Cusco. (*Revista Andina*, XV, 30, 1997).

Armas Medina, F. *Cristianización del Perú (1532-1600).* Sevilla, 1953.

————*El clero en las guerras civiles del Perú.* Sevilla. (*Anuario de Estudios Americanos* VII, 1950, 1-46).

————*Iglesia y Estado en las misiones americanas.* Sevilla. (*Estudios Americanos* II, N° 6, 1950).

Arroyo, L. *Comisarios Generales del Perú,* Madrid 1950.

———— *La Recoleta de Arequipa.* Lima, 1951.

Aspurz, L. *La aportación extranjera a las misiones españolas del Patronato Regio.* Madrid, 1946.

————*Magnitud del esfuerzo misionero de España.* Madrid. (*Missionalia Hispánica* 1946, 99-173).

Astrain, A. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España.* Madrid, 1912.

Ayala, F. J. *Iglesia y Estado en las Leyes de Indias.* Sevilla. (*Estudios Americanos*, vol. II, N° 3, 417 y ss).

Ayllón, F., *El Tribunal de la Inquisición, De la leyenda a la historia.* Lima, Ediciones del Congreso de la República, 1997.

Banchero Castellano, R. *La verdadera historia del Señor de los Milagros.* Lima, 1976.

Barriga, Fr. V. *El templo de la Merced de Lima.* Arequipa, 1944.

————*Los Mercedarios en el Perú en el siglo XVI.* Roma. Documentos inéditos del Archivo de Indias, 1933.

————*Mercedarios ilustres en el Perú.* Arequipa, 1943.

Belaunde, V.A. *La evangelización y la formación de la conciencia nacional en el Perú.* Lima. (*Boletín del Instituto Riva-Agüero,* 1951-1952, 45).

Bermúdez, J.M. *Anales de la Catedral de Lima (1534-1824).* Lima, 1903.

Berroa, F. R.*Monografía de la diócesis de Huánuco.* Huánuco, 1934.

Blanco, L. *Autorrepresentación religiosa en el siglo XVII.* Lima, PUCP, 1996.

Borges, P. *En torno a los Comisarios Generales de Indias entre las órdenes misioneras de América.* Madrid, (*AIA,* 23, 63-65. 1963-1965).

————*Métodos misionales en la evangelización de América.* Madrid, CSIC 1980.

Brown, K. *Jesuit Wealth and Economic Activity within the Peruvian Economy: The case of colonial Southern Peru.* (*The Americas,* XLIV, 1987).

Burns, K. *Apuntes sobre la economía conventual. El monasterio de Santa Clara del Cusco.* Cusco. *Allpanchis.* IPA.

Busto Duthurburu, J.A. del. *San Martín de Porras.* Lima, PUCP, 1992.

Cabada Dancourt, O. *La Inquisición en Lima.* Lima, 1935.

Cabieses, F. *Los dioses vinieron del mar.* Lima, 1972.

Carta Anual de los Jesuitas del Perú (primera), 1568. Madrid. (*Revista Missionalia Hispania,* año III, N° 8, 383 y ss., 1946).

Castañeda, P. y P. Hernández, *La Inquisición de Lima,* (2 t.) Madrid, *Deimos,* 1989-1995.

Castillo Arroyo, J. La *catequesis en el Perú del s. XVI.* Bogotá, CELAM, 1987.

Castro Arenas, M. *La rebelión de Juan Santos.* Lima, 1973.

Castro Seoane, J. *La expresión de la Merced en la América colonial (En el antiguo virreinato del Perú).* Madrid. *Missionalia Hispánica* 5 (231 y ss), 1945.

Castro, A. *Parescer del Muy Reverendo Padre de la Orden de San Francisco.* (*Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria* IV, 1931-1932, 241 y ss).

Cateriano, M.A. *Memorias de los obispos de Arequipa.* Arequipa, 1908.

CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo VIII. Perú, Bolivia y Ecuador.* Salamanca, Sígueme, 1987.

Chantre y Herrera, J. *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español.* Madrid 1901.

Cologan, T. *De la inquisición de Granada al arzobispado de Lima. Santo Toribio de Alfonso Mogrovejo.* Granada, 1953.

Congreso Teológico Internacional *Las Casas entre dos mundos.* Lima, IBC. CEP 1993.

Contreras. *Reseña Histórica de las misiones franciscanas en el Perú.* Valencia. Topografía moderna, A.C. Miguel de Gimeno. 1926.

Cushner, N. *Lords of the Land. Sugar, Whine and Jesuit States...* Albany, New York. State University Press. 1980.

Dahlmann, J. *El estudio de las lenguas y las misiones.* Madrid, 1893.

Dammert Bellido, J *El clero diocesano en el Perú del siglo XVI.* Lima, Instituto Bartolomé de las Casas, CEP, 1996.

————*Arzobispos limenses evangelizadores.* Bogotá, CELAM. 1987.

————*Quinientos años: memoria y perspectiva.* Lima. CEP. 1992.

Domínguez, F. *El colegio franciscano de Propaganda Fide de Moquegua.* Madrid, 1955.

Duviols, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas durante la Conquista y la Colonia.* México. Universidad Nacional de México. Instituto de Investigaciones históricas. Serie Historia. México, 1977.

———*Cultura Andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, s. XVII.* Cusco, CERA Bartolomé de las Casas. 1986.

Echanove, A. *Origen y evolución de la idea jesuítica de "Reducciones" en las misiones del virreinato del Perú.* Madrid, 1955.

