

“La fe de todos los siglos”: una aproximación a la relación entre teología ultramontana e historiografía católica en el Perú

“Faith of all centuries”: An Approach to the relationship between the Ultramontane theology and Catholic historiography in Peru

Rolando Iberico Ruiz¹

Pontificia Universidad Católica del Perú

ribericor@pucp.pe

Resumen

El presente artículo estudia la relación entre la historiografía católica en el Perú y la teología ultramontana. La independencia en Iberoamérica abrió el espacio político para la *romanización* de las estructuras administrativas, litúrgicas y teológicas de las iglesias locales hacia Roma, a la par que deslegitimó las teologías políticas anteriores (galicanismo, jansenismo y regalismo). En este contexto, el ultramontanismo reforzó la perspectiva eclesiológica de la inmutabilidad de la Iglesia católica frente al inestable mundo liberal y secular. La historia se convirtió en el espacio —teológicamente construido— para mostrar la continuidad de la Iglesia.

La victoria del ultramontanismo fortaleció el discurso sobre la unidad ideológica y la inmutabilidad del catolicismo. Un historiador católico como Vargas Ugarte expresa claramente esta conciencia eclesiológica, mientras que otros historiadores —católicos o no—, sin considerar la variable teológica, la han compartido como un consenso implícito para estudiar el catolicismo. Por ello, este estudio busca proponer que detrás de la historiografía, incluso la más reciente, existe la clave eclesiológica ultramontana de la unidad ideológica y la inmutabilidad de la Iglesia católica que obvia la pluralidad de discursos teológicos y debates sobre los cuales se construyó el posterior discurso ultramontano durante el siglo XIX.

Palabras claves: Ultramontanismo, historiografía católica, Perú

“Faith of all centuries”: An Approach to the relationship between the Ultramontane theology and Catholic historiography in Peru

Abstract

The present article studies the relationship between the Catholic historiography in Peru and the Ultramontane theology. The independence in Latin America left the political space open to Romanization of the administrative, liturgical, and theological structures

¹ Licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), cursa estudios de Maestría en Historia en la Escuela de Graduados de la PUCP. Se desempeña como docente del Departamento Académico de Teología de la PUCP (Lima, Perú).

of the local churches towards Rome, while it delegitimized the previous political theologies (gallicanism, jansenism and regalism). It is in this context that the ultramontanism reinforced the ecclesiological perspective of immutability of the Catholic church against the unstable liberal and secular world. History became the space —theologically constructed— in which to show the continuity of the church.

The victory of ultramontanism strengthened the discourse about ideological unity and immutability of Catholicism. A Catholic historian such as Vargas Ugarte clearly states this ecclesiological consciousness, while other historians —Catholic or not—, not considering the theological variable, have shared it as an implicit consensus in order to study Catholicism. Therefore, this study seeks to propose that behind the historiography, including the most recent one, there lies the ultramontane ecclesiological key of ideological unity and immutability of the Catholic church that obviates the plurality of theological discourses and debates upon which the later ultramontane discourse during the XIX century.

Key words: Ultramontanism, Catholic historiography, Peru.

1.Introducción

La relación entre teología e historia debe estudiarse para comprender la implicancia de los presupuestos teológicos en la construcción de la historiografía. Durante los siglos XVIII y XIX, el mundo occidental atravesó diversos cambios estructurales que obligaron al catolicismo a reformular su rol social y político en las nuevas instituciones políticas nacidas de las revoluciones francesa e iberoamericanas. Fue el ultramontanism, una corriente teológica y política, la que fomentó el proceso de *romanización* de la vida administrativa, litúrgica y pastoral de las iglesias locales hacia Roma. Junto a este proceso, los ultramontanos se encargaron de deslegitimar a las teologías discordantes a la suya y cuestionadoras del proceso *romanizador* como ocurrió con el galicanismo, el regalismo y el jansenismo. De esta manera, el movimiento ultramontano consideraba que solo la postura teológico-política que ellos defendían expresaba con autenticidad la unidad ideológica² y la solidez institucional manifestada en la historia de la Iglesia católica.

La historiografía católica o historiografía sobre la Iglesia católica peruana —entendida como los estudios sobre el catolicismo realizados por historiadores sin considerar su filiación religiosa— asumió la postura ultramontana de la unidad ideológica y la solidez institucional del catolicismo, a tal punto que no se considera posible la existencia de otras tendencias teológicas en el proceso de institucionalización eclesial y unidad ideológica eclesial ocurrido en el siglo XIX. Este estudio analiza cómo la historiografía católica en el Perú se ha construido sobre el presupuesto de la unidad teológica ultramontana y la asumida solidez institucional. El artículo se divide en dos

² Emplearemos de manera indistinta los términos “ideológico”, “teológico” y “doctrinal” para calificar la premisa ultramontana de la unidad, pues ellos remiten a ideas como la inmutabilidad y estabilidad sagrada que la Iglesia representaba en el mundo. Estas ideas se estaban construyendo en los debates católicos decimonónicos.

partes. La primera estudia los cambios y debates teológico-políticos que dieron forma y permitieron el ascenso del ultramontanismo al interior del catolicismo durante el siglo XIX. La segunda parte estudia la relación entre la premisa ultramontana de la unidad ideológica e institucional y la construcción de la historia de la Iglesia peruana. En esa perspectiva, se analiza cómo esta categoría constituye el punto de partida para el estudio del catolicismo en el siglo XIX, sin problematizar la complejidad teológica propia de dicho siglo.

El presente artículo se encuentra en la línea de investigación abierta por los importantes estudios de Roberto Di Stefano (2004, 2012) para Argentina y Sol Serrano (2008) para Chile. El artículo constituye una primera aproximación al problema de la relación entre teología y escritura de la historia de la Iglesia decimonónica en el Perú. La labor del historiador consiste en hacer un trabajo arqueológico en los archivos y bibliotecas para rescatar los discursos católicos olvidados, ocultados y desprestigiados por los ultramontanos. Este intenso trabajo consiste en dejarse fascinar por la complejidad del catolicismo decimonónico, donde se esconde una riqueza teológica y política que en América Latina asumió formas interesantes y específicas. La modernidad católica y latinoamericana permitió el cruce entre ideas religioso-políticas como el regalismo-jansenismo y seculares como el liberalismo. Esto hizo posible un encuentro contradictorio entre un sistema teológico nacido en el sacralizado Antiguo Régimen y otro secular, que minó las bases ideológicas de dicho período para proponer un nuevo orden político. Por ello, el estudio de la relación entre teología e historia es importante para descubrir la complejidad del proceso modernizador y secularizador en el Perú y América Latina y cómo estas experiencias constituyeron categorías historiográficas que hoy se deben replantear.

1. El ascenso de la teología ultramontana en el seno de la Iglesia católica

Las teologías políticas católicas y la uniformidad ultramontana (siglos XVIII y XIX)

El siglo XVIII se caracterizó por el auge de diversas corrientes teológicas políticas, cuyas raíces pueden rastrearse hasta la Edad Media en movimientos teológicos como el conciliarismo³. El regalismo, en sus diversas expresiones nacionales, el galicanismo y el jansenismo fueron reflexiones teológicas desarrolladas en un contexto político marcado por el absolutismo monárquico y el orden del Antiguo Régimen. Estas teologías políticas católicas propugnaban la paridad jurídica y doctrinal entre el papa y los obispos y, por tanto, la primacía del concilio sobre el pontífice. Además, defendían la autoridad absoluta del Estado sobre el clero, es decir la dependencia política de la jerarquía eclesial en relación al monarca, de quien dependían sus nombramientos. En paralelo, se desarrolló un movimiento católico conocido como el ultramontanismo que defendía la autoridad absoluta del pontífice sobre la Iglesia universal en oposición a las teologías políticas mencionadas.

³ Francis Oakley (2003) estudia el desarrollo teológico del conciliarismo, desde la Edad Media, y sus consecuencias políticas hasta el tardío siglo XIX.

Las teologías políticas durante la Ilustración francesa e iberoamericana

La Ilustración abrió nuevos espacios críticos contra el catolicismo, especialmente en Francia donde adquirió rasgos antirreligiosos y anticlericales. Los *philosophes* franceses desacreditaron la metafísica y la teología escolástica como aproximaciones válidas a la realidad divina y mundana. Esta situación despertó reacciones diversas entre las iglesias cristianas de Europa (católica, anglicana y luterana fundamentalmente) que respondieron a estas novedades con movimientos hacia la tolerancia o hacia una espiritualidad más celosa. Ejemplos de este vuelco antiilustrado fueron el galicanismo y el jansenismo católico en Francia y el metodismo en Inglaterra (Hampson 1999: 276). El galicanismo, una corriente teológico-política, se formó bajo la influencia de los escritos del obispo francés de Meaux, Jacques-Benigne Bossuet (1627-1704), quien defendía la tendencia teológica conciliarista por la cual la autoridad en temas de doctrina y leyes de la Iglesia católica recaía en los concilios y no en el pontífice. Esta teología manifestaba una visión de la Iglesia como una “teocracia” (Régent-Susini 2009: 420-421).⁴ Sin mencionar al papa, Bossuet afirmó que en la multitud de sacerdotes, predicadores, doctores y fieles siempre había un único centro: el obispo en “una diócesis y en una iglesia” (Régent-Susini 2009: 423).

