



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Facultad de Ciencias Sociales

Escuela Profesional de Historia

El Partido Civil y la Iglesia Católica (1871 -1876)

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Historia

AUTOR

Santiago Alonso AGÜERO PALOMINO

ASESOR

Cristóbal Roque ALJOVÍN DE LOSADA

Lima, Perú

2021



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Agüero, S. (2021). *El Partido Civil y la Iglesia Católica (1871 -1876)*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela Profesional de Historia]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Santiago Alonso Agüero Palomino
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	70027767
URL de ORCID	No aplica
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Cristóbal Roque Aljovín de Losada
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	07717447
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0002-9793-7064
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	José Valdizán Ayala
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	09197067
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Alex Loayza Pérez
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	09872234
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	José Chaupis Torres
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	09672316
Datos de investigación	

Línea de investigación	E.4.4.3. Historia social y política
Grupo de investigación	Tradiciones en conflicto: Democracia y Nación en el Perú y América Latina, siglos XIX – XX
Agencia de financiamiento	No aplica
Ubicación geográfica de la investigación	País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Distrito: Lima Latitud: -12.0160256 Longitud: -77.08672
Año o rango de años en que se realizó la investigación	Julio 2016 - octubre 2019
URL de disciplinas OCDE	Historia https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.01.01 Ciencia Política https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.06.01 Estudios Religiosos https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.00



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
VICEDECANATO ACADEMICO

**ACTA DE SUSTENTACION DE TESIS EN MODALIDAD VIRTUAL
PARA OPTAR EL TITULO DE LICENCIADO EN HISTORIA**

[En Lima, a los tres días del mes de junio del dos mil veintiuno, se reunieron los miembros del Jurado Calificador bajo la presidencia del doctor José Valdizán Ayala, con la asistencia de los miembros del Jurado, magister Alex Loayza Pérez, el magister José Antonio Chaupis Torres y el doctor Cristóbal Aljovín de Losada, en su condición de asesor, para asistir al acto de sustentación de la tesis titulada:

“El Partido Civil y la Iglesia católica (1871-1876)”

presentada por el bachiller Santiago Alonso Agüero Palomino, para optar al título de Licenciado en HISTORIA.

De conformidad con el Reglamento General de Grados y Títulos de la Universidad, el Estatuto de la Universidad y la Ley Universitaria 30220, el acto de sustentación se dio inicio a las 9 de la mañana.

Concluido el acto de exposición y defensa de la tesis, los miembros del Jurado Calificador procedieron a deliberar y acordar otorgar la calificación siguiente:

APELLIDOS Y NOMBRES	NOTA EN NÚMEROS	NOTA EN LETRAS
Santiago Alonso Agüero Palomino	18	Dieciocho

Los miembros del Jurado dejan constancia y firman:



Firmado digitalmente por VALDIZAN
AYALA Jose Alfonso FAU
20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 03.06.2021 12:32:13 -05:00

Dr. JOSÉ VALDIZÁN AYALA
Presidente

Mg. ALEX LOAYZA PÉREZ
Miembro



Firmado digitalmente por ALJOVIN
DE LOSADA Cristobal Roque FAU
20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 03.06.2021 12:38:39 -05:00

Mg. JOSÉ ANTONIO CHAUPIS TORRES
Miembro

Dr. CRISTÓBAL ALJOVÍN DE LOSADA
Asesor



Firmado digitalmente por CASALINO
SEN Carlota Alicia FAU 20148092282
soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 08.06.2021 09:13:40 -05:00

Dra. CARLOTA CASALINO SEN
Vicedecana Académica

Agradecimientos

En primer lugar, deseo agradecer a mi asesor de tesis, el Dr. Cristóbal Aljovín de Losada, por su valioso apoyo en la organización y redacción de este trabajo.

Además, reconozco la paciencia, gratitud, comprensión y cariño de mis padres, Rosa Palomino y Santiago Agüero, quienes me han brindado su apoyo incondicional en esta investigación.

ÍNDICE

Introducción.....	5
Capítulo I. El factor religioso en la campaña electoral de 1871-1872	
1.1. Introducción. Breve descripción del contexto electoral.....	20
1.2. Liberalismo e Iglesia en un contexto trasatlántico.....	21
1.3. La Iglesia y sus aliados en la coyuntura electoral.....	30
1.4. Manuel Pardo y sus aliados católicos.....	37
Capítulo II. El Gobierno de Pardo y las sedes episcopales	
2.1. El patronato y la herencia republicana.....	50
2.2. La cuestión del Arzobispado de Lima (1872-1873).....	58
2.3. Una misión al Vaticano.....	62
2.4. El caso Huerta (1874).....	69
2.5. Oficialización del Patronato (1874).....	73
Capítulo III. Pardo y los conventos	
3.1. Introducción.....	77
3.2. La reforma de los conventos de 1871.....	80
3.3. Cuestión de conventos.....	85
3.4. La segunda misión a Roma.....	89

3.5. El caso de Santo Domingo en el Cuzco.....	93
3.6. El caso de La Merced en Huánuco.....	97
 Capítulo IV. La lucha por una educación liberal: <i>El Educador Popular</i>	
4.1. Introducción.....	101
4.2. Educación y religión.....	104
4.3. El conflicto en torno a <i>El Educador Popular</i>	108
4.3.1. El padre Masiá y la gran controversia.....	113
4.4. Conclusión.....	133
Conclusiones.....	136
Bibliografía.....	141

Introducción

Uno de los fenómenos más decisivos en la historia social de América Latina durante el siglo XIX es la incorporación del régimen de la modernidad política, especialmente en su forma republicana. Montada sobre los restos americanos de la Monarquía española, el republicanismo debió enfrentar una forma social construida bajo una clave religiosa, en un mundo político orientado en un medio simbólico marcado por matrices religiosas. La modernidad republicana llega a América Latina para imponerse sobre una sociedad que se venía articulando en dos o tres siglos de gobierno religioso, con una identidad configurada en gran medida por la religión y donde la misma no se diferenciaba de la vida social.

La introducción del régimen republicano en América es parte de un proceso social e histórico trasatlántico, donde las nuevas ideas políticas con las que la modernidad política y el republicanismo americano vienen fijados en oposición con formas sociales más arcaicas, lo cual se verifica especialmente en las regiones y países católicos. Más de acuerdo con el incipiente régimen económico liberal, así como con sus desarrollos industriales y comerciales en el siglo XIX, las ideas políticas de la modernidad encuentran en los programas sociales religiosos un obstáculo tanto simbólico como político. Los agentes del nuevo régimen, pues, serían especialmente incisivos en su oposición a los aspectos de la vida religiosa que dificultara su expansión, teniendo tanto en la religión como en su aparato social de poder, al enemigo por antonomasia. En este horizonte, conforme avanza el siglo, se configuraría una plataforma de lucha política entre dos sectores sociales básicos: Conservadores y liberales.

Tratar sobre conservadores y liberales es en cierta medida asumir un compromiso léxico con la tradición historiográfica republicana, que ha ido construyendo desde el siglo XIX una clave central de antagonismo político enfocado en una agenda de permanencia y ruptura social con la religión. Como una cuestión previa, debemos subrayar que nuestro trabajo intentará situarse en los márgenes más cómodos de cualquier debate terminológico sobre conservadores y liberales, que es consenso se originan en los artículos al respecto del polemista liberal Santiago Távora, de mediados del siglo XIX¹.

¹ Távora (1952); Dager (2009); Rivera (2009, pp. 233 y ss.).

Vamos a asumir los rasgos generales del uso medio de los términos aceptado en la actualidad por los historiadores, evitando cualquier reflexión excedente que pudiera llevarnos más allá de los límites razonables para un trabajo como el que ahora presentamos. Así, la metodología de nuestro trabajo se va a basar, y bajo el supuesto razonable de que somos usuarios normales de una terminología ya establecida desde el siglo XIX, en desarrollar en adelante la empresa de una exégesis cualitativa; nos ocuparemos de ciertos textos públicos, de las polémicas en que se hallan involucrados, en los testimonios referidos a estas polémicas y en un contexto dado.

En efecto. Los protagonistas de nuestro trabajo son básicamente los folletos, debates de prensa y cartas relacionadas a cuestiones relativas a liberales y conservadores, su configuración, las formas y métodos de acción de los autores de esos textos y, en menor medida, el lenguaje que usaban para describirse a sí mismos. Nos centraremos, es bueno subrayarlo ahora, en las polémicas y los papeles públicos relativos al periódico radical religioso *La Sociedad*, especialmente representativo de la posición conservadora en el contexto elegido. Este periódico aparece bajo la dirección del sacerdote conservador padre Manuel Tovar, en tiempo posterior Arzobispo metropolitano de Lima, fuerte agente social que se proponía conectar el ambiente social y religioso peruano en el contexto trasatlántico de la Iglesia, que en ese año de 1870 en que salía a la luz de la imprenta *La Sociedad*, enfrentaba un pico de crisis en Europa, a la vez enfrascada en la agitación revolucionaria, los embates del liberalismo y la resistencia contra estos hechos, encarnada en el papa Pío IX². Tovar, ya famoso desde la década anterior por el lío de las campanas, seguiría al mando de *La Sociedad* hasta 1889³.

Consideramos importante señalar, en esta referencia metodológica, el aporte fundamental de los trabajos recientes en historia conceptual, en especial los estudios incluidos en el diccionario *Las voces de la modernidad. Perú, 1750-1870*⁴. Si bien no consideramos oportuno incluir la dinámica de argumentación de la historia conceptual en el tema de conservadores y liberales, aporta sin embargo mucho el estudio de términos sociales asociados con nuestra investigación, como las voces “liberalismo”, “revolución”, “liberal”, entre otras que ya cuentan con un arco de reconocimiento social de uso. En gran

² Consultar para el periodo a Hugues (2011, pp. 292 y ss.)

³ Sobre monseñor Tovar, Basadre (2005, 6, pp. 239 y ss.)

⁴ Aljovín y Velázquez (2017).

medida queremos descubrir y mostrar la complejidad del uso del este binomio antagónico conservadores – liberales en un arco de tiempo y unos escenarios determinados: Los referentes al ingreso del Partido Civil y sus principales agentes en la política peruana, en especial en el que se configura entre la coyuntura de las elecciones en dos fases convocadas para 1871 y el final del gobierno de Pardo y el Partido Civil en el año de 1876.

Sea como fuere, no está demás hacer algunas precisiones en torno a liberales y conservadores. *La Sociedad* no solo era un periódico católico; se trataba en realidad de un papel público altamente conectado con las polémicas trasatlánticas que el liberalismo europeo mantenía con la cultura, las instituciones sociales y las autoridades católicas. En cierta medida, y bajo la dirección de Tovar, clérigo culto y entonces aun joven, *La Sociedad* subrayaba o enfocaba las pugnas locales entre liberales y conservadores como una extensión de los temas europeos en otro contexto, en el contexto americano, donde los hechos mismos, la naturaleza de los agentes involucrados y sus dinámicas de antagonismo no eran ciertamente las mismas, aunque los términos en torno de los cuales giraría la incursión electoral de Pardo y el Partido Civil podían leerse en la redacción de *La Sociedad* (y habría actores que efectivamente así lo harían) como una ampliación tanto en intensidad como en retórica de los fenómenos europeos. Con esta acotación, definamos a nuestros actores liberales y conservadores tal cual la historiografía nos los ha legado, debidamente aligerados por lo que finalmente era la realidad social peruana en cuyo seno disputaban.

Comencemos con los conservadores; estos serán aquellos agentes que plantean un reto a la modernidad política liberal, especialmente en América latina, bajo el régimen republicano, en clave de un republicanismo católico. Dentro del mismo universo de republicanismo católico, pero en contraposición con los anteriores, los liberales serían aquellos agentes políticos cuya agenda acentuaría el carácter nuevo o “moderno” del régimen independiente, con énfasis en la discontinuidad y la ruptura con los elementos heredados, así como en una confianza de la superioridad moral y la auto-evidencia de los conceptos políticos modernos; los liberales apuestan por desarticular el pasado (y el presente) en función de un futuro imaginado cuya acción y cuyo éxito encarnarían ellos mismos.

En su retórica, los liberales pondrían su agenda en el progreso y la civilización, mientras los conservadores lo harían en favor de una modernidad vinculada a la religión católica. En la práctica no es tan fácil distinguir a los agentes sociales del siglo XIX como conservadores o liberales, pues las posturas tanto de uno u otro lado admiten concesiones mutuas, arreglos, pactos y acomodamientos de diversa índole. Respecto de la religión, los liberales tienden a ser poco concesivos con ella, y a ocupar progresivamente sus espacios sociales, excluyéndola en mayor o menor grado, según el caso, de la vida pública; en el ámbito iberoamericano los conservadores, en cambio, se distinguirán por el programa de cuidar las formas sociales, simbólicas e incluso morales de la sociedad cristiana bajo la premisa implícita de su compatibilidad con el régimen moderno y la capacidad de complementarlo o de serle funcional de alguna manera.

Si bien no es fácil hablar de “conservadores” en las formas tempranas del mundo social de América latina, es claro que esto se facilita hacia la segunda mitad del siglo XIX, conforme la modernidad americana se va haciendo más homogénea con el proceso más general de modernización del mundo trasatlántico. En la historia social del siglo XIX peruano puede hablarse (no sin cierta ligereza) de actores liberales y conservadores desde un inicio del régimen republicano en el Perú. La oposición entre ambos tipos de agente, insertada en una visión trasatlántica, solo empezará a ser reconocible claramente desde mediados del siglo XIX⁵. Para entonces buena parte de la agenda liberal estaría centrada en la visión de la religión como un adversario de las sociedades modernas, así como la propuesta de un proceso de laicización de la sociedad⁶.