Egaña, A. *Dos problemas de gobierno en la provincia del Perú el año 1579. El Comisariato perpetuo. El P. Baltasar Alvarado.* Roma. (*Archivium Historicum Societatis Iesu*, XXII, 417-438, 1953).

———*El virrey Don Francisco de Toledo y los Jesuitas del Perú (1569-1581):* Estudios de Deusto II, 7. 1956.

———*Monumenta Peruana.* Roma, 1954-1961.

Eguiguren, L.A. *Las huellas de la Compañía de Jesús en el Perú.* Lima, 1956.

Escalante, G. *El problema psicológico de la conversión.* Madrid. (*Missionalia Hispanica*, 8, 1946).

Escobari de Querejazu, Laura. *La evangelización por medio de la educación. Los jesuitas y el colegio San Borja del Cusco, s. XVII.* Arequipa, 1984.

Esteban, E. *Historia documentada del monasterio de Nuestra Señora del Prado.* Lima, 1944.

Fernández, A; Guerra, M; Leiva, L; Martínez, L; *La mujer en la conquista y la evangelización del Perú, 1550-1650.* Lima. PUCP-UNIFÉ. 1997.

García, J.C. *Ofensas a Dios, Pleitos e Injurias. Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglos XVII-XIX.* (T. I). Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas 1994.

García, S. *La Inquisición en el Perú.* Lima, 1953.

García Gallo, A. *La posición de Francisco de Vitoria ante el problema indiano.* Buenos Aires. (*Revista de Historia del Derecho*, 2, 1950).

García Gutiérrez, J. *Apuntes para la Historia, Origen y Desenvolvimiento del Regio Patronato Indiano.* México, 1941.

García Irigoyen, C. *Apuntes para la historia eclesiástica del Perú.* Lima, 1872.

———*Cabildo Eclesiástico de Lima.* Lima, Biografías de sus Capitulares. s/f.
———*Monografía de la Diócesis de Trujillo.* Trujillo, 1930.
———*Santo Toribio.* Lima, 1906.
García Irigoyen, M. *Historia de la Catedral de Lima, 1535-1898.* Lima, 1898.
García y Sanz, P. *Apuntes para la historia eclesiástica del Perú.* Lima, 1876.
Garmendia, C. *Un catecismo para los indios en Sud-América.* Buenos Aires, 1933.
Gento Sanz, B. *San Francisco de Lima.* Lima, 1945.
Getino, L.A. *El maestro Fr. Francisco de Vitoria.* Madrid, 1930.
———*Influencia de los dominicos en las Leyes Nuevas.* Sevilla, Anuario de Estudios Americanos II (1945).
Giménez Fernández, M. *Las Bulas Alejandrinas de 1493 referentes a las Indias.* Sevilla. (*Anuario de Estudios Americanos* I, 1944).
———*Las Casas y el Perú.* Lima. (*Documenta,* I, 1949-1950, 371 y ss).
Guibovich, P. *Fray Juan de Almaraz, calificador de la Inquisición de Lima, s. XVI.* Lima. (*Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina,* 1989).
———*Los libros del inquisidor.* Lima, *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina, 1989.*
Gutiérrez, G. *Dios o el Oro en las Indias.* Salamanca. Pedal, 1990.
———*Una teología política en el Perú del siglo XVI.* Cusco. (*Allpanchis,* 6, 19, 1982).
Gutiérrez Neyra, J. *Los que llegaron después...* Iquitos, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, 1992.
Hammett, B. *Church Loans in Peru; Estates and Loans in de Archidiocese of Lima in Seveneenth Century.* (*Jarbuch für Geschichte von Stadt...,* 11-132, 1983).
Hampe Martínez, Teodoro. *Santo Oficio e historia colonial. Aproximaciones al Santo Oficio.* Lima, Ediciones del Congreso de la República, 1998.

———*Cultura Barroca y Extirpación de Idolatrías. La biblioteca de Francisco de Avila – 1648.* Cusco, CERA Bartolomé de las Casas 1996.

Hanke, L. *Bartolomé de las Casas, pensador político, historiador, antropólogo.* La Habana 1949.

Hansen, L.; Parra, J. *Vida de Santa Rosa de Lima.* Vergara, 1895.

Hart-terré, E. *La obra de la Compañía de Jesús en la arquitectura virreinal peruana.* Lima 1942.

Helmer, M. *La Visitación de los indios chupachos: Inca et encomendero.* Paris-Lima. (*Travaux de l'Institut français d'etudes andinas V.* 1955-1956).

Heras, J. *Los franciscanos en el Perú, defensores del nativo.* Lima, (*Revista Peruana de Historia Eclesiástica,* 3).

———*Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú.* Lima, Prov. Franciscana de San Francisco Solano. 1992.

———*Fray Gonzalo Tenorio, ofm. y sus teorías escatológicas sobre el Nuevo Mundo.* Cusco. (*Revista Peruana de Historia Eclesiástica,* 4, 1955).

Historia de la Compañía de Jesús en Arequipa y relación de la reventazón del volcán Omate. Arequipa. El Deber (1899).

Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú... Madrid, 1944.

Idolatrías de los indios huachos y yauyos. Lima. (*Revista Histórica,* 1918).

Izaguirre, *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la Geografía en el oriente del Perú: relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros.* Lima, Talleres tipográficos de la Penitenciaría. 1922.

Jouanen, J. *Vida de la R. Mariana de Jesús.* Quito, 1932.

Lastres, J. B. *Neurópatas y psicópatas ante el Tribunal El Santo Oficio.* Lima, 1943.

