



Análisis. Revista Colombiana de Humanidades

ISSN: 0120-8454

revistaanalisis@usantotomas.edu.co

Universidad Santo Tomás
Colombia

Armas Asín, Fernando

Fidelidad y realidades en el campo religioso: el clero y la independencia en el Perú (1820-1826)

Análisis. Revista Colombiana de Humanidades, núm. 79, julio-diciembre, 2011, pp. 243-268

Universidad Santo Tomás
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515551989009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Fidelidad y realidades en el campo religioso: el clero y la independencia en el Perú (1820-1826)*

Fernando Armas Asín**
Universidad de Lima

Recepción: 20 de agosto • Aprobación: 27 de septiembre

Resumen

El presente texto busca precisar los términos en que fueron afectadas las relaciones entre la religión, el poder y la sociedad por las guerras de independencia. Se evidencia que esto ocurrió no solamente por las ideas, la estructuración del nuevo Estado o las actitudes personales, sino también por los acontecimientos económicos y por los nuevos imponderables pastorales. El documento trabaja esos términos y sus resultados prácticos, que permiten explicar la real envergadura que implicó para el campo religioso el giro de la nueva fidelidad política de los eclesiásticos.

Palabras clave: Independencia del Perú, clero, catolicismo, historia peruana siglo XIX

* El presente artículo es el resultado de investigación del mismo nombre que el autor ha llevado a cabo en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

** Historiador peruano nacido en Lima en 1976. Es investigador en historia peruana y docente universitario. Es director de *Agenda Histórica*, boletín electrónico de historiografía peruana. Correo electrónico: faarmas@pucp.edu.pe

Loyalty and Realities in the Religious Field: the Clergy and Independence in Perú (1820-1826)

Abstract

This text seeks to specify how much the relationships between religion, power and society were affected by the wars of independence. It is evident that these relationships were influenced not only by the ideas, organization of a new State or personal attitudes, but also by the economic events and the new imponderable ministries. This document develops these terms and their practical results, which help explain the real implications for the religious field of the change to a new political loyalty by the clergy.

Keywords: Peruvian Independence, clergy, Catholicism, XIXth century, Peruvian history

Fidélité et réalités dans le domaine religieux: le clergé et l'indépendance au Pérou (1820-1826)

Résumé

Ce texte cherche à préciser les termes selon lesquels les relations entre la religion, le pouvoir et la société ont été affectées par les guerres d'indépendance. Il met en évidence que ces relations se sont vues affectées non seulement par les idées, la structuration du nouvel État ou les attitudes personnelles, mais aussi par les événements économiques et les nouveaux impondérables pastoraux. Le document travaille sur ces termes et leurs résultats pratiques, qui permettent d'expliquer l'envergure réelle qu'a impliquée, pour le domaine religieux, le revirement de la nouvelle fidélité politique des ecclésiastiques.

Mots clé: Indépendance du Pérou, clergé, Catholicisme, histoire péruvienne du XIX^e siècle

En una sociedad tan devota y religiosa como la de inicios del siglo XIX, la Iglesia y los eclesiásticos controlaban el territorio de la moral social, de lo que estaba bien y lo que estaba mal, influyendo en el comportamiento de los feligreses. Constituían además de los pocos actores históricos que pertenecían al mundo letrado, gozando de un gran prestigio social y moral e intermediando los contenidos educativos de otros estamentos sociales. Estos religiosos crecieron en el lenguaje de la monarquía católica borbónica, por lo que durante los días de la rebelión de Túpac Amaru (1780-1781) fueron defensores de los ideales del Antiguo Régimen, enfatizando los conceptos de defensa de la unidad de la monarquía, y la lealtad al rey y a la religión. Los años inmediatos posteriores estuvieron marcados por los debates generados por la Revolución Francesa, con un lenguaje negativo que enfatizó su carácter antirreligioso, violento y opuesto a la tradición. Empero, en las primeras décadas del siglo XIX hay dos momentos básicos de cambios político-sociales que los impactan y fuerzan a tomar una nueva posición política. El primero gira en torno de la crisis de la Corona (1808-1814) y su punto culminante es la jura de la Constitución de Cádiz de 1812. El Perú fue uno de los territorios españoles americanos en donde no cuajó un movimiento independentista derivado de la crisis monárquica y de los debates del experimento constitucional gaditano. El segundo momento se inicia con la llegada de José de San Martín (1820) y las múltiples declaratorias de independencia que arribaron junto con él. Este es el ciclo, por su envergadura y pertinencia para los cambios definitivos, sobre el que interesa trabajar.

1. Cohesión del primer momento

El cambio de pensamiento que se produjo en el siglo XVIII afectó tanto a la población civil como al clero, puesto que algunas ideas cuestionaban la validez de las religiones reveladas y, además, tomaron cada vez más fuerza las doctrinas regalistas conducentes a subordinar las iglesias nacionales al poder temporal (Vargas Ugarte: 344). Esto creó desconcierto en el clero, que se expresó muy bien en el VI Concilio Limense (1772) y se seguiría manifestando en las actitudes que tomaría este estamento frente a los sucesos políticos que empezaron a precipitarse desde la rebelión de

1780 (Klaiber, 1988: 17). El clero ilustrado conformaba buena parte de esa élite intelectual y se apreciaba en los discursos y sermones en los cuales participaba, como se desprende del discurso del arzobispo Bartolomé de las Heras, con motivo de la apertura y bendición del Cementerio General de Lima¹. Un clero que mostraba reservas a los límites de esas corrientes, como la libertad religiosa, la formación de iglesias nacionales, la supresión de los fueros eclesiásticos o la universalidad del Papa.

Cuando estallaron las primeras turbulencias, la defensa del sistema colonial fue mayoritariamente cerrada entre ellos, tanto a nivel de sus dignidades como de los sectores más bajos, debido a su posición estamental y moral, su masiva postura anclada en los enunciados políticos del Antiguo Régimen, la fuerte presencia de peninsulares entre ellos, y a que Roma –a través del papa Pío VII, que en 1816 publicó el breve *Etsi longissimo*, y del papa León XII– tomó una posición públicamente anti-insurgente. Sus sermones y cartas hicieron ver un clero preocupado por el desorden creado en América y España, producto de los males del siglo, el alejamiento de las enseñanzas cristianas y dispuesto a apostar por la unidad del imperio, el respeto y la subordinación a las autoridades legítimas, manteniendo así el orden estamental y las tradiciones (Morán, 2008: 84-89; Saranyana, 2008: 34-44).