Es necesario anotar que el conservadurismo no fue siempre oposición religiosa y católica al mundo moderno, y que el caso de América española es una singularidad de la historia transatlántica. Al contrario que en Europa, en los países americanos nuevos hubo la idea de una modernidad cristiana, que en el Perú viene de la mano especialmente por Bartolomé Herrera, y por la influencia social y política que aún tenía antes del episodio Pardo.

En efecto. Quizá antes de hablar de conservadores como meros antagonistas de los liberales, debe recordarse que la modernidad política tuvo una versión en la América

⁵ Rivera (2017, pp. 222 y ss.).

⁶ Entre los liberales podemos encontrar también a religiosos y ateos, aunque en menor medida.

Latina vinculada al nacimiento de los Estados incipientes nacionales que surgieron de la revolución de las independencias. Así como Europa no conoció tal cosa como la derecha o la izquierda antes de la Revolución en Francia, la frontera de quién era o no liberal era bastante confusa en el Perú⁷. El conservadurismo en general, no solo en el Perú, sino en el contexto general de la modernidad católica trasatlántica es una proyección en el tiempo del anticlericalismo de 1789⁸. Para América Latina, sin embargo, el conservadurismo fue un fenómeno que buscó la inserción americana en la modernidad política, en un contexto en el que no había la posibilidad de un regreso al pasado. Como se ha sostenido en Colombia, los dirigentes de las nuevas élites postespañolas serían los orgullosos herederos de la independencia, es decir, de la ruptura, pero sin desligarse de la herencia cultural hispánica de la que en gran medida tomaban su prestigio y en torno de la cual ejercían liderazgo⁹. De igual modo, Miguel Antonio Caro y otros conservadores colombianos defendían la independencia y la cultura hispana, y su gran legado a América: la Iglesia católica¹⁰. Igual se puede decir del Perú: el sacerdote Bartolomé Herrera y el franciscano Pedro Gual, ambos connotados ultramontanos y antiliberales convictos y confesos, opinaban que la república era el régimen político legítima para el Perú o, al menos, nunca lo objetaron, lo cual indica claramente el carácter ambiguo, más bien complejo, de su postura conservadora¹¹.

Si acercamos la mirada al mundo social peruano, veremos de manera inconfundible un hito en la oposición entre conservadores y liberales el periodo del gobierno de Manuel Pardo y Lavalle, entre 1871 y 1876¹². Pardo logra algo que antes de él no había ocurrido claramente: colocar a la religión como parte de la vida política, gestando actores políticos católicos, a la par que posicionando posturas liberales en materia religiosa como parte del entorno de la agenda republicana. En este sentido, tanto la campaña electoral de Pardo como su posterior política general sobre materia religiosa deben verse insertada en un horizonte trasatlántico, en que la modernidad plantea dificultades políticas en la interpretación del tema religioso. ´

⁷ Bobbio (1996); Manheim (1986).

⁸ Furet (1978, pp. 11-29).

⁹ Puede consultarse el texto de Barrera Agarwal (2013).

¹⁰ Para el caso colombiano puede confrontarse Loaiza (2014); Múnera (2011 pp. 28-30).

¹¹ Aljovín (2019), pp. 123-147.

¹² McEvoy (1997).

Gran parte del interés propiamente histórico y social del asunto en torno al liberalismo de Pardo radica, como debemos siempre subrayar, en la dimensión trasatlántica del problema y de la inserción del debate en el Perú en un universo político mayor. Hay una larga historia “conectada”, para reiterar una expresión que antes ya hemos usado, para la modernidad política entre el mundo europeo y el americano, una historia conectada en que la expansión de la modernidad se halla en conflicto con la religión, y muy principalmente con el catolicismo romano. Es fácil inferir que Pardo, el periodista Márquez y otros cercanos, y en gran medida también unos sectores de la élite peruana de cultura transatlántica tuvieran todos una visión del liberalismo atenta al horizonte de Europa, en que el proceso venía tomando un alto nivel de conflictividad. Y también creemos no es difícil inferir que otros agentes, incluso algunos de los de la élite local católica, vieran con menos intranquilidad que un régimen liberal pudiera ser instalado, subrayando aspectos más positivos, los económicos, por ejemplo, y desestimando una posible agenda hostil contra la Iglesia o sus doctrinas.

Mientras el liberalismo en Europa iba acompañado de una perspectiva ferozmente anticlerical, los conservadores latinoamericanos, y muy especialmente los peruanos, pensaban la república y la modernidad americana como un fenómeno en modo alguno reñido con el catolicismo o la Iglesia, descansando las políticas del nuevo régimen en una atmósfera de continuidad. Los conservadores católicos peruanos, frente a la modernidad a la vez laica y liberal, parecen haberse imaginado esta como integrada en algo así como una “civilización católica”, una república católica. Esto ha sido tratado en grandes clásicos de la historiografía de la región andina, para los casos de Ecuador y Colombia especialmente.

En efecto. Se destaca respecto de lo anterior para el caso del Ecuador del siglo XIX la lectura de Marie-Danielle Demélas e Yves Saint-Geours sobre el régimen clerical de tendencias económicas y sociales modernas en Ecuador de Gabriel García Moreno (1859-1865 y 1869-1875); según los autores, pueblos andinos habrían imaginado una modernidad católica con armonía y cooperación entre la democracia y la religión¹³. Algo semejante se ha diagnosticado para Colombia¹⁴. En ambos casos, se trata de una visión

¹³ Demélas y Saint-Geours (1988).

¹⁴ Múnera (2011, pp. 30-37, 38-49).

donde la relación entre catolicismo y republicanism y democracia pasa o al menos puede pasar por la cooperación. Lo mismo ciertamente puede decirse del Perú, por ejemplo, para Bartolomé Herrera, un radical ultramontano que no negó nunca la validez de la opción moderna y republicana que le tocó vivir. Los conservadores y liberales locales no eran en Lima tan radicales como en Francia, y eso lo sabían bien tanto Pardo como sus enemigos. Esto generaría un ambiente de cierta ambigüedad, que haría que hubiese conservadores y clericales en el bando de Pardo.

Los conservadores católicos que iban a confrontar a Pardo, pues, por norma general, no debían ser demasiado enfáticos, ni las temidas medidas liberales tan dramáticas. El eco trasatlántico de la Europa en guerra civil y de revoluciones traería, sin duda, algo de retórica, y quizá algo de activismo, lo cual justamente creemos tendremos ocasión de ver en las polémicas que giran, tal vez antes que en las palabras o acciones de Pardo y sus secuaces, en el lenguaje encendido con que *La Sociedad* iba a encarar las más bien algo tímidas medidas de Pardo o de algunos de sus seguidores, como Arnaldo Márquez. Márquez, poeta y polemista anticlerical, como tendremos ocasión de ver después, jugaría un rol no poco importante en subrayar el antagonismo con los agentes católicos, incluso afectando a aquellos conservadores que podían ser soporte social de la agenda liberal de Pardo. Egresado de las aulas del ultraconservador Colegio de San Carlos, Márquez se alinearía con el ideario liberal que creía los Estados Unidos encarnaban¹⁵. Poco antes de la aventura liberal de la campaña y gobierno con Pardo, en el contexto de la década de 1860, Márquez es testigo en el tiempo de la guerra civil en Estados Unidos, así como el triunfo inestable y efímero de la católica monarquía de Maximiliano de México, la vecina incómoda abolida con apoyo de Estados Unidos en 1867.

Manuel Pardo, candidato y después Presidente de la República en nombre de la Sociedad Independencia Electoral (Partido Civil), es un personaje de ideas liberales decisivo en la configuración de una agenda ciudadana republicana en el siglo XIX, como lo ha reconocido la bibliografía reciente consagrada a estos temas. El régimen de Pardo en esos años encarnaría de manera más clara y más contundente un programa de régimen político liberal, en el sentido peculiar de identificar como adversario político a las

¹⁵ Puede consultarse en Basadre (1998).

creencias e instituciones religiosas que configuraban en gran medida hasta entonces las identidades sociales del mundo republicano peruano. Si bien ya desde la llegada de la modernidad política al Perú hubo agentes sociales que actuaron limitando y sometiendo bajo control las instituciones y prácticas de la religión, es sin duda el de Pardo uno de los intentos más interesantes y claros de interpretar la religión católica como un adversario político al que se debía de controlar.

Este trabajo se propone estudiar el periodo que abarca desde el año 1871, cuando se inicia la campaña electoral de Pardo desde la Sociedad Independencia Electoral, hasta 1876, cuando culmina su mandato como Presidente y líder del Partido Civil. Se elige este intervalo de tiempo debido al interés por conocer el pensamiento civilista respecto de la influencia de la Iglesia en la política. Asimismo, también se analizará las opiniones de la institución eclesiástica sobre la campaña civilista y las medidas de Pardo y sus adeptos tanto en la campaña como durante el proceso del gobierno hasta 1876. Dentro de este marco, el problema de investigación es encontrar cómo se relacionaron el Partido Civil y la Iglesia Católica entre 1871 y 1876. El objetivo principal de este trabajo es explorar la relación de confrontación política entre la Iglesia, los agentes sociales al servicio de las agendas sociales vinculadas con el espacio público católico y el Partido Civil a lo largo del periodo referido.

Las palabras clave de este trabajo serían "iglesia", "estado" y "partido". Las relaciones de estos términos serán analizadas en nuestro marco teórico, el cual corresponde a un estudio de la teoría sobre la relación que puede haber entre un partido político y la Iglesia Católica. Para ello, nos apoyamos en la teoría de los "clivajes", elaborada por los sociólogos políticos Seymour Lipset y Stein Rokkan. Según estos autores, los partidos políticos surgen de dos acontecimientos que cambiaron la faz de la humanidad: la Revolución Francesa y la Revolución Nacional¹⁶. La segunda consistía en los conflictos que darían pie a la construcción de las naciones. Uno de esos conflictos se daba entre el Estado y los "privilegios corporativos" de la Iglesia Católica, dando origen al "clivaje de religión". Ambos disputaban, esencialmente, la moral y el control sobre las normas de la comunidad¹⁷. Según los autores, la postura sobre el papel de la Iglesia Católica en la política divide a los partidos entre defensores (conservadores) y detractores

¹⁶ Lipset y Rokkan (2001, p. 245)

¹⁷ *Ibidem*, pp. 246 – 247.

(liberales) de la institución eclesiástica. En el contexto peruano, podemos aplicar este "clivaje de religión" en este trabajo, pues el Partido Civil estaría surgiendo como respuesta al gobierno conservador de José Balta, aliado de la Iglesia Católica. Esto se puede deducir de la campaña electoral de 1872, pues, como veremos en el primer capítulo, varios integrantes del naciente partido daban cuenta del conservadurismo predominante durante el gobierno de Balta; además, la prensa limeña hizo eco de los conflictos liberales en Europa, por lo que estos hechos también fueron determinantes en el debate político, y en la formación temprana del Partido Civil. Por último, los autores mencionan al "control de la educación" como el enfrentamiento fundamental entre el Estado y la Iglesia, de modo que el conflicto en torno a "El Educador Popular" también sería determinante en las bases ideológicas del Partido Civil.

A manera de justificación, podemos afirmar que este trabajo se realizó debido a los pocos trabajos que se tienen acerca de la relación entre el poder eclesiástico y poder político en Perú. Asimismo, estos estudios han abarcado periodos largos, más no específicos. La presente investigación aborda en detalle el periodo del surgimiento del Partido Civil, como la "Sociedad Independencia Electoral", en 1871, hasta el fin de su gobierno, en 1876. Además, el Partido Civil ha sido estudiado bajo distintos puntos de vista, mas no bajo el enfoque religioso, por lo que este estudio nos aproximaría a ello.

En esta tesis vamos a centrarnos en algunos temas básicos de política liberal bajo el gobierno de Pardo. Es de importancia especial el control de las cabezas de obispado, que mereció la aplicación e integración negociada del régimen de patronato eclesiástico, una prerrogativa real bajo la Monarquía de elegir, entre otras cosas, los candidatos para las cabezas de obispado, incluyendo el metropolitano de Lima. Pardo utilizó de manera especial de esta prerrogativa para someter al obispo de Lima, y negociaría la conservación política y legal de ésta con el Papa Pío IX a través de un emisario liberal muy famoso en su siglo por su anticlericalismo, el periodista Pedro Gálvez. Es especialmente interesante el intento de que la Iglesia fuese integrada de manera oficial en el orden jurídico y constitucional con el compromiso formal de aquiescencia del Papa, algo que resolvía una tensión entre Iglesia y Estado que se remontaba a la Independencia y la fundación republicana del Perú.

En nuestra tesis consideramos fundamental desarrollar la cuestión del patronato eclesiástico en el Perú en el periodo del ingreso de la modernidad política desde la Independencia hasta 1876. El periodo entre el inicio del siglo XIX y la campaña de Pardo de 1871 será revisado en el capítulo primero, dentro de la perspectiva de largo plazo de la disputa política entre conservadores y liberales en general. En el capítulo tercero se analizará con detalle la situación bajo el gobierno de Manuel Pardo, específicamente en relación con el control de las sillas episcopales y su regulación final en acuerdo con el Papa.

Pardo trató de expandir el control político de la educación, que hasta ese momento tenía una fuerte censura eclesiástica. Así como contó antes con Gálvez, ahora lo haría con Arnaldo Márquez, otro periodista liberal, que haría publicar guías educativas en Estados Unidos para uso de las escuelas públicas, con un contenido altamente confrontacional, que iría a generar situaciones de alto nivel de conflicto en diversas zonas del Perú, pero muy especialmente en Arequipa. El control educativo tenía una alta dosis de posicionamiento de la educación social como una generación de identidades modernas y republicanas en el sentido del nuevo vocabulario político centrado en el futuro imaginado¹⁸. Este control iba a ir de la mano con políticas explícitas para desarticular la influencia cultural y social de la religión en el nuevo régimen moderno republicano, especialmente en la vida conventual.