Levillier, R. *La Organización de la Iglesia y Órdenes religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI.* Madrid, 1919.

Leuridan, Johan. *José de Acosta y la idea de misión. Perú, siglo XVI.* Cusco, CERA Bartolomé de las Casas, 1997.

Lewin, Boleslav. *El Santo Oficio en América y el más grande proceso inquisitorial en el Perú.* Buenos Aires, 1950.

————*La Inquisición en Hispanoamérica.* Buenos Aires, 1962.

————*La Insurrección de Túpac Amaru.* Buenos Aires, 1963.

————*La supuesta participación jesuítica en la rebelión de Túpac Amaru.* Cochabamba. (*Cuadernos sobre Derecho y Ciencias Sociales,* 39. Universidad Cochabamba, 1948).

Libro del Cabildo de la ciudad de San Juan de La frontera de Huamanga, 1539-1547. Lima, ed. por Raúl Rivera Serna. 1966.

Lisi, F. *El Tercer Concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos...* Salamanca, Universidad de Salamanca. 1990.

Lissón Chaves, E. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú.* Sevilla, 1943.

Lizana, E. *Colección de Documentos Históricos del Archivo del arzobispado,* Santiago de Chile, 1919.

Lohmann, G. *El arte dramático en Lima durante el Virreinato.* Sevilla, 1945

Lopetegui, L. *Apuros en los confesionarios.* Madrid. (*Missionalia Hispánica,* 6, 1945).

————*El padre José de Acosta, S.J. y las Misiones.* Madrid, 1942.

————*Escuelas Primarias en el Perú del XVI.* Madrid. (*Missionalia Hispanica,* 24, 1951).

Macera D'ollorso, P. *Iglesia y Economía durante el siglo XVIII.* En su *Trabajos de historia.* Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977.

————*Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas en el Perú.* Lima, 1966.

————*El probabilismo en el Perú durante el siglo XVII.* En su *Trabajos de historia.* Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977.

———*Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú durante el siglo XVIII.* En su *Trabajos de historia.* Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977.

Mannarelli, María Emma. *Ángela de Dios o el Poder de las beatas.* Lima. (*VIVA*, nov. 1987).

———*Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII.* Lima, Cendoc Mujer, 1987

Marco Porta, E. *Atrios y capillas abiertas en el Perú.* Sevilla, 1941.

———*Iglesias renacentistas de las riberas del lago Titicaca.* Sevilla. (*Anuario de Estudios Americanos,* II, 1945).

Martín, L. *The intellectual Conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767.* New York, Fordham University Press, 1968.

Martínez, S. *La catedral de Arequipa y sus capitulares.* Arequipa, 1931.

———*La diócesis de Arequipa y sus obispos.* Arequipa, 1933.

Marzal, M. *La transformación religiosa peruana.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.

Mateos, F. *Antecedentes de la entrada de los jesuitas españoles en las misiones de América (1538-1565).* Madrid. (*Missionalia Hispánica,* I, 1944, 109-166).

———*Ecos de América en Trento.* Madrid. (*Revista de Indias,* 22, 1945).

———*Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú.* Madrid, 1944.

———*Los dos concilios limenses de Jerónimo de Loaysa.* Madrid. (*Missionalia Hispánica,* 12, 1947).

———*Primera expedición de misioneros jesuitas al Perú (1565-1568).* Madrid. (*Missionalia Hispánica,* 4, 1945).

———*Primeros pasos en la evangelización de los indios.* Madrid. (*Missionalia Hispánica,* 10, 1947).

McGlone, M. *The king Surprise: The mission Methodology of Toribio de Mogrovejo"* (*The Americas,* 1993).

Medina, José Toribio. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820).* Santiago de Chile, eds. Minerva 1956.

Meiklejohn, N. *La Iglesia y los lupaqas durante la Colonia.* Cusco. CERA Bartolomé de las Casas. s/f.

Mendiburu, Manuel de. *Apuntes históricos del Perú y noticias cronológicas del Cuzco.* Lima, 1902.

————*Apuntes para la Historia eclesiástica del Perú.* Lima, 1872.

Millar Corbacho, René. *La Inquisición de Lima.* T. III. Madrid, Deimos, 1998.

Millé, A. *Crónica de la orden franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y el Tucumán y su convento del Antiguo Buenos Aires.* Buenos Aires, Emecé editores, 1961.

Mille, Andrés. *Derrotero de la Campañía de Jesús en la conquista del Perú, Tucumán y Paraguay y sus iglesias del antiguo Buenos Aires (1567-1768).* Buenos Aires, 1968.

Millones Luis. Un *movimiento nativista del siglo XYI; el Taki Ongoy.* Lima. Revista Peruana de Cultura 3 (1964) 134-144.

———— *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa de Lima narrada por Don Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba padre.* Lima. Horizonte, 1993.

Mondreganes, P. *Manual de misionología.* Madrid, 1951.

Monografía de la diócesis de Trujillo por el Centro de Estudios de la Historia Eclesiástica del Perú. Trujillo 1930-1931.

Monroy, Fr. J. *El convento de la Merced de Quito,* Quito 1938.

Morán de Butrón, J. *Vida de Santa Mariana de Jesús.* Quito s/f.

Oquillas, C. *Historia del colegio seminario de San Carlos y San Marcelo.* Trujillo 1927-1928.

Osente, V. *Vida del Beato Juan Masías.* Lima, 1918.

————*Vida de Santa Rosa de Lima.* Lima, 1917.