En Arequipa, los obispos combatieron las afrentas al rey y a la monarquía. Luis Gonzaga de la Encina (1810–1816) y José Sebastián de Goyeneche (1817–1821) son casos elocuentes. El más combativo fue Encina, natural de Canarias, letrado, académico y buen orador. Exhortó a los párrocos a no dar opiniones políticas ni incitar a la rebelión². Este obispo dirigió también tres pastorales contra Napoleón, en 1811, y dos sobre la pacificación de América y contra los curas revolucionarios. Tuvo que hacer frente al ambiente patriota alentado por los argentinos en el Alto Perú y en el sur del Perú en 1811 y 1813. La misma Arequipa fue trastornada por la llegada de las fuerzas de Pumacahua y Angulo entre 1814 y 1815. En 1812 fue elegido diputado a las cortes, pero prefirió permanecer al lado

1 Al aprobar su establecimiento como signo de ilustración e higiene (Odriozola: 240-247).

2 Él había observado directamente los problemas originados por la invasión francesa a España. Extremó su postura, además, porque el compromiso casi natural en muchos era con la metrópoli (Bermejo, 1960: 335-397; Carrión Ordóñez, 1969-1971).

de su grey, según dijo, para orientarla en esos días de confusión. Además, no reconocía un pleno derecho en la convocatoria, ya que “[...] las cortes no se habían constituido conforme a las primitivas leyes de España, convocando al clero y la nobleza...”, y “porque disminuía el poder del rey, proveniente de Dios...” (Porras Barrenechea, 1974: 67-68). Los argumentos que empleaba procedían de las más puras doctrinas escolásticas, a pesar de su formación ilustrada.

En Lima, la centralización del poder español determinó una actitud igual de sólida. Fue el caso del arzobispo Juan Domingo González de la Reguera (1788–1805), quien anteriormente fue obispo de Santa Cruz de la Sierra. Él se opuso a algunas reformas de Rodríguez de Mendoza en San Carlos, y su sucesor Bartolomé María de las Heras (1806–1821) continuó este sendero.

En esta mirada, los casos de eclesiásticos rebeldes al sistema fueron pocos numéricamente. Un ejemplo fue el cura cuzqueño Ildelfonso Muñecas, quien participó en la rebelión del Cuzco de 1814 y dirigió la columna que llevó el movimiento rebelde a La Paz (Aparicio, 1974: 160-162). Ligados a estos rebeldes estuvieron el arcediano cuzqueño José Benito Concha, el provisor Hermenegildo de la Vega, el prebendado Francisco Carrascón y los curas Navarro, Becerra y Juan Angulo (Vargas Ugarte, 1962: 137)³. Una actuación confusa fue la del obispo de la ciudad, José Pérez y Armendáriz (1790–1817), quien no obstante su avanzada edad, fue acusado por el visitador Manuel Pardo y Rivadeneyra de incitar a la rebelión de 1814, por la actitud de muchos eclesiásticos y regulares, todos alentados por el citado provisor de la Vega. Sin embargo, el arzobispo las Heras explicó la postura de Pérez y Armendáriz como una actitud conciliadora para evitar mayores trastornos en la sociedad. Opinión similar la tuvo el historiador Vargas Ugarte (1962).

En la rebelión de Huánuco (1812), el clero estuvo mayoritariamente en contra de los rebeldes⁴.

3 Desde esa mirada es interesante el sermón del prebendado de la catedral de Cuzco, don Francisco Carrascón y Sola, hecho el 8 de setiembre de 1814, con motivo de la bendición de las banderas de los insurgentes (CDIP, 1971: 565-571; Aparicio, 1974: 116-121; Demelas, 1997: 79-95).

4 Incluso el cuerpo eclesiástico de esta ciudad dio dinero para combatir a los insurgentes (CDIP, 1971: 279).

2. La Iglesia y la Independencia

Pero detrás de esta imagen, sólida en el discurso y la acción, se escondían problemas estructurales en la Iglesia. El aparato oficial que llegó a la Independencia sufría ya de una severa crisis, reflejo del ambiente de transición generado por la época, en términos occidentales. Había una evidente "relajación de costumbres" o nuevos enfoques pastorales de iglesia, producto del ambiente ilustrado previo, el regalismo y, en una dimensión más genérica, el secularismo social y económico de la sociedad occidental. De nada valió el combate retórico protagonizado por la alta jerarquía en las décadas anteriores contra la difusión de las nuevas ideas tendientes a una sociedad individualista y una reducción de la esfera de influencia religiosa; tampoco valió la creciente injerencia de la Corona en la vida religiosa, con medidas de reforma y constantes visitas episcopales a monasterios y otras instituciones religiosas. Las órdenes religiosas masculinas y los monasterios no solamente vieron la reducción de sus miembros, sino que además el perfil de estos eran de personas segundas y doncellas de escasos recursos, lo que resultaba en comunidades religiosas que vivían cada vez más de sus propios patrimonios institucionales, reduciendo la dinámica de reproducción del capital. Para 1820, muchos conventos y monasterios de la llamada "Iglesia regular" ya estaban en una severa crisis económica y social, que la Independencia sólo acentuó⁵.

En el clero secular, siendo la mayor parte conformado por criollos, estos predominaban en los cabildos eclesiásticos y alcanzaron más de un obispado, como es el caso de Goyeneche, no obstante las reformas borbónicas, que los excluían de los cargos públicos (Klaiber, 1988: 61).

Sin embargo, la presencia mayoritaria de obispos peninsulares determinó que casi la totalidad fuese expulsada del país al producirse la indepen-

5 Se trata, por cierto, de una crisis universal de las viejas órdenes religiosas, parte del proceso de transición religiosa dentro de la Iglesia, con una decreciente influencia de los regulares en ella. Sobre la transición económico-social de los monasterios limeños, la reciente tesis de Ybeth Arias (2009: 102-103) recoge, con datos sólidos, muy bien nuestra apreciación. Antes sólo se tenía una impresión embrionaria del tema (Klaiber, 1988: 64). Sobre la decreciente reproducción de capitales, hay que hacer notar que era debido también a otros factores propios de la época, como lo explicaremos en el siguiente epígrafe.

dencia. Tenemos, por ejemplo, al ya mencionado arzobispo de Lima, Bartolomé de las Heras, que ayudó al virrey Abascal a apaciguar los ánimos en la rebelión ocurrida en su antiguo obispado, Cuzco, en 1814 (Vargas Ugarte, 1971: 250-267)⁶. Peninsular solo en el preciso momento en que el ejército de San Martín entró a Lima, declaró su patriotismo. Y tal parece que lo hizo bajo cierta presión. Su cabildo, lleno de criollos, parece que simpatizó con la Independencia. Además, San Martín le aseguró que las normas y reglas de la Iglesia no serían para nada afectadas. Es bajo esta promesa que el arzobispo y su cabildo apoyaron a San Martín. Con ellos el resto del clero, a través de proclamas, aseguró su lealtad al nuevo régimen (Lostaunau, 1971: 345-347; Medina, 1907: 313-314, 323; Vargas Ugarte, 1957: 68, 125-131)⁷.

Por cierto, estas halagüeñas perspectivas no se cumplieron: tiempo después, bajo presión del intransigente ministro Bernardo de Monteagudo –que creía que las Casas de Ejercicios de Lima eran lugares de complot realista–, salió del país.