Si bien insistimos en que el régimen de Pardo involucra, a través de la oposición entre conservadores y liberales una politización de los lazos entre religión y república, nuestra hipótesis propone que esta relación, tornándose más tensa, fue bastante más llevadera en el Perú en comparación con la realidad de otros países hispanoamericanos. La agenda liberal en el Perú de Manuel Pardo, a diferencia de lo que habría ocurrido en otros países, evitó crear situaciones de violencia política directa contra la Iglesia. En nuestro concepto, la tensión del tema de patronato, el control de las cabezas de obispado y una cierta laicización del programa educativo estatal son episodios aislados, que no implican una oposición política radical, esto y muy a pesar de que los eventos tomados aisladamente puedan sugerir al lector lo contrario. Lo más lejos que se llegó fue a deportar

¹⁸ Aljovín y Espinoza (2015, pp. 179-212).

a un sacerdote, o a tratar de manipular una elección episcopal. Pardo logró una gestión relativamente moderada del nuevo régimen republicano bajo parámetros liberales.

Nuestro trabajo en términos muy generales se divide en cuatro capítulos. El primero se ocupa de la situación de la Iglesia respecto de la candidatura de Manuel Pardo, así como de la recepción que se tenía de su programa liberal. El segundo tratará sobre el patronato eclesiástico, una cuestión relativa al control estatal sobre la elección de las sedes episcopales y que resultaba un tema medular en la política que Pardo quería instaurar. El tercero se trata de la política relativa al Estado y los conventos y casas de piedad, que se verían seriamente afectados por la agenda liberal del régimen de Pardo, poco favorable a la vida conventual y al peso tanto social como simbólico que ésta representaba para el último tercio del siglo XIX. El cuarto y último trata sobre la política educativa liberal implementada por Pardo, con el apoyo del conocido periodista y poeta José Arnaldo Márquez, una fuente de interesantes polémicas tanto sobre el concepto de educación ciudadana subyacente como sobre los contenidos relativos a la visión religiosa de la vida, muy influenciada tanto por la experiencia de los Estados Unidos, un país multiconfesional, como por el pensamiento político liberal francés de la era del positivismo, que en mucho influenciaba la visión global de Pardo tanto sobre el rol político de la religión como de la educación popular.

El primer capítulo, como ya hemos anunciado, va a tratar sobre el proceso electoral de 1871. La campaña es importante en sí misma pues muestra el rol jugado allí por agentes sociales tanto liberales como conservadores; en particular será de interés ver allí a los agentes más decisivos de ambos bandos, como los clérigos y la prensa, pero más aún constatar la ambigüedad y las contradicciones de los agentes concretos para definirse a favor o en contra de la candidatura de Pardo; de alguna manera, lejos de haber una frontera política definida para establecer las identidades liberales o religiosas, el lector podrá constatar un carácter fluido de las mismas, que no llega a cristalizar en una identidad sólida entre instituciones y posturas. Este tema de la ambigüedad de los agentes es especialmente relevante para algunos seguidores de Pardo, como Juan Mariano Goyeneche y Gamio, sobrino de Arzobispo de Lima y tercer conde de Guaqui, que sería de vital importancia en el proceso para encaminar el favor de los votantes católicos a la candidatura liberal.

El capítulo primero facilitará la lectura de los tres capítulos siguientes, segundo, tercero y cuarto, pues dará cuenta del contexto político, social y jurídico en que los demás capítulos habrán de centrarse. En los tres se tratará diversos temas relativos a las políticas efectivas del Partido Civil una vez en el poder, en el periodo entre 1871 y 1876. La división de los capítulos segundo, tercero y cuarto corresponde con los temas antes anotados, que son los ejes centrales de conflicto político entre Estado e Iglesia durante el gobierno de Manuel Pardo y que muestran de manera contundente también las identidades de los agentes sociales en relación con ese conflicto.

El capítulo segundo se ocupa, como hemos ya adelantado, de un tema vital para el liberalismo peruano del segundo tercio del siglo XIX: La cuestión del Patronato eclesiástico; como se sabe, el Patronato es una figura jurídica que otorga al Estado derecho de control sobre elección de ocupantes para las sedes episcopales, se trata de una prerrogativa que hace posible una cierta garantía sobre la conducta y la línea de los obispos. El derecho de Patronato fue una concesión dada a los Reyes Católicos y que se había sido ejercido durante la Monarquía; el Estado peruano republicano siempre se había sentido sujeto de la herencia de esta capacidad, y la había ejercido de una u otra manera hasta la llegada del Partido Civil. En un momento de gran politización de la actividad religiosa, el régimen de Pardo lograría la incorporación de esa antigua prerrogativa de los monarcas en la estructura jurídica del Estado peruano. La cuestión en torno al Patronato contenía un tema de fondo de orden diplomático e involucraba una negociación directa con la diplomacia romana; esta negociación iría acompañada de una fuerte disputa en la opinión pública de carácter urbano, aunque terminaría siendo, como puede entreverse, uno de los éxitos de la gestión civilista en lo relativo a la cuestión de la administración eclesiástica.

El tercer capítulo, como también se ha anticipado, será dedicado a la política del régimen de Pardo sobre la vida conventual, los monasterios y conventos de religiosos. La vida religiosa conventual era uno de los elementos característicos de la cultura cristiana gestada bajo el régimen español. Los conventos tanto de monjas como de varones eran parte de la vida social ordinaria; durante la Monarquía española gozaban en muchas ocasiones de grandes rentas, un gran prestigio social y dotaciones considerables en inmuebles y tierras. El régimen republicano del Perú tuvo formalmente, desde su fundación, una actitud más bien desfavorable a los conventos, fomentando desde un inicio

la reducción de su número y la disolución de los más pequeños. En líneas generales, sin embargo, el aparato conventual no había sido mayormente afectado desde la Independencia. El régimen de Prado modificaría en cierto grado la actitud de crítica y vigilancia del Estado en el rol de los conventos en la vida social, tratando de poner en práctica o regular más claramente la legislación que los limitara. Esto sería un motivo de cierta resistencia, en particular en el Cuzco, aunque no solamente allí.

El cuarto y último capítulo de esta tesis estará consagrado a la política educativa del gobierno de Prado, fuertemente influenciada por la creciente hegemonía norteamericana. Uno de los ejes del programa liberal del Partido Civil sería el control y la expansión del régimen educativo. Uno de los temas anexos a la nueva política educativa fue el consumo del periódico *El Educador Popular*, impreso en Nueva York por el poeta y periodista Arnaldo Márquez, de fuertes ideas liberales y admirador de la política de los Estados Unidos. *El Educador Popular*, atravesado por la fuerte marca de su mentor, así como de sus colaboradores, era parte de una estrategia más grande de Prado por generar una nueva cultura a la vez democrática y laica. Sus contenidos, en especial los referidos a materia religiosa, serían recibidos con recelo en el ambiente educativo peruano de su tiempo, con la fuerte presencia de la Iglesia. En algunos casos la circulación del nuevo material educativo venido de Estados Unidos sería vista con recelo por un sector del clero, lo que ocasionalmente terminó, especialmente en Arequipa, en un cierto nivel de conflicto y resistencia.

Aunque los conflictos político-religiosos generados por la oposición de políticas liberales en el periodo que nos interesa no serían de grandes dimensiones, es importante señalar que existieron. Hubo franca resistencia a las políticas educativas demasiado marcadas de liberalismo, que acabarían interrumpiendo la recepción de *El Educador Popular*; del mismo modo, pudo registrarse una no tan desdeñable oposición al cierre de los conventos afectados por las políticas liberales. Lo mismo cabría decirse del tema del Patronato. No provocarían movilizaciones masivas de la población, ni grandes situaciones de desorden social y oposición antiliberal; este es interesante porque sabemos ocurrió en otros países de la región hispanoamericana, como en Ecuador, Colombia o México. Pero las políticas de Prado y el Partido Civil lograron algo que no había antes ocurrido: una resistencia, no solo a nivel clerical, como podría suponerse, sino incluso social a la política liberal sobre asuntos religiosos.

En tiempo anterior la historiografía peruana no se ha ocupado mayormente del estudio de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Aunque hay investigaciones sobre la historia de Iglesia peruana durante el siglo XIX, especialmente en el rubro de la historia eclesiástica, que puede rastrearse desde el inicio del periodo español. El primer historiador en importancia en abordar el tema fue Rubén Vargas Ugarte, sacerdote jesuita que redactó la denominada *Historia de la Iglesia en el Perú*, que abarca desde la Independencia hasta los inicios del siglo XX. El texto, de desarrollo cronológico lineal, asume posiciones favorables a la Iglesia, así como opuestas al desarrollo del Estado en calidad de régimen republicano moderno, aduciendo supuestos atropellos padecidos por la institución de parte del liberalismo. La colección de Vargas Ugarte se compone de cinco volúmenes¹⁹. En un estudio similar, pero con una tendencia crítica al conservadurismo, el padre jesuita Jeffrey Klaiber trata la historia de la Iglesia desde la Independencia hasta la década de 1980. Es interesante subrayar que Kleiber adopta una posición algo liberal en la lectura de la historia política del siglo XIX, destacando que gobierno de Manuel Pardo habría incentivado al arribo de órdenes religiosas, algo que el lector podrá evaluar leyendo nuestro capítulo tercero²⁰.

Hacia la década de 1990 surgieron estudios sobre historia política-religiosa, los que, a diferencia de los anteriores, tiene un mayor énfasis en el rigor académico. Debe considerarse aquí *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo (1821-1919)*, de Pilar García Jordán; el libro de Jordán aborda la interacción entre la Iglesia y el Estado desde 1821 hasta 1919. En esta investigación también se destaca las disputas sucedidas durante el gobierno de Manuel Pardo²¹. El historiador Fernando Armas Asín investiga una temática similar, pero bajo otra mirada. Así, en su libro *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa*, Armas Asín estudia el proceso de secularización en el Perú enfocándose en el tema de la tolerancia de cultos. En dicho trabajo, Armas muestra el conflicto ideológico en torno a la relación entre política y religión²².

Con relación al conservadurismo católico, hay un conjunto de trabajos que lo tratan como tema central. Rolando Iberico, en su tesis de licenciatura *La república católica dividida: Ultramontanos y liberales – regalistas (Lima, 1855-1860)*²³, y

¹⁹ Vargas (1953-1962).

²⁰ Klaiber (1996).

²¹ García (1992, pp. 184-186).

²² Armas (1998).

²³ Iberico (2013).

Cristóbal Aljovín de Losada han escrito sobre el conservadurismo católico de la segunda mitad del siglo XIX²⁴. Ambos enfatizan el carácter de confrontación entre liberales y conservadores que escapa el marco espacial del Perú. De igual modo, Iberico, en su tesis de maestría titulado *La Roma del Perú: resurgimiento católico, espacio público y política en Arequipa, 1860-1925*, ha buscado explicaciones de por qué Arequipa fue el bastión del conservadurismo²⁵.

En relación con el Partido Civil, hay cinco libros fundamentales. El primero ellos, *Guano y burguesía*, de Heraclio Bonilla, considera el aparato político de los consignatarios, a la sazón perjudicados con la firma del contrato Dreyfus²⁶. Otras tres investigaciones son las de Carmen McEvoy *Un proyecto nacional en el siglo XIX: Manuel Pardo y su visión del Perú*, publicado en 1994, aborda la vida política de Pardo y, por lo mismo, varios de los tópicos del periodo entre 1871 y 1876, que es el que nos interesa; respecto de la relación con la Iglesia, afirma que el gobierno civilista buscó mantener la «independencia» del Estado frente a sus «influencias»²⁷. En *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*, la autora nos muestra una visión panorámica de historia política a través de la experiencia del partido civil entre 1871 y 1919 en la cual hay algunas referencias sobre la problemática de religión y política²⁸. El otro volumen, titulado *Homo Politicus: Manuel Pardo, la política peruana y sus dilemas. 1871-1878*, McEvoy resalta las diferencias suscitadas en el campo educativo, expresadas en las discusiones en torno al manual pedagógico *El educador popular*²⁹. Finalmente, el historiador alemán Ulrich Mücke publicó *Política y burguesía: el Partido Civil antes de la Guerra con Chile*, una aproximación a diversos aspectos del Partido Civil desde su nacimiento hasta 1879. Respecto a los tratos del gobierno de Pardo con la Iglesia católica, Mücke nos explica que, mediante la firma del Patronato, el Gobierno la integró al aparato estatal peruano. En consecuencia, se la consideró parte del sistema orgánico de las leyes peruanas³⁰.

²⁴ Aljovín (2019).

²⁵ Iberico (2017).

²⁶ Bonilla (1974, p. 168).

²⁷ McEvoy (1994, p. 237).

²⁸ McEvoy (1997)

²⁹ McEvoy (2007, pp. 273 – 275).

³⁰ Mücke (2010, pp. 70-71).

Como un complemento a la referencia historiográfica, vamos a mencionar importantes estudios que hayan tratado el tema de Patronato, conventos y la historia de la educación. Sobre el primero, se ha abordado desde un punto de vista constitucional, estudiando el libro "La Constitución peruana comentada"³¹, del abogado Luis Felipe Villarán, donde estudia la Constitución de 1860. En ella analiza cómo el Patronato aprobado durante el gobierno de Pardo cambia la normativa sobre la relación entre la Iglesia y el Estado.