Oyarzún, A. *La organización eclesiástica en el Perú y en Chile durante el pontificado de Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo.* Roma, 1955.

Palma, Ricardo. *Anales de la Inquisición de Lima.* Lima, Ediciones del Congreso de la República, 1997.

Pease G.Y., Franklin. *Causas religiosas de la guerra entre el Cuzco y Quito.* Lima. (*Historia y Cultura,* 1965).

——— *Religión Andina y Francisco de Avila.* Lima. (*Revista del Museo Nacional,* 1967-1968).
———*Sobre visitadores de Chucuito en 1572.* Lima. (*Historia y Cultura,* 1970).
———*Vista del Obispado de Charcas antes de 1590.* (*Humanidades,* 1969).
———*La cultura en el Perú en los tiempos de la evangelización.* Cusco. (Revista Peruana de Historia Eclesiástica, 3. 1994).
Peláez Bazán, M. *Pequeño diccionario de voces referidas al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.* Lima, 1971.
Peña Prado, J.M. *Lima precolombina y virreinal.* Lima, 1938.
Peralta Ruiz, V. *Iglesia y economía en la sociedad rural cusqueña a fines del siglo XVII.* Cuadernos para la Historia de la evangelización en América Latina. Lima, 1988.
Pérez Fernández, I. *Bartolomé de las Casas en el Perú, el espíritu lascasiano en la primera evangelización del Imperio Incaico 1531-1573.* Cusco, CERA Bartolomé de las Casas, 1988.
———*El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de las Casas.* Cusco, CERA Bartolomé de las Casas 1997.
Pérez, Angd Gabriel, *El Patronato Español en el Virreinato del Perú durante el siglo* XVI. Tournai, 1937.
Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell B., *Historia de la Inquisición en España y América.* (2 vols.) Madrid, BAC 1984.
Ponce C., Fernando, *Empresa y esclavitud en el complejo económico jesuita.* Lima, s/f.
Portal, I. *Lima de antaño.* Lima, 1912.
———*Lima Religiosa (1535-1924).* Lima, 1924.
Puente Brunke, José de la. *Encomenderos y doctrineros: notas sobre encomienda y evangelización en el s. XVI* Cusco. (*Revista Peruana de Historia Eclesiástica.* Instituto peruano de historia eclesiástica, 1992, N° 2).
Quecedo, F. *El ilustrísimo fray Hipolito Sánchez Rangel, primer obispo de Maynas* Buenos Aires, 1942.
Rada y Gamio, P.A. *El arzobispo Goyeneche.* Roma, 1917.

Ramos, G. *El tribunal de la Inquisición en el Perú 1605-1666.* Lima. Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 1988.

————*La fortuna del inquisidor: Inquisición y poder en el Perú (1594-1611).* Lima. Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina. 1989.

————(comp.) *La venida del Reino.* Cusco, CERA Bartolomé de las Casas, 1994.

————y Urbano, H., *Catolicismo y extirpación de Idolatrías, ss. XVI-XVIII.* Cusco, CERA Bartolomé de las Casas. 1993.

Restrepo Manrique, D. *Sociedad y religión en Trujillo, 1780-1790.* Vitoria, Publicaciones del gobierno Vasco. 1992.

Richter, Federico. *Presencia franciscana en el Perú en los Siglos XVI al XX.* Lima, Salesiana, 1995.

————*Los franciscanos en la Evangelización del Perú.* Lima, Salesiana, 1990.

Rivara de Tuesta, María Luisa. *José de Acosta un humanista reformista.* Lima, 1970.

Rivera Serna, Raúl. *Libro del cabildo de la ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga, 1539-1547.* Lima, 1966.

Rivera, O.; Reyes, V. *Presencia y Ausencia de la mujer en la Iglesia del Perú.* Chucuito. (*Revista Andina,* 1. 1982).

Rodríguez de Mendoza, T.; Rivero, M. *Lugares Teológicos.* Lima, 1951.

Rodríguez Valencia, V. *Más luz sobre el Supuesto Memorial del Santo al Papa Clemente VIII.* Madrid. (*Missionalia Hispánica,* 12, 1948, 137 ss).

————*Santo Toribio en las visitas pastorales.* Madrid. (*Missionalia Hispánica,* 22, 1940, 140 ss).

————*Santo Toribio organizador y apóstol de SurAmerica.* Madrid, 1956-1957.

Romero Ferrer, R. *Estudio teológico de los catecismos del III Concilio Limense, 1584-1585.* Pamplona, Universidad de Navarra, 1992.

Rowe, John Howland. *Inca capture at time of the Spanish conquest.* Washington. (*Handbook of South American Indians,* II, 1946).

Sala i Vila, N. *Gobierno Colonial, Iglesia y poder en el Perú, 1784-1814.* Lima. (*Revista Andina,* 21, 1992).

Sánchez, Ana. *Amancebados, Hechiceros y Rebeldes. Chancay, siglo XVII.* Cusco, CERA Bartolomé de las Casas, 1991.

Santibáñez Salcedo, A. *El monasterio del Prado.* Lima, s/f.

————*Santuario y beaterio de Nuestra Señora del Patrocinio.* Lima, 1947.

Santísima Trinidad, Sor María Josefa de la. *Historia de la fundación del monasterio de Trinitarias Descalzas de Lima.* Lima, 1957.

————*Imagen del Primer siglo del monasterio de Trinitarias Descalzas de Lima.* Lima, 1958.

Santo Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo de los Reyes (1581-1606) organizador de la Iglesia en el virreinato del Perú. Madrid, 1920.