En cuanto a los otros obispos, frente a lo sucedido en 1821, el de Arequipa, José Sebastián de Goyeneche y Barreda, optó por adecuarse a la situación y seguir junto a los realistas –además de ser un hombre de Antiguo Régimen, pesó que su obispado estuviese ocupado hasta 1825 por las tropas españolas–. Era un criollo de primera generación y de tendencia antiliberal (García Jordán, 1991: 22). El de Trujillo (José Carrión y Marfil) y el de Maynas (fray Hipólito Sánchez Rangel), ambos peninsulares, fueron abiertamente pro-realistas. Es más, el de Trujillo ofreció voluntariamente una apreciable cantidad de dinero para la lucha contra la expedición sanmartiniana⁸. Los dos saldrían también hacia España. Y el de Huamanga, Pedro Gutiérrez de Coz, huyó a Lima cuando se iniciaron las correrías del ejército de Arenales. Se negó a reconocer la independencia porque decía que no podría regresar a gobernar su diócesis al estar en manos realistas. Al final se le obligó a salir del Perú (Vargas Ugarte, 1962: 187).

6 En particular, la proclama del 28 de agosto de 1814 (CDIP, 1974: 327-329).

7 Rubén Vargas Ugarte corrige y añade lo hecho por José Toribio Medina. El impreso de la página 698 es de 1821.

8 Sobre este asunto, Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia...*: tomo V, 62. Un libro antiguo pero útil en datos sobre el obispo es el del franciscano Francisco Quecedo (1942).

Así, parece que la actitud de los obispos no se diferenció mucho de la tomada por otros funcionarios españoles: apoyaron al virrey o transaron con San Martín, con el fin de acomodarse y acomodar su institución a las nuevas circunstancias. Y cuando vino la vorágine final, como muchos otros peninsulares, salieron del país. Así quedó el Perú con sólo dos obispos luego de la batalla de Ayacucho: los del Cuzco y Arequipa (Nieto Vélez, 1969-1971: 366-370)⁹.

Pronto destacaron ciertos sacerdotes en el Nuevo Régimen, como los arequipeños Francisco Javier Luna Pizarro y Mariano José de Arce, quienes entraron en evidentes compromisos políticos liberales hasta la década de 1830, para luego regresar a sus compromisos pastorales. Luna Pizarro (1780–1855) hizo parte de su carrera eclesiástica bajo la protección del obispo del lugar, Chávez de la Rosa, al cual acompañó posteriormente a España, reforzando sus ideas liberales y de soberanía popular. Asistió a las cortes de Cádiz como capellán del presidente del Consejo de India. Regresó al país en 1812 y fue elegido diputado suplente por Arequipa, pero ya no volvió a Cádiz, aunque defendió la obligación de los parlamentarios de ser fieles a la voluntad de los electores, inspirado en “el amor a la justicia y celo por el bien del pueblo” (Luna Pizarro, 1959: XVIII). Luna Pizarro fue liberal, separatista y republicano. Mantuvo correspondencia con San Martín y contribuyó a la proclamación de la independencia, por lo cual participó de la Junta de Purificación para verificar la conducta política de los curas, juntamente con los eclesiásticos F. J. Echagüe y Cecilio Tagle. En 1822 intervino en la preparación del primer Congreso y la Constitución, y como rector de San Fernando estimuló a los alumnos y profesores para adherirse a la independencia, a las nuevas disposiciones legales y a la soberanía nacional. Formó parte de la Sociedad Patriótica con los republicanos y presidió el Congreso de 1822 como representante de Arequipa. Propició la creación de la Junta Gubernativa y a su caída, por efecto del motín de Balconcillo (1823), “[...] quiso suspender toda decisión hasta que desaparezca ‘el miedo grave’ que pesa sobre todos” (Porrás, 1974: 33). Consideró que se atentaba contra la soberanía popular y

9 En cuanto al obispo del Cuzco, fray José Calixto de Orihuela, criollo nacido en Cochabamba (actual Bolivia), su actitud fue muy semejante a la de Bartolomé de las Heras: realista hasta 1820; sin embargo, luego de entablar conversaciones con Arenales, se adhirió al Nuevo Régimen, lo que debió causarle algunos problemas si pensamos que su diócesis hasta el final de la guerra estuvo en manos realistas.

se retiró a Chile. Frente a Simón Bolívar –que estuvo en el país entre 1823 y 1826– su postura fue posteriormente recelosa y cuestionadora, por lo que fue desterrado a Chile.

En cuanto a Mariano José de Arce (1780–1852), lector del *Contrato Social*, se entusiasmó con los derechos del hombre y el antimonarquismo, encarnando el espíritu “de renovación y de protesta”. Sus rasgos revolucionarios los manifestó ya en 1814, al ser objeto de proceso por el obispo de la Encina, debido a su entusiasmo por la presencia de Pumacahua y Vicente Angulo. Fue firmante del Acta de la Independencia y participó en la Sociedad Patriótica, en el bando republicano; sin embargo, enfatizó en el valor que da la inteligencia para regir los destinos del país. Asimismo, dirigió el órgano de la Sociedad Patriótica *El Sol del Perú* (1822). Elegido diputado para el primer Congreso Constituyente, fue partidario de limitar los poderes del Ejecutivo y formó parte de la comisión de constitución. Indignado por el motín de Balconcillo, como congresista dijo: “Ya no soy sino un simulacro de diputado del Perú”, aunque luego se adhirió a Bolívar y contradictoriamente el 10 de octubre de 1825 presentó una moción para prolongar su dictadura (Porrás, 1974: 33, 63, 113-114).

Un índice de su radicalismo estuvo en su lucha por la tolerancia religiosa; no obstante, propuso en las bases constitucionales la fórmula “su religión es la de Jesucristo, como la profesa la santa Iglesia Católica, apostólica y romana”, pero seguidamente ratificó su espíritu liberal al suscribir su voto, en el debate constitucional, con el añadido “convengo en todo, menos en la intolerancia religiosa”. Igualmente, salvó su voto frente al juramento que debían hacer los diputados para entrar en posesión de su cargo: “¿Juráis a Dios defender la religión católica, apostólica, romana, sin admitir el ejercicio de otra alguna en la república?”, puesto que eso equivalía a ser permanentemente intolerante. Con el tiempo esta actitud se atemperó. Le ocurrió lo que a otros intelectuales radicales de los primeros tiempos: se desengañaron al ver los escasos frutos del liberalismo, el imperio de los caudillos y el caos social. Tanto él como Luna Pizarro encontraron un refugio en el desempeño de sus labores sacerdotales (Armas Asín; Porrás, 1974: 110-111).

