



Capítulo 60

MARGARITA GUERRA MARTINIÈRE / RAFAEL SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS
Editores

HOMENAJE A JOSÉ ANTONIO DEL BUSTO DUTHURBURU

TOMO II



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu

Margarita Guerra Martinière, Rafael Sánchez-Concha Barrios, editores

© Margarita Guerra Martinière, Rafael Sánchez-Concha Barrios, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, abril de 2012

Tiraje: 1000 ejemplares

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

ISBN: 978-9972-42-991-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-03236

Registro de Proyecto Editorial: 31501361101865

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA IGLESIA Y EL REALISMO ECLESIAÍSTICO EN LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ. APOORTE A LA COMPRENSIÓN DE UN PROCESO

Ernesto Rojas Ingunza

Este artículo corresponde, parcialmente, a parte de un trabajo inédito sobre el obispo Goyeneche en la Independencia del Perú, que mereció en España el Premio de investigación histórica «Alonso Quintanilla» del año 2001. Intenta iluminar el proceso de independencia desde el interior de la Iglesia, prestando atención al realismo eclesiástico para terminar llevando la mirada del lector a la iglesia arequipeña y su obispo, adelantando algunos elementos que constan en el trabajo original. Después de atender a las líneas de interpretación en uso, y al papel de los obispos y del clero en la Independencia, el artículo contempla la experiencia de la iglesia capitalina y, al final, presenta un apunte del caso arequipeño.

I. Iglesia e Independencia

1. Líneas de interpretación

La Iglesia se vio comprometida en esta «guerra civil» de dimensión continental que enfrentó a peruanos y extranjeros alineados a uno y otro lado, donde la dinámica amigo/enemigo desvanecía matices favoreciendo enconamientos crecientes. Así: «Durante las guerras de la independencia se pueden ver claramente dentro de la Iglesia las mismas divisiones que afectaban la sociedad colonial en general: peninsulares y criollos se condenaron mutuamente, y entre los mismos curas criollos había fidelistas, separatistas y realistas» (Klaiber, 1980, p. 15).

La guerra y el proceso político y social de alumbramiento de la república afectaron profundamente su vida, economía y patrimonio. Y en ese contexto de prolongada inseguridad, su sometimiento por parte de los poderes públicos comprometió su libertad, tanto más cuanto uno y otro bando buscó permanentemente instrumentalizarla con fines de legitimación, de propaganda, y como fuente de recursos.

Una manera de abordar el estudio de la participación de la Iglesia en la Independencia, es rastrear hasta qué punto y en qué medida fue afectada o se vio

involucrada, lo que incluye recoger información sobre el impacto en su economía (por ejemplo, el dinero que entregó o que le quitaron), y también el considerar la participación de obispos y sacerdotes en uno y otro bando¹. Pero otro modo supone intentar considerarla como protagonista, como sujeto y no como objeto en el proceso de independencia².

En cualquier caso, preguntarse si la Iglesia fue realista o patriota carece de sentido. Ella como tal no fue —ni podía serlo— ni lo uno ni lo otro. En cuanto constituida por hombres, la Iglesia es parte de la historia de los hombres, y en ella teje su propia historia³. Y es en esta clave, como sujeto, que conviene estudiarla en el proceso que va del régimen colonial a la república. De todos modos, será útil tener en cuenta lo que la historiografía ha ofrecido sobre el tema.

En un intento de balance historiográfico, H. J. König hace notar que se ha abundado mucho en describir las actitudes y hechos de obispos y sacerdotes de uno y otro lado, pero que hay pocos estudios que analicen debajo de todo eso y ayuden a comprender el cómo y el porqué de su participación (König, 1989, p. 715). Precisamente la escasez de trabajos de este tipo llevó a Klaiber a sospechar, en un artículo similar, que el interés por historiar la participación del clero criollo patriota (silenciando al máximo a «los otros»), respondió quizá al deseo de identificar a la Iglesia con la elite cultural, con la que a su vez se intentó identificar la misma nación (Klaiber, 1995, p. 263).

En el volumen correspondiente de la única historia general sobre la Iglesia en el Perú, del padre Vargas Ugarte, es posible seguir lo acontecido en las diócesis peruanas en aquella época. Ofrece un análisis tanto del aporte de la Iglesia en la Emancipación, como del estado en que se encontraba la Iglesia al comenzar la vida republicana. Pero en un trabajo específico, este autor analiza a nivel continental y región por región, el comportamiento de los obispos en la coyuntura independentista.

Sin embargo, puede decirse que su perspectiva sitúa a la Iglesia (y a los obispos en particular) en una relación de alteridad respecto al proceso de independencia. Así, aunque cada prelado aparece con su postura particular, incluso muy vivamente, su presentación deja como impresión que el proceso de independencia se desarrolló ante la Iglesia-eclesiásticos, al modo de un fenómeno/objeto extrínseco a ella,

¹ Cfr. Vargas Ugarte (1961, V, 1945).

² Es lo que al parecer intenta por ejemplo Klaiber (1987, tomo VIII; 1988). John Lynch, en la última versión de un artículo anterior sobre el tema, sostiene también la necesidad de estudiar a la Iglesia como sujeto inscrito en el proceso histórico de la Independencia, que en definitiva, es propiamente también, historia de la Iglesia (Lynch, 2001, p. 171).

³ Una perspectiva meramente sociológica que la considere como grupo social, exigiría tantas distinciones y cortes al interior de tan heterogéneo conjunto, que se correría el riesgo de terminar estudiándola como grupo de poder, y con ello de reducirla a la jerarquía eclesiástica, y a esta —inadmisiblemente—, a su actuación política. Tampoco se entienda aquí a la Iglesia como reducida a su jerarquía, sino al colectivo de eclesiásticos con mayor o menor cohesión interna, con personajes más o menos irreductibles a una mentalidad común, y que la historiografía llama sin más «iglesia criolla o indiana».

como un suceso que le sobrevino, algo que le pasó a la Iglesia y ante lo cual ella reaccionó de una u otra manera, y no más bien como algo que la Iglesia hizo, junto con otros actores sociales.

Una cosa es ser objeto sobre el que un fenómeno impacta, y otra ser sujeto que, protagonizándolo, contribuye a construirlo. Una cosa es responder a lo que este plantea diciendo sí o no, y otra ser parte del fenómeno en sí⁴.

Quizá en la misma línea de Vargas Ugarte, es posible ubicar a otro historiador, Armando Nieto, en cuyo caso también son muy de agradecer un aporte y lectura de datos encomiables. Su perspectiva no es ambiciosa y tal vez resalta más una historia «patriota» de la Iglesia⁵.

En un enfoque diferente parecen situarse Jeffrey Klaiber y, entre otros, Pilar García Jordán, aunque sus aportes sean muy distintos. El profesor jesuita intenta una historia social de la Iglesia, una visión comprehensiva en la que sea posible distinguir y tener en cuenta diversos planos de aproximación, gracias a los cuales pueda conocerse lo estructural subyacente a la institución eclesiástica, sus organismos y personajes⁶. Pero con el mérito de no perder nunca de vista la identidad teológica de la Iglesia.

Para este autor, la Iglesia en cuanto expresión de la sociedad, vivió en sí misma las contradicciones y fracturas del mundo colonial tardío en su paso a un nuevo orden político. Y si los obispos se resistieron hasta el último momento, en su avenimiento al cambio habrían actuado finalmente por motivos eclesiales y no meramente políticos.

Por su parte, García Jordán ha elaborado distintos estudios sobre la Iglesia peruana del siglo XIX, prestando especial atención a las relaciones con el Estado republicano. En ellos hace ver, por un lado, cómo se establecieron conexiones de mutua instrumentalización y beneficio, y por otro, cómo desde temprano se planteó una pugna más o menos sorda entre los elementos gubernamentales más progresistas y el clero conservador que ocupaba puestos de responsabilidad en la Iglesia, en cuanto ella, sus prerrogativas y privilegios, lastraban la modernización del estado. Y cómo, entonces, el clero procuró continuamente conservar su posición de privilegio en la vida social y económica del país⁷. Al punto que comentando la principal obra de esta autora, el mismo Klaiber afirma que «[...] el libro de García Jordán [Iglesia y poder] tiende a ser reduccionista, pues analiza la Iglesia estrictamente como un grupo de poder en busca de privilegios» (Klaiber, 1995, p. 265).

⁴ En todo caso este enfoque es funcional al tópico según el cual «la Iglesia no hace política».

⁵ Cfr. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú [En adelante CDIP] (1972), donde el padre Nieto tuvo a cargo la parte correspondiente a la Iglesia; y Nieto (1960; 1980).

⁶ Así lo indica el subtítulo de su obra más importante: *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia* (1988). También, cfr. Klaiber (1980, p. 17). Su más reciente presentación de la Iglesia en el proceso puede verse en *El clero y la Independencia del Perú* (2001).

⁷ Cfr. García Jordán (1991; 1988, pp. 351-401; 1986, pp. 19-43; 1982, pp. 139-147).

No obstante esta diferencia fundamental entre ambos, quizá sea posible afirmar que tienen en común el considerar a la Iglesia no como una institución «a se» que con la independencia enfrenta una coyuntura y la padece, aportando o no en la construcción de la república, sino como sujeto colectivo que la vive, y que desde dentro contribuye, sea a diseñarla y realizarla, o sea a impedirlo.

Pero más allá de las diferencias, la generalidad de autores coincide en expresar que la independencia afectó a la Iglesia con tres fenómenos: perdió mucho de su patrimonio por préstamos, confiscaciones y reducción de rentas, afrontó intentos de manipulación de uno y otro bando en busca de apoyo, y —sobre todo— se dividió⁸.