Respecto a los conventos, se ha revisado el texto "De la encomienda a la hacienda capitalista. El Valle del Jequetepeque del siglo XVI al XX", de Manuel Burga. El historiador analiza la evolución del valle del Jequetepeque desde su formación como hacienda colonial hasta el año 1962, año donde, según el autor, se consolida como hacienda capitalista. En el quinto capítulo, Burga analiza cómo el gobierno de Simón Bolívar tomó el control de las propiedades religiosas, ubicadas en el valle norteño³².

Sobre el ámbito educativo, hemos consultado la tesis de maestría de Alex Loayza, "La política educativa del Estado peruano y las propuestas educativas de los colegios San Carlos y Nuestra Señora de Guadalupe, Lima 1820-1857"³³, donde explica, a través del ejemplo de ambos colegios, el conflicto entre el liberalismo y conservadurismo por el dominio en la educación escolar

³¹ Villarán [2016 (1899)]

³² Burga (1976, p. 146)

³³ Loayza (2006).

Capítulo I

El factor religioso en la campaña electoral de 1871-1872

1.1. Introducción. Breve descripción del contexto electoral

Como ya hemos visto en la introducción, el proceso electoral del bienio de 1871-1872, así como el subsiguiente gobierno liberal de Manuel Pardo son significativos porque integran el factor religioso dentro del espectro de la agenda política, definiendo de manera más precisa el tipo de compromisos tanto de liberales como de conservadores. Esto es especialmente relevante porque viene de la mano con la idea de un gobierno republicano plenamente civil, un factor que había estado ausente tanto en los procesos electorales como en los diversos gobiernos que sobrevinieron al Perú desde el establecimiento del sistema republicano. Los diversos estudios acerca de la elección presidencial que llevó al poder a Manuel Pardo en 1872 coinciden en señalar que este régimen debe enmarcarse en un proceso que se gesta desde antes, desde la campaña electoral, pues es allí donde se manifiestan los programas en torno a política religiosa que iban a definir la opción del grupo que lograría el poder³⁴.

La campaña electoral empezó en los primeros meses de 1871, cuando se barajaron los nombres de los posibles candidatos y se comenzó a discutir las ideas y temas centrales del debate público del tiempo posterior. En cualquier caso, queda claro desde un inicio de la campaña la oposición entre candidatos conservadores y liberales. Entre los primeros debe incluirse al propio Manuel Pardo, aunque también al magistrado Manuel Toribio Ureta; entre los segundos estaban alineados los civiles Evaristo Gómez Sánchez y Antonio Arenas, así como los militares Andrés Segura y José Rufino Echenique. Como creemos necesario insistir, la elección de Manuel Pardo constituyó algo inédito en la historia peruana, pues fue la primera vez, en más de cincuenta años de gobierno republicano, que un personaje de origen no militar se haría cargo del poder político. La agrupación que lo postuló fue la Sociedad Independencia Electoral, que resaltaba en su campaña por intentar integrar personalidades de provincias para fundar una organización sólida con miras a las elecciones; este tema es interesante porque habría de estar ligado

³⁴ Aljovín (2005), McEvoy (1994), McEvoy (2007) y Mücke (2010).

luego a los conflictos en la política religiosa de Pardo, básicamente problemas de control de la sede central del poder político con las provincias.

Sea como fuere, hay que tener presente la pluralidad y la complejidad de los compromisos de Pardo como candidato de ideas liberales, y esto porque la oposición a ciertas medidas de política religiosa se originaba o estaba relacionada con sectores de adherentes que habían apostado en provincias a las propuestas de Pardo. Junto con cultos cosmopolitas acomodados de Lima, como eran el propio Pardo o José Arnaldo Márquez, convergían ricos propietarios, comerciantes y hacendados de fuera de Lima, como Trujillo, Arequipa, Cuzco, Puno, así como de la sierra central; estos sectores de gente acaudalada, de dentro o fuera de la capital, unían fuerzas en la campaña con artesanos, profesores y pequeños agricultores³⁵.

1.2. Liberalismo e Iglesia en un contexto trasatlántico

Manuel Pardo era hijo del famoso aristócrata, poeta y funcionario público José Pardo y Aliaga; Felipe Pardo había sido en el temprano siglo XIX republicano una de las figuras más interesantes del conservadurismo, aliado del bando más duro de los sectores conservadores y figura social destacada. A diferencia de su padre, Pardo fue educado en Francia, en la Francia liberal de ideas y realidades efervescentes del ambiente intelectual del liberalismo de la Restauración. Pardo, es bueno insistir en ello, educado casi por completo en Francia, conoció allí un liberalismo peculiar, muy diferente, como ahora veremos, de su pastueña versión local, posiblemente demasiado en comunicación con la Iglesia, su cultura y sus procesos de subjetivación característicos. Los conservadores de la élite tendrían, pues, ocasión de preocuparse.

Es bueno subrayar que la comunicación de la élite con Europa era intensa en el selecto mundo al que pertenecía y no se ignoraba para nada algo que era para época del proceso de Pardo algo más bien anecdótico: el carácter anticlerical de lo que en Francia se llamaba “liberalismo”. Por algo el padre Manuel Tovar, cuando se hallaba ya cerca la campaña de 1871, hubo de fundar *La Sociedad*.

³⁵ Mücke (2010, pp. 118-125).

Antes de continuar, se permita subrayar lo siguiente. Felipe Pardo, educado en el liberalismo español, cercano a Alberto Lista, no era ciertamente (para nada) un liberal, pero tampoco era por ello un agente adepto de las ideas religiosas. Las toleraba sin dificultad en el ambiente de amigos escogidos y autocráticos que lo rodeaba. Pero la herencia intelectual e incluso política de Felipe Pardo y su entorno familiar iban a significar poco frente a una esmerada educación en Francia, y las vivencias que allí había tenido.

Manuel Pardo estaba, como es natural pensar, muy influenciado por el liberalismo francés, para entonces ligado al mundo de los negocios y la industria; este último, marcado por el entonces reciente positivismo, tenía en Europa por rival a la reacción conservadora católica. El progreso y el desarrollo económico eran parte de las ventajas del liberalismo. Es sabido que este liberalismo solía ir acompañado de ideas anticlericales, e incluso antirreligiosas, a veces con gran virulencia, como se había visto en la Revolución europea de 1848, pero para antes de esta última fecha en Europa no había fronteras que imposibilitaran a los agentes católicos profesar ideas liberales, como había sido el caso del mismo Papa, Pío IX³⁶. Para 1870, el año en que Tovar funda *La Sociedad*, el panorama era otro; Pío IX era también otro.

Tanto el candidato como la agrupación que lo apoyaba simpatizaban con los postulados liberales, esto en el sentido económico tanto como en el político, lo cual podía ser visto con sospecha por sectores de la Iglesia, así como por agentes sociales católicos cercanos a ella. El tema religioso, como podrá observarse adelante, no era sin embargo una cuestión central de la agenda de Pardo, sino más bien el económico y el relativo a la consolidación del Estado moderno³⁷. Esto en parte se explica porque Manuel Pardo era un exitoso hombre de negocios. Tanto por su posición social como por su educación representaba ideales de progreso material que resultaban especialmente atractivos en el contexto del último tercio del siglo XIX. Entre los fundadores de la Sociedad Independencia Electoral, que sería después el Partido Civil, había gente dedicada a los negocios, pero también gente católica, agentes sociales muy poderosos pero ligados a la vida religiosa, como el célebre par Antonio Roca y Boloña. Es altamente implausible ver en este Partido Civil incipiente un programa característicamente anticlerical.

³⁶ Para Pío IX antes de 1848, puede consultarse Glavé (1848).

³⁷ McEvoy (1997), McEvoy (2004).

Antes que cualquier tema religioso o antirreligioso, es el tema del progreso material lo que debió haber jugado un papel muy significativo en la apuesta por un candidato liberal, algo que para los receptores de sus ideas en el Perú, menos cercano si cabe respecto del núcleo transatlántico del conflicto con la Iglesia, no aparecía tan problemático ni tan peligroso como iría a definirlo en términos grandilocuentes Tovar en *La Sociedad*. El padre Roca y Boloña, cercano de Pardo y promotor de su partido, era también amigo de Tovar.

Sea como fuere, hubo sectores cercanos a la Iglesia que desconfiaban de la agenda liberal de Pardo y su grupo, sectores (quizá sería mejor decir “agentes sociales”) que sí estaban más en sintonía con las consecuencias sociales del liberalismo en materia de religión y se hallaban al tanto de cómo iba la relación entre el Estado liberal y la Iglesia en otros lugares, especialmente en Francia e Italia. Se trataba de agentes con una visión local más centrada en el núcleo de la problemática transatlántica de la Iglesia, como Manuel Tovar podría haberlo sido. En su momento veremos en esta lista a algunos (escasos más bien) sacerdotes o religiosos. Tovar tenía, sin embargo, un periódico, y este elemento sería determinante después.

En efecto. Desde un ángulo trasatlántico, las ideas liberales que Pardo encarnaba para el Perú civil se enmarcaban en un contexto más complejo relativo al desarrollo de la modernidad política, cuya pauta era cercana a una tensión en las relaciones políticas entre la Iglesia y el Estado. En Perú daba la impresión de no ser tema relevante, pero lo era en el contexto más amplio de la modernidad política en el ámbito católico. Esta tensión se había acentuado en el contexto de las grandes revoluciones sociales europeas de 1848 y 1870, cuyo principal escenario era la Francia que había educado a Manuel Pardo³⁸. Entre los hechos que acontecían en el Viejo Continente y venían de la mano con la agenda social liberal de Pardo podemos mencionar la unificación italiana, la cual se estaba llevando a cabo desde la década de 1860; se trataba del desarrollo de un movimiento nacionalista de integrar Italia en una sola monarquía bajo un esquema de régimen liberal³⁹. Una víctima sensible eran los llamados Estados de la Iglesia o Estados Pontificios, que tenían como gobernante desde la Edad Media al Papa.

³⁸ Hughes (2011, pp. 285 y ss.)

³⁹ Droz (1998, pp. 279 y ss.); Bideleux y Jaffires (1998).

Como vemos, la cabeza formal de la Iglesia católica con su sede en Roma había sido también por siglos depositaria del poder temporal y territorial en una monarquía religiosa; la política del Reino de Italia reclamaba el control político del territorio papal, que había sido ocupado pocos meses antes de la campaña. Era una cuestión de facto el choque político entre el proyecto de unificación italiana y los intereses sociales del catolicismo; el proyecto de unidad italiana deseaba recuperar Roma como capital de la nueva monarquía nacional y el Papa no quería cederla. Estamos ante un caso emblemático de conflicto político y religioso; a los partidarios de la unificación del Reino de Italia con capital en Roma se los identificaba como agentes sociales o actores liberales, vistos desde cierto ángulo como enemigos de la Iglesia católica, aunque con la precisión de que la adhesión religiosa no es idéntica a la postura política, por lo que el liberalismo en tenas como este, que comprometían políticamente a la Iglesia, no implicaba renegar de los dogmas del cristianismo⁴⁰. El Papa entonces reinante, Pío IX, adoptó ideas extremistas en el esfuerzo de enfrentar este contexto, lanzando contra sus enemigos liberales, tanto dentro como fuera de Italia, una pastoral de condena del liberalismo. Pío IX hizo una política religiosa de asociar al papa y los intereses de la Iglesia como parte de la fidelidad a la religión cristiana⁴¹.

En 1871 Roma fue tomada militarmente por los liberales. El general Garibaldi, portaestandarte del ahora Rey de Italia, ingresó a caballo a San Pedro. El Papa debió encerrarse desde entonces en el Palacio del Vaticano sin tener clara la situación jurídica de sus dominios⁴². Este era el contexto de las relaciones entre liberalismo e Iglesia que cercó la campaña que se iniciaba en Lima. El Papa condenó por escrito la «invasión» italiana de los Estados Pontificios con una encíclica, que la prensa conservadora de Lima puso al alcance de sus lectores en plena campaña. En el mismo documento del Papa se afirmó la defensa de la soberanía de los Estados de la Iglesia; Pío IX hacía saber a los fieles de todo el mundo que no consentirían ningún acuerdo o conciliación que «destruyera» sus derechos. Para defender a la Iglesia y los derechos declarados divinos del Papa sobre Roma había que estar dispuestos «a beber hasta las heces del cáliz que él primero bebió por ello»⁴³.

⁴⁰ Pélage (1865).

⁴¹ Duffy (1998, p. 223); Iberico (2013, p. 30).

⁴² Hughes (2011, pp. 295 y ss.).

⁴³ Anónimo. «Sección exterior. Italia». *La Sociedad*. Lima, 2 de enero de 1871, p.3.

Pío IX es una de las figuras más importantes de la reacción católica del siglo XIX contra la modernidad política, asunto central de la campaña de Pardo. Una de las herramientas que el Papa había utilizado para defender su autoridad fue la encíclica *Quanta Cura*, expedida el 8 de diciembre de 1864 (fecha en la que también se celebra la fiesta de la Inmaculada Concepción). Este documento pastoral, básicamente una manifestación de preocupación del Papa por el avance del liberalismo en los países católicos, contiene un anexo llamado *Syllabus*, esto es, lista resumida, el cual hace una relación de ochenta «errores modernos», cada uno de los cuales era objeto de una explicación y una severa condena. Se trataba de las directivas del Papa para enfrentar el liberalismo mientras la unificación italiana iba teniendo lugar. El *Syllabus* de “errores liberales” era una exhortación muy específica de qué parte de la agenda liberal del siglo XIX debía ser vista como causa de condena de la Iglesia. Se trata pues, tanto en la Encíclica como en el *Syllabus*, de directivas políticas para los católicos contra el programa de la modernidad liberal; ambos textos ya se habían difundido en la pastoral peruana y no puede desestimarse su importancia al momento de adherirse o rechazar una política de Estado.