Otras biografías siguieron las mismas lógicas: las de Carlos Pedemonte, rector de San Carlos en 1817, quien ocupó un escaño parlamentario en 1822 y fue promovido infructuosamente por Bolívar para la dignidad episcopal limeña; Cecilio Tagle, comprometido en las conspiraciones limeñas (1809–1810) y miembro del Cabildo limeño; Pedro José Tramarria, capellán de San Martín, quien suscribió en San Marcos el acta que solemnizó la independencia; los padres del Oratorio de San Felipe de Neri, Segundo Carrión, Bernabé Tagle y Tomás Méndez Lachica; este último sostuvo que “La reunión del poder legislativo con el ejecutivo [...] en una persona o corporación es el origen de la tiranía [...]”, pero se opuso radicalmente a la tolerancia religiosa; José Ignacio Moreno, colaborador de Rodríguez de Mendoza en San Carlos, miembro de la Sociedad Patriótica, pero defensor de la monarquía y más tarde del conservadurismo en el Perú, apologeta del Papa y antiliberal declarado (Porras, 1974: 106).

Donde también se percibió reacomodo y continuidad fue en las relaciones Estado-Iglesia. Producido el cambio político, San Martín y Bolívar fueron conscientes del rol de la Iglesia para lograr articular un lenguaje de legitimidad en torno a la emancipación y sus propios proyectos políticos.

En Roma, las autoridades eclesiásticas cuestionaron la independencia, lo cual suponía dificultades para que el Estado tuviera legitimidad en ejercer un patronato nacional y para que fuera reconocido como nación independiente. El papa León XII (1823-1829) dispuso una misión para América: la del arzobispo Giovanni Muzzi. Este visitó entre 1823 y 1824 Montevideo, Buenos Aires y Santiago de Chile, y su principal dificultad fue encontrar el modo de responder frente al regalismo republicano. Esta misión implicaba un cierto reconocimiento de Roma a la compleja situación de la Iglesia ante la independencia americana y debía enfrentar una tensión entre la lealtad al monarca y la nueva realidad política. Es interesante notar que mientras la misión Muzzi se encontraba en América, León XII publicó el breve condenatorio de independencia, *Esti iam diu*, en 1824.

Sin un acuerdo con el papado, el Estado peruano asumió un patronato de facto que, en sus inicios, tuvo retóricamente una dura política en torno a la adhesión eclesiástica al régimen. Por ejemplo, una de las primeras medidas del Protectorado de José de San Martín fue la creación de las

llamadas “Juntas de Purificación” para separar a los religiosos realistas y premiar a los clérigos partidarios de la independencia. Siempre he sospechado de la laxitud con que se aplicó la medida, más allá de casos políticamente notorios.

La Santa Sede no oficializó los patronatos nacionales debido a que estos podían establecerse sólo mediante la firma de concordatos, donde se establecerían las concesiones mutuas. Lo que hizo Roma fue restablecer su autoridad sobre la Iglesia peruana concediendo sencillamente a los gobiernos “el derecho de nombrar candidatos” (Klaiber, 1988: 68-69), pero bajo la condición de que fueran personas aceptables para el papado, es decir, que reconocieran la autoridad universal del papa y aceptaran la posición de la Iglesia frente a las posturas liberales anticatólicas, así como el celibato sacerdotal. En adelante se eligieron obispos peruanos claramente antiliberales.

3. El impacto económico

La economía tradicional, basada en bienes vinculados que sostenían el crédito, gasto e inversión, entró en crisis a partir del siglo XVIII, conforme la economía y sociedad modernas fueron surgiendo y consolidándose. La perspectiva secularizadora europea se centró en eliminar toda forma de vinculación, estimulando la venta de los poseídos por la Iglesia y por cualquier corporación, prohibiéndoles el derecho a la adquisición de nuevos bienes, así como vedando los gravámenes perpetuos sobre la tierra y afirmando su carácter de enajenables (Jovellanos: 353-354; Prien, 1999: 33-96; Peset, 1976-1977: 464-469).

En España, desde 1768, se fue desarrollando una desamortización de bienes municipales que amplió el mercado de tierras. La expulsión de los jesuitas en 1767 lo continuó, aunque no fue propiamente una desamortización. Esto recién se daría en tiempos de Carlos IV mediante los reales decretos del 19 y 25 de setiembre de 1798 y 11 de enero de 1799, que enajenó los bienes y rentas de hospitales, hospicios, casas de misericordia, de reclusión, de expósitos, cofradías, memorias pías y patronatos legos. Esos bienes debían venderse y los dineros líquidos ir al Estado,

obteniendo los titulares 3% anuales por sus capitales. Era un préstamo forzoso y se efectuó buscando la aquiescencia de Roma y de la jerarquía clerical local¹⁰. En todo caso, los fines de la desvinculación parecían recurrirse con el manto de la gravedad financiera que pasaba el reino. Pero la crisis no se solucionó, antes bien se agravó, por lo que el real decreto del 28 de noviembre y la real instrucción del 26 de diciembre de 1804 ampliaron la medida a América. El rey instó a los obispos a apoyar la medida, y tal vez por ello y porque se presentaba como un préstamo seguro en un momento álgido es que nuevamente no hubo mayores protestas clericales, sino sólo de los laicos antes beneficiados con esos préstamos seguros. Entre 1806 y 1808, la Junta de Consolidación limeña pudo enviar a España por redención de censos y venta de propiedades 1.291,187 pesos, de 1.487,093 pesos recaudados, siendo la diferencia utilizada en gastos administrativos y financieros diversos (Armas Asín, 2007: 17-45). La medida fue suspendida por la Junta Central de gobierno de España en el momento más delicado de la lucha contra Francia, a fines de 1808.

La última medida practicada por el gobierno colonial tardío fue la efectuada por el virrey José de Abascal, en cumplimiento del decreto de las Cortes de Cádiz del 22 de febrero de 1813, que mandó la supresión del Tribunal de la Inquisición y el pase de sus fincas y censos a manos de la Nación (el Estado). Tanto razones económicas –la premura de recursos– como ideológicas –el sustento liberal del régimen– llevó a esta medida. Abascal lo cumplió a rajatabla, y desde el 30 de julio de 1813 se practicó el inventario de bienes. El Estado colonial expropió pues 73,888 pesos en moneda existentes en las cajas y 1.508,518 pesos en inversiones de fincas y censos. Como se comprenderá, estos recursos pasaron a engrosar los capitales y las rentas del gobierno virreinal, sirviendo muy bien para cubrir los crecientes gastos militares que el virrey Abascal tuvo que afrontar en los inicios del proceso emancipador peruano y americano.