En efecto, controlada por el Estado colonial, la Iglesia debía haberlo sostenido invariablemente, tanto más cuanto los obispos no dejaron de promover esta causa. Sin embargo, la coyuntura forzó una crisis de autoridad también en su seno, y el clero se dividió. De modo que aunque ella nunca optó institucionalmente, los clérigos sí tuvieron que hacerlo más tarde o más temprano⁹. Veamos cómo procedieron.

2. Los obispos y la Independencia

Los autores afirman que, salvo excepciones, el episcopado fue realista, encontrando la razón fundamental para esta postura en su origen mayoritariamente peninsular. En contraste, la mayoría de los sacerdotes —sobre todo criollos— apoyó la Independencia¹⁰. En realidad, es preferible problematizar un tanto este esquema, que si bien es básicamente correcto, puede llevar a engaño sobre la realidad eclesial del momento.

Por lo pronto, es evidente que la información que se maneja sobre los hechos y dichos de la mayoría de los seis obispos de la época, lleva a ver que todos apoyaron a la corona, y que si lo dejaron de hacer, fue por la fuerza de las circunstancias políticas, o del sentir de sus fieles inclinados por la independencia. Por eso será mejor ampliar la perspectiva temporal, incorporando a los inmediatamente anteriores, como por ejemplo De la Encina en Arequipa o Pérez de Armendáriz en el Cusco.

Antes de proseguir cabe afirmar también que es importante un estudio más profundo de cada obispo, pues sino, se corre el riesgo de adelantarse a tomar por cierta la ecuación: *obispo (privilegios + mentalidad de clase) + español = realista*. De igual modo, sería necesario intentar una mejor valoración de lo que pudieron condicionar a estas personas su mentalidad y sensibilidad políticas¹¹, así como sus

⁸ Cfr. Bushnell (1991, p. 121).

Tengamos en cuenta que la identidad episcopal de estos hombres hay que rastrearla en la doctrina tal como se manejaba en su tiempo, muy lejos aún de la concepción del Vaticano II sobre el episcopado.

⁹ Cfr. Lynch (1992, p. 815).

¹⁰ Solo como ejemplo, cfr. Lynch (1992, p. 822), y Guerra (1999, p. 320 y ss.).

¹¹ Díaz Moreno presenta una aguda observación a este respecto sugiriendo que más que realistas, lo que estos obispos fueron en el fondo es regalistas, en cuanto que ante su conciencia —último lugar de decisión—, el dilema habría sido regalismo o autonomismo (cfr. Díaz Moreno, 1988, p. 325).

raíces y vinculaciones materiales (por ejemplo la economía del obispado y la de su familia en el contexto de su región). Pero también es preciso estudiarlos como hombres de fe, y no simplemente como «hombres de iglesia», con una conciencia determinada sobre su misión¹², todo lo cual ayudará a alejar cualquier peligro reduccionista. Pero mientras esto se consigue, por lo menos es urgente un estudio más amplio de la documentación a la mano.

De momento, sobre el entonces único arzobispado peruano, es importante tener en cuenta que en Lima, la renovación intelectual promovida señaladamente por Rodríguez de Mendoza, intentó ser frenada por el arzobispo González de la Reguera (Klaiber, 1987, p. 169), y luego, cuando en 1806 la ciudad recibió a Bartolomé María de las Heras, acogió como arzobispo a quien cuando la rebelión de Pumacahua, publicaría una carta a sus antiguos fieles del Cusco cuyo contenido es muy expresivo.

En ella les previene contra las voces que llamaban a rebelión, calificándolas de «espantosos aullidos del lobo infernal» que por medio de «novadores políticos», promovía «el doloroso y siempre abominable trastorno del sistema civil». La sedición —les decía— era además rechazable por romper la caridad evangélica entre hermanos y por alzarse contra el templo, siendo ajena a la «sana doctrina»¹³.

En coherencia con lo anterior, tres años más tarde mediante comunicación a sus sacerdotes, el arzobispo difundió la «encíclica» de Pío VII del 30/1/1816 y un anejo mandato del rey: que el clero contribuya con todos los medios posibles al restablecimiento de la autoridad real en todas las provincias de América¹⁴, con lo que la corona no hizo más que repetir lo que el papa decía: que mediante la instrucción al pueblo el clero termine con la cizaña de la rebelión, mostrando los perjuicios de la insurrección, encomiando las virtudes de Fernando VII, y exhortando a no traicionar los esfuerzos y a seguir el ejemplo de los heroicos defensores del trono español contra los franceses, abundando en llamados a la fidelidad¹⁵.

Como la vida política no era considerada ajena a la vida moral, incluso el mismo confesionario fue instrumento de proselitismo político a favor de la corona. Por otro lado, como sabemos, los años que la elite limeña apoyó decididamente la contrarrevolución conducida por el virrey del Perú, su concurso fue vital, y supuso una continua sangría de recursos que la descapitalizó notablemente. Y la

¹² Tengamos en cuenta que la identidad episcopal de estos hombres hay que rastrearla en la doctrina tal como se manejaba en su tiempo, muy lejos aún de la concepción del Vaticano II sobre el episcopado.

¹³ Bartolomé María de las Heras. *Carta a los cusqueños* (1814). Colección Vargas Ugarte-Manuscritos, Perú-Iglesia 4, N° 54 [En adelante CVU-M].

¹⁴ Cfr. Publicación de R.C. del 12/4/1816 difundiendo encíclica de Pío VII. CVU-M., Perú-Iglesia 4, N° 55.

¹⁵ Cfr. un análisis del documento papal desde una perspectiva canónica e histórica, en Díaz Moreno (1988, pp. 296-300).

participación del clero fue importante (Klaiber, 1980, p. 36), desde la misma crisis monárquica española.

Las urgencias de la insaciable Caja Real llevaron al virrey a exigir subsidios que pasaron a engrosar la deuda pública y que como era de esperar, nunca se pagaron: alhajas, dinero, y la misma platería destinada al culto que no fuese indispensable, todo fue entregado por clérigos, cofradías y conventos¹⁶. Y muy pronto, necesitado como estaba, San Martín también siguió la misma práctica para proveer así las necesidades de su ejército. Y una vez más, con la exhausta elite limeña, la Iglesia local tuvo que soportar más exigencias.

Pero quizá lo que más se ha resaltado de este periodo de la historia de la Iglesia en Lima, lo protagonizó el arzobispo de las Heras al producirse el abandono de la capital por el virrey La Serna en julio de 1821, y su ocupación por las tropas libertadoras.

El arzobispo logró mantener una relación de mutua consideración y estima con San Martín. Participó del cabildo abierto que se pronunció por la Independencia y firmó en primer lugar el acta correspondiente, asegurando en lo posible el respeto a la Iglesia y a su autoridad episcopal. Sin embargo, en breve fue expulsado del país y marchó desterrado a Europa donde desde Madrid, y a instancias del nuncio, escribió un importante informe al papa sobre el estado de la Iglesia en la región y las perspectivas de futuro¹⁷. En él se nota cierto pesimismo por el futuro de la república, por el impacto de los cambios en la moralidad pública y en la Iglesia misma, bajo el clima de exaltación de las libertades y la ruptura del orden. Testimonia también la inclinación mayoritariamente independentista del clero —incluido el cabildo— así como la atmósfera de esperanza y optimismo en la capital respecto al cambio producido (Nieto, 1969-1971, p. 371 y ss.).

En cuanto a la situación en el Cusco, hemos de remontarnos a los días de la rebelión de Pumacahua y los Angulo para tomar nota de la actitud oscilante, entre la ambigüedad y el apoyo a los rebeldes, del obispo José Pérez de Armendáriz, criollo cusqueño¹⁸. Denunciado ante el virrey y el rey, finalmente tuvo que nombrar un gobernador eclesiástico y, separado del cargo, murió en pocos años.

Su sucesor José Calixto de Orihuela, criollo cochabambino, asumió el obispado poco antes de la proclamación de la independencia en Lima, y por cierto mientras el poder colonial se mantuvo intacto en su Diócesis, hasta fines de 1824, su actitud

¹⁶ Para mayor ilustración al respecto, cfr. Vargas Ugarte (1961, pp. 65-67).

¹⁷ Cfr. transcripción del informe en Pedro de Leturia. *Historia de las relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*. Volumen III. Roma-Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959, pp. 206-227.

¹⁸ La verdadera postura del obispo ha sido objeto de controversia entre los autores. Para alguno ejemplifica una situación de insostenible neutralidad en circunstancias de tanta polarización (Egaña, 1966, p. 851). Por otro lado, si para alguno fue un promotor decidido de la futura independencia (Klaiber, 1987, p. 167), para otro no puede afirmarse tajantemente (Vargas Ugarte, 1945, p. 128 y ss.).

y discurso fueron realistas¹⁹. Súbitamente se plegó al nuevo orden traído por Bolívar y logró mantenerse en su sede hasta 1826, cuando tuvo que renunciar.

En la joven diócesis de Maynas, el obispo español Hipólito Sánchez Rangel, que ya en 1815 manifestaba por escrito una profunda crisis de ánimo y confianza en su propio ministerio episcopal en la zona (Arenas Frutos, 1992, p. 655 y ss.), en 1821 no pudo soportar los amagos de los patriotas sobre su región, y en febrero de aquel año viajó por río hacia el Atlántico dirigiéndose a España. No obstante, alcanzó a fulminar excomuniones y escribir contra la independencia con un radicalismo rayano en el fanatismo²⁰.

En Arequipa, como sucesor de Chávez de la Rosa, gobernó la Diócesis el canario Luis Gonzaga de la Encina, entre 1810 y 1816. Precisamente los años en que el país se constituía en sede de la contrarrevolución sudamericana bajo la conducción del virrey Abascal.