El *Syllabus* de Pío IX, vigente en el periodo de Pardo, en que Pío IX siguió siendo Papa, destaca por su contundencia. Su intención era difundir la posición definitiva de la Iglesia en torno a varios aspectos de los «tiempos modernos». En un principio, el «Syllabus» fue un documento improvisado, redactado por varias personas y difundido mundialmente sin la revisión final del Papa, además de que una parte de su contenido antiliberal fue copiado de otros documentos que, según Clark y Kraiser, habían sido desaprobados por anteriores Papas y otras autoridades religiosas⁴⁴. Es importante para nuestro trabajo dar una versión resumida de este *Syllabus* de “errores modernos”. Los puntos juzgados más importantes son en este orden, la condena del ideal de autonomía de la razón, la denuncia como error de fe y de comprensión del cristianismo la adopción del naturalismo religioso, el materialismo⁴⁵, el matrimonio civil, el divorcio, la tolerancia de cultos y la secularización (es decir, el uso no católico o no confesional) de los cementerios. En la última parte del *Syllabus* se deja en claro que la posición del Papa

⁴⁴ Clark y Kraiser (2009, p. 26).

⁴⁵ El materialismo es una corriente filosófica que considera a la idea de materia como la fuente principal para explicar el funcionamiento del mundo. Así, los movimientos de la materia producen las cosas que conocemos.

respecto de ideas como el progreso, la modernidad y la «civilización moderna» es su completa condena⁴⁶.

Mientras en Lima se iniciaba ya la organización de los grupos, la selección de los candidatos y los primeros debates del proceso electoral que conduciría a Pardo a la Presidencia del Perú en Roma, antes de la ocupación italiana de la capital de los Estados Pontificios, Pío IX había convocado al Concilio Ecuménico hoy denominado Vaticano I, en diciembre de 1869. Cuando las tropas del Rey de Italia ocuparon Roma se encontraron aun allí con los obispos de todo el mundo que habían asistido y de hecho el Concilio debió, en esa situación, ser suspendido. Pues bien, el principal objetivo de este Concilio de parte de Pío IX fue el reforzamiento de la autoridad del Papa en la Iglesia y la condena del liberalismo y el galicanismo, esto es, cierta autonomía que por tradición se había aceptado para la Iglesia de Francia y que en el contexto de 1870 obstaculizaba la pastoral política del Papa. No debe sorprender que, en esta línea, el acuerdo principal del Vaticano I fue la aprobación de la infalibilidad papal como un dogma de fe cristiana; aunque no con un voto unánime de los padres conciliares, se determinó por mayoría que se le adjudicaba al Papa la capacidad dogmática de determinar de manera última los debates en torno de religión y vida cristiana.

Quanta Cura, el *Syllabus* y las estrategias antiliberales de Pío IX tendrían un eco importante en el Perú de la elección de Pardo. Las posiciones políticas conservadoras se vieron nutridas por la retórica antiliberal de Pío IX y sus llamamientos contra la “civilización moderna”. En efecto, los conservadores católicos, clérigos o no, se organizaban cada vez más, tanto en sociedades, estrategia frecuente en ese tiempo, como en el ámbito de la opinión pública, a través de la prensa periódica. Un claro ejemplo fue la aparición del diario *La Sociedad*, un periódico fundado en 1871 por el sacerdote Manuel La Rosa. En este diario se expresaban las ideas, pensamientos y noticias del sector conservador de la Iglesia católica. Ciertamente, por medio de sus páginas se dio difusión a los comunicados del Papa Pío IX, y se informaba, desde el peculiar punto de vista del pontífice, los acontecimientos que sucedían en otros países, tanto de América como de Europa. En Lima no se ignoraba la guerra civil en París de 1870, donde fue asesinado el

⁴⁶ Orlandis (2006, pp. 156-157).

Arzobispo; mucho menos se ignoraban las noticias del Concilio ecuménico, la toma de Roma y la prisión voluntaria del Papa.

Consecuentemente con los dictados de la política papal, el principal objetivo de la furia de *La Sociedad* era el liberalismo, corriente que ganaba más adeptos y espacios de control político luego de las revoluciones de 1830 y 1848, y que se difundía rápidamente por esta parte del mundo. Un columnista de este diario definió el liberalismo, el gran tema de debate en la campaña electoral de 1871-1872, como «la fiebre que devasta América»; el columnista anónimo afirmaba que el liberalismo incentivaba la destrucción de la familia a través de la promoción del matrimonio civil y la liberación de la mujer⁴⁷. El mismo texto critica a los católicos que muestran entusiasmo o adhesión por el programa liberal; se condena el «catolicismo liberal» como una inconsecuencia del deber de los católicos de estar en línea con la política de Pío IX, su *Syllabus* de errores liberales y todo lo que eso traía consigo importado al Perú. El texto es contundente en sostener que el Papa condenaba el liberalismo puesto que su agenda implicaba la destrucción misma de la Iglesia católica. Esta supuesta nueva corriente del catolicismo era descrita como un «monstruoso conjunto de contradicciones, verdadera ignominia de la razón humana y una de las más grandes degeneraciones del espíritu»⁴⁸.

La Sociedad no solo sirvió de medio para comunicar, difundir y estimular el cumplimiento en la vida pública de los católicos peruanos que tomaban en cuenta la política vaticana contra el liberalismo dictada por Pío IX. El diario que apareció en Lima en el contexto de la unificación italiana y la campaña de 1871, como es lógico suponer, también sirvió como plataforma de las actividades religiosas peruanas que tenían referencia a la política papal. Ese fue el caso de una manifestación pública de fieles en honor del 25 aniversario de la entronización de Pío IX. En efecto, un sacerdote de la iglesia de San Pedro convocó a una manifestación para el 17 de septiembre de 1871, esta manifestación se llevó a cabo sin mayor dificultad y contó con autorización del Estado. El sacerdote agradeció de modo público el entonces presidente José Balta por el permiso que le había sido otorgado⁴⁹.

⁴⁷ Anónimo. «La fiebre que devasta América». *La Sociedad*. Lima, 14 de enero de 1871, p.2.

⁴⁸ Tovar, Manuel. «Un ejemplo a los enemigos de la Iglesia». *La Sociedad*. Lima, 15 de abril de 1871, p. 2.

⁴⁹ Anónimo. Sin título. *La Sociedad*. Lima, 16 de setiembre de 1871, p.2.

Luego de que las tropas de Garibaldi dispersaron el Concilio ecuménico y ocuparon violentamente Roma, ocasionando el encierro del Papa, *La Sociedad* publicó un manifiesto contra los liberales italianos.

En efecto. En las páginas del mismo diario, se publicó una moción de protesta firmada por los católicos de Lima organizados en la Sociedad Católica Peruana⁵⁰. Allí mismo se ve como firmantes a diversas personalidades de la política peruana, como el ministro de Hacienda, Nicolás de Piérola o el ministro de Relaciones Exteriores, José Loayza; estos argumentaron que su respaldo al comunicado de la Sociedad Católica Peruana a título personal, a pesar de sus cargos en el gobierno de Balta. La actitud de respaldar al Papa de dos ministros originó el reclamo de una asociación de inmigrantes italianos en el Perú, y de la representación diplomática del Reino de Italia cuyo cónsul, Hipólito Garrou, dirigió una carta al Ministerio de Relaciones Exteriores para expresar su disgusto por la publicación en *La Sociedad*, así como por el involucramiento de los funcionarios gubernamentales. Piérola y Loayza enviaron entonces una carta a la Sociedad Católica Peruana para expresar su disconformidad con las expresiones utilizadas en el comunicado que pudieran afectar a la comunidad italiana, pero reiteraron su conformidad con la parte dura del mensaje. El diplomático italiano se dio entonces por satisfecho⁵¹.

De la misma manera que hubo diarios y personajes que estaban del lado del Papa y los Estados Pontificios, en Lima hubo también medios que simpatizaban con la causa de los liberales y la unificación italiana. En el diario *El Nacional* se puede leer un comunicado de un representante de los revolucionarios italianos asentado en el Perú que afirmó que el proceso de unificación no deseaba dañar a la religión ni a la Iglesia católica, que solo estaban luchando por una causa justa, añorada desde hacía muchos años⁵². En Arequipa, el diario de tendencia liberal *La Bolsa* mencionó que el clero de Arequipa se encontraba «escandalizado» por el apoyo que algunos diarios de Lima, como *El Nacional* y otros, le daban a la Casa de Saboya, constituida de manera definitiva en el Reino de

⁵⁰ La Sociedad Católica fue una organización, fundada en 1867, que tuvo como objetivo la «defensa de la religión y de la Iglesia de todos los ataques recibidos por los liberales». Hacia la década de los 70, perdió importancia, desapareciendo prácticamente hacia 1879 [García (1992, pp. 204-207)].

⁵¹ Valdez (2004, p. 74).

⁵² Anónimo. «Carta de Paulo de Vigil». *El Nacional*. Lima, 20 de setiembre de 1871, p.3.

Italia con su capital en Roma; *La Bolsa* exigía al Gobierno tomar cartas en el asunto para definir las cosas⁵³.

A inicios de septiembre de 1871, la comunidad italiana en Lima anunció una marcha para el 20 de ese mismo mes en respaldo a la instauración del Reino de Italia en Roma, fruto de la unificación. *La Sociedad* reaccionó rápidamente a la iniciativa de los italianos, que estaría conduciendo a «herir el sentimiento católico peruano», por lo que este periódico, en una nota editorial, reclamó al gobierno censurar la manifestación de la comunidad italiana⁵⁴. El editorial de *La Sociedad* fue severamente criticado entonces por el liberal diario por *El Comercio* que, aunque no osó ponerse de lado de los italianos, cuestionaba en cambio el enfoque de la nota de *La Sociedad*. *El Comercio* criticó que los editores del diario conservador se atribuyeran a sí mismos ser la voz de todos los católicos peruanos⁵⁵. Días después, el gobierno de Balta prohibió la manifestación italiana. *El Comercio* tildó la censura contra la convocatoria a la manifestación de la sociedad de inmigrantes italianos de «ilegal» y contraria a la Constitución peruana; en todo caso, *El Comercio* expresaba que no había nada que temer, pues no se esperaba una marcha muy numerosa⁵⁶.

En medio de los acontecimientos y la polémica en curso, el encargado de negocios y cónsul general de Italia en Lima, Hipólito Garrou, dirigió una circular fechada el 18 de septiembre de 1871 a los italianos residentes en Lima, en la que pidió mesura a sus compatriotas y afirmó ser consciente del «sacrificio» que los italianos tendrían que hacer, pero que más importante era respetar al Perú y «sus tradiciones». También les solicitó no hacer caso a las amenazas que se hacían en nombre de la religión católica, que no tenían lugar en «naciones civilizadas»⁵⁷. El 19 de septiembre, un día antes de la fecha en que se había programado la marcha, aparecieron en *El Comercio* muestras de apoyo de

⁵³ «El clero regular y secular». «Votos de aprobación». *La Bolsa*. Lima, 8 de octubre de 1871, p.2.

⁵⁴ «Italianos». Editorial. *La Sociedad*. Lima, 6 de setiembre de 1871, p. 2.

⁵⁵ «R». «Una editorial de La Sociedad». *El Comercio*. Lima, 7 de setiembre de 1871, p.4.

⁵⁶ «Una prohibición ilegal». Editorial. *El Comercio*. Lima, 16 de setiembre de 1871, p.2.

⁵⁷ Garrou, Hipólito. «El Ministro italiano a los italianos de Lima y Callao». *El Comercio*. Lima, 18 de setiembre de 1871, p.4.

ciudadanos peruanos comprometidos a manifestar su apoyo a los italianos en las calles⁵⁸. Finalmente, la marcha se llevó a cabo, pero fue víctima de una fuerte represión⁵⁹.

Es interesante notar que en las páginas del *Comercio* había adhesiones para causas europeas que se consideraban “progresistas”, aunque se condenaba también otros movimientos “progresistas” que desde la distancia se ven análogos. Este fue el caso de la Comuna de París, insurrección socialista que contó con el protagonismo de obreros y sectores considerados proletarios, quienes promovían un gobierno autónomo, lo cual se desencadenó luego de la derrota del Emperador de Francia en la guerra franco-prusiana, en cuyos desórdenes murió asesinado el arzobispo de París. Los redactores de *El Comercio* no parecían simpatizar en absoluto con este movimiento; de hecho, cuando fue derrotado, el corresponsal del diario en Francia celebró el hecho con estas palabras: «La Comuna ha muerto para siempre: los demolidores, los asesinos y los incendiarios han perecido o perecerán luego, dejando tras de sí un recuerdo de execración y horror»⁶⁰.

Recordemos ahora que todos estos acontecimientos políticos de conflicto político entre liberalismo e Iglesia eran exactamente contemporáneos con la campaña electoral que llevaría a Pardo y su agenda liberal al poder. A pesar de que ningún miembro de la Sociedad Independencia Electoral se pronunció a favor de la marcha de la comunidad italiana, por ejemplo, sus enemigos acusaban a sus integrantes –incluido al mismo Pardo– de ser aliados de los italianos y sabotear al gobierno de Balta, aunque no presentaron pruebas que respaldaran su acusación⁶¹.