La actitud de la Corona de ir apropiándose de recursos de la Iglesia fue de la mano, igualmente, de leyes restrictivas en materia de adquisición de

10 Con el tiempo, el rey obtuvo la facultad de Roma de enajenar bienes pertenecientes a conventos, parroquias y catedrales, ampliando las posibilidades de financiamiento del Estado.

bienes por parte de los eclesiásticos, a lo largo del siglo XVIII¹¹. El crédito se volvió muy escaso en el país y, ante todo, cada vez fue cubierto más y más por los prestamistas laicos, que a subida tasa de interés avizoraban el nuevo rumbo económico del país, en un contexto secularizado y mercantil. A lo cual agreguemos que el mercado de tierras y de fincas urbanas en muchas ciudades y lugares del país entró en crisis producto de las guerras y conflictos regionales, impidiendo la reproducción de bienes para sostener un marco de imposiciones sobre más y más fincas y haciendas, como había sido la tónica hasta la primera parte del siglo XVIII.

Ya en medio del proceso de independencia y en los años iniciales de la república se buscaron reducir los espacios para las formas económicas tradicionales y ahondar en la línea desvinculadora. El liberalismo triunfante del siglo XIX, tanto como el oportunismo de caudillos y políticos de turno, las necesidades coyunturales del Estado y las presiones de hacendados y comerciantes laicos llevaron a este aceleramiento.

El proceso es rápido: el decreto bolivariano del 22 de abril de 1825, de supresión de la Caja de Censos de Indios, mandó que de ese momento en adelante todas las imposiciones sobre bienes rústicos pagasen solo 2% de réditos y los urbanos 3%, implicando una apreciable reducción de las rentas, beneficiando a hacendados y a otros propietarios laicos. Inmediatamente después, en pleno régimen vitalicio, específicamente durante el gobierno del Presidente del Consejo de Gobierno, Andrés de Santa Cruz, se dio el famoso decreto de Reforma de Regulares (28 de setiembre de 1826).

Al interés ideológico por combatir a los regulares –posición heredada del siglo anterior–, por supuestamente aportar poco a la prosperidad nacional, y a razones de posesión de bienes, dado su fin de búsquedas de simples rentas, que impedía el libre movimiento, se unieron intereses mediatos más allá de la regulación de mercados: la necesidad de financiarse con esos recursos, en un contexto de crisis fiscal tras la guerra, y asimismo a la posibilidad –en la mentalidad bolivariana– de buscar

11 Había prohibiciones para adquirir bienes por parte de estas instituciones, ordenándose además la venta de bienes de hospitales, e instruyendo a los ordinarios para que, si desearan, enajenasen capellanías colativas u otras fundaciones pías (García Calderón, 1879: 117).

recursos para costear la nueva obra de instrucción y beneficencia a la que el Estado se sentía llamado. La medida suprimió los conventos con menos de ocho religiosos, pasando las fincas y censos de su propiedad a manos del Estado, para destinarse a fines de instrucción y beneficencia. Además, los conventos no supresos vieron pasar sus bienes y rentas a la administración de síndicos nombrados por el Estado y bajo la supervisión de los obispos locales¹²; se prohibió que en cada pueblo hubiera dos conventos de una misma orden. Fue un decreto de aplicación para las comunidades religiosas de ambos sexos.

El decreto de reforma golpeó de manera distinta a cada orden. La de Santo Domingo, por ejemplo, que hasta 1826 contaba con cuatro conventos en Lima y siete en diversas ciudades del Perú, quedó reducida al convento grande del Rosario de Lima, el de San Pablo de Arequipa y el de Santo Domingo del Cuzco. En Lima, el convento y colegio de Santo Tomás, ya parcialmente deshabitado por el decreto sanmartiniano del 6 de julio de 1822, que mandó funcionara en ella la novísima Escuela Normal Lancasteriana, vio llegar su rotundo fin con el decreto bolivariano del 10 de octubre de 1826, que mandó que dicho local sirviera como sede a la Casa de Maternidad y que las rentas de las capellanías y de la hacienda de Santa Cruz, de su propiedad, sirvieran al Colegio Protomédico de la República¹³. El convento de Santa María Magdalena, conocida como la Recoleta Dominica, fue igualmente supreso y posteriormente sus rentas sirvieron para un hospicio de mendigos, según decreto del 30 de julio de 1867, dependiendo de la Beneficencia y pasando sus religiosos al convento grande del Rosario¹⁴. También el convento de Santa Rosa siguió igual suerte y fue clausurado. Los otros conventos dominicos de provincias tuvieron que pasar por lo mismo, destinados a obras sociales o a ser dependencias estatales, siendo sus templos anexos cerrados, víctimas del deterioro y el saqueo de sus bienes cuando no del derrumbe.

12 Biblioteca Nacional del Perú – BN. Manuscritos. D 11786. Decreto oficial sobre Reforma de Regulares. Lima 1826. Decretos del 28-IX y 12-X.

13 CDIP, XIII-I, p. 293; XIV, p. 343. Tras ser ocupado por la Escuela Normal, ya habían pasado los religiosos al convento grande del Rosario, excepto los encargados del culto en la iglesia anexa.

14 Archivo del Convento de Santo Domingo de Lima - ACSDL. Recursos, Cartas y Oficios, 1821-1866.

En cuanto a la orden de San Francisco, contaba con 21 conventos en el Perú y 366 religiosos, teniendo en Lima tres conventos: el grande de San Francisco, la Recolectión de los Descalzos y el colegio–convento de Nuestra Señora de Guadalupe¹⁵. De estos tres se suprimiría el de Guadalupe, aunque en las provincias se cerrarían muchos conventos, en particular los recoletos, sobreviviendo el de Arequipa y algunos conventos mayores. En cuanto a los mercedarios, en 1775 contaban con quince conventos en el territorio peruano, comprendidos en dos provincias –Lima y Cuzco–. De ellos fueron suprimidos los de Huamanga, Camaná, Arica, Trujillo, Paita, Piura, Huánuco, Ica, Chachapoyas, Cajamarca, y el Colegio San Pedro Nolasco y la Recoleta de Belén, ambos de Lima. El colegio se adjudicó al convictorio de San Carlos, mientras la Recoleta de Belén y sus rentas pasaron a la Beneficencia de Lima. Los conventos y rentas de Ica, Huamanga, Huánuco, Cajamarca y Chachapoyas pasaron a ser parte de colegios nacionales, mientras el convento de Trujillo se convirtió en oficinas del Estado; sus rentas al seminario, a la vez que el local y rentas de Paita, pasaron a engrosar la congrua de la parroquia del lugar. Templos anexos como los de los conventos de Huánuco, Ica y Piura se entregaron al clero secular. Solo permanecieron con los mercedarios los conventos del Cuzco, de Arequipa y el grande de San Miguel, de Lima (Aparicio, 1996: 118-119; Alarcón, 1982: 127-177; Secretaría de Estado, 1828).

En general, la medida reformista se cumplió a pesar de algunas resistencias, y para 1840 había ya 61 conventos y monasterios supresos –28 en la diócesis de Lima, catorce en Trujillo, siete en Huamanga, cinco en Cuzco, cuatro en Arequipa y uno en Chachapoyas–. De los 61, 58 eran conventos de varones y tres, monasterios de mujeres.

En la siguiente tabla podemos apreciar la relación de conventos y monasterios supresos.