En consonancia con las circunstancias y en coherencia con sus convicciones, el obispo de Arequipa promovió con fervor tanto el apoyo material a la guerra en España, como la reacción contra los intentos conspirativos²¹, en particular contra la rebelión cusqueña que trajeron a Arequipa las huestes de Pumacahua y Angulo a fines de 1814.

La lectura de sus cartas pastorales es muy útil para conocer la visión de los eclesiásticos realistas sobre la situación hispanoamericana²². Una de ellas²³, fechada en Arequipa el 22 de febrero de 1811, está motivada por una comunicación del virrey dando noticia de intentos de emisarios de Napoleón, de inclinar a los americanos por la separación de España ya supuestamente perdida²⁴. Escrita en un periodo de relativa calma en el Perú, aunque de agitación en los territorios vecinos, la carta es expresiva en cuanto al pensamiento y sensibilidad del prelado.

Para de la Encina era claro que la falta de paz en los dominios americanos se debía a la siembra de ideas sediciosas por parte de Napoleón, cuyo propósito era someter incluso estos territorios, propagando primero la «idea falsa y pernicioso» de la Independencia, para luego lograr la ruptura «[...] con quienes nos estrechan

¹⁹ En 1820 publicó una famosa Carta Pastoral a sus feligreses del Cusco contra la insurgencia.

²⁰ Cfr. Hipólito Sánchez Rangel. Carta al Ministro de Gracia y Justicia, Dn. Manuel García H., Moyobamba, Noviembre 1820. Archivo General de Indias. Lima-650. [En adelante AGI] También, cfr. Vargas Ugarte (1961, p. 61 y ss.).

²¹ Luis Gonzaga de la Encina. Carta al rey, 4/3/1812. CVU-M, 11, N° 6.

²² Cfr. la importancia testimonial que se les otorga en Porras Barrenechea (1974, pp. 64-69); y Vargas Ugarte (1945, p. 123 y ss.).

²³ De la Encina escribió tres pastorales de interés, una en 1811 exhortando a la fidelidad al secuestrado Fernando VII, y dos en 1815, una por la abolición del régimen constitucional y otra contra la rebelión del Cusco (Málaga, 1981, p. 124). Aquí se utilizarán la primera y la segunda.

²⁴ Cfr. Luis Gonzaga de la Encina. Pastoral con motivo de la instrucción dada por Napoleón a sus emisarios en América, reimpresa en la Casa Real de Niños Expósitos. s.l, 1811; AGI. Lima-1572.

los vínculos más fuertes de la naturaleza y de la Riligion [sic], como que todos hemos formado siempre una misma Nación, una misma familia y un mismo cuerpo, baxo el mando y baxo la sombra de un mismo Padre Rey y Señor, [...]»²⁵.

Procurar tal independencia estando cautivo el padre-rey, y enfrascados los hermanos peninsulares en feroz lucha por el reino, sería una traición infamante²⁶, en la que incurrirían quienes se dejasen engañar por el espejismo de la libertad. Por eso el obispo hizo ver «[...] a nuestros hijos en el Señor que la independencia..., no es conforme á sus mandamientos; que es por consiguiente criminal delante de Dios, y les desvía de los caminos de la salud eterna, por donde nosotros estamos encargados por el mismo Dios de conducirlos [...]»²⁷.

Pero además, la Independencia sería inmoral porque supondría rehusar la obediencia, protección y fidelidad debidas al rey por todo vasallo. Es importante notar aquí cómo el obispo incluye esta razón, que como sabemos, pesaba en el ánimo de todo eclesiástico no solo por la extendida mentalidad regalista, sino además por el vínculo específico de un juramento:

Es constante, según las leyes del Evangelio, que los vasallos deben a su Rey, á quien han recibido y jurado, amor, obediencia, respeto y auxilios, y que los vasallos de un mismo Soberano, deben con mas estrechez que los demas hombres, armarse, favorecerse, y auxiliarse mutuamente, como que son hijos de un mismo padre político, y hermanos los unos de los otros, no solo por el carácter de christianos que nos uniforma, haciendonos á todos hijos adoptivos de un mismo padre celestial, sino tambien a mas de esto por el doble carácter de convasallos, que nos hace hermanos segunda vez, como hijos de un mismo padre político que es el Soberano, el qual hace entre nosotros las veces de Dios, para gobernarnos y dirigirnos en lo temporal, y para defendernos y auxiliarnos²⁸.

En otra parte el obispo sostiene que la guerra contra Napoleón es una guerra santa, querida y favorecida por Dios como defensa contra la injusticia y la impiedad de los franceses, que amenazan extender por España y sus dominios la irreligión y relajación de costumbres²⁹.

Los canónigos acogieron la carta con vivas expresiones de sintonía, trasluciendo que ante todo les preocupaba una perturbación del orden que tan bien cuidaba los intereses comunes de la elite criolla y de los peninsulares en Arequipa³⁰.

Una segunda carta pastoral «con el objeto de procurar la pacificación y bien espiritual y temporal de su diócesis, de todo el Perú, de toda la América y de toda

²⁵ *Ibidem*, p. 10.

²⁶ *Ibidem*, p. 41.

²⁷ *Ibidem*, p. 13.

²⁸ *Ibidem*, p. 14.

²⁹ *Ibidem*, pp. 21, 32 y 34.

³⁰ Sin embargo, como anota Gallagher, es relevante que insistieran en la igualdad ante la ley de los vasallos de la corona en ambos hemisferios (Gallagher, 1991, p. 61).

la Monarquía Española», salió a luz en el año crítico de la rebelión del Cusco³¹. Ya en la dedicatoria se advierte el tradicionalismo del obispo, que ataca el espíritu ilustrado de los «falsos sabios y de sus seguidores [...] deslumbrados con las propias luces que Vos [Dios]les habeis comunicado», tachándolos de innovadores que se constituían en guías ciegos de otros ciegos al pretender saber más de lo necesario para llegar al fin que solo es Dios³².

En el cuerpo del texto, el obispo asume y expone las razones manifestadas por Fernando VII para abolir la constitución y la legislación liberal restaurando el absolutismo. Invocando textos de la Escritura defiende la mayor coherencia del sistema monárquico con el cristianismo, y más adelante, subrayando los deberes para con el monarca, rechaza la posibilidad de rebeldía contra un mal rey, pues «[...] no nos es licito rebelarnos contra él, sino sufrirlo como un castigo con que el Señor quiere purgar nuestras culpas en este mundo, para perdonarnos en el otro, y levantar nuestras manos al cielo para pedir rendidamente á nuestro Dios que lo haga bueno, ó lo saque de la region de los vivientes»³³.

Más aun, en esta carta colmada de pasajes doctrinales, el obispo desprende de la Escritura el deber de obediencia al rey, insertándolo en el ámbito del cuarto mandamiento³⁴; y poco después, a propósito de la reciente rebelión del Cusco extendida en la región, asemeja a Cristo al rechazado Fernando VII, que vino a los suyos y no fue recibido (Gallagher, 1991, p. 204), avisando que tal conducta hacía temer el justo castigo del Cielo para el pueblo rebelde. Naturalmente, en la parte final insiste en la obligación de los sacerdotes de instruir a la gente sencilla con estas doctrinas, garantizando al máximo que «[...] todos los hijos que el Señor ha puesto á nuestro cuidado amen respetuosamente á su rey, á quien deben mirar como á una imagen sobre la tierra del mismo Dios, en cuyo nombre y en cuyo lugar reyna entre nosotros, [...]»³⁵.

Por último, respecto a monseñor José Sebastián de Goyeneche, sucesor de De la Encina en Arequipa, de momento solo se dirá aquí que los autores han señalado que fue profundamente realista en sus pensamientos y sentimientos, secundando la autoridad del virrey, sea Pezuela en Lima o La Serna en el Cusco, todo ello desde 1817 cuando comienza a gobernar la diócesis, hasta fines de 1824 cuando la capitulación de Ayacucho. Después, cambió inmediatamente de actitud.

³¹ Luis Gonzaga de la Encina. Edicto pastoral del Illmo. Señor D.D. Luis Gonzaga de la Encina. Lima 1815, Bernardino Cruz (imp.); AGI. Lima-1572.

³² *Ibidem*, p. 5.

³³ *Ibidem*, p. 45. Es un rasgo interesante del pensamiento político de este obispo regalista, en sintonía con el absolutismo borbónico que, recordémoslo, repugnaba el derecho a la rebelión y aun al tiranicidio de un mal rey que había sostenido, por ejemplo, el jesuita Juan de Mariana en el siglo XVII.

³⁴ *Ibidem*, p. 50 y ss. Por lo demás, el VI Concilio Limense mandó se agregase esto en el *Catecismo* de 1538 (Sanchez Bella, 1990, p. 237 y nota 66).

³⁵ De la Encina, *Edicto pastoral del Illmo. Señor D.D. Luis Gonzaga*, p. 59.

3. El clero y la Independencia³⁶

En cuanto a los canónigos, es sabido que especialmente preocupados por el orden social, en general fueron fervientes defensores del régimen colonial. De hecho, sin contar a los peninsulares, en el cabildo de Arequipa a la muerte de De la Encina, de cinco criollos cuatro eran arequipeños, uno de ellos, Goyeneche. Conspicuos miembros de la élite local y de familias de buena fortuna y profunda comunidad de intereses con los españoles y el régimen colonial, cooperaron cuanto pudieron en el sostenimiento de la autoridad virreinal.

Pero así como los autores concuerdan en afirmar la general alineación del episcopado peruano con el realismo, coinciden en resaltar la importante intervención del clero patriota en la consecución de la Independencia. Y aunque es innegable la importancia del sector realista y su tenacidad en sostener su posición, este ha merecido mucho menos atención.