1.3. La Iglesia y sus aliados en la coyuntura electoral

Ciertamente, la opinión pública veía a Manuel Pardo y la nueva agrupación que los respaldaba como parte del movimiento general del liberalismo. En gran medida, esto era debido a los antecedentes políticos de sus miembros. Pardo, educado en Europa, adquirió sus ideas en el Viejo Continente, y muy especialmente en el París que en 1870

⁵⁸ Anónimo. «La manifestación de mañana». *El Comercio*. Lima, 19 de setiembre de 1871, p. 3. La manifestación de los italianos fue apoyada por personajes notables como el sacerdote Francisco de Paula Gonzáles Vigil.

⁵⁹ «20 de setiembre. Editorial. *El Nacional*. Lima 19 de setiembre de 1872, p.2.

⁶⁰ Anónimo. «Francia». Corresponsal de «El Comercio». *El Comercio*. Lima, 3 de julio de 1872, p.2.

⁶¹ «Uno, dos, tres, cojo es». *La Sociedad*. Lima, 22 de setiembre de 1871, p. 4.

conoció los horrores de la Comuna. La simpatía por el programa general del liberalismo fue plasmada por el hijo de Felipe Pardo en sus artículos de la *Revista de Lima*, los cuales daban luces acerca de su tendencia liberal y justificaban la valoración positiva que se daba de su postura⁶². El énfasis en el liberalismo que daba Pardo en la prensa llamó pronto la atención de los sectores más conservadores de la Iglesia, quienes, al percatarse del surgimiento de una agrupación supuestamente liberal que buscaba la presidencia, decidieron hacerle frente en varios campos⁶³. El contexto trasatlántico, los eventos de Francia, pero aún más los de Italia, tenían alerta al clero y a los católicos de los riesgos imaginados de una retórica liberal. Un discurso declaradamente en defensa de la Iglesia y contra el liberalismo caracterizó a un grupo significativo de candidatos, que se oponían cada uno a su manera a las ambiciones y el programa de Manuel Pardo en materia religiosa.

Ciertamente, vamos a desarrollar esta sección de la tesis enfocándola desde la crítica que recibieron Pardo y sus propuestas liberales desde *La Sociedad*, el periódico del padre Manuel Tovar. Somos conscientes de que hubiera sido posible un enfoque de la posición de la Sociedad Independencia Electoral (SIE) en tanto suscriptora de un programa al que era o no era fiel, y que daba o no daba a conocer una posición ante el tema religioso. En la revisión que hace Mücke sobre el programa de la Sociedad Independencia Electoral en el proceso electoral entre 1871 y 1872⁶⁴, así como en la organización y el ideario del Partido Civil desde su fundación hasta la Guerra con Chile, sin embargo, es manifiesto que el asunto clerical y la propuesta religiosa no juega ningún papel significativo⁶⁵. Si bien hubo un cierto programa anticlerical, las dimensiones más o menos relevantes a nivel social se hallan básicamente ligadas a los reportes de *La Sociedad*, es decir, a una interpretación del programa, personajes, medidas y campañas liberales de Pardo desde la óptica europea. Esto último, creemos, nos releva del ángulo del Partido Civil para enfocarnos en la reacción de *La Sociedad*, así como de actores de la Iglesia cuyas reacciones se hallan vinculadas a este periódico.

⁶² McEvoy (1994, pp. 38-46).

⁶³ Así como medios contrarios a Pardo lo criticaban por sus ideas, también ocurría lo mismo con otros candidatos y prensa que no necesariamente concordaba con sus ideas. Por ejemplo, «El Nacional» criticaba a Andrés Segura por mostrar un apoyo explícito a la Iglesia, y no exponer cuestiones más acordes a asuntos nacionales importantes como la libertad de expresión. («Andrés Segura». *El Nacional*. Lima, 31 de mayo de 1871, p. 2)

⁶⁴ Mücke (2010).

⁶⁵ Mücke (2008).

Volvamos ahora al proceso electoral en dos tiempos de 1871, para ver allí, desde la columna de *La Sociedad*, tanto sus preferencias favorables como sus notas de alerta contra los agentes del liberalismo. Los candidatos conservadores más abiertamente adheridos a una visión religiosa eran Evaristo Gómez Sánchez, Andrés Segura y Rufino Echenique.

Con motivo de la conmemoración de los cinco años del Combate del 2 de Mayo, combate en que se había repelido una expedición española, José Antonio García y García, conspicuo representante de la entonces recién formada Sociedad Independencia Electoral, pronunció un entusiasta discurso sobre los efectos de la Revolución francesa y la independencia de los Estados Unidos en la concepción de la vida moderna, sosteniendo un punto de vista muy positivo. También explicó que lo que él deseaba era «cambiar los elementos del Antiguo Régimen por uno solo: el amor por la república», y mencionó además que el poder político se encontraba «en desacuerdo con el sentimiento opacado, con la educación fanática y con las tendencias retrógradas de una parte de la nación». Por último, afirmó que el ser humano era la creación más valiosa de Dios, puesto que era la persona que se desenvuelve en la política. Luego se pronunció el candidato Manuel Pardo. En un tono más conciliador, dijo apostar por la democracia y la vía de las elecciones para elegir a un gobernante, además de subrayar que los acuerdos que hicieron las partes contendientes a la presidencia para llevar en paz las elecciones eran «un símbolo al progreso»⁶⁶.

García y García afirmaba críticas contra la influencia del «fanatismo» en la política de parte de García y García podrían considerarse un llamado de atención a los sectores conservadores peruanos, quizás incluidos algunos grupos religiosos. Los elogios a las revoluciones norteamericana y francesa se orientaban en la misma dirección. Al parecer, deseaba desterrar buena parte de la estructura organizacional que el régimen colonial nos había dejado. Pardo fue más moderado en su discurso, sin hacer referencia a nadie, solo encomiando a la democracia como sistema y enfatizando la necesidad de que las elecciones se llevaran a cabo sin sobresaltos.

El discurso de García y García no pasó desapercibido. De hecho, fue advertido muy pronto por algunos opositores. Así, en una columna de opinión, el padre Manuel

⁶⁶ Anónimo. «Sobre Pardo y su candidatura». *El Nacional*. Lima, 4 de mayo de 1871, p.2.

Tovar, quien en tiempo posterior llegaría a ser Arzobispo de Lima, criticó la naturaleza de las reuniones que se daban en el marco de la promoción de la Sociedad Independencia Electoral. Primero mencionó el discurso de García y García, al que tildó de «demagógico y anticristiano», pues este dijo que «la más grande y la más santa de sus obras [de Dios] es la libertad e independencia de los pueblos»; una frase equivocada porque, según Tovar, «la más santa y grande de sus obras es la perdurable y maravillosa constitución de la Iglesia católica, y no lo otro»; para él algo parecido a hacerle caso al «naturalismo político», lo que no debería ser, puesto que se debía rendir obediencia primero a la Iglesia y al «Santo Padre». Otra afirmación de García y García que irritó al clérigo fue una alusiva a la Revolución francesa y a la Revolución liberal de 1848: «los destellos de la luz que irradiaron los dos más grandes revoluciones liberales», las cuales tenían para Tovar naturaleza subversiva y anticristiana.⁶⁷

Así como el discurso de García y García no pasó desapercibido, tampoco se dejaría a Tovar sin una respuesta. Dos días más tarde, García y García respondió presumiendo que Tovar «no sabe lo que ha escrito», pero que en verdad lo había hecho con la intención de dañar la candidatura de Pardo. Además mencionó que habló en nombre propio, y que no estaba en la obligación de seguir «consigna» alguna. El clérigo respondió sin dilación que, a pesar de que García y García decía que no transmitía los programas de Pardo, el país los conocía, a causa de lo cual «la nación tenía alarma y desconfianza en todas ellas»⁶⁸. Otro redactor del diario *La Sociedad* decía preferir que el país siguiera gobernando por Balta o que la república se quedara «acéfala» antes de la gobernarse un liberal⁶⁹. Del mismo modo, a la par que expresaron su rechazo a las ideas liberales, los editores de *La Sociedad* apoyaron a candidatos de orientación ideológica conservadora. Tal es el caso de Evaristo Gómez Sánchez quien, para el diario, «tranquiliza el sentimiento católico justamente alarmado», pues promete respetar a la Iglesia y a la religión católica⁷⁰. Este pronunciamiento anónimo a favor de Gómez Sánchez que resalta sus cualidades religiosas y su apego al catolicismo como un argumento para los votantes no sería el único.

⁶⁷ Tovar, Manuel. «El discurso de señor J.A. García y García». *La Sociedad*. Lima, 4 de mayo de 1871, p. 2.

⁶⁸ Tovar, Manuel. «El discurso de señor J.A. García y García». *La Sociedad*. Lima, 6 de mayo de 1871, p. 2.

⁶⁹ Garguero De Ballena. «Candidatura presidencial». *La Sociedad*. Lima, 14 de enero de 1871, p. 4.

⁷⁰ Anónimo. «Candidatura civil». *La Sociedad*. Lima, 19 de junio de 1871, p. 3.

En efecto. En medios de tendencia liberal, como *El Comercio*, también se escribieron columnas como la citada de *La Sociedad*. Otro escritor anónimo, identificado como «El Gran Partido Conservador», comparó la candidatura de Gómez Sánchez con la de Pardo. Destacó así que el primero no poseía «ideas antirreligiosas», pues era «bien consciente» del respeto a la religión que profesan sus padres y el país, por lo que tendría la «convicción» necesaria para gobernar⁷¹. Una prueba de estas últimas afirmaciones es la donación de ochenta soles que hizo el candidato Gómez Sánchez a una colecta que se estaba convocando para ayudar la causa del Papa Pío IX. Esta recaudación de fondos fue muy importante, pues incluso el presidente José Balta donó para ella cien soles⁷². Pronto Gómez Sánchez sacaría partido de este contexto de manifiesta polarización sobre asuntos religiosos.

Aprovechando todas estas muestras de simpatía, Evaristo Gómez Sánchez emitió un pronunciamiento dirigido al clero peruano. El candidato católico afirmó, en referencia a los diezmos que «la revolución» fue la culpable de que la Iglesia hubiera perdido «lo que tan legítimamente han conquistado» aprovechándose de su «timidez». Acto seguido, el candidato animó a los religiosos a salir de sus claustros y formar un «ejército poderoso» para hacer frente a la lucha «que ellos nos provocan», llena de insultos y burlas contra el liberalismo⁷³. Luego responsabilizó al Congreso de que el clero no pudiera defenderse ni proteger sus intereses, pues el Legislativo le habría cerrado las puertas diciéndole que «el púlpito no es la tribuna». En otro párrafo, mencionó al fallecido Bartolomé Herrera, Obispo de Arequipa y Presidente del Congreso, quien llamara «ciudadanos-sacerdotes» a los civiles que habían luchado en su momento por los intereses de la Iglesia. Gómez Sánchez se hizo eco de esta frase de Herrera y llamó a los laicos a defender las causas por las que en otros tiempos los religiosos lucharon abiertamente, y como parte de este llamado defendió al Papa, a la vez que condenó la unificación italiana bajo el trono liberal de Saboya. Por último, solicitó al clero peruano el «mayor esfuerzo capaz» en pro de la causa que el candidato deseaba representar, según él, no por simple vanidad, sino por el

⁷¹ «El gran partido conservador». «Candidatura Gómez Sánchez». *La Sociedad*. Lima, 8 de julio de 1871, pp. 3-4.

⁷² Editorial. «La colecta extraordinaria para su santidad». *La Sociedad*. Lima, 30 de setiembre de 1871, p.2.

⁷³ Sobre “revolución” en el vocabulario social puede verse el diccionario de Aljovín y Velázquez (2017).

abandono de otros personajes, que pudiendo abanderar su lucha no lo hicieron en su momento⁷⁴.

El llamado a la Iglesia para comprometerse políticamente en el proceso electoral de parte de Evaristo Gómez Sánchez tuvo un eco importante en la opinión pública. Se adujo entonces, posiblemente en referencia a personajes cercanos a Pardo como Arnaldo Márquez, que había una sombra de “rojismo” en la Sociedad que hombres de negocios que llevaban a Pardo como cabeza. Ciertamente “rojismo” es un término significativo; procede no del liberalismo, sino de la manera de designar nuevas formas de radicalismo vinculadas a la gestión de la economía y las (entonces) nuevas utopías socialistas surgidas después de 1848. Gabriel Cid y Camilo Fernández han realizado un estudio reciente sobre el vocabulario vinculado a “rojismo” en Chile para el arco temporal que cubre nuestro trabajo, destacando su novedad, así como las características peculiares de Chile⁷⁵. El uso de este término para designar formas de radicalismo liberal es una prueba de la circulación transatlántica de los lenguajes sociales que *La Sociedad* consumía y que dan fe del enfoque algo poco exagerado de su lenguaje.

En efecto. La Sociedad clamaba contra “el rojismo” electoral e instaba a votar por candidatos católicos (es decir, conservadores). Algunos sectores liberales daban por hecho que el candidato conservador se autoproclamaba «el candidato del clero», pero sus partidarios lo negaron aduciendo que se habría malentendido el mensaje de su circular. Estos mencionaron también que si, en efecto, Gómez Sánchez hubiera querido decir que era el candidato del clero, no habría ningún problema, pues él siempre había sido un «acérrimo defensor del clero y la Iglesia», y que había hecho «una orgullosa ostentación de ser católico, defendiendo siempre los intereses del catolicismo»⁷⁶. Después afirmaron que Gómez Sánchez no anteponía sus intereses a los de la Iglesia católica, aseverando que si una persona más «digna» que él se presentase a abanderar el partido católico-conservador, le cedería su partido, pues no sirve solo a su causa, sino que veía su labor o como una «siembra», cuya cosecha la tendría que aprovechar el pueblo «en el presente y

⁷⁴ Evaristo Gómez. «Candidatura Gómez Sánchez. Circular al clero». *El Comercio*. Lima, 25 de agosto de 1871, p. 5.