Sierra, V. *El sentido misional de la conquista de América.* Madrid, 1944.

————*Los jesuitas en la conquista espiritual de Hispanoamérica.* Buenos Aires, 1944.

Silverblatt, I. *Dioses y diablos.* Cusco. Allpanchis, XVI, 19. 1992.

———— *Luna, Sol y Brujas. Género y Clase en los Andes prehispánicos y coloniales.* Cusco, CERA Bartolomé de las Casas, 1990.

Suárez, M. *El poder de los velos: monaserios y finanzas en Lima, siglo XVII.* Lima, Flora Tristán, 1993.

Thai Hop, P. (ed.) *Evangelización y teología en el Perú. Luces y sombras en el siglo XVI.* Lima, Instituto Bartolomé de las Casas, 1991.

Tibesar, A. *Comienzos de los franciscanos en el Perú.* Iquitos, CETA, 1991.

———— *The alternativa: A study in spanish-Crole Relations in seventeenth-Century Peru».* (*The Americas,* 1955).

———— *The Lima Pastors, 1750-1820...* (*The Americas,* 1970).

Taylor, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochirí.* Lima, IEP 1987.

Tineo Morón, M. *La fe y las costumbres. Catálogo de la sección documental de Capítulos, 1600-1989.* Cusco, CERA Bartolomé de las Casas, 1992.

————*-Vida Eclesiástica. Perú Colonial y Republicano. Catálogo de documentación sobre parroquias y doctrinas de indios. Arzobispado de Lima, siglos XVI y XX.* (T. I) Cusco, CERA Bartolomé de las Casas 1997.

Toledo, F. *Libro de la visita general, 1570-1575.* Lima. (*Revista Histórica,* VII, 1921, 113-216).

Torres, A. M., *El padre Valverde, ensayo biográfico-crítico.* Quito, 1932.

Torres Saldamando, E. *Libro primero de Cabildos de Lima.* París, 1888.

Tovar, M.; Sanz, P. *Apuntes para la historia eclesiástica del Perú.* Lima, 1873-1876.

Trujillo Mena, V. *La legislación eclesiástica en el virreinato del Perú durante el siglo XVI.* Lima, 1963.

————*La legislación eclesiástica en el virreinato del Perú durante el siglo XVI.* Roma-Lima, Pontificia Universidad Gregoriana. 1945, 1981.

Turpo Choquehuanca, F. *El clero en América.* Arequipa, 1975.

Van Deusen, N. *Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cusco, 1550-1580".* Cusco. (*Allpanchis,* 35/36, 1990).

————*Dentro del cerco de los muros.* Lima, Cendoc Mujer, 1987.

Vargas, Fr. D. *Causa de la Beatificación de la R. M. Sor Ana de los Ángeles Monteagudo.* Arequipa, 1907.

Vargas, Fr. J.M. *La conquista espiritual del Imperio de los Incas.* Quito, 1948.

Vargas Ugarte, R. *Concilios Limenses.* Lima, 1951-1954.

————*Los Jesuitas del Perú (1568-1767).* Lima, 1941.

————*Los Mártires de la Florida.* Lima, 1940.

————*Manual de estudias peruanistas.* Lima, 1959.

————*Manuscritos peruanos en las bibliotecas de América.* Buenos Aires, 1945-1947.

———*Vida del Beato Martín de Porres.* Palencia, 1956.
———*Vida del V.P. Francisco del Castillo.* Lima 1946.
———*D. Baltasar Jaime Martínez de Compañón, obispo de Trujillo.* Lima, 1948.
———*De la conquista a la Republica; artículos históricos.* Lima, 1970.
———D. *Pedro Antonio Fernández de Castro, Conde de Lemos y Virrey del Perú. Lima, 1965.*
———*El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana.* Lima, 1962
———*El Ilmo. D. Fray Gaspar de Villarroel.* Lima, 1938.
———*El monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes.* Lima, 1942.
———*El Perú Virreinal.* Lima, 1960.
———*Episcopologio de la diócesis del antiguo Virreinato del Perú, desde sus orígenes hasta la emancipación, 1513-1825.* Buenos Aires. (*Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas de Buenos Aires,* 81-84, 1939-1940).
———*Historia de la Compañía de Jesús en el Perú.* Burgos, 1963-1965.
———*Historia de la Iglesia en el Perú.* Lima, 1953.
———*Historia de la Ilustre Congregación de seglares de Nuestra Señora de la O.* Lima, *1933.*
———*Historia del colegio y universidad del Cuzco.* Lima, 1948.
———*Historia del Culto a María en Hispanoamérica y sus imágenes más célebres.* Lima 1931.
———*Historia del Perú, Fuentes.* Lima, 1945.
———*Historia del Perú, Virreinato (1551-1790).* Lima, 1949-1956
———*Historia del Santo Cristo de los Milagros.* Lima, 1957.
———*Historia del Seminario de Santo Toribio de Lima 1591-1900.* Lima, 1969.
———*Historia general del Perú.* Lima, 1971.
———*Impresos peruanos.* Lima, 1953.
———*Impresos peruanos publicados en el extranjero.* Lima, 1949.