En todo caso la participación clerical incluyó, desde el concurso en combate liderando tropa, servicios de capellanía y consejo en las unidades militares, o el apoyo material con sus bienes (de modo más o menos voluntario), hasta la puesta en juego de su investidura y medios pastorales en favor o en contra de las facciones en pugna, sea desde el púlpito o del confesionario.

Cuando la rebelión de Túpac Amaru, ya fue decisiva la intervención del clero en la defensa del orden colonial, incluso organizándola ante la ausencia de quien pudiera hacerlo por parte del Estado. No menos importante fue el empleo de la excomunión como «arma psicológica», y de la predicación como mecanismo de control ideológico³⁷.

Más tarde, en Huánuco (1812) y Cusco (1814), su participación también fue relevante e incluso decisiva, pero de signo contrario (Klaiber, 1980, pp. 38-40, 43, 47-49); mayormente del clero regular en el primer caso y del secular en la segunda. Específicamente en Arequipa, fue notable la explícita toma de postura de Mariano José de Arce por la ruptura con España, y que motivó su procesamiento por parte de De la Encina (Porrás Barrenechea, 1974, pp. 76-81, 88).

Asimismo, en estos años y hasta Ayacucho, hubo muchos sacerdotes que pusieron en juego su vida y bienes a favor del orden colonial. Un ejemplo interesante es el de fray Jerónimo Cavero, dominico arequipeño doctorado en el Cusco, que dejó su cómoda posición en esta ciudad para servir como capellán en el ejército

³⁶ Aunque en los estudios se tiende en general a asimilar a los canónigos a los obispos, denominándolos «alto clero», y no obstante ser una categoría legítima, antigua y de uso extendido en historia, aquí se prefiere no usarla y más bien ubicar a los canónigos junto a sus demás hermanos sacerdotes. Se prefiere así un criterio teológico antes que uno sociológico.

³⁷ Cfr. Garzón Heredia (1995, pp. 260-263). Sin desmerecer el aporte de este artículo, adolece de una acentuada perspectiva marxista que lleva a explicar la acción del clero desde llanos intereses de clase.

del Alto Perú a órdenes de José Manuel de Goyeneche, hermano del futuro obispo, efectuando también generosos donativos tal como lo había hecho su padre en 1780³⁸. En retribución recibió de España el nombramiento como provincial, pero las autoridades republicanas ya constituidas en Lima nombraron otro distinto³⁹. Como el suyo, hay otros casos ubicados en el Archivo de Indias y cuyo testimonio manifiesta el estado de una Iglesia polarizada entre insurrección o lealtad. De siete estudiados, cinco son de criollos, y todos piden a la corona que les recompense por sus méritos contrarrevolucionarios⁴⁰.

Por lo demás, como es sabido, las luchas de Independencia supusieron para la Iglesia y el clero un gran perjuicio económico. Ya sea por pérdida de tierras y propiedades por confiscación o destrucción⁴¹, caída de rentas (incluso incautación del diezmo por ejemplo), y también por la apropiación de dinero u objetos convertibles en numerario, que tanto la administración colonial como la republicana practicaron ampliamente. Como es lógico, ante unos y otros los eclesiásticos manifestaron sus quejas y protestas. Pero igual siguieron tomándose estas medidas que, por lo demás, afectaron también a otros sectores acomodados de la sociedad⁴².

En todo caso, a la luz de lo anterior, y sobre todo de la ingente recopilación documental que lo testimonia⁴³, hay un interrogante que no puede ser ignorado y que reviste importancia para este trabajo: ¿por qué la mayoría del clero apoyó la Independencia?

Por una parte, puede señalarse el patrón servicios-retribución que operó en los eclesiásticos dentro del sistema del Patronato Real, hecho posible por la dependencia del clero respecto al Estado vía la captura de atribuciones de suyo netamente eclesiásticas. En efecto, un control parcial pero suficiente de la economía de la Iglesia, y total respecto a los nombramientos del clero (del beneficio y sus rentas), hizo posible que los eclesiásticos se afanaran en hacer méritos ante el Estado, con el inconveniente de que «[...] al depender excesivamente de un sistema que

³⁸ Cfr. José Manuel de Goyeneche. Carta a la Secretaría de Estado en Gracia y Justicia, Potosí, 8/8/1812. AGÍ. Lima-1563; y B. M. de Las Heras. Carta tratando la recomendación de Fr. Gerónimo Caveno, Febrero 1812. AGI. Lima, 1568.

³⁹ Bernardo de Monteagudo. Comunicación al Gob. Eclesiástico de Lima (26/ 3/1822). Archivo Arzobispal de Lima-Notas Supremo Gobierno, leg. 1, N° 65. [En adelante AAL-NSG].

⁴⁰ Cfr. AGI. Lima-1563 y sobre todo Lima-1590 y Lima-1591. Es interesante la publicación de 7 documentos del AAL por parte de Pilar García Jordán, pues más allá de la lectura que hace de ellos, testimonian la presencia de curas realistas incluso hasta 1825 (García Jordán, 1982, pp. 139-147).

⁴¹ Un ejemplo de saqueo y profanación de iglesias ocurrió cuando realistas asolaron el pueblo de Tomas. Cfr. F. Valdivieso. Nota al gobernador eclesiástico (17/4/1823). AAL-NSG, leg. 2, N° 17.

⁴² Cfr. Joaquín de la Pezuela. Nota al Arzobispo de Lima a propósito de comunicación del cabildo eclesiástico de no poder contribuir (5/1/1820). AAL-NSG, Leg. 1, N° 4. También cfr. Francisco-Xavier Echagüe. Nota a Secretaría de Estaco-Gobierno (7/4/1823), AAL-NSG, leg. 2, N° 14, manifestando dificultades para recoger el empréstito forzoso de 20 000 pesos impuesto al clero regular y secular.

⁴³ Cfr. CDIP.

garantizaba su posición en la sociedad, la Iglesia corría el riesgo de convertirse en una burocracia dependiente, donde el sacerdote funciona como un profesional de carrera o como patrón ante sus clientes» (Klaiber, 1988, p. 37).

Piénsese en la multitud de documentos donde los clérigos suplican beneficios eclesiásticos ante el rey, argumentando cualidades personales y méritos. Y este patrón subsistió en las primeras décadas de la república, cuando vía nombramientos estatales los clérigos quedaron en la doble condición de funcionarios del Estado y clientes políticos de los que detentaban el poder público.

Por eso conviene contemplar el caso de dos famosos personajes que lograron una situación privilegiada en el nuevo orden, tras haber comprometido su futuro luchando contra el régimen colonial: Manuel Fernández de Córdova y Carlos Pedemonte.

El primero, tras ser procesado por subversivo y haber padecido prisión en 1814, llegó a ser deán de la catedral de Arequipa y luego obispo de Santa Cruz y de la Paz⁴⁴. El segundo, llegó a ser hombre de confianza de Bolívar y primero puesto a cargo del obispado de Trujillo, luego fue fallido sucesor de las Heras en Lima. Lo antedicho no sugiere que sus móviles fueron el mero interés. Pero permite constatar el funcionamiento de un patrón servicio-retribución en el paso de la colonia a la república.

Por otro lado, no debe ignorarse que también entonces entró en juego un sentido práctico: en principio todo hombre apuesta por el futuro; lo variable es qué perciba cada uno por el futuro. Es evidente que ante la política errática y débil de la corona frente a las revoluciones hispanoamericanas, muchos eclesiásticos —igual que gente de otros grupos sociales— caerían en la cuenta de lo inevitable de la Independencia⁴⁵.

Pero puede argumentarse también la presencia de factores más profundos: en la medida que la mayoría del clero criollo era marginal respecto a una elite⁴⁶ profundamente enlazada con la Península mediante relaciones personales, compromisos e intereses⁴⁷; y en la medida que también era marginal respecto al acceso a cultura, prestigio social, medios económicos —a causa de las estrechas posibilidades de ascenso— y en la medida que acumulaba y compartía frustraciones con la población criolla de su entorno, se entiende mejor cómo muchos participaron

⁴⁴ Puede verse la documentación sobre su caso ofrecida en Alberto Rosas Siles. «Miguel Tadeo y Manuel José Fernández de Córdova, ignorados personajes de la Independencia del Perú». *Revista del Archivo Nacional del Perú*, 29, 1971, pp. 115-229.

⁴⁵ Cfr. lo que piensa Gómez Acuña y la remisión a Basadre, en Gómez Acuña (1999, p. 378 y nota 81).

⁴⁶ «Enfoques de mayor calado en el tejido social virreinal señalan la división interna del clero en varios grupos con intereses propios que competían por la obtención de beneficios y de recursos para su subsistencia» (Martínez de Codes, 1998, p. 138).

⁴⁷ La extendida hipótesis de la frustración criolla por postergación en el acceso a cargos, ha sido contestada por algunos autores (cfr. Castañeda & Marchena, 1992; Castañeda, 1989, pp. 502, 505; Comadrán, 1990, pp. 213-249). De hecho, en su último escrito sobre la Iglesia y la Independencia, John Lynch la tiene por ya superada (Lynch, 1992, p. 816).

con decisión incluso en la gestión misma de la Independencia: era una apuesta por «el» futuro, sí, pero no menos también por «su» futuro.

Mas es evidente que no todos podían abrigar expectativas de futuro realmente diferentes. Para el grueso del clero rural, en cualquier caso, poco cambiaría. Y sin embargo, su participación también fue importante. ¿Por qué?