15 Cifras para 1791, tomando en cuenta el censo colonial ejecutado (González Agüeros, 1791).

Tabla 1. Conventos y monasterios supresos, por diócesis y órdenes

Diócesis	Dominicos	Franciscanos	Agustinos	Mercedarios	Otros	Monasterios
Ciudad de Lima	La Recoleta Santa Rosa Santo Tomás	Guadalupe	Nuestra Señora de Guía Colegio de San Idelfonso	Belén Colegio de S.P. Nolasco	Buena-muerte San Francisco de Paula San Felipe Nery	Montserrat Santa Teresa Santa Liberata
Interior del Arzobispado de Lima	Huánuco Chincha	Huánuco Chancay Recoleta de Huaura Huaraz Pomabamba Cañete Pisco	Huánuco Nasca Cañete	Huánuco Ica		
Arequipa			Arequipa	Camaná Arica	Buena-muerte de Arequipa	
Trujillo	Trujillo Chicama	Trujillo Piura Cajamarca Zaña	Trujillo Guadalupe Zaña	Trujillo Piura Cajamarca Paita Zaña		
Chachapoyas				Chachapoyas		
Huamanga	Huamanga Huancavelica	Huamanga Huancavelica	Huamanga Huancavelica	Huamanga		
Cuzco		Cuzco Urquillos Urumbamba	Cuzco		Betlemitas Cuzco	

Fuente: Composición propia a partir de la información recabada.

Hemos elaborado una investigación detallada y significativa de la mayor parte de supresiones en todo el país, con sus fincas e imposiciones, a partir de la información recogida en archivos, producto de los inventarios confeccionados entre 1829 y 1834 por los funcionarios encargados de la administración del ramo de conventos supresos. En suma, los capitales de esa muestra nos permiten cuantificar en 1,5 millones de pesos de capitales vinculados y alrededor de un millón el valor de las fincas apropiadas.

Aunque el Estado pudo aprovechar coyunturalmente de los bienes tomados para obtener recursos y satisfacer apetencias políticas –a pesar de los defectos de recolección de rentas y del estado caótico de las cuentas–, a la larga no pudo sostener los bienes para las necesidades de instrucción y beneficencia, pues ventas y desvíos de propiedades terminaron mermando asignaciones y montos requeridos.

Por otro lado, quedaron en el Perú y en Lima diversos monasterios, conventos y otras instituciones de beneficencia –hospitales, asilos, beaterios– que no fueron expoliados por la reforma. Ellos detentaban un capital en fincas y en imposiciones que les servían para atender sus necesidades diversas. Por ejemplo, el hospital y convento de los Betlemitas tenía como principal fuente de ingresos las imposiciones; sin embargo, a lo largo de los años siguientes a 1820 perdió muchos de ellos, debido al no pago de los réditos de los capitales impuestos en el Tribunal del Consulado, de Caja de Indios, estancos y en el Cabildo de la ciudad. Créditos que quedaron insolutos, por disposición gubernativa, en el caso del Consulado, para evitar la quiebra de los comerciantes limeños agremiados en esta institución; y en el caso de la Caja de Censos, de Estancos y de los fondos del Cabildo, para no afectar el desenvolvimiento de dos instituciones estatales –Gobierno central y municipio–, muy deterioradas en sus bienes por la guerra y por los compromisos de deudas comerciales y otras obligaciones asumidas. La medida no sólo afectó a los betlemitas, sino a toda institución que tuviese esas imposiciones. Además, para este instituto religioso, la morosidad de diversos censatarios también fue muy recurrente.

Parecida fue la situación del monasterio de las Descalzas de San José, en la ciudad de Lima. La política desvinculadora, que empezó por reducir los réditos de los censos rurales al 2% y los urbanos al 3% (1825), les significó

una drástica disminución de los ingresos por este rubro, y continuó con el hecho de que los censos impuestos sobre la real renta del tabaco, la caja real y el Tribunal del Consulado no los asumió el nuevo Estado ni el nuevo Consulado republicano. Si en 1817 tenían 23 censos impuestos en 132,565 pesos de capitales, en 1855 sus capitales productivos sólo eran de 57,992 pesos¹⁶. En el caso del monasterio de la Encarnación, que para 1814 tenía censos que redituaban 17,804 pesos, para 1840, con la reducción de 1825, les debía redituarse 13,111 pesos; sin embargo, el no pago de los réditos de la renta del tabaco, Consulado y de particulares morosos, había reducido estas cantidades. Como ocurrió con el monasterio del Prado, que para 1827 percibía 9.480,7 pesos por réditos de 176,073 pesos de capitales impuestos, pero en los años siguientes ellos no llegarían a los mil pesos anuales¹⁷.

Una ley promulgada el 25 de agosto de 1831 reconoció las imposiciones y depósitos hechos en el Estanco del Tabaco, cajas reales y Tribunal del Consulado, pero ordenó que su pago se efectuara solo después de satisfecha la deuda contraída en tiempos de la independencia. Según un reconocimiento posterior de deuda hecho por el Estado en 1849, las cantidades adeudadas a las instituciones eclesiásticas eran las siguientes –se incluyen aquí otras deudas, como expropiaciones de inmuebles, préstamos forzosos, etc.–:

Tabla 2. Deudas del Estado a Iglesia (en pesos) (Dancuart, 1904: 47)

Ramo	Principal	Réditos	Total
Pago contra jesuitas	513.428,4	409.716	923.144,4
Conventos y parroquias	647.743,2	454.304	1.102.057,2
Monasterios y beaterios	1.822,443	1.480,878	3.303,321
Patronatos y capellanías	1.649,786	1.405,769	3.055,555
Varias cofradías	855.783,7	863.330	1.719.113,7
Culto de imágenes	149.069,7	142.746	283.815,7
Total	5.638,254	4.748,823	10.387.077

16 Archivo Arzobispal de Lima – AAL, Descalzas de San José. Leg. XII: 86 y Leg. XIII: 84.

17 AAL. Del Prado. Leg 7:21.

Queda claro, pues, cómo la ruptura colonial supuso para las instituciones eclesiásticas un rudo golpe, beneficiando a instituciones y personas diversas, muchas de ellas ligadas a los gobiernos de turno¹⁸. Sin embargo, ¿el golpe fue brutal para la disminución del patrimonio eclesiástico y la extinción de los capitales vinculados a nombre de la Iglesia? Creemos que aun con el traspaso al Estado de los bienes de los conventos supresos y del no pago de ciertos capitales, el patrimonio eclesiástico siguió siendo notable. Además, en una perspectiva global, debemos entender que los bienes supresos continuaron algún tiempo, en buena proporción, bajo el régimen de vinculaciones, por lo que los componentes típicos de la economía tradicional siguieron existiendo (Armas Asín, 2007: 189-193). El Perú era un país vinculado, y ello estuvo en el origen de la postrera ley desvinculadora de 1829.