———— *Itinerario por las Iglesias del Perú.* Lima, 1972.
———— *Jesuitas peruanos desterrados a Italia.* Lima, 1934.
———— *La carta a los españoles americanos de don Juan Pablo Viscardo y Guzmán.* Lima 1964.
————*La Iglesia de San Pedro de Lima.* Lima, 1956.
Varón, R. *Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial; Huaraz, s. XVII.* Cusco. (*Allpanchis,* 17, 1982).
Vásquez, T. *Historia de las misiones de Ocopa.* Barcelona, 1883
————*Vida de Santo Toribio.,* Lima, 1971.
Villagarcía, Benedicto I., *Bosquejo de la historia de las religiones de la América e introdución del Cristianismo.* Jujuy, 1927.
Villanueva Urteaga, H. *Cajamarca. Apuntes para su historia.* Cusco, Garcilaso. 1975.
Villarejo, A. *Los agustinos en el Perú y Bolivia.* Lima, 1965.
Zavala, Silvio. *La conquista de Canarias y América.* Madrid. (*Tierra Firme,* 4 y 5, 1936).
————*La encomienda indiana.* Madrid, 1935.
Zevallos Ortega, N. *Toribio Rodríguez de Mendoza,* en *Colección Documental de la Independencia del Perú.* Lima (tomo I, vol. 2, 1972).
————*Toribio Rodríguez de Mendoza y el pensamiento ilustrado en el Perú.* Lima, 1961.
————*Rosa de Lima, compromiso y contemplación.* Lima, CEP, 1988.

Emancipación

Álvarez Romero, J. M. *Un sacerdote indígena peruano: el doctor Joseph Joaguin de Ávalos Chauca, canónigo y profesor universitario.* Lima. (*Mercurio Peruano,* 451-452).
Aparicio Vega, M. *El Clero patriota en la revolución de 1814.* Cusco, 1974.
Basadre, J. La *Iniciación de la República,* Lima, 1929.
————*Historia de la República del Perú, 1822-1933.* Lima, 1970.
Batllori, S.J. M. *El Abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la Independencia de Hispanoamérica.* Caracas, 1953.

Bonilla, H.; Chaunu, P., y otros *La Independencia del Perú.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

Cahil, D.P. *Curas and Soial Conflict in the doctrinas of Cusco. 1780-1814.* (*Journal of Latin American Studies,* 1985).

Centro de Estudios de Historia eclesiástica de Perú, *Monografía de la diócesis de Trujillo.* Trujillo, 1930-1931.

Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, *Colección Documental de la Independencia del Perú.*

Comité Arquidiocesano del Bicentenario Túpac Amaru. *Túpac Amaru y la Iglesia. Antología.* Lima. Edubanco, 1983.

Denegri Luna, F.; Nieto Vélez, S.J. A. *Antología de la Independencia del Perú.* Lima, 1972.

Durand Flórez, G. (recop. y pról.). *La Rebelión de Túpac Amaru.* Lima, 1971.

Eguiguren, L. A. *Hojas para la historia de la emancipación del Perú.* Lima, 1959-1961.

Escobar, S. *Precursores evangélicos: Cartas de Diego Thomson. Memorias de Francisco Penzotti.* Lima, Ediciones Presencia, 1984.

Gow, D. *Taytacha Qollur Rit'i.* Cusco. (*Allpanchis,* Revista del Instituto de Pastoral Andina, VII, noviembre de 1974, 49-100).

Klaiber, S.J., *Independencia, Iglesia y Clases populares.* Lima. Universidad del Pacífico, 1980.

————*Religión y justicia en Túpac Amaru.* Cusco. (*Allpanchis,* XVI, 19, 1982).

————*La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia.* Lima, PUCP, 1988.

————*Religión y Revolución en el Perú, 1824-1988.* Lima, Universidad del Pacífico, 1980.

Lanning, J. *The Church and the Enlightenment in The Universities.* (*The Américas,* 15 april 1958, 383-398).

Lohmann Villena, Guillermo. *The Church and Cultura in Spanish America.* The Americas 14 (abril de 1958) 383-398.

Mateos Fernández-Maquiseira, S. *Juan Santos Atahualpa. Un movimiento milenarista en la selva. Amazonía Peruana.* 1992.

Mercurio Peruano, Edición Facsimilar. Biblioteca Nacional del Perú. Lima, 1964.

Nieto Vélez, S.J. A. *Sobre la acción del clero de Lima en la Independencia.* En *Historia, problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre.* Lima, 1978, 425-536.

————*Notas sobre la actitud de los obispos frente a la Independencia peruana.* Lima. (*Boletín del Instituto Riva-Agüero,* 8, 363-373).

————(recop. y pról.) *La Iglesia: La Acción del Clero,* Lima 1971.

Pacheco Vélez, César. *Los Ideólogos*: *Juan Pablo Viscardo y Guzmán.* Lima, 1975.

Paz, M. *Guerra Separatista: Rebeliones de Indios en Sur América,* 2 tomos. Edición preparada por Luis Antonio Eguiguren. Lima, 1952.

Pérez Ayala, J. *Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda.* Bogotá, 1955.

Rada y Gamio, Pedro. *El arzobispo Goyeneche: Apuntes para la historia del Perú.* Roma, 1917.

Regan, J. *En torno a la entrevista de los jesuitas con Juan Santos Atahualpa.* (*Amazonía Peruana,* XI, 22, 1992).

Romero, F. *Rodríguez de Mendoza, hombre de lucha.* Lima, 1973.

Schmidt, K. *The Clergy and the Enlightenment in Latín América.* (*The Americas,* 15, april 1959, 381-391).

Schwaller, R. *The Episcopal Succession in Spanish America, 1800-1850.* (*The Americas,* 24 january 1968, 207-271).

Temple, Ella Dunbar. (recop. y pról.) *Conspiraciones y rebeliones en el Siglo* XIX, Volúmenes 2, 3, 4, 5.