La fuerza del galicanismo se expresó en la asamblea del 19 de marzo 1682. Bajo la presidencia de Bossuet, se reunieron 36 obispos y 34 diputados para definir los Cuatro Artículos Galicanos, en pleno conflicto entre el rey Luis XIV y el papa Inocencio XI sobre el nombramiento de obispos. El primer artículo negaba el poder del pontífice sobre los asuntos temporales y afirmaba que los reyes no estaban sujetos a la autoridad de la Iglesia en problemas civiles y temporales. El segundo retomaba los decretos del Concilio de Constanza (1414-1418) para reafirmar la autoridad de los concilios generales sobre el papa. El tercero insistía en que las libertades de la Iglesia galicana eran inviolables. El cuarto reivindicaba la autoridad de la Iglesia que volvía los decretos papales reformables. Si bien estos decretos fueron abolidos por el papa Alejandro VIII en 1690 y por el rey Luis XIV en 1693, fueron enseñados en las escuelas de teología de Europa por varias décadas.

El jansenismo, otra propuesta teológica, tenía dos principios teológicos tomados del libro *Augustinus* (1640) del obispo belga de Ypres, Cornelio Jansen, que afirmaban que: a) sin la gracia de Dios el cumplimiento de los mandamientos divinos son imposibles para los hombres; b) por tanto, el hombre está siempre determinado. Por ello, los jansenistas abogaron por una teología moral rigorista y se opusieron ferozmente al probabilismo jesuita.⁵ La eclesiología jansenista fue episcopalista, pues defendía la

⁴ Bossuet afirmaba que la transmisión de la autoridad y la doctrina divinas se daban en el orden sincrónico (desde el obispo hacia los fieles) y en el orden diacrónico (desde los apóstoles hasta la época moderna).

⁵ El probabilismo fue una doctrina de la teología moral católica que afirmaba que ante casos de duda moral sobre determinadas acciones, se debe realizar la opción que menos riesgo de pecado signifique al creyente. A esta interpretación se opuso el moralismo extremo del movimiento jansenista. Ellos llegaron a afirmar que los niños de cuatro o cinco años podían ser culpables de lujuria por lo que los confesores debían preguntarle sobre esos temas. Para mayor información sobre el probabilismo en el Perú: Macera (1963), Martel (2007).

autoridad del obispo en su diócesis y su independencia jurídica y doctrinal frente al papado. La condena de las 101 tesis del oratoriano Pascasio Quesnel, teólogo jansenista francés, por el papa Clemente XI mediante la bula *Unigenitus* en 1713⁶, forzó a los jansenistas a formar un frente común con los galicanos para sostener el episcopalismo, defender la autoridad absoluta del monarca, la autonomía del poder temporal, el deber de la obediencia y la sumisión de los eclesiásticos a la autoridad temporal (Sales 2009: 205). La alianza con los galicanos permitió al jansenismo mantenerse en el debate teológico-político del siglo XVIII y en alianza, inestable, con el poder político del Antiguo Régimen.

En 1786, en Toscana (Italia) el obispo Scipio de Ricci, asistido por el teólogo y presbítero jansenista Pietro Tamburini, convocó un sínodo en Pistoia que desarrolló tres aspectos: el jansenismo político-eclesiástico, la eclesiología y el rigorismo moral. En el primer punto, se afirmó que el papa solo era la cabeza ministerial de la Iglesia cuya potestad la recibe de la Iglesia solo para asuntos espirituales. Por tanto, el pontífice no tenía autoridad para intervenir en asuntos de gobierno y disciplina de las iglesias locales. Además, se afirmó la doctrina episcopalista como autonomía absoluta de los obispos del poder de Roma. En el plano eclesiológico, buscaron implantar la lengua vernácula en la misa y la reforma de la liturgia de las horas. Finalmente, en el plano moral se proscribió el culto al Sagrado Corazón de Jesús para optar por una apreciación minimalista del culto a la Humanidad de Cristo (Saranyana 2010: 59-61). En 1794, por la bula *Auctorem fidei*, el papa Pío VI condenó todos los acuerdos del Sínodo de Pistoia. No obstante, la condena papal para jansenistas y galicanos el enemigo común no era el papa, sino la curia romana que encarnaba el poder y la usurpación de derechos legítimos que pertenecían a los obispos locales y a los monarcas.

Ambas corrientes teológicas tuvieron una fuerte presencia a nivel político y teológico en Francia gracias a la difusión educativa de sus doctrinas y a la coincidencia de posturas político-religiosas. Incluso, en Francia, tanto los funcionarios civiles como los miembros del alto clero fueron educados en las doctrinas del jansenismo y el galicanismo. Por ello, la Iglesia católica y el Estado tuvieron fuertes vínculos y disputas políticas, en gran medida gracias a la consolidación, durante el siglo XVIII, del galicanismo como un movimiento teológico y político. Su principal planteamiento fue el de una Iglesia francesa sujeta a la autoridad civil, que identificó el galicanismo con lo auténticamente católico francés y que colocaba al rey, en tanto cristiano, como autoridad absoluta sobre los asuntos temporales y espirituales. El papa no debía, por tanto, intervenir en los asuntos temporales del reino y en la vida de la Iglesia francesa (Hampson 1999: 282, 289; Perreau-Saussine 2010: 153).

En España, el sentimiento de pertenecer a las naciones retrasadas de Europa provocó la asimilación de los ideales ilustrados entre los hombres de letras de ambos estados, el civil y el religioso. La ilustración católica podría entenderse como la vinculación de políticas reformistas e ilustradas borbónicas y las tendencias teológico-políticas provenientes del jansenismo (Schmidt 2011: 11). En la Iglesia española

⁶ Las condenas a la teología jansenista se dieron desde fecha muy temprana. En 1643 por Urbano VIII con la bula *In Eminenti*; en 1653 Inocencio X mediante la bula *Cum occasione*, y finalmente en 1656, Alejandro VII con la bula *Ad sanctam beati Petri sedem*.

convivieron dos sectores importantes que se encontraron en constante tensión frente a la política regalista del Estado borbónico. Por un lado, los ilustrados españoles enfatizaron la autoridad del obispo diocesano y el conciliarismo, y difundieron el antirromanismo y el rigorismo moral, mientras que en el otro sector, los tradicionales abogaban por la libertad de la Iglesia para definir sus asuntos internos o de disciplina. La teología política era el regalismo que concedía al rey el control sobre la Iglesia católica, pues la Corona detentaba el patronato sobre la Iglesia (Brading 2003: 534; Luque 2005: 6). Los ilustrados españoles consideraron necesario emprender una reforma eclesial profunda por lo que fueron muy críticos con el desprestigio moral de miembros de la jerarquía y de los clérigos regulares que llevaban una vida más próxima a las virtudes del siglo que a las del evangelio (Brading 2003: 508). También, fueron objeto de crítica las excesivas propiedades y riquezas que poseía la Iglesia española, así como el desmesurado número de presbíteros regulares que alejaban del trabajo “útil” a muchos jóvenes. Muchos sectores de la élite eclesiástica reconocían la necesidad de reformar las estructuras eclesiales, buscaban reducir la influencia política de la Iglesia, criticaban las costumbres barrocas de los sectores populares por alejarse de la racionalidad caracterizada por la austeridad y la sencillez propias del cristianismo (Sarrailh 1981: 623-625, 633, 644; Brading 2003: 532).⁷

A nivel teológico, el giro hacia el jansenismo produjo una separación de los jesuitas que defendían el probabilismo y el “internacionalismo” del catolicismo, pues constituían, para muchos pensadores, una orden religiosa proromana que cuestionaba la autoridad del Estado sobre la Iglesia y defendían la autoridad absoluta del papado sobre el Estado (Brading 2003: 542, 544; Pietschmann 2011: 92). Sin embargo, el jansenismo español no se embarcó en grandes debates teológicos sobre la gracia y el libre albedrío como había sucedido en Francia, sino más bien estuvo vinculado a las obras galicanas de Bossuet, a la historia eclesiástica del galicano Claude Fleury (1640-1723) y al derecho canónico de Zeger Bernhard Van Espen (1646-1728) y Juan Nicolás de Hontheim (1701-1790), conocido como Febronio. La expulsión de los jesuitas en 1767 por mandato de Carlos III (1716-1788) fue la máxima expresión de la política regalista de la monarquía hispánica que buscaba convertir a la Iglesia católica en una institución estatal.