Hay quien ha señalado que entre el clero doctrinero existió cierto desafecto al gobierno borbónico que con sus medidas había perjudicado su estabilidad económica, y con el que, por otro lado, no sintonizaba en cuanto a sus afanes de modernización social y fiscal del medio rural... y que ello ocurrió justo en vísperas de la crisis que echó por tierra el dominio imperial sobre América⁴⁸. Los testimonios y la valoración de las penurias del grueso del clero colonial, agraviado además con el despojo de su inmunidad jurídica y el sometimiento de las capellanías y fondos píos a la jurisdicción real, van en la misma dirección (Martínez de Codes, 1994, p. 563 y ss.).

En todo caso, el punto de ruptura del clero indiano con el Estado español podría ubicarse en 1820 —año del levantamiento de Riego y del comienzo del trienio liberal «[...] en el momento en que el liberalismo pretendió romper profundamente el status que la política tenía con la Iglesia, entonces la situación se modificó» (Mora, 1984, p. 234).

Los decretos de las Cortes de septiembre habrían sido gravitantes para hacer ver a muchos eclesiásticos que el Patronato ya era usado exclusivamente en beneficio de los intereses materiales e ideológicos del gobierno, y que España ya no garantizaba un futuro de estabilidad y paz para la Iglesia como había ocurrido por siglos⁴⁹.

II. La experiencia de la Iglesia en Lima

Cuando Bartolomé de Las Heras fue desterrado del Perú, la Iglesia de la capital acababa de convertirse, por vía de los hechos, en una iglesia patriota. Pero tan solo tres semanas antes, la voluntad de fundar una república no estaba para nada clara en Lima.

Desde hacía algún tiempo, por parte de la Iglesia local, sus vínculos con la autoridad colonial eran normales aunque algo tirantes. El Estado colonial requería continuamente el apoyo de la Iglesia, y esta, con el conjunto de la elite capitalina, lo prestaba, no obstante manifestar señales de agotamiento material y psicológico. Así, en una nota al arzobispo, Pezuela consiente en que a pesar de las necesidades del erario, y dada su imposibilidad de continuar haciéndolo, el cabildo catedralicio

⁴⁸ Cfr. Sala i Vila (1994, pp. 356-358).

⁴⁹ Decretos que incluyeron la supresión de órdenes monásticas, la intromisión en el gobierno de conventos y hospitales, restricciones a la vida de los mendicantes, expulsión de los jesuitas, prohibición de establecer mayorazgos de propiedades y de que la Iglesia adquiriera más bienes raíces, y la abolición del fuero eclesiástico (Mora, 1984, p. 236 y ss.).

deje de contribuir como se había comprometido, para el sostenimiento de la guerra⁵⁰. Pero unos meses más tarde, a comienzos de 1821, el virrey pretendió que se le entregase toda la plata labrada de los templos.

De las Heras rehusó, precisando a La Serna y a la diputación provincial que era para el culto divino, y que no era justo que se le exigiera esto a la Iglesia y no a los demás particulares de la ciudad. Añadió que él y su clero ya se habían sacrificado bastante, y ofreció toda la plata labrada de su uso personal, aceptando se constituyese una comisión en la que se debía incluir a dos canónigos, para determinar los objetos de plata menos necesarios para el culto divino en las iglesias. A pesar que la presión continuó, el arzobispo no cedió más allá de esto (Vargas Ugarte, 1945, p. 170 y ss.). De todos modos, cuando ocurrió la transitoria recuperación de la capital por los realistas, en julio de 1823, tuvo que entregarse toda la plata labrada de los templos para cubrir la contribución forzosa de tres millones de pesos exigida a la ciudad (p. 179, nota 10, y ss.).

La llegada del Ejército Libertador de San Martín cambió dramáticamente la situación del país. De hecho, lo antedicho sobre las Heras y el virrey se entiende mejor al recordar que por entonces San Martín mantenía cercada la capital. Más aun, en el norte del Perú la intendencia de Trujillo fue la primera en proclamar su Independencia el 29 de diciembre de 1820, contra el parecer de su obispo, el peninsular Carrión y Marfil —que incluso ofreció cuatro mil pesos para organizar la resistencia— y que naturalmente, casi de inmediato abandonó su diócesis para siempre (Egaña, 1966, p. 879). Pronto quedaron también acéfalas las diócesis de Maynas (1821) y Huamanga (1820), amenazadas por los patriotas.

Lima, como ya sabemos, no experimentó la pérdida de su pastor por abandono, pero pronto sintió su partida a causa de un incidente con el gobierno protectoral, el cual vio en el deán y antiguo rector de San Marcos, Francisco X. Echagüe, un gobernador eclesiástico criollo según sus expectativas, con el que poder convivir con seguridades de armonía.

El nuevo Estado contó desde sus orígenes con un importante aporte clerical en su conformación. Los frutos de la formación ilustrada y liberal impartida en San Carlos, y en su momento también en San Jerónimo de Arequipa, fueron cosechados ampliamente en esos años. El primer Congreso Constituyente (1822-23) optó decididamente por el republicanismo, y no por alguna forma de monarquía no absoluta, resolviendo un decisivo debate ideológico-constitucional (Aljovín, 2000, pp. 96-102). En todo caso, lo relevante aquí es la contundente participación de la Iglesia en la fundación del Estado Peruano y en esos años cruciales: 26 representantes fueron sacerdotes (los abogados fueron 28)⁵¹.

⁵⁰ Cfr. Pezuela, «Nota del virrey al Arzobispo» (5/1/1820). AAL-NSG, leg. 1, N° 4.

⁵¹ Ver lo comentado en Klaiber (1987, p. 180).

Mucho se ha escrito sobre la pretensión inmediata del nuevo estado republicano de ejercer el derecho de patronato que secularmente habían detentado los monarcas españoles en sus dominios imperiales, planteada además del modo más natural. No es lugar para abundar en la naturaleza, alcances y posibles motivos de esta pretensión, sino simplemente afirmar el hecho y pasar a considerar cómo y en qué cosas se ejerció.

El nuevo Estado se atribuyó las prerrogativas que ejerció el colonial en lo tocante a la vida económica de la Iglesia, la determinación de las personas para los destinos eclesiásticos, la vigilancia sobre aspectos disciplinares del clero (donde la «buena conducta» política siguió siendo elemento fundamental), cuestiones de tipo celebrativo, y otras. En definitiva, en continuidad plena con el papel tutelar del Estado colonial respecto a la Iglesia⁵².

Tanto el Estatuto Provisional del Protectorado, como las Bases de la Constitución (1822), así como la Constitución de 1823, afirmaron el Patronato Nacional. El texto constitucional excluyó la libertad de cultos estableciendo la protección estatal sobre la Iglesia⁵³. Pero quizá la medida más llamativa, fue la creación de la «Junta de Purificación» en septiembre de 1821 para investigar políticamente al clero, ante la cual los eclesiásticos tuvieron que presentar declaraciones juradas confirmando su patriotismo (Klaiber, 1987, p. 179). Por otro lado, en su frenesí por impedir actividades contrarrevolucionarias entre los sacerdotes, o reprimir el apoyo que algunos pudieran seguir brindando a la causa real, el gobierno chocó fuertemente con el arzobispo, y como se ha dicho, rápidamente lo desterró.

Estas actitudes de explicable totalitarismo, no pudieron dejar de preocupar a los pastores. En una carta al ministro García del Río poco antes de su marcha, Las Heras deja entrever la angustia que le embargaba ante la exigencia gubernamental, sin matices, de total sumisión eclesiástica ante sus órdenes. Y por eso se pregunta:

¿Y cuales serán estos mandatos? ¿Violarán de algun modo á la iglesia, ó su vijente disciplina? ¿Perjudicarán alguna cosa la moral? [...] ¿Y será posible que el superior Gobierno de esta ciudad prevenga al Arzobispo, que obedezca ciegamente, y aun se haga el ejecutor de los decretos que salgan en asuntos religiosos y eclesiásticos, por mas que turbe su conciencia, y parezcan opuestos á la doctrina sana y ortodoja, porque sus decretos han de ser irrevocables?⁵⁴

Siempre en clave política, junto con medidas respecto a los españoles bajo la autoridad de la nueva república, las autoridades republicanas multiplicaron las

⁵² Efectivamente, el Reglamento Provisional (Huaura 12/2/1821) declaró que el derecho de patronato quedaba asumido en la Capitanía General (luego Protectorado y más tarde Presidencia), y el vicepatronato en los presidentes de departamentos (luego en los prefectos) (Basadre, 1970, p. 251).

⁵³ Contenido de los artículos 8 y 9 del capítulo III de la primera Constitución peruana.

⁵⁴ B.M. de las Heras. *Carta al ministro García del Río* (1/9/1821). CDIP, XIII/I. Lima, 1972, p. 283 y ss.

providencias contra el activismo realista en el también denominado Perú libre⁵⁵. Fue así como además de ignorar el nombramiento del dominico Caveró como provincial⁵⁶, a otro dominico se le retiraron las licencias para predicar y confesar por considerársele contrarrevolucionario, y se actuó también contra un sacerdote secular de apellido Pastrana. En el caso del franciscano Aguilar, el gobierno ordenó se le encarcele en su convento y se le traslade luego a la de la Inquisición⁵⁷. Por su parte, el capellán español del monasterio de las Nazarenas, fue removido por manifestar su realismo⁵⁸.

Pero por otro lado no todo era lucha política explícita. La vida eclesial debía seguir adelante y el gobierno promoverla. Parece sugestivo el interés estatal en la celebración de la fiesta de Santa Rosa de Lima, de antaño símbolo importante del criollismo peruano⁵⁹. También la voluntad de extender «inocentemente» su control mediante el Patronato: en abril de 1822, el Estado estableció su competencia para retener o conceder el pase a los documentos llegados de la Santa Sede, proveer los nombramientos eclesiásticos e intervenir en la vida conventual, los seminarios y las cofradías⁶⁰.