————*La acción patriótica del pueblo en la emancipación. Guerrillas y montoneras.* Lima, 1971-1975.

————*La revolución de Huánuco, Panatuguas y Huamulies de 1812.* Lima, 1971.

Tibesar, O.F.M. A. *The Lima Pastors, 1750-1820: Their Origins and Studies as Taken from their Autobiographies.* (*The Americas,* 28, july 1971, 39-56).
————*The Peruvian Church at the Time of Independence in the light of Vatican II:* (*The Americas,* 26 april 1970, 349-375).
Valcárcel, Carlos D. *La Rebelión de Túpac Amaru; antecedentes.*
————*La Rebelión.* Lima, 1971.
Vargas Ugarte, S.J. Rubén. *La Carta a los españoles americanos de D. Juan Pablo Viscardo y Guzmán.* Lima, 1971.
————*El Episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana.* Lima, 1962
————*El Real Convictorio carolino y sus dos luminares.* Lima, Milla Batres. 1970.
————*Historia de la Iglesia en el Perú.* Burgos, 1961-1962
————*Perú: Iglesia,* tomo 4 (documentos inéditos).
Villanueva Urteaga, H. (recop. y pról.). *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX. La Rebelion del Cuzco de 1814.* Lima, 1971
Zevallos Ortega, O.N. (recop. y pról.) *Los Ideólogos. Toribio Rodríguez de Mendoza.* Lima, 1971.

República

El Amigo del Clero (Boletín del arzobispado de Lima), 1891-1968.
Anuario eclesiástico del Perú. 1960, 1974.
Armas Asin, F. *Liberales, protestantes y Masones. Modernidad y tolerancia religiosa, Perú, s. XX.* Lima. PUCP. 1998.
————*La historiografía sobre la Iglesia contemporánea en el Perú.* Navarra. (*Anuario de Historia de la Iglesia,* VII, 1998).
Arróspide de la Flor, César. *Apuntes sobre el apostolado laico en el Perú en las primeras décadas del siglo.* Lima, abril de 1977. Hojas mimeografiadas
————*El Movimiento católico seglar en los años* 20. Lima. (*Revista de la Universidad Católica,* agosto 1979, 5-24).
————*Perú,* en Richard Pattee, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica.* Buenos Aires, Editorial Fides, 1951.

Amich, J. *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa.* Edición por Julián Heras. Lim, Editorial Milla Batres, 1975.

Bartra, E. *Trayectoria histórica de la facultad de teología de Lima,* en *Libro Anual.* Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil. 1971.

Basadre, J. *Historia de la República del Perú, 1822-1933.* Lima. Editorial Universitaria. 1970.

———*Para la historia de las ideas en el Perú: un esquema histórico sobre el catolicismo ultramontano, liberal y social y el democratismo cristiano. (Scientia et Praxis,* Lima, Universidad de Lima, 1976, 52-65).

Belaunde, Víctor Andrés. *Memorias completas.* Lima. Ediciones de Ediventas, 1960-1967.

——— *Peruanidad.* Lima, 1965

——— *La Realidad nacional.* Lima, 1980.

Brady, P. *Perú, Revolution, Church, Salvation.* (*The Furrow,* 23, (march 1972, 140-152).

Cornejo Chávez, H. *Socialcristianismo y revolución peruana.* Lima Ediciones Andinas, 1975.

Cuché, D. *Poder blanco y resistencia negra en el Perú.* Lima. Instituto Nacional de Cultura, 1975.

Demelas, M-D; Saint-Geours, Yves. *L'eglise catholique dans les Andes: evolution de 1948...* Paris. Domcumentation Française, 1986

Garaycoa Hawkins, Hugo, *Primeras relaciones entre la santa sede y el Perú.* Roma, Pontificia Universidad Lateranense, 1964.

García Jordán, Pilar *Iglesia y Poder en el Perú contemporáneo. 1821-11919* Cusco, CERA Bartolomé de las Casas. 1991

———*Catolicismo frente a liberalismo. Formación progresiva del nacionalcatolicismo peruano.* En Urbano, H. *Tradición y modernidad en los Andes.* Cusco, CERA Bartolomé de las Casas, 1992

———*Las misiones católicas en la Amazonía peruana: ocupación del territorio y control indígena (1821-1930).* En

García Jordán, P. (coordinadora) La construcción de la Amazonía Andina, siglos XIX y XX... Quito, Abya-Yala, 1995.

———*La misión del Putumayo (1912-1921) Religión, política y diplomacia ante la explotación indígena.* Barcelona, 1994.

Garr, Th. *Cristianismo y religión quechua en la Prelatura de Ayaviri.* Arequipa, Editorial Miranda, 1972.

Graysón, George W. *The Church and Military in Perú: From Reaction to Revolution,* en *Religion and Political Modernization,* ed. por Donald Eugene Smith, New Haven y London Yale University Press, 1974. 303-324.

Idígoras, J. L. *La más grande procesión del mundo.* Lima. Revista Teológica Limense vol. XII. N° 1, p. 67-104

———*Reflexión sobre la teología en el Perú.* Lima. (*Revista de la Universidad Católica.* Nueva serie. N° 7 junio de 1980, 45-80).

Irarrázabal, D. *Religión del pobre y liberación en Chimbote.* Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1978.

Kessler, J. *Historia de la evangelización en el Perú.* Lima, Ediciones Puma del Centro de Investigaciones y Publicaciones, 1993.