En la América colonial, la distancia fortaleció la relación entre las élites coloniales y los miembros de la jerarquía eclesiástica, especialmente los pertenecientes al Cabildo catedralicio, cuyos cargos estaban, casi en su totalidad, en manos criollas. Por ello, las reformas eclesiales de los Borbones colisionaron con los intereses de las élites cuyas inversiones estaban ligadas a las fundaciones económicas que garantizaron la pervivencia de la riqueza familiar. Sin embargo, tras la expulsión de los jesuitas, el rey Carlos III, mediante el Tomo Regio del 21 de julio de 1769, convocó a concilios provinciales en América y Filipinas con la intención de promover la teología regalista y jansenista. En México, se reunieron en 1771 bajo la presidencia del arzobispo de México, Francisco Antonio de Lorenzana. Los debates tuvieron dos tendencias: la

⁷ Las élites ilustradas buscaron el retorno de la Iglesia a sus modestos orígenes propios de la pureza evangélica. Brading menciona que la oposición a la piedad barroca generó una profunda fisura entre los prelados “ilustrados” y la feligresía.

ilustrada, liderada por los obispos que eran jóvenes y educados en el regalismo y en las doctrinas jansenistas; y la tradicionalista, cuyos obispos eran ancianos y deseaban obtener mayor libertad para la Iglesia. Los ilustrados acudieron a autores vetados por Roma como el jesuita Juan de Mariana (1536-1624), al regalista Feijóo, a los galicanos Bossuet, Noël Alexandre (1639-1724), Serry y Martene, al rigorista quietista François de Salignac (1651-1715), conocido como François Fénelon, y el jansenista Van Espen. En contraposición, los tradicionales apelaron a la autoridad de los escolásticos. El concilio defendió el episcopalismo pero reconoció la primacía papal sin definirla y acogió el rigorismo moral frente al probabilismo jesuítico. (Luque 2005: 19-20, 29, 33, 44).

Un año después en Lima, en 1772, se celebró en cumplimiento del Tomo Regio, el VI Concilio Limense cuyo objetivo trazado por el gobierno era la condena de la teología moral jesuita y la aceptación oficial del regalismo. A pesar de los intentos del virrey Amat por cumplir las normas reales, el clero se opuso a las propuestas antiprobabilistas, incluido el asesor teológico del virrey, el franciscano Juan de Marimón, quien luego fue desterrado a Chiclayo. Ese mismo año, el gobierno auspició la publicación de Miguel Durán, teólogo del Concilio Limense, quien contestaba a Marimón haciendo suyas las doctrinas jansenistas del teólogo Van Espen y proclamaba la independencia de los obispos frente a la curia romana (Peralta 1999: 189). El intento de Amat fracasó aunque en los años posteriores el Gobierno virreinal aseguró la difusión del regalismo a través de la educación. Además, la política de Carlos III, que había hecho propia la teología política del jansenismo, defendía la autoridad absoluta del monarca sobre la Iglesia católica cuya única vía obligatoria a Roma era Madrid. Estos debates teológicos de finales de la colonia continuaron hasta mediados del siglo XIX en muchas regiones de América Latina como en el Perú.

La Revolución francesa y el ascenso del movimiento ultramontano

La Revolución francesa (1789-1799) produjo profundos cambios en el lenguaje y las prácticas políticas, los cuales destruyeron por completo la legitimidad del Antiguo Régimen. Con la Revolución ingresaron a la política nuevos valores como la razón, la libertad, el individualismo y la tolerancia de cultos. En este escenario, instituciones tradicionales como la Iglesia católica perdieron progresivamente el poder político, cultural, económico y social como consecuencia de una nueva legitimación secular del poder político que se transmitió desde Francia hacia el resto de Europa (Uertz 2011: 56). En 1799, mientras la Iglesia católica francesa se encontraba en una situación delicada, Roma entraba en un complicado cónclave donde dos grupos de cardenales se enfrentaron ideológicamente sobre cuál debería ser el rumbo del pontificado. Los dos grupos eran los *politicanti* y los *zelanti*. Los primeros eran favorables hacia un camino de entendimiento con los nuevos valores seculares; en cambio, los segundos buscaban un retorno al esquema político de la alianza entre el Trono y el Altar. Del conclave salió elegido, tras un consenso político entre ambos sectores, el cardenal Barnaba Chiaramonti, quien tomó el nombre de Pío VII (1799-1823) (Jedin VII 1978: 117-118).

Este pontífice firmó el 15 de julio de 1801 un concordato con Napoleón Bonaparte que mantenía la sujeción de la Iglesia al Estado y reconocía el culto público del catolicismo. Con este acuerdo, la Sede Apostólica inició un proceso de reforma del episcopado galicano con la intención de ubicar en la dirección de las diócesis francesas, obispos fieles a Roma y que reconocieran su jurisdicción sobre el conjunto de la Iglesia católica (Jedin VII 1978: 122-132). La Iglesia francesa pasó de 135 diócesis, antes de la Revolución, a 60 (10 arzobispados y 50 obispados). Durante la renovación del episcopado, 48 obispos dimitieron. Sin embargo, 37 se negaron a hacerlo, debido a que habían sido designados por la Corona y dimitir sería reconocer la alianza entre la Iglesia católica y la Revolución. A pesar de ello, Pío VII declaró vacantes sus sedes y la mayoría no tuvo más que aceptar la disposición papal (Duffy 1998: 207-208). La reorganización del episcopado galo fue una manifestación de ejercicio de la autoridad papal sobre la Iglesia gala, que abría una nueva era en la historia del papado y del catolicismo occidental. Con la renovación episcopal se desmontó la antigua resistencia galicano-jansenista de la jerarquía católica francesa a la autoridad pontificia. En adelante, los intentos galicanos y jansenistas serían esfuerzos de laicos y clérigos no vinculados a las jerarquías católicas proromanas, destinadas a la larga al fracaso teológico y político.

Tras la caída de Napoleón Bonaparte, los años de la Restauración estuvieron signados por la alianza entre religión y reaccionarismo. Los papas de la Restauración fueron León XII (1823-1829) y Pío VIII (1829-1830). El primero fue elegido por los *zelanti*, a quienes ubicó en la cúspide de la curia romana desde donde intentaron convertir a la Iglesia católica en el eje ideológico, político y sagrado del proceso de restauración de la Santa Alianza (Duffy 1998: 217; Hilaire 2003: 387-388). Mientras que con Pío VIII volvieron al poder los *politicanti* que reconocieron la revolución liberal de Francia de 1830 que llevó al trono al monarca liberal Luis Felipe de Orleans. Por otra parte, la *romanización* de las iglesias católicas locales se vio reforzada a causa de los ideales políticos y culturales de la Revolución francesa, los cuales despojaron, a lo largo de Europa, a las iglesias y sus clérigos de la autonomía respaldada en los privilegios, costumbres y derechos locales. Por tal razón, tuvieron que recurrir con mayor frecuencia a Roma en busca de protección. Además, en otras regiones europeas, como había ocurrido en Francia, se puso fin a la resistencia episcopal al poder pontificio (Duffy 1998: 216).

En 1831, fue elegido papa el austero monje Mauro Cappellari, quien tomó el nombre de Gregorio XVI (1831-1846). Era cercano a los cardenales *zelanti* con quienes compartía un fuerte lenguaje contrarrevolucionario. Buscó lograr la independencia de la Iglesia católica y la centralización administrativa, política y teológica en Roma en detrimento de las autonomías eclesiales locales. El papado de Gregorio XVI se caracterizó por su férrea oposición al liberalismo, al indiferentismo religioso y al naturalismo racionalista, ya que consideraba que estos valores modernos quebraban el orden sobrenatural encarnado por la Iglesia y su invariabilidad en el tiempo. En 1832, publicó la encíclica *Mirari vos* donde Gregorio XVI exhortó a la restauración de disciplina eclesiástica, la observancia de las enseñanzas sobre los sacramentos y la moralidad, el respeto por la ley de la Iglesia y la ley natural, y la subordinación al

magisterio eclesial, particularmente a la autoridad del papa. Gregorio XVI consideraba que la Iglesia vivía una lucha contra los “poderes de la oscuridad” para defender la fe y al papa, guardián de la verdadera doctrina. En este sentido, el pontífice lamentaba la batalla contra “la divina autoridad de la Iglesia”, la hostilidad hacia la Santa Sede, el rechazo de la autoridad de los obispos, y toda clase de nuevas ideas y sociedades como las masónicas.⁸ El papa criticaba duramente la doctrina “protestante” de la libertad como pretensión de separar la Iglesia y el Estado, la libertad de conciencia, religión y pensamiento, y la desobediencia de las autoridades legítimas. Incluso, reafirmó que solo había salvación de las almas por la profesión de la religión católica y del compromiso del Estado con ella. Esta alianza evitaba que los valores del mundo secular, conducentes al indiferentismo, causasen anarquía (Uertz 2001: 69). El pontífice deslegitimó, con sus documentos doctrinales, toda pretensión católica por acercarse al liberalismo, pues identificaba estos intentos con el protestantismo y la herejía.

Las encíclicas de Gregorio XVI determinaron el registro lingüístico y los temas teológico-políticos de los pronunciamientos magisteriales de su sucesor. De esta forma, el papado se encerró en una actitud de total desconfianza y rechazo a la situación posrevolucionaria. En 1846, era elegido papa el cardenal Giovanni Maria Mastai-Ferreti que tomó el nombre de Pío IX (1846-1878). El papado se encontraba en un proceso irremediable de pérdida del poder temporal sobre los Estados Pontificios, pero a su vez extendía con mayor fuerza su presencia entre las Iglesias locales gracias a la moralidad y espiritualidad que transmitía la figura del papa. La autoridad y el poder pontificios se transformaban y reorientaban en nuevas líneas que daban una nueva forma organizativa a la Iglesia católica. Pío IX mantuvo la postura de su predecesor en temas de fe, y afianzó su autoridad jurídica y doctrinal sobre las iglesias nacionales. El conflicto contra los nacionalistas italianos, cuyo líder era el monarca piemontés Víctor Manuel II, se interpretó como una guerra santa donde las fuerzas del bien eran dirigidas por el papa, mientras que las fuerzas de la oscuridad eran conducidas desde Turín. El papa Pío IX se manifestó que no podía oponerse a ninguna nación católica en nombre del nacionalismo italiano, pues él era el padre de todos los fieles como pastor universal de la Iglesia (Duffy 1998: 223). Para muchos católicos, la tensa situación entre Roma y Turín era un reflejo del conflicto que enfrentaba a la verdad revelada por Dios contra el espíritu anticristiano de la Ilustración y la Revolución. Era, además, la expresión de la universalidad del gobierno pontificio, libre de las alianzas políticas de antaño.