En la necesidad de aliviar la estrechez de las finanzas públicas, el 11/3/1822 el gobierno dispuso la contribución voluntaria del clero dentro de seis meses, y el 7/4/1823 impuso un empréstito de veinte mil pesos al clero regular y secular. Ciertamente, dado que por entonces se tomaban medidas contra eclesiásticos realistas, sería de interés para los clérigos el apresurarse en dejar constancia de su patriotismo mediante pagos antela autoridad pública. Sin embargo, dos comunicaciones de Echagüe dirigidas al gobierno dan pie a pensar que en tales circunstancias, lejos de primar el orden y la claridad de conductas, asomaba una anarquía que pronto sería patente a mayor escala en los confusos años hasta Ayacucho⁶¹.

Asimismo, existen comunicaciones dirigidas a Echagüe por distintos eclesiásticos, justificándose por no poder aportar lo que se les pedía, de modo que este tuvo luego que escribir al Secretario del Hacienda, excusándose de solo poder enviar poco más de siete mil pesos a pesar de sus esfuerzos⁶². Por cierto,

⁵⁵ Es curioso que así también se refería el virrey La Serna a las zonas bajo su control.

⁵⁶ Cfr. B. de Monteagudo. *Nota al gobernador eclesiástico de Lima* (26/3/1822). AAL-NSG., leg. 1, N° 65.

⁵⁷ Cfr. *Retiro licencias religioso convento de Santo Domingo en Lima* (12/1822), *ibidem*, leg. 1, N° 134; *Caso del presbítero Pastrana, emigrado de Trujillo* (6/8/ 1823), *ibidem*, leg. 2, N° 37; y *Medidas contra el franciscano Juan Aguilar* (28/ 8/1823), *ibidem*, leg. 2, N° 41.

⁵⁸ Cfr. B. de Monteagudo. *Nota al gobernador eclesiástico de Lima* (30/6/1822), *ibidem*, leg. 1, N° 99.

⁵⁹ Cfr. *Nota de RR.EE. al gobernador eclesiástico de Lima* (28/8/1822), *ibidem*, leg. 1, N° 120.

⁶⁰ Cfr. Decreto estableciendo el reglamento provisional sobre tribunales de justicia (10/ 4/1822) (Denegri, Nieto & Tauro, 1972, p. 430).

⁶¹ Efectivamente, tres sacerdotes diputados rehusaron contribuir con el empréstito impuesto al clero, aduciendo que solo reconocían la autoridad del Congreso. Cfr. F.X. Echagüe. *Notas a Valdivieso y Pérez de Tudela*, (7 y 9/4/1823), AAL-NSG, leg. 2, N° 14.

⁶² Cfr. *Oficio de Echagüe a Mariano Vidal* (21/4/1823). AAL-Comunicaciones, leg. 1823, s. n.

tales comunicaciones manifestando incapacidad económica para un apoyo efectivo mayor al ya prestado, incluyen expresiones del más vigoroso apoyo moral a la causa de la república⁶³.

Es importante no perder de vista que en tales circunstancias, lo más probable era que en la percepción profunda de la gente nada estaba zanjado definitivamente con la instalación del nuevo estado. En testimonio de ello y de la fragilidad del «orden» en cualquiera de los dos lados, no solo cuenta la pertinacia de la filiación opositora en sectores del clero. También los vaivenes de la guerra misma⁶⁴, así como el comportamiento desapacible de sectores de la elite limeña.

Por ejemplo, una comunicación del ministro Guido instruye a Echagüe para que los superiores de los conventos de Lima informen de los bienes de particulares que tuviesen en custodia, y de las personas que permanecían refugiadas en ellos. En cuanto a los monasterios de monjas, se ordena que «todas las familias que se hallen acogidas dentro del recinto de sus claustros, salgan á ocupar sus habitaciones, por haberse disipado ya los temores que las condujeron á esos asilos»⁶⁵.

Es posible que la situación vivida por la Iglesia en la Lima recién independiente quede en parte esbozada con los elementos anteriores: llena de esperanzas para la población y el clero patriota —mayoritarios según ha afirmado la historiografía peruana⁶⁶— como también para la población y el clero aún realista. Pero en definitiva de incertidumbre, de estrechez, y marcada por situaciones de excepción.

Recién desde mediados de 1824 este contexto se iría aclarando cada vez más, aunque por coherencia a sus principios hubo quienes permanecieron en actitudes explicables, pero en dramática discordancia con la realidad rayana en la esquizofrenia, como fue el caso de José R. Rodil, empeñado en luchar a costa de la muerte de muchos civiles de la elite limeña, por hambre y enfermedades.

Este mismo personaje, en cuanto jefe militar español en el ámbito de Lima, desde el Callao aún escribía a Echagüe a lo largo de 1824, como titular del ejercicio del Patronato Real en la zona, ¡exhortándole a elegir siempre párrocos fieles a la «Santa causa del Rey y la Nación!»⁶⁷.

De todos modos, aún considerando la situación de polarización y fragmentación que también protagonizaba el clero, en una situación en sí misma confusa,

⁶³ Cfr. *Oficio del Cabildo Eclesiástico de Lima a Echagüe* (13/8/1823), *ibidem*, leg. 1823, s. n.

⁶⁴ En la que la Iglesia sufría también en humildes pobladores como los del pueblo de Tomas (Yauyos), donde junto con muertes y saqueo de casas hubo rapiña de ornamentos y utensilios sagrados y profanación de la iglesia, usada como caballeriza. Cfr. F. Valdivieso. *Nota al gobernador eclesiástico de Lima* (17/4/1823). AAL-NSG, leg. 2, N° 17.

⁶⁵ T. Guido. *Nota al gobernador eclesiástico de Lima* (18/7/1823), *ibidem*, N° 36.

⁶⁶ Apoyada en testimonios como el de Las Heras en su informe al Papa desde Madrid, y que puede consultarse íntegramente en Leturia, *Historia de las relaciones*, pp. 206-227.

⁶⁷ J. R. Rodil. *Nota al gobernador eclesiástico de Lima* (17/4/1824). AAL-NSG, leg. 2, N° 54.

es muy llamativo que Echagüe —plenamente integrado en el orden republicano— mantuviera correspondencia con Rodil a propósito de cuestiones eclesiásticas, obteniendo de este la aprobación del nombramiento de un sacerdote para una doctrina de Huarochiri⁶⁸.

Es un buen ejemplo de cómo en ocasiones, las autoridades eclesiásticas se veían obligadas por las circunstancias a recurrir a autoridades opuestas, ambas pretendidamente titulares de derechos patronales sobre la Iglesia, con el fin de continuar proveyendo la atención pastoral de los pueblos. Claro que como se ve en este caso, no importó que el doctrinero a enviar fuera de filiación realista... total, en esa zona se mantenía por entonces la causa del Rey.

III. El Obispo y la Iglesia de Arequipa en la Independencia

En el sur andino, y señaladamente en el Cusco y Arequipa, dominaba indisputadamente la causa real. Pero quizá esto fue todavía más cierto en Arequipa. Es decir, si en la nueva sede del virrey La Serna, su pleno dominio de la zona aseguraba la total sujeción de cualquier sector independentista que, si lo hubo, no atinó a levantar cabeza, en Arequipa si bien este mismo dominio igualmente estuvo respaldado con la fuerza, a diferencia del Cusco, existió una ininterrumpida y no contestada tradición realista en la que la Iglesia jugó un notable papel⁶⁹.

Esta singularidad arequipeña respecto al Cusco y respecto a Lima, parece indiscutible. Dicho esto, a continuación se ofrecen elementos para encuadrar y describir algo de lo que se sabe sobre el papel desempeñado por la Iglesia de Arequipa y su obispo en la coyuntura independentista, a la luz de la documentación ofrecida en el trabajo aún inédito que respalda este artículo (Rojas, 2001).

Lo primero que conviene recordar es que para el caso de las iglesias aún bajo el Patronato Regio, la exigencia del orden colonial en la total cooperación de la Iglesia en los objetivos del Estado, y los del Estado en los de la Iglesia, supuso varias cosas.

Así como hizo necesario que el clero fomentase el realismo como contenido de su ministerio pastoral, y que la autoridad local siguiese proveyendo los nombramientos pastorales y velando por la buena administración eclesiástica, implicó que fuese normal y exigible la plena cooperación del clero con las autoridades coloniales. En esta línea la Iglesia realista de Arequipa fue (tuvo que serlo), activamente contrarrevolucionaria.

⁶⁸ «Tengo la mayor satisfacción en haber leído el Oficio de V.S.Y. de 19 de corriente sobre colocar en la Doctrina de Sn. José de los Chorrillos de Huarochiri [...]». *ibidem*, *Nota al gobernador eclesiástico de Lima* (27/5/1824), *ibidem*, N° 57.

⁶⁹ Los movimientos ocurridos a principios de siglo en territorio de la Intendencia de Arequipa, fueron totalmente periféricos, a diferencia del surgido en 1814 en la misma ciudad del Cusco y con fuerte participación clerical.

En efecto, con su obispo a la cabeza empleó sus recursos pastorales en sostener la causa real, secundando directivas específicas del vice patrón, por lo demás reiteradas de variada forma⁷⁰. Y salvo alguna excepción temprana como la del padre Arce, no parece que hubiera habido en ella discordancias con la línea de acción señalada por su obispo.

De todos modos, Goyeneche siempre estuvo atento a la mentalidad de sus sacerdotes, y consecuentemente veló por la asepsia doctrinal en su seminario. Aun en 1824 cuidó enérgicamente que los seminaristas no pudieran leer ni guardar libros prohibidos filo-independentistas⁷¹.