⁷⁵ Cid y Fernández (2019).

⁷⁶ El señor Evaristo Gómez Sánchez fue diputado en el Congreso. En 1866, cuando gobernaba Mariano Ignacio Prado, fue un firme opositor a un decreto del gobierno, donde se pretendía entregar los bienes de las cofradías a instituciones de beneficencia [Vargas (1962, p. 296)].

porvenir»⁷⁷. Otros simpatizantes de Gómez Sánchez proclamaron que iba a combatir el «rojismo», a diferencia de Balta, que no lo estaría haciendo, pagando un «precio muy alto» por su supuesta inacción⁷⁸.

En una carta pública, fechada el 6 de noviembre, Gómez Sánchez reiteró su disposición a sumarse a otra candidatura «más conservadora» para hacerle frente a otras postulaciones que él considerase peligrosas, aunque no mencionó nombres⁷⁹. Gómez Sánchez no fue el único candidato que abiertamente apelaba al catolicismo como un argumento electoral contra el liberalismo y el “rojismo”. Otro candidato que también era visto favorablemente por sectores de votantes católicos era el coronel Andrés Segura. En una columna de *El Comercio* firmada por «Unos Sacerdotes» se mencionó el apoyo a Segura de parte de un grupo de religiosos. Este candidato se habría comprometido a respetar la fe católica y demostrado un «verdadero compromiso», a diferencia de otros militares, que solo usaban la religión como «provecho»⁸⁰. El diario liberal *El Nacional* acusaría a Andrés Segura de mostrar un abierto apoyo a la Iglesia y de no centrarse en supuestas cuestiones más importantes, como la libertad de pensamiento⁸¹.

Es de destacarse la candidatura del general Rufino Echenique. Echenique era también otro candidato en esta campaña electoral considerado conservador; sus detractores lo acusaban de ser el favorito del presidente José Balta, pues este habría estado movilizándolo en secreto maquinaria propagandística a su favor. Por lo demás, era bien conocido en la opinión pública que Echenique era conservador, y su electorado se orientó hacia esa tendencia. En una reunión llevada a cabo en un club electoral que lo apoyaba, un ciudadano conocido de la sociedad limeña, Manuel Alzamora, dedicó un discurso elogioso a su candidato; Alzamora exigió: «[...] no abandonar los destinos y el porvenir de la nación, entregándole sin defensa en brazos de la demagogia o el rojismo»; del mismo modo, Alzamora mostró confianza en los militares para dirigir el país⁸². Aunque Alzamora no especificó quién podría representar la demagogia o el rojismo o si eran

⁷⁷ Anónimo. «Candidatura Gómez Sánchez. Cuando no se puede ni se sabe discutir no se discute». *El Comercio*. Lima, 26 de agosto de 1871, p.5.

⁷⁸ «Peruanos». «Candidatura Gómez Sánchez». *La Sociedad*. Lima, 25 de agosto de 1871, p.2.

⁷⁹ Gómez, E. Sin título. *La Bolsa*. Arequipa, 22 de noviembre de 1871, p.2.

⁸⁰ «Un buen católico». Sin título. *El Comercio*. Lima, 2 de agosto de 1871, p.3. Si bien la columna es anónima, se puede rescatar, al menos, la intención de varios miembros de la Iglesia en apoyar la candidatura de Segura

⁸¹ «Candidatura Segura». Editorial. *El Nacional*. Lima, 31 de mayo de 1871, p. 2.

⁸² Discurso pronunciado por el sr. Manuel Alzamora, a favor de Echenique. *El Comercio*. Lima, 9 de agosto de 1871, p. 5.

calificativos dirigidos a un candidato, lo cierto es que el aludido era Pardo y su agenda liberal; era obvio el temor de ciertos sectores del electorado de un posible gobierno del liberalismo, cuyo único candidato calificado como «rojo» en la campaña era Manuel Pardo⁸³.

1.4. Manuel Pardo y sus aliados católicos

La cuestión religiosa no partió claramente las apuestas de los periódicos por los candidatos. Es claro que los partidarios de enfocar la posición religiosa, o las consecuencias religiosas de un gobierno “liberal” eran los redactores de *La Sociedad*. Otros medios de papeles públicos, ajenos a Manuel Tovar, se enfocarían en cuestiones de economía y gestión pública, régimen civil y modernización del Estado. Una vez puesto sobre el tapete el tema religioso, el énfasis de los medios cercanos a Pardo se limitaría a desestimar el lenguaje sordo de Tovar y su periódico. Sin lugar a dudas, hubo otras variables que fueron consideradas como más relevantes para los votantes católicos que el tema religioso. En este orden de cosas, hacia 1871 Pardo se propuso tener como aliados a imprentas que aseguraran su respaldo en las ciudades más importantes del país, en especial allí donde el clima electoral estaría atento a temas religiosos.

En efecto. En Arequipa Pardo y sus agentes sociales se contactarían con Francisco Ibáñez, director del diario *La Bolsa*, el periódico más importante de la ciudad⁸⁴. Arequipa, que en su momento veremos como foco de resistencia social a las medidas secularizantes que tomaría el futuro Presidente Pardo en materia educativa, era uno de esos lugares donde la prensa, más bien católica, sería respaldo del Partido Civil. El caso de *La Bolsa* es un ejemplo de que no todos los diarios que respaldaron la candidatura civilista fueron liberales en sentido estricto.

En efecto. Aunque defendía valores y consignas relativas al comercio y la prosperidad material, *La Bolsa* no era un medio anticlerical. Es a este respecto interesante

⁸³ Como se mencionó en un pie de página al principio del capítulo, otro candidato civil fue el magistrado Manuel Toribio Ureta, pero a este no le atribuían calificativos como «rojo» o «masón». Tampoco le dedicaban columnas o editoriales, como a Pardo. Quizás porque sus opciones de ganar no eran muchas o no lo veían como un candidato serio.

⁸⁴ AGN-D2, 25-1684, Federico Marriot, 9 de enero de 1871; 20-1455, Francisco Ibáñez, 16 de enero de 1871. En: Mücke (2004, pp. 133-136).

que este medio apoyase algunas posiciones del Papa Pío IX, como por ejemplo lo referente a la ocupación de Roma por las tropas de Garibaldi. Del mismo modo *La Bolsa* dio respaldo a la convocatoria del Papa a todos los católicos del mundo para defender a Roma del ataque de los partidarios de la unificación, básicamente liberales. De la misma manera, *La Bolsa* suscribió la condena papal contra el liberalismo y la mentalidad moderna en materia religiosa.

Es interesante subrayar la línea católica de *La Bolsa*, un periódico que sin embargo abogaba también por el desarrollo económico y comercial. En una nota editorial de *La Bolsa*, titulada «Pío IX ante su siglo», resaltó el papel del sumo pontífice en la historia, al tiempo que destacó su «tenacidad» para hacer frente a los desafíos que se presentaban. El diario de Arequipa elogió también la lucha de Pío IX contra los dogmas laicos del «racionalismo», definido como «padre legítimo y eternamente fecundo de nuestras modernas aberraciones»⁸⁵. En resumen, las posturas de los diarios nos indican que el tema religioso no era polarizador en la sociedad peruana. Así como hubo católicos opuestos a Pardo, medios de clara tendencia católica como *La Bolsa* no dudaron en apoyar la candidatura de Manuel Pardo y su agenda.

En contraste con la fuerte oposición del sector que podemos denominar “ultramontano” de la Iglesia contra la candidatura de Pardo, los medios del liberalismo peruano la apoyaron con claridad. Diarios como *El Comercio*, *El Nacional* o *La Opinión Nacional* mostraban simpatía hacia varios planteamientos de la campaña pardista; además, sus directores o principales editores eran miembros de la Sociedad Independencia Electoral: Se hallaban allí Manuel Amunátegui y Luis Carranza, directores de *El Comercio*; Francisco Flores Chinarro y Manuel María del Valle, editores de *El Nacional*; también hallamos a Andrés Avelino Aramburú, editor de *La Opinión Nacional*. De esta forma, los personajes vinculados al periodismo en la campaña fueron muy importantes en el manejo de las relaciones públicas del partido naciente⁸⁶. Vayamos ahora a algunas precisiones.

En el caso de *El Comercio*, la afinidad iba más allá de la mera colaboración. Su director y fundador, Manuel Amunátegui, conoció a Pardo antes de la campaña electoral. Ambos trabajaron juntos cuando este fue alcalde de Lima, durante la emergencia que

⁸⁵ «Pío IX ante su siglo». Editorial. *La Bolsa*. Arequipa, 6 de julio de 1872, p. 1.

⁸⁶ Mücke (2010, p. 122).

vivió la ciudad por la epidemia de fiebre amarilla ocurrida en 1869. Además, Amunátegui era un conocido publicista de tendencia liberal⁸⁷. Como sea, el diario que se mostraba más comprometido con el liberalismo y enfrentaba a algunos opositores era *El Nacional*⁸⁸, fundado en 1864, que en este contexto electoral ponía en discusión asuntos relativos a la organización electoral o la secularización. A pesar de que su director, Francisco Flores Chinarro, era miembro fundador de la Sociedad Independencia Electoral⁸⁹, en las páginas del diario no se apoyaba abiertamente a la candidatura pardista, y más bien hubo críticas de todo tipos hacia esta. Así, en algunos editoriales se mostró respaldo a ideas relacionadas con el liberalismo, como una del 23 de junio, favorable a una candidatura civil, a la que consideraba una renovación en la política, que permitiría que se debatieran temas importantes para el país, algo que no se habría hecho en el gobierno de los militares⁹⁰.

Los partidarios de Pardo que intervenían en el ámbito de la prensa periódica estaban convencidos, o al menos trataban de convencer a sus lectores, de que el candidato del liberalismo no era de ninguna manera una amenaza contra la religión católica. En una reunión partidaria en el local de Piedra Lisa, donde se congregaron miles de personas, Manuel Antonio Puente Arnao proclamó que las acusaciones contra Pardo de ser un enemigo de la Iglesia eran falsas. Esta afirmación se apoyaba en sus «antecedentes», aunque también en que hubo religiosos que suscribieron actas de respaldo a su candidatura⁹¹.

Aunque hubo una fuerte oposición de la Iglesia en general contra la postulación de Pardo, algunos clérigos le mostraron su respaldo. Uno de ellos fue el obispo de Tiberiópolis⁹², Pedro José Tordoya, quien mostró un apoyo más que entusiasta al

⁸⁷ López, Héctor, *Los 150 años de El Comercio* (Lima: Empresa Editora El Comercio, 1989), 52. En: Godoy (2018, p. 20).

⁸⁸ El fuerte conflicto entre «La Sociedad» y «El Nacional» se debe a aspectos ideológicos. El primero, de tendencia conservadora, cuyos editores adoptaron el ultramontanismo. *La Sociedad* criticaba a Pardo y a Ureta. Y el segundo, a pesar de su tendencia liberal, no tuvo una postura anti clerical. Este último exponía, por ejemplo, que el catolicismo era parte fundamental en el Perú. De igual modo, defendía medidas secularizadoras como la libertad de cultos, la laicización de los cementerios, la expropiación de bienes religiosos o la creación de un registro civil. Pero «El Nacional» no mostraba agresivamente animadversión hacia algún candidato.

⁸⁹ Mücke (2010, p. 319).

⁹⁰ «Candidatura civil». Editorial. *El Nacional*. Lima, 23 de junio de 1871, p. 2.

⁹¹ «Reunión de partidarios pardistas en el local de Piedra Lisa el 9 de julio». *El Comercio*. Lima, 10 de julio de 1871, p.2.

⁹² El término «in partibus» era un título honorífico, el cual tenía las mismas prerrogativas que un obispado titular. Además, se utilizaban nombres de sedes episcopales que alguna vez existieron, como el de

candidato del liberalismo. Rubén Vargas Ugarte nos comenta que Pedro José Tordoya fue preconizado por el Papa Pío IX, por sugerencia del Estado peruano, el 23 de agosto de 1860, como obispo de Tiberiópolis. Reconocido por su «discreción y virtudes», el historiador también nos refiere que desde su entrada en la carrera del sacerdocio tuvo buenas referencias: fue miembro del coro de la iglesia y cumplió otros servicios hasta llegar a convertirse en obispo⁹³.

Al inicio de la campaña electoral, en una correspondencia fechada el 19 de febrero de 1871, el obispo Tordoya indicó que un elector de Cora, en la provincia de Parinacochas, Ayacucho, llamado Dionisio Anchorena, se había decidido por la candidatura de Pardo; Anchorena habría solicitado que Pardo «le dé instrucciones y lo trate con confianza» (AGN-D2, 44-2909, Pedro José Tordoya, 19 de febrero de 1871). En otra carta del 19 de mayo, el Obispo le indicó a Manuel Pardo que acababa de llegar a Arequipa el elector Fidel Rospigliosi, y comunicaba lo siguiente: «A pesar de los órdenes de la subprefectura y de la gente armada que tenía el gobernador para impedir la elección, se reunió el colegio de Provincia, y eligió a Ud. [Pardo] por unanimidad Presidente de la República con vicepresidente Manuel Costas y Don Francisco Garmendia, ambos por unanimidad [...]» (AGN-D2, 44-209, Pedro José Tordoya, 19 de mayo de 1871).