A mitad del siglo XIX, el centro del pensamiento y acción ultramontanos se encontraba en Francia donde pensadores como el dominico Jean-Baptiste Henri Lacordaire (1802-1861) o el laico Louis Veuillot (1813-1883), y su periódico *L'Univers* marcaron la pauta teológica y política. En Inglaterra, el clérigo inglés Edward Henry Manning (1808-1892), convertido del anglicanismo en 1851, fue otro gran promotor del ultramontanismo. El papa no solo favoreció, sino que defendió a los ultramontanos. El largo pontificado de Pío IX consolidó el poder papal sobre las iglesias locales al lograr el control del nombramiento canónico de los obispos, la imposición de la disciplina romana y la centralización progresiva de la administración eclesial en la Curia romana.

⁸ Consultar: Carta encíclica del Sumo Pontífice Gregorio XVI *Mirari Vos*, n. 13-17.

Si bien el papado perdió el protagonismo político sobre los asuntos europeos, se reconvirtió el poder político en poder moral, ético y espiritual sobre el conjunto de los fieles. Esta nueva realidad transformó a la Iglesia católica en baluarte de la moralidad, el orden, las buenas costumbres y signo de la unidad nacional. El movimiento ultramontano fortaleció este proceso mediante las devociones, la defensa de doctrinas como la infalibilidad papal y la centralidad de Roma en el corazón de la Iglesia, así como una dura oposición contra los valores del mundo moderno. Incluso, el cardenal inglés John Henry Newman (1801-1890), a causa de la amplia presencia ultramontana en la Iglesia católica, hablaba de una “iglesia dentro de la iglesia” (Duffy 1998: 228). La conjunción de estos factores, más el sentimiento anticlerical de sectores liberales, fortalecieron la unidad doctrinal e institucional de la Iglesia católica, sobre los presupuestos teológicos ultramontanos.

El ultramontanismo en el Perú y la consolidación de la Iglesia católica

Las primeras décadas, luego de la emancipación, son denominadas por Sol Serrano como el período de las Repúblicas Católicas. Estas se pueden definir como repúblicas “donde el catolicismo era la religión del Estado con exclusión o restricción de otros cultos religiosos” (2008: 19). Dicha exclusividad del catolicismo fue ratificada por las constituciones y leyes que daban protección a la Iglesia para que cumpla con su rol tutelar de la moralidad y la unidad nacional. Los años posteriores a la independencia, la Sede Apostólica intentó ganar diversos espacios de poder dentro de las iglesias locales. El 5 de agosto de 1831, Gregorio XVI mediante la constitución apostólica *Sollicitudo Ecclesiarum* declaró que se podía establecer relaciones diplomáticas con los nuevos estados en América Latina, sin discutir la legitimidad de los cambios políticos. En 1840, dividió América del Sur en dos sectores apostólicos: el primero lo constituía Nueva Granada, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia cuyo intermediario fue el internuncio apostólico establecido en Bogotá desde 1836;⁹ y el segundo comprendía Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay con los que estuvo relacionado a través del nuncio apostólico en Río de Janeiro (López 2004: 355). Esta estrategia buscaba generar lazos de comunicación entre las iglesias locales y la Sede Apostólica a través de los nuevos diplomáticos papales. La otra estrategia seguida por Gregorio XVI fue garantizar que los obispos nombrados acreditaran su fidelidad política y doctrinal a la Silla Apostólica. Fue el caso de Francisco de Sales de Arrieta, clérigo que se opuso a la Reforma de regulares en 1826 y que, como mérito por ello, fue aprobado canónicamente para arzobispo de Lima en 1840.

En el Perú, el presbítero guayaquileño José Ignacio Moreno (1767-1841) fue de los primeros en defender la primacía del papa. Hacia la mitad de la década de 1820, empezó a acoger la crítica contrarrevolucionaria francesa contra el liberalismo. En 1831, Moreno publicó su *Ensayo sobre la supremacía del Papa* que era una defensa teológica y política de la autoridad y poder universal del papado sobre el conjunto de las

⁹ Un internuncio es el encargado de una legación papal con los mismos poderes que un nuncio apostólico. En casos excepcionales, un internuncio podía tener poderes extraordinarios para resolver problemas eclesiásticos locales. A nivel jerárquico ocupa la escala más baja de la carrera diplomática vaticana.

iglesias locales, así como la importancia de los pontífices en la defensa de los valores y la moral. En dicho libro, Moreno polemizó con el anónimo autor “El Desengañador”, quien había publicado en el periódico *Miscelánea* un artículo donde defendía la idea de una iglesia nacional subordinada al Estado, según los principios regalistas y jansenistas. El canónigo guayaquileño cuestionaba a estos católicos, que llamaba *reformistas*:

¿Como es pues que algunos de los que se dicen adictos á esta religión [la católica], que pretenden hallarse en su seno, y se glorían de ser *católicos*, son los únicos que desconocen esta verdad, en que á excepción de ellos está de acuerdo el género humano, es decir, los amigos y enemigos de la religión católica, los que quieren conservarla y destruirla? (Moreno I 1831: I)

Acusado de ultramontano, Moreno consideraba al “*ultramontanismo* la fé de todos los siglos, y quedan ufanos con pronunciar esta palabrita inventada modernamente por la ligereza francesa, y repetida hoy á propósito para embobar necios” (Moreno I 1831: II). El ultramontanismo, en palabras del canónigo, estaba ligado a la verdadera defensa de la “fe de todos los siglos” cuya base era la supremacía absoluta del romano pontífice sobre las iglesias locales. El papado era la garantía de la libertad de las iglesias locales de las injerencias del poder civil contra el “realismo eclesiástico” que las nuevas repúblicas americanas se atribuían para reformar la iglesia; incluso, era la ortodoxia contra las doctrinas que afirmaban la igualdad jurídica de los obispos y el papa (Moreno I 1831: 210). No obstante, los esfuerzos del canónigo guayaquileño por defender la autoridad del papado sobre las iglesias locales, las ideas políticas regalistas y la teología política jansenista, ligadas con el liberalismo, estaban vigentes en el pensamiento político del siglo XIX. Durante las primeras décadas de la república se consolidaron dos sectores católicos: los ultramontanos y los liberales-regalistas.¹⁰ Los ultramontanos se encontraban en una posición favorable por el apoyo pontificio y por sus vínculos con la jerarquía de la iglesia local, mientras los liberales-regalistas pertenecían a sectores laicos y sacerdotales marginales. En el caso peruano, la Revolución liberal de 1854 abrió el debate teológico entre ambos sectores católicos que culminó con la consolidación del ultramontanismo como discurso hegemónico en el catolicismo peruano.¹¹

La construcción de la unidad: teología e historia ultramontanas en el Perú

¹⁰ La categoría liberal-regalista hace referencia al sector liberal que asociaba estas ideas con la teología política regalista y galicano-jansenista. Eran católicos y se sentían, por ello, autorizados a intervenir en el debate sobre el lugar de la Iglesia en la estructura de la república.

¹¹ Para un estudio sobre los debates sostenidos entre ultramontanos y liberales-regalistas, consultar: Rolando Iberico Ruiz. *La República católica dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima, 1855-1860)*. Tesis para optar el título de licenciado en Historia. Pontificia Universidad Católica del Perú. (<http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/123456789/5073>)

Entre mayo y agosto de 1855 se produjo un debate en torno a la infalibilidad pontificia¹² entre dos periódicos: el ultramontano *El Católico* y el liberal-regalista, con el muy sugerente nombre, *El Católico Cristiano*. Para defender la infalibilidad pontificia, los ultramontanos retomaron la historia y la doctrina del Concilio de Florencia (1439) que decretó la plena potestad de gobierno y de enseñanza del papa (Schatz 1996: 165).¹³ La defensa del Concilio de Florencia (1439) permitía sostener la afirmación de la infalibilidad papal desde una lectura de la historia de la Iglesia que entendía que las estructuras del papado siempre mantuvieron la primacía y autoridad absoluta sobre toda la iglesia universal desde los orígenes del cristianismo, sin considerar las divergencias teológicas. Por su parte, los editores liberales-regalistas de *El Católico Cristiano* cuestionaron la legitimidad del Concilio de Florencia, pues afirmaron que “no hay en la tierra un juez supremo e infalible en materia de fe”.¹⁴ La infalibilidad era inaceptable en tanto el papa, como cualquier hombre, estaba sujeto a error. Esto se podía constatar a lo largo de la historia de la iglesia y como ejemplo citaban la condenación del sistema copernicano por el pontífice Paulo V.¹⁵ La historia eclesiástica, para los liberales-regalistas, era la manifestación de importantes transformaciones del papado y de la Iglesia, signo de su historicismo y su mutabilidad. Mientras, los ultramontanos defendían la invariabilidad histórica de la Iglesia.