En Arequipa, tanto la catequesis como la práctica sacramental (especialmente la Penitencia y la Misa [sermones]), las celebraciones litúrgicas conmemorativas, y la actividad de los curas en el campo y la ciudad, fueron empleadas para modelar la conciencia política de la población. Esto último no solo respecto a la independencia, sino incluso a favor o en contra del liberalismo, según fuese este dominante o no en la escena política imperial y, por lo tanto, según el cambiante interés del Estado.

Esta actividad del clero en función del sostenimiento del orden político, incluyó labores de «policía política», investigando, informando o denunciando casos de sospechosos de sedición. Obviamente la sanción sobre quienes fueron encontrados culpables, hubo de ser no solo canónica, sino incluso civil.

En el trabajo original también fue posible comprobar que tanto para las autoridades estatales como para el obispo, el modelo de buen sacerdote incluía —incluso en algún momento como cualidad fundamental— la fidelidad y adhesión a la corona. En la práctica esta característica fue decisiva en los nombramientos eclesiásticos⁷².

Sobre la percepción eclesial del fenómeno independentista, es posible advertir contenidos coincidentes entre el pensamiento expresado por la Santa Sede y Goyeneche. Por ejemplo, en ambos casos se consideró que el móvil de la rebelión fue un mero espíritu de facción, y que la opción y actividad revolucionarias constituía pecado de rebelión. Incluso puede apreciarse —señaladamente en Goyeneche— la aplicación de terminología específica para patologías eclesiales (como el cisma y la herejía) a situaciones de naturaleza llanamente política⁷³.

⁷⁰ Cfr. un texto particularmente fuerte: J. de la Serna. *Instrucciones que deben observar por ahora los señores curas del Perú* (21/1/1822), citado en CDIP, XXII/3, pp. 12ss.

⁷¹ Cfr. M. J. Cossío. *Normas para evitar la lectura y posesión de libros contra la fe, la moral, y el buen orden de la monarquía dadas por el rector del Seminario S. Jerónimo* (1/9/1824). Archivo del Seminario San Jerónimo, Papeles Varios, s. n.

⁷² Cfr. J. S. de Goyeneche. *Carta al Rey* (16/7/1819). Biblioteca Nacional del Perú/Manuscritos, D-8260, f. 52. [En adelante: BNP-M].

⁷³ Cfr. G. Giustiniani. *Circular dirigida a Goyeneche* (19/6/1824). Archivo Mercedario de Arequipa, Goy-Doc (1794-1868), f. 134; y J. S. de Goyeneche, *Carta a León XII* (2/8/1824), *ibidem*, f. 85.

La razón de lo que ahora puede parecer una confusión de planos, radica en que por entonces y de modo grave, la opción política hacía parte de la moral cristiana, de modo que en consecuencia, la pastoral de la Iglesia habría tenido de manera propia (y no como simples añadidos), una dimensión y contenido políticos, y ello como rasgo propio de la Iglesia en el *ancien régime* (Martina, 1974, p. 29 y ss.).

Además, el diseño de la sociedad colonial sobre un patrón de compartimentación étnico/social, configurando corporaciones más o menos cerradas según el modelo del antiguo régimen supuso, entre otras cosas, que todos comprendieran su identidad y existencia social en la medida en que pertenecían a alguna de ellas. De aquí que Bonilla explique que la perspectiva de los hombres de la época —por ejemplo los clérigos— se circunscribiera a su ámbito propio, y que en general no podía esperarse que hubieran tenido una sensibilidad, digamos, «nacional». De hecho, en Goyeneche se combinaban perfectamente un nacionalismo local (Arequipa, su «patria») con una devoción entrañable a la «nación española» tal como él la comprendía (Bonilla, 2001, p. 24)⁷⁴.

En todo caso, si bien es cierto que la mentalidad de antiguo régimen (que correspondía a una sociedad compartimentada, de jerarquías y privilegios donde cada quien ocupaba un lugar que en última instancia se resolvía en la voluntad divina ordenadora), ya venía siendo contestada, no solo a nivel categorial, sino también en el ánimo y la sensibilidad que venía con la Ilustración introducida desde años atrás; de hecho, es claro que la mayoría de la elite en todo el país —también en Arequipa— no se planteó cambios radicales en el sistema político, y mucho menos en el social. El obispo Goyeneche y su familia encabezó el espíritu antirrevolucionario y de restauración en la región⁷⁵.

En su gobierno pastoral, el prelado arequipeño se mantuvo atento a combatir cualquier amago de disidencia política entre su clero, según lo había expresado ya en su primera carta pastoral de 1819⁷⁶.

Pero por otro lado, es muy probable que hasta el acendrado realismo de Goyeneche (afectivo y de principios) que revela el estudio de su vida⁷⁷, alcanzara a ser conmovido de alguna manera por los actos y actitudes de representantes del rey en los últimos años del periodo colonial. Es importante recordar que ya algunas medidas tomadas por la corona a fines del siglo anterior fueron entonces

⁷⁴ Cfr. J. S. de Goyeneche. *Oficio al intendente Lavalle* (15/5/1820). BNP-M, D-8260, f. 61v.

⁷⁵ Su hermano José Manuel fue nombrado conde de Guaquí gracias a sus méritos militares y al desprendimiento económico de la familia en tiempos del virrey Abascal, y los Goyeneche en pleno siempre se señalaron como fidelísimos adalides de la corona española. Casi como testimonio de parte puede verse Herreros de Tejada (1923).

⁷⁶ Cfr. J. S. de Goyeneche. *Carta pastoral de 1819*. Colección Vargas Ugarte, Manuscritos-XIV, N° 74, ff. 520 y v.

⁷⁷ Cfr. por ejemplo, J. S. de Goyeneche. *Carta al rey agradeciendo condecoración* (29/5/1820). BNP-M, D-8260, f. 64v. y ss.

consideradas como contrarias a la Iglesia, y de un modo aun más fuerte, las dictadas luego por el régimen constitucional. Sobre todo la legislación eclesiástica promulgada por las Cortes en 1820⁷⁸.

Es probable que el descontento que según algunos autores existía en el bajo clero desde la aplicación de las reformas borbónicas, respecto al Estado colonial, en este momento aflorara también de alguna manera en Goyeneche (Mora, 1984, p. 236 y ss.).

En esta línea, los sucesos incluso anecdóticos, que aparecieron como fricciones entre el obispo de Arequipa y las autoridades reales en las postrimerías de la colonia, bien pudieron ser interpretados por él como embates de un desorden colonial, que en sus vaivenes entre liberalismo y absolutismo, ya había dejado de guardar y hacer guardar el respeto y consideración debidos tradicionalmente a la Iglesia⁷⁹.

Este, entre otros factores, ayudaría a explicar la conversión del obispo Goyeneche y de muchos eclesiásticos sinceramente realistas hasta diciembre de 1824, en partidarios de la República a partir de entonces.

Documentos

Cossío, M. J.

Archivo del Seminario San Jerónimo. Papeles Varios, s. n. Normas para evitar la lectura y posesión de libros contra la fe, la moral, y el buen orden de la monarquía dadas por el rector del Seminario S. Jerónimo (1/9/1824).

Echagüe, Francisco Xavier

Archivo Arzobispal de Lima-Notas Supremo Gobierno, leg. 2, N° 14. *Nota a Secretaría de Estado-Gobierno* (7/4/1823).

Archivo Arzobispal de Lima-Comunicaciones, leg. 1823, s.n. *Oficio de Echagüe a Mariano Vidal* (21/4/1823).

Archivo Arzobispal de Lima-Comunicaciones, leg. 1823, s.n. *Oficio del Cabildo Eclesiástico de Lima a Echagüe* (13/8/1823).

Encina, Luis Gonzaga de la

Colección Vargas Ugarte-M, 11, N° 6. *Carta al rey*, 4/3/1812.

Archivo General de Indias. Lima-1572. Pastoral con motivo de la instrucción dada por Napoleón a sus emisarios en América, reimpressa en la Casa Real de Niños Expósitos, s. I, 1811.

⁷⁸ Cfr. *supra*. nota 63.

⁷⁹ A modo de ejemplo, cfr. J. S. de Goyeneche. *Nota al intendente Lavalle* (3/3/1821). BNP-M, D-8260, f. 74v. Y, años después, *Carta al intendente Lavalle* (10/5/1824), *ibidem*, f 128v.

Archivo General de Indias. Lima-1572. Edicto Pastoral del Illmo. Señor D.D. Luis Gonzaga de la Encina. Bernardino Cruz (imp.), Lima 1815.

Goyeneche, José Manuel de

Archivo General de Indias. Lima-1563. *Carta a la Secretaría de Estado en Gracia y Justicia*, Potosí, 8/8/1812.

Biblioteca Nacional del Perú/Manuscritos, D-8260, f. 52. *Carta al Rey* (16/7/1819).

Biblioteca Nacional del Perú/Manuscritos, D-8260, f. 85. *Carta a León XII* (2/8/1824).

Biblioteca Nacional del Perú/Manuscritos, D-8260, f. 61v. *Oficio al intendente Lavalle* (15/5/1820).

Biblioteca Nacional del Perú/Manuscritos, D-8260, f. 64v. *Carta al rey agradeciendo condecoración* (29/5/1820).

Biblioteca Nacional del Perú/Manuscritos, D-8260. f. 74v. *Nota al intendente Lavalle* (3/3/1821).

Colección Vargas Ugarte, Manuscritos-XIV, N° 74, ff. 520. *Carta pastoral de 1819*.

Biblioteca Nacional del Perú/Manuscritos, D-8260, f. 128v. *Carta al intendente Lavalle* (10/5/1824).

Giustiniani, G.