4. Una Iglesia conservadora y nacional

Después de los primeros años dramáticos de la república inicial, y en medio de la experiencia de la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839), Luna Pizarro se retira de la vida política y liberal, despojándose rápidamente de cualquier heterodoxia. En 1837 es nombrado obispo auxiliar de Lima, y en 1843 es encargado del arzobispado, cuyo titularato recibe en 1846. En su cargo le tocaría condenar la obra del sacerdote Francisco de Paula González Vigil, en su regalismo y consideraciones sobre el Papa, uno de los pocos sacerdotes liberales sobrevivientes tras los primeros años republicanos. Hemos revisado el caso de Arce y otros, al cual podríamos agregar el caso del sacerdote mercedario arequipeño Juan Gualberto Valdivia, liberal, que en 1827 pasó a las filas de sacerdotes diocesanos –por el decreto de reforma regular– y clamó por el final del celibato sacerdotal. Político y asesor de caudillos, tras la Confederación iría atemperando sus ideas, obteniendo luego el deanato del cabildo arequipeño y posteriormente labrando buena amistad con el presidente Ramón Castilla (1845-1851 y 1855-1862). Aunque no pudo obtener la mitra episcopal, como Luna,

18 No hemos incluido en esta descripción el impacto cuantitativo de la reducción en el cobro de diezmos –ingresos de las diócesis– ni de la disminución de pensiones, aranceles y otros ingresos ordinarios de estas instituciones.

por oposición del papa Pío IX (1846-1878), su caso refleja una tendencia de la época.

En este punto hay siempre que recordar una dimensión local de la problemática –el desengaño de la viabilidad liberal, el impacto del caudillismo y el caos político inicial, el carácter estamental y tradicional de la institución–, pero también una dimensión universal. La Iglesia es una institución universal y jerarquizada. Tras los impactos de la Revolución Francesa, con Pío VII y el cardenal Consalvi empieza un movimiento que continuará con León XII, Gregorio XVI y Pío IX, más allá de las peculiaridades de cada dirección política: la romanización de la Iglesia. Poco a poco se va centralizando la institución, se extiende el sistema de nunciaturas, se combaten las tendencias liberales internas, y tras las revoluciones de 1830 y 1848 se pasa a subrayar el carácter de lucha antimoderna del catolicismo. Como es natural, las tendencias disconformes van desapareciendo lentamente. Por ello en el Perú, Vigil no tiene más remedio que seguir su vida pública fuera de la institución eclesial.

En el plano de la estructura institucional, también las cosas retomaban un cauce tradicional. Toda la vorágine independentista implicó que durante casi diez años varias diócesis permanecieran vacantes, y fue el obispo de Arequipa quien estuvo, virtualmente, a la cabeza de la Iglesia peruana (Rojas, 2006). Los gobiernos republicanos ejercieron de hecho el patronato y cerraron gran número de conventos, debido a la marcada disminución de religiosos y seminaristas; además forzaron a muchos regulares a pasar al clero secular. En 1845 el arzobispo Luna Pizarro lamentaba los resultados del decreto de reforma, pues en 24 años sólo se habían ordenado de presbíteros cinco dominicos, cuatro mercedarios, un franciscano, dos agustinos, un diácono de la Buenamuerte y, en cambio, se habían retirado 160 dominicos, otros tantos franciscanos, a los cuales había que sumar los fallecidos, de donde resultaba un balance sumamente negativo para la Iglesia (Luna, 1959: XXIX). Pero ya entonces se estaban tomando las “providencias” del caso. En 1831, merced a una constitución apostólica, el papa Gregorio XVI zanjaba el problema sobre el reconocimiento de los patronatos *de facto* americanos, mediante el concepto de *realidad* del régimen político americano –orillando la cuestión de la legitimidad–,

procediendo a reconocer repúblicas y nombrar obispos. En 1835, Jorge Benavente tomó posesión de su cargo de arzobispo de Lima y luego lo harían otras dignidades en las sedes restantes peruanas. En tiempos del arzobispo Luna Pizarro se reabrió el seminario de Santo Toribio y con la ayuda del obispo arequipeño Goyeneche –grandes amigos, según se desprende de su correspondencia publicada– se prosiguió la tendencia, efectuando visitas diocesanas, fomentando las reformas internas de regulares o propiciando la llegada de clero y religiosos extranjeros. En 1860 Goyeneche, un hombre de Antiguo Régimen, asumió el arzobispado de Lima (Klaiber, 1988: 156-157; Saranyana, 2008: vol. II/2, 44; Vivero, 1892: 35-41).

Ya entonces sobresalían dos grandes apologetas de la Iglesia: José Ignacio Moreno y Mateo Aguilar, que sustituyeron en presencia pública a los que descollaron momentos antes en la independencia. El primero, sacerdote diocesano, arcediano de la Catedral de Lima, tío de Gabriel García Moreno, el futuro presidente tradicional-católico ecuatoriano; se distinguió no sólo en 1822, durante sus intervenciones en la Sociedad Patriótica que discutía sobre la mejor forma de gobierno, defendiendo el sistema monárquico basado en un poder ejecutivo fuerte, sino que después, frente a la reforma de regulares de 1826, cuestionó los procedimientos, pues se debía pedir la anuencia del Papa, lo que le llevó a trabajar el problema de la jurisprudencia patronal, que se veía claramente en su *Abuso del poder contra la libertad de la Iglesia*, donde criticó el patronato de facto. En 1831, Moreno publicaría su célebre *Ensayo sobre la supremacía del Papa*, en el que criticó vigorosamente a los escritores europeos que se oponían o pretendían reducir el papel del obispo de Roma en la Iglesia universal. Los argumentos sostenidos por los escritos de los santos padres y teólogos, además de los documentos conciliares y pontificios, marcaron las líneas que servirían a lo largo de todo el siglo para rebatir las opiniones en contra del primado (Moreno, 1831b)¹⁹. En cuanto al presbítero iqueño José Mateo Aguilar, en 1822 y a propósito de los debates parlamentarios que desecharon la tolerancia religiosa en nuestra primera carta constituyente, denunció la venta de libros contra la religión y también la “falsa” libertad de prensa

19 Cf. Moreno, J.I. (1822). *Intervenciones y discursos en la Sociedad Patriótica de Lima*. Lima. Moreno, J.I. (1831). *Abuso del poder contra la libertad de la Iglesia*. Lima: Imp. J. González.

existente. Acusó que circulaba una *Historia llamada del Papado*, reedición del texto de un español liberal residente en Londres, donde se atacaba al Papa y a la Iglesia. Frente a ello había que “[...] desterrar de nuestro suelo hasta el último miasma de tantos libros heréticos, y blasfemos, y sediciosos, y que llevan consigo fermento de muerte capaces de aniquilar la más bien organizada y robusta constitución de un Estado”²⁰.