En el Perú, los debates entre liberales-regalistas y ultramontanos tuvieron lugar en la coyuntura política abierta por la revolución liberal de 1854 y que se extendió hasta 1860. Los debates fueron para los ultramontanos una ocasión idónea para reforzar su discurso *romanizador* e invalidar la participación pública de los sectores católicos liberales en temas concernientes a la religión. Además, el vínculo con Roma, que se hacía cada vez más estrecho desde la década de 1830, permitió consolidar a los clérigos ultramontanos en los cargos más importantes de la jerarquía eclesiástica, en un contexto de aumento creciente de la desconfianza frente al poder político secular. Hacia 1860, las jerarquías eclesiásticas en el Perú estaban ganadas para el ultramontanismo, lo que facilitó la consolidación de sus propuestas teológicas, pastorales y litúrgicas en la vida eclesial. De esta manera, los debates entre católicos tenido entre 1855 y 1860 fueron centrales para la definición de la identidad católica ultramontana —discursiva y pastoral— que configuró la institucionalidad y la doctrina eclesiales.

La consolidación del ultramontanismo como modelo teológico y político al interior de la Iglesia católica peruana permitió la constitución de una iglesia romanizada, clerical y administrativamente dependiente de la curia vaticana. Como parte de la confrontación con los católicos liberales-regalistas, los ultramontanos

¹² La infalibilidad pontificia fue declarada dogma católico mediante la Constitución dogmática *Pastor Aeternus* promulgada por Pío IX el 18 de julio de 1870 durante la celebración del Concilio Vaticano I (1869-1870).

¹³ La ecumenicidad, o legitimidad, del Concilio de Florencia fue ampliamente discutida desde el Concilio de Trento. Solo a inicios del siglo XIX, y con la progresiva superación de las tesis teológicas galicanas, se aceptó la autoridad del Concilio de Florencia.

¹⁴ “Revista de El Católico Cristiano”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 6 (23 de mayo de 1855).

¹⁵ “Al Católico Curial el Católico Cristiano”. *El Católico Cristiano*, Año 1, Número 2 (19 de mayo de 1855).

desplegaron la acusación de “herejes” y “cismáticos” con la finalidad de deslegitimar su intervención en el debate sobre asuntos teológicos y eclesiales. Esta nueva composición del catolicismo global tuvo repercusiones en la elaboración de las historias de la iglesia católica. La historiografía del catolicismo concibió a la Iglesia, tal como afirmaba la primera editorial *El Católico* del año 1860, como

esa hermosa creación del Dios Redentor, que *asiste a todos los cambios sin mudarse, á todas las catástrofes sin destruirse*, a todos los dolores sin angustiarse, a todas las ruinas para consagrar sus recuerdos, a todos los sepulcros para ponerles el sello de su inmortalidad, la Iglesia vivirá un año más como ha vivido diez y ocho siglos; y aun decimos mal, porque los años se cuentan para los que mueren, para los que cambian, para los que se hunden en la nada, y no para la *Iglesia que es perpetua, es indefectible* y que desaparecerá de la tierra con el último creyente, para continuar viviendo en el cielo con la vida que ha heredado del Padre por su Verbo.¹⁶

La mirada teológica de la inmutabilidad e invariabilidad de la Iglesia católica sustentó la historia ultramontana de una unidad teológica e institucional existente desde los orígenes. Se consideró el regalismo, el jansenismo y el galicanismo como manifestaciones políticas “heréticas” y “anticatólicas” y no como propuestas teológicas, como lo fueron durante el siglo XVIII y XIX. Este presupuesto histórico de la inmutabilidad ideológica del catolicismo ha moldeado la historiografía sobre el catolicismo decimonónico. En la historiografía peruana, que se analizará a continuación, la fuerza de la inmutabilidad teológica e institucional del catolicismo constituye una premisa fundamental en la historiografía sobre la Iglesia católica, incluso en los textos de historia más recientes. De tal manera, que se han asumido los presupuestos teológicos ultramontanos como base para el estudio de la Iglesia católica, que construyó su unidad teológica e institucional en el largo siglo XIX.

2. El ultramontanismo y la historiografía católica en el Perú

La historiografía sobre la Iglesia católica ha estudiado fundamentalmente los aspectos políticos del enfrentamiento con el Estado y el mundo moderno. Incluso, se ha dado un fuerte énfasis a los debates secularizadores, entendidos exclusivamente como el proceso de desamortización de los bienes eclesiásticos y la expropiación de espacios de control como fueron los registros civiles. La aproximación política y económica de esta historiografía se debe al poder que la Iglesia católica ha tenido y tiene en nuestro hemisferio. Sin embargo, como han estudiado Anderson (2000: 32) y Arx (1998: 1-2), no se ha tomado en cuenta en el estudio historiográfico la importancia del ultramontanismo en la configuración de una nueva historia de la Iglesia católica que eliminó la diversidad teológica existente en la Iglesia católica y los debates que produjo

¹⁶ “El año de 1860”. *El Católico*. Tomo 8, Año VI, Número 379 (5 de enero de 1860). La cursiva es nuestra.

hasta bien entrado el siglo XIX. De esta manera, se ha asumido la categoría de la unidad doctrinal y teológica al momento de abordar la historia política y económica del catolicismo decimonónico.

En el Perú, la historiografía católica ha tenido dos grandes momentos marcados por los cambios eclesiales iniciados por el Concilio Vaticano II (1962-1965), que permitió una renovación en los estudios históricos sobre el catolicismo en relación a una historia marcada por su carácter apologético. La primera historiografía católica comienza a inicios del siglo XX hasta 1962, año de la publicación del volumen 5 de la importante *Historia de la Iglesia en el Perú* del jesuita Rubén Vargas Ugarte. Esta primera historiografía se enmarca en la tradición positivista centrada en el estudio de la vida de los arzobispos, obispos y clérigos más destacados del Perú, así como de la historia de los conflictos que la Iglesia católica afrontó durante el siglo XIX contra los liberales y ateos. Los trabajos de este primer momento son sumamente eruditos y útiles por la profusión de información y son muchas veces escasos en el análisis de las fuentes. Además, su interpretación del pasado eclesial no rescata la diversidad teológica de los debates políticos decimonónicos ni se plantea la posibilidad de la existencia de grupos católicos opuestos.¹⁷

En 1917, el aristócrata diputado arequipeño Pedro José Rada y Gamio publicaba en Roma su libro *El Arzobispo Goyeneche y Apuntes para la Historia del Perú* que era un homenaje apologético al arzobispo José Sebastián de Goyeneche, “gloria del Episcopado católico”, quien supo “asumir ante la Religión y ante la historia la más tremenda y grave de las responsabilidades” (1917: 232). Rada y Gamio reconoció la importancia histórica de Goyeneche, pues durante su episcopado “se realizaron en el país los más grandes acontecimientos políticos y sociales” (1917: 876). El trabajo de Rada rescata la figura de Goyeneche como un miembro destacado del catolicismo peruano decimonónico, pues fue un “firme defensor y sostenedor de sus fueros y autoridad” de la Iglesia católica (1917: XXXIV). Otro historiador importante fue Jorge Guillermo Leguía (1898-1934) quien dedicó dos estudios al clérigo ultramontano Bartolomé Herrera. En 1929, publicó una “Biografía de Bartolomé Herrera” que acompañaba los *Escritos y discursos* de Herrera, editados por Leguía y que contenían sus principales debates educativos y políticos. También en 1939, apareció póstumamente un borrador para una biografía de Bartolomé Herrera.

En ambos escritos, Leguía dio énfasis a la labor educativa de Herrera con una fuerte crítica por el conservadurismo del clérigo ultramontano y el rechazo a las ideas liberales (1939: 92). Además, consideraba a Herrera como un “antirregalista” opuesto a los “más avanzados espíritus de la época”, los liberales como González Vigil y Mariátegui (1939: 94). Si bien Leguía no concuerda con el “apostolado conservador” de Herrera, si lo considera un actor político fundamental, pues su prédica produjo “el desperezamiento de nuestro liberalismo” (1939: 95). Por otra parte, la biografía que

¹⁷ Vale destacar que historiadores positivistas elevaron a clérigos como Bartolomé Herrera Vélez y José Sebastián de Goyeneche y Barreda al Panteón eclesiástico decimonónico por defender la Iglesia contra los embates del liberalismo. Consultar: Ugarte (1962, 1963), Leguía (1929, 1939). Ambos autores estudiaron a Bartolomé Herrera. Para estudios sobre el obispo Goyeneche, consultar: Rada y Gamio, (1917).

acompaña los *Escritos y discursos* de Herrera destaca su estadía en Roma en 1852 como ministro plenipotenciario del Perú en la Sede Apostólica donde vinculó su labor política y docente con su rol de “sacerdote y como tal el apóstol, el evangélico y celoso ministro del Señor” (1929: LXV). Los trabajos de Leguía se enfocan fundamentalmente en el papel educativo que Herrera jugó como rector del Colegio de San Carlos en Lima (1842-1846) y a su actividad política calificada como conservadora.¹⁸ En este sentido, Leguía conservó la división política entre conservadores y liberales, sin matices como han planteado los estudios más recientes sobre el liberalismo decimonónico.¹⁹ De esta manera, ubicó a los católicos en el bando conservador, sin considerar sus propias discusiones ideológicas durante la mitad del siglo XIX.