Archivo Mercedario de Arequipa, Goy-Doc (1794-1868), f. 134. *Circular dirigida a Goyeneche* (19/6/1824).

Heras, Bartolomé María de las

Carta a los cusqueños (1814). Colección Vargas Ugarte-Manuscritos, Perú-Iglesia 4, N° 54.

Archivo General de Indias. Lima-1568. Carta tratando la recomendación de Fr. Gerónimo Cavero, Febrero 1812.

1972 *Carta al ministro García del Río* (1/9/1821). Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Colección documental de la Independencia del Perú, XIII/I, Lima.

Leturia, Pedro de

Publicación de R.C. del 12/4/1816 difundiendo encíclica de Pío VII. CVU-M., Perú-Iglesia 4, N° 55.

1959 Historia de las relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, III, Roma -Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela.

Monteagudo, Bernardo de

Archivo Arzobispal de Lima-Notas Supremo Gobierno, leg. 1, N° 65. *Comunicación al Gob. Eclesiástico de Lima*.

Pezuela, Joaquín de la

Archivo Arzobispal de Lima-Notas Supremo Gobierno, leg. 1, N° 4. Nota al Arzobispo de Lima a propósito de comunicación del cabildo eclesiástico de no poder contribuir (5/1/1820).

Archivo Arzobispal de Lima-Notas Supremo Gobierno, leg. 1, N° 4. *Nota del virrey al arzobispo* (5/1/1820).

Rodil, J. R.

Archivo Arzobispal de Lima-Notas Supremo Gobierno, leg. 2, N° 54. *Nota al gobernador eclesiástico de Lima* (17/4/1824).

Sánchez Rangel, Hipólito

Archivo General de Indias, Lima-650. *Carta al Ministro de Gracia y Justicia*, Dn. Manuel García H., Moyobamba, Noviembre 1820.

Valdivieso, F.

Archivo Arzobispal de Lima-Notas Supremo Gobierno, leg. 2, N° 14. *Notas a Valdivieso y Pérez de Tudela*, (7 y 9/4/1823).

Archivo Arzobispal de Lima-Notas Supremo Gobierno, leg. 2, N° 17. *Nota al gobernador eclesiástico* (17/4/1823).

Bibliografía

Aljovín, Cristóbal (2000). *Caudillos y constituciones: Perú, 1821-1845*. Lima: Instituto Riva-Agüero / México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Arenas Frutos, Isabel (1992). Impresiones de un obispo ante la Emancipación americana. *Hispania Sacra*, vol. 44.

Basadre, Jorge (1970). *Historia de la República del Perú*. Tomo I. Lima: Universitaria.

Bonilla, Heraclio (2001). Cómo España gobernó y perdió el mundo. En Heraclio Bonilla, *Metáfora y realidad de la Independencia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Bushnell, David (1991). La Independencia de América del Sur española. En Leslie Bethel (ed.), *Historia de América Latina* 5, La Independencia. Barcelona: Crítica / Cambridge: Cambridge University Press.

Castañeda, Paulino (1989). La Iglesia americana. En Varios Autores, *Historia general de España y América*, XI/2. Madrid.

Castañeda, Paulino & Juan Marchena (1992). *La jerarquía de la Iglesia en Indias*. Madrid: MAPFRE.

- Comadrán, Jorge (1990). Los sacerdotes criollos y las prelaturas indianas durante el período hispano. *Hispania Sacra*, vol. 42, pp. 213-249.
- Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú (1972). *Colección documental de la Independencia del Perú*. Lima.
- Denegri, Félix, Armando Nieto & Alberto Tauro (1972). *Antología de la Independencia del Perú*. Lima: s/e.
- Díaz Moreno, Jose M. (1988). Actitud de la Iglesia en los países de expresión española. I. En torno a la Independencia. En José J. Alemany (ed.), *América 1492-1992. Contribuciones a un centenario*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- Egaña, Antonio de (1966). *Historia de la Iglesia en la América Española. Hemisferio Sur*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gallagher, Mary (1991). *Imperial Reform and the Struggle for Regional Self determination: Bishops, Intendants and Créole Elites in Arequipa, Peru (1784-1816)*. CUNY, Ph.D., 1978. UMI Dissertation services.
- García Jordán, Pilar (1982). Notas sobre la participación del clero en la Independencia del Perú. Aportación documental. *Boletín Americanista*, vol. 39, N° 32, pp. 139-147.
- García Jordán, Pilar (1986). La Iglesia peruana ante la formación del Estado moderno (1821-1862). *Histórica*, vol. 10, N° 1, pp. 19-43.
- García Jordán, Pilar (1988). Estado moderno, iglesia y secularización en el Perú contemporáneo (1821-1919). *Revista Andina*, vol. 2, pp. 351-401.
- García Jordán, Pilar (1991). *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo. 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Garzón Heredia, Emilio (1995). 1780: Clero, elite local y rebelión. En Charles Walker (comp.), *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Gómez Acuña, Luis (1999). Iglesia y Emancipación en el Perú: claves interpretativas (1808-1825). En Fernando Armas (comp.), *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglo XVI-XX)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Guerra Martinière, Margarita (1999). El clero ilustrado en el tránsito de la colonia a la república. En Fernando Armas (comp.), *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglo XVI-XX)*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, pp. 301-331.
- Herreros de Tejada, Luis (1923). *El teniente general D. José Manuel de Goyeneche. Primer Conde de Guaqui. Apuntes y datos para la historia*. Barcelona: Oliva de Vilanova.

- Klaiber, Jeffrey (1980). *Independencia, Iglesia y clases populares*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Klaiber, Jeffrey (1987). La Iglesia ante la emancipación en el Perú. En Enrique Dussel (dir.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Tomo VIII. Salamanca: Sígueme – CEHILA.
- Klaiber, Jeffrey (1988). *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Klaiber, Jeffrey (1995). Estudios recientes sobre la Iglesia en Perú, Bolivia y Ecuador: Un balance historiográfico. *Histórica*, vol. 19, N° 2, pp. 251-280.
- Klaiber, Jeffrey (2001). El clero y la independencia del Perú. En Scarlett O'Phelan (comp.), *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: Instituto Riva-Agüero, pp. 119-135.
- König, Hans J. (1989). La Iglesia en la época contemporánea. En *IV Conversaciones Internacionales de Historia. Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988)*. Pamplona: Eunsa.
- Lynch, John (1992). La Iglesia y la Independencia hispanoamericana. En Pedro Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Lynch, John (2001). La revolución como pecado: la Iglesia y la Independencia hispanoamericana. En John Lynch, *América Latina, entre colonia y nación*. Barcelona: Crítica.
- Málaga, Alejandro (1981). *Arequipa. Estudios históricos*. Arequipa: Publiunsa.
- Martina, Giacomo (1974). *La Iglesia, de Lutero a nuestros días, II. Época del absolutismo*. Madrid: Cristiandad.
- Martínez de Codes, Rosa María (1994). La política religiosa de los borbones y su impacto frente a las guerras independentistas. En *El reino de Granada y el Nuevo Mundo: V Congreso Internacional de Historia de América*. Mayo de 1992. Volumen 3. Granada: Diputación Provincial de Granada, pp. 557-566.
- Martínez de Codes, Rosa María (1998). Religiosidad e historiografía: la irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía. En Hans-Jürgen Prién (ed.), *Del reformismo borbónico a la formación de la nación en América Latina. Enfoques y problemas en la historiografía de la Iglesia católica*, pp. 121-146.
- Mora, José Luis (1984). La Iglesia y el Estado ante la configuración de un nuevo modelo político hispanoamericano. En Inge Buisson (ed.), *Problemas de la formación del Estado y de la nación en Hispanoamérica*. Bonn: Inter Naciones, pp. 219-245.

- Nieto, Armando S.J. (1960). *Contribución a la historia del fidelismo en el Perú*. Lima: Instituto Riva-Agüero.
- Nieto, Armando S.J. (1969-1971). Notas sobre la actitud de los obispos frente a la Independencia peruana (1820-22). *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (BIRA), vol. 8., pp. 363-373.
- Nieto, Armando S.J. (1980). La Iglesia Católica en el Perú. En Juan Mejía Baca (ed.), *Historia del Perú*. Tomo. XI. Lima: Mejía Baca.
- Porras Barrenechea, Raúl (1974). *Ideólogos de la Emancipación*. Lima: Milla Batres.
- Málaga, Alejandro (1981). *Arequipa. Estudios históricos*. Arequipa: Publiunsa.
- Prien, Hans-Jürgen (ed.) (1998). *Del reformismo borbónico a la formación de la nación en América Latina. Enfoques y problemas en la historiografía de la Iglesia católica*. Madrid: Iberoamericana.
- Rojas, Ernesto José S. de Goyeneche (1817-1824). *Posicionamiento de un joven obispo en la coyuntura de la independencia del Perú*. Pamplona: Universidad de Navarra, Pro manuscrito.
- Rosas Siles, Alberto (1971). Miguel Tadeo y Manuel José Fernández de Córdova, ignorados personajes de la Independencia del Perú. *Revista del Archivo Nacional del Perú*, vol. 29, pp. 115-229.
- Sala I Vila, Nuria (1994). Algunas reflexiones sobre el papel jugado por la Iglesia y el bajo clero en las parroquias de indios en Perú (1784-1812). En Gabriela Ramos (comp.), *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, pp. 339-362.
- Sánchez Bella, Ismael (1990). *Iglesia y Estado en la América española*. Pamplona: Eunsa.
- Vargas Ugarte, Rubén S.J. (1945). *El episcopado en tiempos de la Emancipación sudamericana*. Buenos Aires: Huarpes.
- Vargas Ugarte, Rubén S.J. (1961). *Historia de la Iglesia en el Perú*. Burgos: Imprenta de Aldecoa.