En estas palabras, como en las que expresarían posteriormente los polemistas Pedro Gual y Bartolomé Herrera, a partir de la década de 1840, está presente la idea firme de unión entre el Estado y la Iglesia en los nuevos tiempos republicanos. Rápidamente, la Iglesia entendió que su rol en la nueva sociedad no había variado sustantivamente en cuanto a ser el sostén social –y ahora de la nacionalidad– al lado del Estado, que la protegía. Detrás de la Constitución de 1823, todas las del siglo XIX le garantizaron su rol de religión oficial y protegida. Al mismo tiempo, la mayoría de sus miembros, otrora monarquistas y personajes de antiguo régimen, devinieron en conservadores y defensores de los privilegios de su institución (Armas Así, 2004: 165-178).

No hubo en lo inmediato un cambio estructural en las relaciones políticas y sociales en el campo religioso, más allá de las redefiniciones económicas antes aludidas. Hubo una continuidad colonial, y el giro eclesiástico fue de fidelidades políticas antes que ideológico de largo plazo. La labor pastoral, el proceso secularizador decimonónico –largo y difícil– tanto como los intrincados escenarios políticos de la nueva realidad, con un Estado republicano en plena construcción, exigían un comportamiento en tal perspectiva.

Referencias

- Alarcón Bejarano, E. (1982). Los conventos mercedarios del Perú y la legislación canónico-civil en el siglo XIX. En *Analecta Mercedaria*, I.
- Aparicio, J. (1974). *El clero en la revolución de 1814*. Cuzco.

20 AVU – Archivo Vargas Ugarte. Manuscritos, t. 20 núm. 42, *Recurso de José Mateo Aguilar al soberano congreso sobre la circulación de libros prohibidos y libertinaje de prensa*, p. 3.

- Aparicio, S. (1996). Los mercedarios en el siglo XIX. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 4.
- Arias, Y. (2009). *Cuerpo y poder en los monasterios limeños. La Encarnación y la Concepción (1750-1821)*. Lima: UNMSM.
- Armas Asín, F. (Ed.) (2004). La construcción de un patrimonio católico nacional: piedad popular y tradición en el Perú moderno y republicano, 1821-1840. En *Angeli Novi. Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (siglos XVIII-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Armas Asín, F. (2007). *Iglesia, bienes y rentas. Secularización liberal y reorganización patrimonial en Lima (1820-1950)*. Lima: Instituto Riva-Agüero e Instituto de Estudios Peruanos.
- Armas Asín, F. (s. f.). *Liberales, protestantes y masones, modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*. Cuzco y Lima: Centro Bartolomé de Las Casas y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bermejo, V. (1960). El ilustre Señor Luis Gonzaga de la Encina, XVII obispo de Arequipa y el fidelismo del clero arequipeño. En *La causa de la Emancipación del Perú. Testimonios de la época precursora 1780-1820. Actas del Simposio organizado por el Seminario de Historia del Instituto Riva-Agüero*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Carrión Ordóñez, E. (1969-1971). Pereira y el Perú. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 8. Lima.
- Colección Documental de la Independencia del Perú – CDIP. (1971). Lima.
- Dancuart, E. (1904). *Anales de la Hacienda Pública del Perú*. Lima: Imp. La Revista.
- Demelas, M.D. (1997). *Insurrecciones andinas, 1809-1825: la guerra religiosa como modelo*. En Barragán, R., Cajia, D. y Oayum, S. (Comp.). *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

- García Calderón, F. (1879). *Diccionario de la Legislación Peruana*, (2ª. ed.) 2 tomos. París: Librería de Laroque.
- García Jordán, P. (1991). *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo*. Cuzco: CBC.
- González Agüeros. (1791). *Clamores apostólicos*. Madrid.
- Jovellanos, G.M. d. (s. f.). Informe de la Sociedad Económica de Madrid al Real y Supremo Consejo de Castilla en el expediente de la ley agraria. En *Obras escogidas de Jovellanos*. París: Garnier Hnos.
- Klaiber, J. (1988). *La Iglesia en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lostanau, A. (1972). 56 proclamas de curas de parroquias de la emancipación. 1822. En *Quinto Congreso Internacional de Historia de América. Lima, 31 de julio – 6 de agosto de 1971*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- Luna Pizarro, F.X. (1959). *Escritos políticos*. Lima: UNMSM.
- Medina, J.T. (1907). *La imprenta en Lima*, t. IV. Santiago de Chile: Impreso y grabado en casa del autor.
- Morán, D. (2008). Entre temores e intereses contrapuestos. El discurso contrarrevolucionario en la prensa limeña: En defensa del rey, la religión y la patria (1810-1814). *Illapa. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 1. Lima.
- Moreno, J.I. (1822). *Intervenciones y discursos en la Sociedad Patriótica de Lima*. Lima.
- Moreno, J.I. (1831). *Abuso del poder contra la libertad de la Iglesia*. Lima: Imp. J. González.
- Moreno, J.I. (1831b). *Ensayo sobre la supremacía del Papa especialmente con respecto a la institución de los Obispos*. Lima: Imp. José M. Masías.

- Nieto Vélez, A. (1969-1971). Los obispos frente a la independencia peruana. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 8. Lima.
- Odriozola, M. d. (s. f.). *Documentos históricos*, t. I. Lima.
- Peset, M. (1976-1977). Derecho y propiedad en la España liberal. En *Quaderni Fiorentini*, (5/6)l.
- Porras Barrenechea, R. (1974). *Ideólogos de la Emancipación*. Lima: Milla Batres.
- Prien, H.J. y Martínez de Codes, R.M. (Coords.). (1999). *El proceso desvinculador y desamortizador de bienes eclesiásticos y comunales en la América Española, siglos XVIII y XIX*. Ridderkerk, Holanda: Asociación de Historiadores Latinoamericanistas (AHILA).
- Quecedo, F. (1942). *El ilustrísimo fray Hipólito Sánchez Rangel, primer obispo de Maynas*. Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora Coni.
- Rojas Ingunza, E. (2006). *El báculo y la espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la 'Iniciación de la República' 1825-1841*. Lima: Instituto Riva-Agüero y Fundación Bustamante de la Fuente.
- Saranyana, J.I. (Dir.). (2008). *Teología en América Latina, (II/2)*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Secretaría de Estado. (1828). *Nota de la Secretaría de Estado del despacho del Interior. Razón de las rentas adjudicadas a favor de la instrucción pública*. Lima.
- Vargas Ugarte, R. (1957). *Impresos peruanos (1809-1825)*, t. XII. Lima, 1957.
- Vargas Ugarte, R. (1962). *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana*. Lima: Librería e Imprenta Gil.
- Vargas Ugarte, R. (1971). *Historia general del Perú*, t. IV. Lima: Carlos Milla Batres.
- Vargas Ugarte, R. (s. f.). *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. IV. Burgos.
- Vivero, D. d. (1892). *Galería de los retratos de los Arzobispos de Lima*. Lima: Librería Clásica y Científica.