La *Historia de la Iglesia en el Perú* del presbítero jesuita Rubén Vargas Ugarte constituye una de las obras más importantes de este primer periodo. El autor presenta negativamente a los liberales —donde no analiza matices, ni menos identifica grupos católicos—, calificándolos de anticlericales por vulnerar los derechos al diezmo, las primicias parroquiales y los fueros eclesiásticos durante el siglo XIX. Incluso, califica a los miembros de la Convención Nacional de 1856, conformada por una mayoría liberal y reformista, como católicos de nombre porque “tenían una idea completamente falsa de sus deberes como tales y no sabían reconocer los derechos de la Sociedad perfecta fundada por Jesucristo y de la cual se confesaban súbditos” (Vargas Tomo V 1962: 227). De esta manera, Vargas Ugarte hace suyo el discurso ultramontano de la unidad doctrinal e ideológica, pues solo reconoce como católicos a aquellos que defendieron los privilegios eclesiales en el XIX. Los dos capítulos dedicados al estudio de los conflictos entre Iglesia y Estado llevan por títulos “Goyeneche, Luna Pizarro y Herrera” y “La lucha antirreligiosa”. El primero habla sobre los “héroes del catolicismo decimonónico” que combatieron contra el liberalismo y fueron, como se ha estudiado, miembros del movimiento ultramontano a mitad del siglo XIX (Iberico 2013). El otro capítulo, “La lucha antirreligiosa”, refleja con mayor claridad el presupuesto teológico de la invariabilidad de las ideas al interior del catolicismo, proveniente del ultramontanismo. Este capítulo desarrolla la profunda aversión contra la religión de los liberales, sin considerar la posibilidad de analizar la presencia de católicos en el bando liberal.

El discurso historiográfico del jesuita Vargas Ugarte empleó la categoría “sociedad perfecta” que habla de la inmutabilidad de la Iglesia católica en el tiempo y constituía un principio fundamental de la eclesiología ultramontana, tal como afirmaban los editores de *El Católico* en 1860. La interpretación ultramontana de la historia de la Iglesia católica que realiza Vargas Ugarte, se entiende gracias a la victoria del ultramontanismo como movimiento teológico en el catolicismo peruano del XIX. En un texto titulado “Bartolomé Herrera y la lucha contra el liberalismo regalista” (1963), el historiador jesuita ratifica la interpretación ultramontana de la historia, ya que presenta a Herrera como el “paladín” de la defensa del catolicismo contra el reformismo liberal antirreligioso del siglo XIX. Además, elevó a Herrera como uno de los grandes

¹⁸ Para un análisis más reciente sobre la labor educativa de Bartolomé Herrera, consultar: Cubas (2001).

¹⁹ Para el estudio sobre la complejidad del liberalismo decimonónico en el Perú, consultar: Valdivia (2010), Sobrevilla (2004), Mücke (2010, 2000).

personajes de la Iglesia católica. El autor manifestó abiertamente su desafecto con el liberalismo decimonónico por sus ataques contra los privilegios eclesiales y emplea la categoría “regalista” para calificar los planes de reforma liberales sobre la Iglesia. Sin embargo, para Vargas Ugarte la categoría liberal-regalista no abre la posibilidad de matizar el liberalismo decimonónico. La historia eclesiástica, leída por el autor en clave apologética, consideró que la lucha contra la “irreligión” era parte de una lucha mayor que la Iglesia católica sostenía contra los valores del mundo secular y cuya problemática se intensificaba en el siglo XX (Vargas 1963). Este artículo coincidió con el segundo año del Concilio Vaticano II, pero no se vinculó con el ambiente renovador —pastoral y doctrinal— promovido por la asamblea episcopal.

El Concilio Vaticano II permitió el surgimiento de un nuevo ambiente teológico en toda la Iglesia católica y, con ello, de diversas corrientes de pensamiento como la Teología de la Liberación, surgida en el Perú a inicios de los años 70.²⁰ Esta perspectiva teológica, que arraigó fuerte en la vida pastoral y teológica de la Iglesia en el Perú, influyó en la interpretación de la historia que se veía como un proceso de liberación constante como se planteaba a partir de la figura de Bartolomé de las Casas. En este contexto, el jesuita norteamericano Jeffrey Klaiber, quien había obtenido su Doctorado en Historia en la Universidad Católica de América, comprendió la historia de la Iglesia católica latinoamericana como una lucha por la liberación de estructuras sociales y políticas injustas, incluidas las propias estructuras jerárquicas de la Iglesia. Interpretó la historia del catolicismo como el paso de una institución jerárquica adosada al poder político durante el siglo XIX a una Iglesia abierta, tolerante y comprometida con la justicia social. Klaiber fue miembro de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), institución fundada por el filósofo de la liberación Enrique Dussel y cuya misión era releer la historia de la Iglesia desde la Teología de la Liberación. En este grupo, Klaiber fue encargado de coordinar el volumen VIII de la *Historia General de la Iglesia en América Latina* (1987) dedicados a Perú, Bolivia y Ecuador. En este estudio, el historiador jesuita analizó a la Iglesia como una institución unificada doctrinalmente que “sobrevivió la doble crisis de la Independencia y la ofensiva liberal” (1987: 228), sin considerar que la construcción de la unidad fue un proceso de debate entre sectores católicos ultramontanos y liberales.

El trabajo más importante de Jeffrey Klaiber es *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia* (1988) que se puede considerar un clásico de la historiografía sobre la Iglesia católica, pues la investigación elabora una comprensión total de la historia del catolicismo en el Perú republicano. En el libro, el autor propone una clasificación de la historia de la Iglesia católica peruana,²¹ comparable a la que

²⁰ La Teología de la Liberación parte de la reflexión sobre el trabajo pastoral de la Iglesia latinoamericana en diálogo con las ciencias sociales. Se desarrolló en contextos de transformaciones políticas y sociales de la década de 1960 y reconoció la pobreza como un problema estructural que debía abordarse desde una práctica pastoral “liberacionista” y del compromiso por superar dicha estructura. Tuvo su origen en la conferencia del padre Gustavo Gutiérrez titulada “Hacia una teología de la liberación” presentada en Chimbote a finales de julio de 1968.

²¹ Jeffrey Klaiber S.J. identifica seis períodos en la historia de la Iglesia peruana durante la república: 1. La crisis de la Iglesia luego de la independencia y restauración (1821-1855); 2. La Iglesia militantes (1855-1930); 3. El laicado militantes (1930-1955); 4. La Iglesia y los restos de la modernización y la

Jorge Basadre realizó para la historia republicana del Perú, y se analizan las resistencias y transformaciones de la jerarquía, el clero y el laicado durante los casi doscientos años de historia republicana; con un énfasis importante en el siglo XX, período al que dedica más de la mitad del texto. Klaiber ubica su trabajo en las corrientes teológicas y pastorales de la Iglesia peruana que se inician en el Concilio Vaticano II y las conferencias episcopales de Medellín y Puebla que “ofrecen también criterios claves para discernir cuáles son las tendencias y corrientes del pasado que han sido especialmente importantes para la formación de la Iglesia actual” (1988: 10). Por ello, la importancia que el autor otorga al siglo XX donde se despliegan con fuerza los procesos de renovación de la Iglesia peruana (1988: 11).

El autor encuentra dos momentos en la historia decimonónica de la Iglesia. El período de crisis y restauración, donde la política de la jerarquía eclesial consistía en “reorganizar la Iglesia primero y luego en lograr recuperar, en lo posible, la misma posición que había ocupado en la sociedad colonial” (1988: 36). El segundo período fue la Iglesia militante (1855-1930) que se caracterizó por un liberalismo “abierto anticlerical” que presionó constantemente, mediante proyectos y leyes reformistas, para reducir la presencia de la Iglesia en la esfera pública (1988: 37). Para Klaiber, la Iglesia militante fue “agresiva en sus campañas contra sus rivales, pero inmovilizada en una postura pastoral tradicional que no atraía a muchas personas, especialmente a los hombres con una mentalidad más moderna y más crítica frente al orden establecido” (1988: 41). De esta manera, el historiador jesuita se detiene en el esquema político y religioso que enmarca a la Iglesia decimonónica como conservadora, anquilosada en prácticas pastorales no modernas, y ajena a los cambios sociales en el Perú. El autor menciona la presencia de clérigos liberales a inicios de la república y de liberales católicos (1988: 37), pero no estudia los debates entre católicos que permitió construir la institucionalidad y la unidad doctrinal y teológica del catolicismo decimonónico. No obstante estos vacíos, Klaiber rescató del olvido historiográfico la importante y creciente presencia de la Sede Apostólica en la formación de la jerarquía y las políticas eclesiales en el siglo XIX peruano, que el autor denomina el proceso de *romanización* de las estructuras eclesiales. Se trató de un fenómeno peruano y latinoamericano. La comprensión transnacional de la historia de la Iglesia católica peruana, junto a la útil clasificación e interpretación de la historia eclesial peruana, constituyen aportes fundamentales del autor a la historiografía sobre la Iglesia católica en el Perú. Por ello, su libro es de lectura imprescindible para quienes buscan conocer e investigar la historia del catolicismo en la república.