Klaiber, J. *Religión y revolución en el Perú, 1824-1976.* Lima, Universidad del Pacífico, 1980.

———*Iglesia, democracias y dictaduras en América Latina.* Lima, PUCP, 1998.

Landázuri, Juan. *Recuerdos de un pastor al servicio de un pueblo.* Lima, Realidades, 1994.

Leturia P. *Relaciones entre la santa sede e Hispanoamérica.* Caracas, 1959-1960.

Lituma, L. *La Iglesia Católica en el Perú durante el siglo XX.* En *Visión del Perú en el siglo XX,* íd. por José Pareja Paz Soldán. Lima, Ediciones Librería Studium, 1963 vol. 2, p. 473-523.

McCurry, D. C.; Michenfelder, J. *Las Misiones en el Perú financiadas por las iglesias norteamericanas.* En *Estados Unidos y la revolución peruana,* íd. por Danid A. Sharp. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1972.

McIntire, W.J. *Maryknoll and Peruvian Education.* (*Catholic Mind,* (november 1972, 48-54).

Mackay, J. *The Other Spanish Christ.* London, 1932.

Marzal, M. *Estudios sobre religión campesina.* Lima, Universidad Católica, 1977.

————*Historia de la antropología indigenista: México y Perú.* Lima, Universidad Católica, 1981.

————*El Mundo religioso de Urcos.* Cusco, Instituto de Pastoral Andina, 1971.

Mecham. J. L. *Church and State in Latín America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations.* Chapel Hill, North Carolina. University of North Carolina, 1966.

Mooney, M.; Soderlund, W. G. *Clerical Attitudes toward Political Development in Perú.* (*The Journal of Devdoping Areas,* 1 october 1977, 17-30).

Nieto Vélez, Armando, *La Iglesia Católica en el Perú.* En *Historia del Perú.* Lima, Juan Mejía Baca, 1980.

Pásara, Luis. *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana.* Lima, El Virrey, 1986.

Pike, Fredrik B. *Heresy, Real and Alleged in Perú: An Aspect of the Conservative-Liberal Struggle, 1830-1875.* (*Hispanic Ameritan Historical Review,* 47, february 1967, 50-74).

————*Religion, Collectivism, and Intrahistory: The Peruvian Ideal of Dependence.* (*Journal of Latin American Studies,* 10, [segunda parte] november 1978, 239-262).

Romero, Catalina. *Iglesia en el Perú. Compromiso y renovación, 1958- 1984.* Lima, Instituto Bartolomé de las Casas, 1987.

Rubio de Hernández, Rosa Luisa. *Acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado peruano: Presentación y documentos.* Lima. (*Revista de la Universidad Católica,* nueva serie, N° 7, 30 de junio de 1980, 109-135).

Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo.* Lima, Francisco Moncloa, 1965.

Secretaría General del Episcopado del Perú, *Exigencias sociales del catolicismo en el Perú (Primera Semana Social del Perú).* Lima, 1959.

Stiglich, F. *Relaciones Estado-Iglesia en el Perú.* Lima, 1969.

Stoll, D. *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Lima, DESCO. 1990

Vega-Centeno, Imelda. *Pedro Pascual Farfán de los Godos. Obispo de Indios, 1870-1945.* Sicuani, Instituto de Pastoral Andina, 1993.

La construcción de la Iglesia en los Andes (siglo XVI-XX)

Se terminó de imprimir en el mes de febrero de 1999
en los talleres de Servicio Copias Gráficas S.A.
(RUC 10069912) Telefax: 424-9693
Jr. Jorge Chávez 1059, Lima 5, Perú

PUBLICACIONES RECIENTES

Edith Aranda Dioses
Del proyecto urbano moderno a la imagen trizada. Talara 1950-1990. 1998, 215 p.

Ricardo Burger
Excavaciones en Chavín de Huántar, 1998, 450 p.

Miguel Giusti
Alas y raíces, 1999, 338 p.

Peter Kaulicke (Editor)
Max Uhle y el Perú Antiguo, 1998, 363 p.

William Mejías-López (Editor)
Marcel Bataillón y la América colonial en su historia y literatura, Vol. I, 1998, 470 p.

Antonio Peña Jumpa
Justicia comunal en los Andes, 1998, 389 p.

Miguel Piaggio
Física con ejercicios, Vol. III, 1998, 469 p.

Miguel Angel Zapata
Metáfora de la experiencia: la poesía de Antonio Cisneros, 1998, 445 p.

DE PROXIMA APARICION

PIERRE DUVIOLS (Editor)
Cultura andina y represión.

MANUEL DE LA FLOR MATOS
El fideicomiso, modalidades y tratamiento legislativo en el Perú.

PINKAS FLINT BLANCK
Grupos de poder en las industrias harinera y oleaginosa. (Biblioteca Derecho Político. Vol. V).

PAUL RIZO-PATRON
Familia, matrimonio y dote en la nobleza de Lima.

GORKI GONZALES MANTILLA
Pluralidad cultural, conflicto armado y Derecho en el Perú.
Biblioteca de Derecho Político Volúmen II.

ELVIRA MENDEZ CHANG
"El control parlamentario de las atribuciones del presidente en la celebración de convenios internacionales"
Biblioteca de Derecho Político Volúmen VI.

GUILLERMO LOHMANN VILLENA
Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII.

FONDO EDITORIAL
Av. Universitaria, cuadra 18,
San Miguel.
Apartado 1761. Lima-Perú
Telfs.: 460-0872 y 460-2291
460-2870 Anexos 220 y 356