No solo los sacerdotes se han ocupado de la historia eclesial, también investigadores provenientes del siglo como Frederick Pike, Pilar García Jordán y Fernando Armas Asín han hecho importantes contribuciones al conocimiento de la Iglesia católica en el Perú. En 1967, Frederick Pike publicó un importante estudio sobre la relación política entre la Iglesia peruana y los sectores liberales y fue el primero en destacar el conocimiento teológico que tenían los liberales de la temprana república

cuestión social (1955-1968); 5. La Iglesia durante el régimen militar de Velasco (1968-1975); y, 6. La Iglesia social-pastoral (1975-). Para el autor, este último período corresponde con la época en la que se redacta el libro.

(1967: 50). Sin embargo, el autor afirma que desde la década de 1840 el clero abandonó las ideas liberales y comenzó a considerarlas heréticas al punto que la alianza de la Iglesia con el conservadurismo se consideró el único camino posible y el ultramontanismo aportó el discurso necesario para hacer frente al reformismo liberal “herético” (1967: 57-58. 64). La aproximación de Pike resulta sugerente en la medida en que reconoce una vertiente católica del liberalismo, que sin embargo el autor la termina encajando en el esquema de enfrentamientos entre liberales y conservadores, donde los últimos son identificados como católicos. En este sentido, el aporte de Pike no avanza hacia el análisis de cómo los debates ideológicos decimonónicos, en el caso de la Iglesia, formaron parte del proceso de construcción de su unidad ideológica e institucional.

Por otra parte, Pilar García Jordán y Fernando Armas Asín han estudiado la actuación política de la Iglesia peruana para defender sus “derechos inalienables” (intolerancia religiosa, diezmos, primicias, fueros) frente a las reformas liberales en el siglo XIX. García Jordán ha estudiado la participación de la Iglesia católica en las luchas por el poder político y el control de la sociedad durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. En el libro *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919* (1993), la autora propone una clasificación de la historia de la Iglesia peruana en tres períodos. El primero es la formación de una iglesia nacional (1821-1844), el segundo constituye el período de la resistencia eclesial ante el avance del Estado moderno en el Perú (1845-1879) y el tercero analiza la reconquista del poder por la Iglesia en el Perú en el segundo proceso modernizador de dicho país (1880-1919). García Jordán propone la secularización como hilo conductor de su historia, que la define como “el proceso mediante el cual el estado pretendió asumir unas funciones hasta entonces delegadas en la iglesia, al mismo tiempo que limitar su poder económico e influencia social, cultural y política” (1993: 14). A pesar de marcar distancia de las historias institucionales, la autora emplea la categoría de la secularización que remite a los conflictos institucionales y jurídicos entre Iglesia y Estado que constituyeron — afirma— parte del proceso de formación del estado-nación en el Perú (1993: 14). De esta manera, García Jordán asume la premisa ultramontana de la unidad institucional e ideológica de la Iglesia para estudiar la conformación del estado-nación en el Perú decimonónico.

García Jordán menciona que la jerarquía y el clero desarrolló progresivamente un discurso “nacional-católico” que se afirmó en coyunturas de crisis con el naciente estado y de enfrentamientos con potencias extranjeras como España en 1865 (1993: 189-191). El discurso de la unidad religiosa otorgada por el catolicismo o la apelación al “Dios de los ejércitos” forman parte de la retórica religiosa que empleó imágenes bíblicas para interpretar la realidad. Hablar de un discurso nacional-católico, obvia los debates católicos que dieron forma a la unidad institucional e ideológica de la Iglesia católica en el Perú durante el siglo XIX. Si bien, como afirma la autora, en la formación del Estado peruano los conflictos y acuerdos con la Iglesia fueron importantes, no se debe perder de vista que la misma Iglesia se fue consolidando como una institución en ese mismo proceso. Los discursos llamados nacional-católicos no expresan con claridad la compleja realidad ideológica en la que se encontraba el catolicismo, pues los

discursos sobre la unidad religiosa y la “nacionalización” de Dios ocurrieron en diversos países católicos, tanto en el sector liberal católico como en el ultramontano. La noción política de que la Iglesia era una institución que garantizaba el orden y la estabilidad interna era compartida por católicos liberales y ultramontanos.

Por otra parte, Fernando Armas Asín, uno de los más importantes historiadores sobre el catolicismo peruano hoy, ha trabajado diversos aspectos vinculados a las relaciones entre Iglesia, Estado, sociedad y economía. El libro *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX* (1998) estudia los debates sobre la tolerancia de cultos y las repercusiones en la relación entre la Iglesia y el Estado.²² Armas menciona los cambios en el liberalismo desde el regalismo —que caracterizó los inicios de la república— a los más radicales como Vigil, de segunda mitad del siglo XIX (1998: 37. 51) y el proceso por el cual el liberalismo asumió el discurso del progreso. El análisis histórico de los debates que permitieron la tolerancia y la libertad religiosa comprende a la Iglesia como una institución sólida y con unidad ideológica, de manera que no involucra los debates sobre la tolerancia de cultos con los debates teológicos sostenidos entre sectores del catolicismo a mitad del siglo XIX. Además, asume que la Iglesia compartía una unidad ultramontana, pues asume que estos sectores lideraron la oposición radical contra la “descatolización” que significaba la tolerancia de cultos (1998: 263). El estudio de Armas se queda en el plano político y jurídico y no vincula la discusión de la tolerancia con los debates entre católicos, peruanos como internacionales. Como se ha mencionado, el ascenso del ultramontanismo y la consolidación ideológica e institucional fue para la Iglesia católica un proceso global, que promovió y afectó también a Roma.

La ausencia de un número mayor de estudios se debe a que muy pocos historiadores se han dedicado a la historiografía católica. Se aborda la Iglesia de manera tangencial y la consideran, también, como una institución unitaria, teológica y políticamente. Como se ha estudiado en un trabajo anterior, la Iglesia católica se construye sobre la base de los debates teológico-políticos del catolicismo decimonónico, del que salió el ultramontanismo victorioso; y, de las interacciones a nivel global y regional que dieron forma a la *romanización* y la clericalización de la institución (Iberico 2013). La unidad ideológica, teológica y política, surgida durante el siglo XIX consolidó la institucionalidad de la Iglesia católica en el mundo, ya que le permitió adaptarse a los cambios del sistema político y social en Occidente y América Latina y recentrar el poder administrativo, litúrgico, teológico y pastoral en el romano pontífice y la curia romana.

Conclusiones

La institucionalidad adquirida en el siglo XIX se debió al movimiento ultramontano que dio fuerza discursiva y práctica al proceso *romanizador*. Esta vigorización del catolicismo, durante la segunda mitad del siglo XIX, se debió en parte

²² El autor distingue entre tolerancia y libertad de cultos, donde la primera significa el respeto a otras religiones sin cuestionar la oficialidad del catolicismo como religión amparada por el Estado. La libertad de cultos implicaba la laicidad del Estado, con una auténtica libertad de credos.

a la relectura de la realidad eclesial, realizada por muchos pensadores ultramontanos, en un contexto de confrontación con el mundo secular y liberal. En este proceso se retomó la noción de *societas perfecta* que permitió anclar con firmeza verdades como la infalibilidad pontificia, la inmutabilidad e invariabilidad de la Iglesia católica en la historia a pesar de los intentos de sus enemigos por destruirla y la unidad teológico-política que descalificó como “herejía” y “cisma” toda disidencia teológica al interior del catolicismo. El apoyo de Roma y la presencia de sectores ultramontanos en las jerarquías locales permitieron que estas ideas arraigaran en la vida eclesial. De esta manera, la inmutabilidad y la unidad doctrinal-institucional pasaron a formar parte de la mirada eclesiológica de todo católico. La Iglesia era la última certeza supraterránea en un mundo que demostraba con mucha fuerza su “mundanidad” e inestabilidad con cambios violentos y radicales. El mundo estaba en oposición a la inmutable y segura Iglesia católica.

En las investigaciones reseñadas, como en otras donde la Iglesia constituye un apartado del estudio, no solo no se ha cuestionado la unidad ideológica e institucional del catolicismo decimonónico, sino que casi se ha “naturalizado” la premisa teológica del ultramontanismo sobre la inmutabilidad doctrinal e institucional del catolicismo al momento de investigar la historia de la Iglesia católica en el siglo XIX. Los historiadores como Pedro José Rada y Gamio y, luego, Raúl Vargas Ugarte heredaron estos esquemas teológicos y los defendieron con firmeza apologética en sus interpretaciones históricas. Incluso, Vargas Ugarte canoniza la premisa teológica ultramontana en el marco de sus estudios institucionales sobre la Iglesia católica y, en el caso peruano, se trata del primer historiador que escribió una historia general de la Iglesia. Por otra parte, el historiador jesuita Jeffrey Klaiber, bajo el influjo de la Teología de la Liberación, se embarcó en la construcción de una iglesia latinoamericana comprometida con la justicia y que se reflejó en su trabajo e interpretación histórica de la vida eclesial. Al otro lado de la orilla, los historiadores no confesionales, sin asumir el discurso ultramontano como propio, naturalizaron la noción de la unidad ideológica y la solidez institucional de la Iglesia católica durante el siglo XIX, cuando abordaron la historia del catolicismo peruano.

Sin saberlo, los ultramontanos decimonónicos lograron establecer, incluso en el discurso historiográfico actual, la idea de la unidad ideológica de la Iglesia católica. Hicieron desaparecer del discurso histórico la idea de que el regalismo y el jansenismo eran teologías y, que incluso en América Latina, tuvieron amalgamas con el liberalismo durante el XIX, como sucedió con los liberales-regalistas peruanos. La teología ultramontana se incorporó rápidamente a la educación clerical y del laicado militante, a la expresión oficial de la doctrina y, en 1917, al Código de Derecho Canónico, lo que caló rápidamente en las formas de comprender la historia eclesiástica. De esta manera, la publicidad de la Iglesia se sustentó en la noción de una doctrina e institución unificadas que pronto se articularon con el discurso liberal, que empleó esta premisa para descalificar la inmovilidad e incapacidad de renovación de la Iglesia. De la crítica liberal a la secularización y naturalización de la premisa ultramontana y, su posterior apropiación, no hay mucha distancia. Sin embargo, esta posible explicación necesita de investigaciones futuras. Por ello, la tarea del historiador es regresar a las fuentes para

descubrir este heterogéneo universo teológico del siglo XIX.

Bibliografía

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

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

Moreno, José Ignacio. 1831. *Ensayo sobre la supremacía del Papa, especialmente con respecto á la institución de los obispos.* Tomo I. Lima: Imprenta José Masías.

Anderson, Margaret. 2000. "The Divisions of the Pope: The Catholic Revival and Europe's Transition to Democracy". *The Politics of Religion in an Age of Revival.* Ed.A. Ivereigh. Londres: Institute of Latin American Studies, University of London. 22-42.

Armas Asín, Fernando. 1998a. *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

_____. 1998b. "La historiografía sobre la Iglesia contemporánea en el Perú". *Anuario de Historia de la Iglesia.* 7: 279-287.

Arx, Jeffrey von. 1998. "Introduction". *Varieties of Ultramontaniam.* Ed. J. von Arx. Washington D.C.: The Catholic University of America Press. 1-11.

Brading, David. 2003. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1492-1867.* México: Fondo de Cultura Económica.

Collins, Roger. 2009. *Guardianes de las llaves del cielo. Una historia del Papado.* Madrid: Editorial Ariel.

Cubas Ramacciotti, Ricardo. 2001. "Una visión católica de la historia del Perú. El pensamiento y la labor peruanista de Bartolomé Herrera". *Raíces católicas del Perú.* Lima: Vida y Espiritualidad. 109-163.

Di Stefano, Roberto. 2012. "¿De qué hablamos cuando decimos 'Iglesia'? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico". *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas.* 1: 197-222.

_____. 2004. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista.* Buenos Aires: Siglo XXI Argentina.

Duffy, Eamon. 1998. *Santos y pecadores. Una historia de los papas*. Madrid: Acento Editorial, PPC.

García Jordán, Pilar. 1993. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Hampson, Norman. 1999. "The Enlightenment". *Early Modern Europe. An Oxford History*. Ed.E. Cameron. New York: Oxford University Press. 265-297.

Hilaire, Yves-Marie. 2003. "Une Papauté restaurée, contestée et admirée (1800-1846)". *Histoire de la papauté. 2000 ans de mission et de tribulations*. Dir. Y.-M. Hilaire. Paris: Éditions Tallandier. 377-398.

Iberico Ruiz, Rolando. 2013. *La República católica dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima, 1855-1860)*. Tesis para optar el título de licenciado en Historia. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. (Recuperado: <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/123456789/5073>)

Jedin, Hubert.Dir. 1978. *Manual de Historia de la Iglesia*. Tomo VII. Barcelona: Herder.

Klaiber, Jeffrey. Coord. 1987. *Historia General de la Iglesia en América Latina. VIII. Perú, Bolivia y Ecuador*. Salamanca: Sígueme.

_____. 1988. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Leguía, Jorge Guillermo. 1929. "Biografía de Bartolomé Herrera". *Escritos y discursos*. B. Herrera. Tomo I. Lima: Librería Francesa Científica, Casa Editorial E. Rosay.

_____. 1989 [1939]. *Estudios Históricos*. Lima: Asociación Cultural Integración.

López, Alvaro. 2004. *Gregorio XVI y la reorganización de la Iglesia hispanoamericana. El paso del régimen de patronato a la misión como responsabilidad directa de la Santa Sede*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Löwith, Karl. 2007. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz Editores.

Luque Alcaide, Elisa. 2005. "Debates doctrinales en el IV Concilio Provincial mexicano (1771)". *Historia mexicana*. LV,1: 5-66.

Macera, Pablo. 1963. "El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII". *Nueva Corónica*. 8-31.

Martel Paredes, Víctor Hugo. 2007. *La filosofía moral. El debate sobre el probabilismo en el Perú*. Lima: IFEA, Fondo Editorial UNMSM, Lluvia Editores.

Mücke, Ulrich. 2010. *Política y burguesía en el Perú: el Partido Civil antes de la guerra con Chile*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.

_____. 2000. "El liberalismo peruano después de Ramón Castilla. Ideario y política de Manuel Pardo". *Homenaje a Felix Denegri Luna*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 558-570.

Oakley, Francis. 2003. *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*. New York: Oxford University Press.

Peralta Ruiz, Víctor. 1999. "Las razones de la fe. La Iglesia y la Ilustración en el Perú, 1750-1800". *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*. Comp. S. O'Phelan Godoy. Lima: PUCP – Instituto Riva-Agüero. 177-204.

Perreau-Saussine, Emile. 2010. "French Catholic political thought from the deconfessionalisation of the state to the recognition of religious freedom". *Religion and the Political Imagination*. Ed.I. Katznelson y G. Stedman Jones. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press. 150-170.

Pietschmann, Horst. 2011. "Estado e Iglesia en el imperio hispánico durante el siglo XVIII: aproximaciones a un periodo de crisis". *Religiosidad y Clero en América Latina –Religiosity and Clergy in Latin America (1767-1850). La Época de las Revoluciones Atlánticas– The Age of Atlantic Revolutions*. Ed.P. Schmidt, S. Dorsch y H. Herold-Schmidt. Colonia: Böhlau Verlag Köln Weimar Wien. 77-102.

Pike, Frederick. 1967. "Heresy, Real and Alleged, in Peru: An Aspect of the Conservative-Liberal Struggle, 1830-1875". *The Hispanic American Review*. 47, 1: 50-74.

Rada y Gamio, Pedro José. 1917. *El Arzobispo Goyeneche y Apuntes para la historia del Perú*. Roma: Imprenta Políglota.

Régent-Susini, Anne. 2009. "Dionysisme et gallicanisme: la figure de l'évêque selon Bossuet". *Revue de l'histoire des religions*. 226 – 3: 413-428.

Sales Souza, Evergton. 2009. "Jansenisme et réforme de l'Église dans l'Amérique portugaise au XVIII^e siècle". *Revue de l'histoire des religions*. 226 – 2: 201-226.

Sarrailh, Jean. 1981. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Schatz, Klaus. 1996. *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*. Santander: Editorial Sal Terrae.

Schmidt, Peer. "Introducción". *Religiosidad y Clero en América Latina –Religiosity and Clergy in Latin America (1767-1850). La Época de las Revoluciones Atlánticas– The Age of Atlantic Revolutions*. Ed.P. Schmidt, S. Dorsch y H. Herold-Schmidt. Colonia: Böhlau Verlag Köln Weimar Wien. 9-23.

Saranyana, Josep-Ignasi. 1996. "La Historia de la Iglesia entre el positivismo y el historicismo". *Qué es la historia de la Iglesia. XVI Simposio Internacional de Teología*. Ed.J-I Saranyana, E. De La Lama y M. Lluch-Baixauli. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra. 139-161.

_____. 2010. "La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786)". *Anuario de Historia de la Iglesia*. Vol. 19: 55-71.

Serrano, Sol. 2008. *¿Qué hacer con Dios en la República?* Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Sobrevilla Perea, Natalia. 2004. "El proyecto liberal y la Constitución de 1855". *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*. Ed.C. Mc Evoy. Frankfurt am Main: Verveut; Madrid: Iberoamericana. 223-243.

Uertz, Rudolf. 2011. "The Catholic Church after the French Revolution (1789-1848)". *Religiosidad y Clero en América Latina –Religiosity and Clergy in Latin America (1767-1850). La Época de las Revoluciones Atlánticas– The Age of Atlantic Revolutions*. Ed.P. Schmidt, S. Dorsch y H. Herold-Schmidt. Colonia: Böhlau Verlag Köln Weimar Wien. 55-76.

Valvidia, María Inés. 2010. *El liberalismo social en el Perú: masones, bomberos, librepensadores y anarquistas durante el siglo XIX*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.

Vargas Ugarte, Raúl. 1962. *Historia de la Iglesia en el Perú (1800-1900)*. Burgos.

_____. 1963. "Bartolomé Herrera y la lucha contra el liberalismo regalista". *Biblioteca de la cultura peruana*. Lima: Ediciones del Sol. 531-538.

Viciano, Albert. 1996. "La visión de la historia en Eusebio de Cesárea y Agustín de Hipona." *Qué es la historia de la Iglesia. XVI Simposio Internacional de Teología*.

Ed.J-I Saranyana, E. De La Lama y M. Lluch-Baixauli. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra. 777-787.