Como se observa por la documentación de la correspondencia citada, el obispo Tordoya se comunicaba con electores y personas cercanas a la posición del candidato liberal para dar noticia de los movimientos electorales en el sur peruano. Inclusive el clérigo, haciendo uso de su prestigio eclesiástico, trataba de convencer a personas que eran contrarias a la candidatura de Pardo para cambiar de voto. Por ser del ámbito religioso, el obispo de Tiberiópolis usaba también su influencia para modificar la postura de otros miembros del clero. En otra carta, Tordoya mencionó que había procurado «persuadir» a varios canónigos y eclesiásticos para «que lo acompañen» en esta campaña electoral. Pero los primeros se abstuvieron por dos razones: porque no se les envió ninguna carta ni solicitud y por las circunstancias, las cuales disuadían al clero de participar. Respecto a los eclesiásticos, al parecer, tenían una «orden» de no tomar parte en favor de ningún partido, por lo que decidían no involucrarse en la campaña electoral.

Tiberiópolis, ubicado en la actual Turquía (Pétridès, 1912). Posteriormente, Tordoya fue designado Obispo del Cusco en 1875.

⁹³ Vargas (1962, p. 279).

También menciona Tordoya que fue a la catedral nuevamente con el fin de «comprometer» a algunos religiosos, pero no pudo «adelantar» en su empeño⁹⁴.

En otras líneas el obispo de Tiberiópolis mencionó que, por apoyar la candidatura de Pardo, le hacían la guerra «los de la tal Sociedad», y que era muy probable que lo calumniaran con el epíteto de «rojo». Además, lamentó mucho no poder hacer una «pública» demostración a favor de la «única candidatura que podrá hacer la felicidad de la patria». Cabe destacar que, en la mayoría de las cartas enviadas, el obispo se presentaba como un «amigo» y «confidente», algo que demuestra la gran estima que tenía la autoridad religiosa al candidato y la cabalidad de su compromiso⁹⁵. Resulta interesante subrayar que, mientras el obispo Tordoya colaboraba con la campaña de Pardo, ostentaba el cargo de vicario general y provisor del Arzobispado, pero mediante una carta enviada al arzobispo de Lima, don José Sebastián de Goyeneche y Barreda, fechada el 27 de julio de 1871, el obispo de Tiberiópolis renunció a los cargos mencionados anteriormente sin dar mayores detalles de las causas de su dimisión⁹⁶. Dos días después, su renuncia fue aceptada por Goyeneche, quien le agradeció los servicios prestados a la Iglesia católica peruana⁹⁷. Al día siguiente, Goyeneche le ofreció el cargo al monseñor D. D. José Antonio Roca, regente de estudios de su colegio seminario. Este aceptó el cargo y le agradeció la confianza⁹⁸.

El Obispo Tordoya no fue el único clérigo partidario de la candidatura liberal de Pardo. Otro religioso muy comprometido con la candidatura civilista fue el presbítero José Julián de Castro, representante de Lucanas, Ayacucho. En la casa parroquial que él dirigía se fundó el Club electoral de Lucanas; luego obtuvo el apoyo de un Club electoral en Puquio, antes simpatizante de la candidatura del general Andrés Segura⁹⁹, quien tenía una gran aceptación en Ayacucho por haber sido anteriormente subprefecto de Lucanas¹⁰⁰. Los actos partidarios en una casa parroquial no eran cosas aisladas. El 19 de junio fue publicada una nota en la que J de I. Aliaga mencionaba que en mayo le

⁹⁴ AGN-D2, 44-209, *Pedro José Tordoya*, 19 de octubre de 1871.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ «Sección Eclesiástica», *La Sociedad*, 1 de agosto de 1871, p.2.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Mücke (2010, p. 152).

¹⁰⁰ Muchos ciudadanos de Lucanas se pronunciaron a su favor por sus «recuerdos imperecederos y la multitud de obras públicas (Anónimo. «El voto de la provincia de Lucanas», *La Sociedad*. Lima, 17 de mayo de 1871, p. 3).

presentaron un acta a favor de la candidatura de Manuel Pardo en una casa parroquial. Aliaga apoyaba a Pardo porque creía que tenía los mismos principios que él, pero luego adujo que lo habían «sorprendido y engañado». Es decir, descubrió que el candidato civil tenía ideas discordantes de las suyas. Entonces, creyendo que Pardo no estaba conforme con sus convicciones, retiró su firma y la dio por «no estampada» en el acta de apoyo de Jauja¹⁰¹.

Si bien es verdad que hubo clérigos que secundaron, como hemos visto, la candidatura liberal, estas intervenciones de algunos religiosos en asuntos políticos no cayeron bien en importantes sectores de la Iglesia. En un artículo publicado en *La Sociedad* aparecieron así unas recomendaciones que dio el obispo de Cuzco, Julián Ochoa, a los párrocos. Entre ellas, brindó consejos sobre el comportamiento que debían adoptar en la coyuntura electoral al menos en su jurisdicción. Los exhortó además a no asistir a los clubes, sociedades y partidos que se formaron para apoyar a los candidatos. Propuso también que cuando acudieran a sufragar lo hicieran conforme a «su conciencia ilustrada por la fe y la gracia del Señor, sin dejarse arrastrar por consideraciones humanas, intereses personales o condescendencia con la voluntad del otro». Este pedido de no involucrarse en política fue encomiado por los autores (o el autor) de la nota, además de destacar el «buen tino» que tenía el obispo para manejar estas situaciones, aunque lo más probable es que este comunicado surgió como respuesta a algunos movimientos políticos de algunos clérigos en esas elecciones¹⁰².

Debe subrayarse lo siguiente: Pardo contó con el apoyo de católicos que, si bien se identificaban mucho con la Iglesia y las directivas generales emitidas en Roma, se consideraban como moderados en oposición a posiciones que se consideraba extremistas o ultramontanas. Uno de ellos afirmó que un hipotético triunfo de Pardo sería «el triunfo del partido verdaderamente católico, nacional y moderado». Luego enfatizó que el candidato civil no se iría a los extremos, y confió en que este haría la «guerra al fanatismo que bestializa y enloquece, y al liberalismo licencioso y materialista que corrompe y mata»¹⁰³.

¹⁰¹ «Felipe Quintín». «Remitidos». *La Sociedad*. Lima, 24 de julio de 1871, p.3.

¹⁰² «Unos católicos». «El ilustrísimo Obispo del Cusco». *La Sociedad*. Lima, 23 de junio de 1871, p.2.

¹⁰³ «Justicia». «La armonía». *El Comercio*. Lima, 19 de agosto de 1871, p.4.

La candidatura liberal de Manuel Pardo también contó con el apoyo de notables que eran reconocidos por ser personas católicas. Uno de ellos fue Juan Mariano de Goyeneche y Gamio, notable de Arequipa que era sobrino del obispo Sebastián de Goyeneche y uno de los políticos más representativos del conservadurismo. Goyeneche tenía una importante influencia en la región de Arequipa debido a su alto rango social y lazos familiares. Esta influencia le permitía organizar actividades sin muchas dificultades o sobresaltos. Por ejemplo, mientras en otras regiones a los aliados de Pardo se les tornaba complicado convocar a reuniones en plazas o colegios por los constantes acechos de los enemigos políticos, el sobrino del arzobispo de Lima lograba congregarse centenares de personas en lugares conocidos de Arequipa¹⁰⁴.

Goyeneche, a pesar de su apoyo a Pardo, era visto con simpatía por algunos miembros del ultramontanismo peruano, lo cual no es de extrañar por sus vínculos sociales. El corresponsal en Arequipa de *La Sociedad* elogiaba sus actividades y discursos en la campaña, tildándolos de pacíficas y contundentes, respectivamente. Ellos consideraban que los pardistas en Arequipa eran los únicos partidarios que habían «manejado con circunspección» sus actividades; es decir, que habían realizado sus actividades partidarias respetando las leyes. Inclusive aseguraban que si su gobierno fuera tan moderado como estas deseaban «sinceramente» que ganara su candidatura. Empero, refirió que Goyeneche no deseaba repartir las cartas de ciudadanía¹⁰⁵, supuestamente por su compromiso con Pardo, lo que generaba una «incompatibilidad» con su buen accionar¹⁰⁶.

Dos hechos importantes de octubre de 1871 ejemplifican la buena opinión sobre el sobrino del obispo Goyeneche y su compromiso con la Iglesia. Uno de estos fue la fundación de un colegio en Paucarpata, Arequipa, posible gracias a la contribución conjunta de Pardo y Goyeneche. En la ceremonia de inauguración estuvieron presentes Toribio Pacheco Andía, colaborador de la campaña pardista, el sacerdote del lugar y el

¹⁰⁴ En «La Sociedad» se encuentran informes sobre el tema. Quien lo escribe dice que el 14 de mayo de 1871 se reunieron 200 hombres en el colegio «La Independencia». Y ese mismo día, hubo otra reunión en San Agustín en la que participó el comandante Pacheco Andía. Según el informante, en ambos encuentros participaron «colegiales», es decir, gente que no era apta para votar. Según este redactor, esto demostraría que «ese partido no se compone más que de firmas involuntarias» («N». «Acápites de cartas verdaderas». *La Sociedad*. Lima, 23 de mayo de 1871, p. 3)

¹⁰⁵ La «carta de ciudadanía» era la herramienta con la que te consideraban elector.

¹⁰⁶ «V.C». «Correspondencia de Arequipa, 8 de setiembre de 1871». *La Sociedad*. Lima, 14 de setiembre de 1871, p.3.

sobrino del arzobispo de Lima. Este último, durante su discurso a favor de la educación cristiana, se refirió a la importancia de los valores inculcados por el catolicismo para el progreso de una nación, y condenó además el establecimiento de la Comuna de París y la Unificación Italiana, pues estos acontecimientos daban cuenta de una sociedad que se encontraría «en el abismo» por «una educación sin religión». Este discurso fue bien recibido por el público asistente¹⁰⁷. El otro hecho sucedió también en Arequipa, el 1 de octubre de 1871. Se trató de una donación de dos pilas de mármol hechas en Europa a la parroquia de Sachaca, hecha igualmente por Goyeneche (aunque esta vez sin la ayuda de Pardo). En su alocución por esta donación, el sobrino del arzobispo de Lima dijo que el «partido Pardo» se comprometía a «elevar a dogmas sagrados el respeto profundo» por el cristianismo, a garantizar la libertad para todo ciudadano, a practicar la honradez y a desarrollar la instrucción moral y científica. Para Goyeneche, la educación cristiana era más importante que la educación científica¹⁰⁸.

Como se mencionó líneas atrás, los arequipeños alimentaban un fuerte fervor religioso, un factor fundamental para convencer a la región sureña y ganar las elecciones. A Pardo se le asociaba con toda razón con el liberalismo, enemigo de la Iglesia católica en ese entonces, así que era importante para el candidato desligarse de esa imagen que podía alejar posibles votantes católicos. Teniendo esto en consideración, Goyeneche y Gamio le recomendó que «hiciera ver que sus ideas no son rojas y que Usted es cristiano viejo; y que no trate de hacer la guerra a los militares, ni a los derechos adquiridos» (AGN-D2, 19-1327, Juan Mariano de Goyeneche, 9 de mayo de 1871).

El tema de las ideas religiosas de Pardo era muy importante en la propaganda a favor de su candidatura para Goyeneche y el sector que representaba, para el que el tema era central. En este sentido, Goyeneche afirmó en una carta escrita a Pardo que si había más seguidores en su partido y campaña en Arequipa era porque él «capitaneaba» su partido. Le aseguró además que los partidarios arequipeños «creen tener plena garantía que las ideas de Ud. no son antirreligiosas ni que pertenece al partido rojo, que tan justamente es aborrecido hasta el delirio en este país, y que lo será desde hoy más y más por las atrocidades salvajes que comete en París». Y líneas más adelante le indicó que:

¹⁰⁷ Anónimo. «Una escena como hay pocas». *La Sociedad*. Lima, 6 de octubre de 1871, pp.2-3.

¹⁰⁸ «V.C». Sección Correspondencia. «Arequipa. 6 de octubre de 1871». *La Sociedad*. Lima, 12 de octubre de 1871, pp.2-3.

[...] es preciso que Ud. haga una especie de profesión de fe religiosa y política porque de lo contrario desarmaremos todo lo mucho que ya hemos andado y perderemos voluntades que nos son muy útiles y preciosas [...]. Aquí no cuelan, amigo Pardo, esas ideas y si Usted mismo quiere hacerse la guerra, no tiene más sino permitir que esos partidarios de Usted de mala ley, las sigan propalando. Usted no debe, en eso, presentarse como ligado a esas ideas nefandas, ni echarse en brazos del partido rojo, porque este lo perderá indudablemente. Quiera Usted ser el presidente, no solo de su partido, sino de todo el Perú y presentase Usted solo, y rodeado únicamente de sus ideas morales, religiosas, honradas, decentes y liberales-moderados que siempre ha manifestado, y ese triunfará. Solo en Lima aceptan esas ideas, pero en los departamentos los detestan, especialmente en el Sur. Tiene Usted una bella ocasión de manifestar claras, terminantes y explícitas sus ideas al contestarme la nota [...] ¹⁰⁹.

La carta escrita por Goyeneche que venimos de transcribir puede dar luces de la fuerte influencia que tenían en la región tanto la cuestión religiosa como la adhesión del sobrino del Obispo de Lima; este podía así ganar adeptos a la candidatura pardista sin muchas dificultades, aunque para los nuevos partidarios era fundamental conocer el pensamiento de Pardo sobre la religión católica y su rol en el gobierno y la sociedad, además de sus simpatías y tendencias políticas. Estas presiones hacían notar que corrientes como el liberalismo o materialismo eran mal vistas por la población arequipeña. Otro aspecto es el temor a que Pardo simpatizara con las ideas liberales que se difundían en Europa. Esto fue descartado por el candidato, quien sin embargo evitó pronunciarse de manera más explícita sobre estas nuevas corrientes. Estas insinuaciones se pueden deducir de las duras advertencias que realizaba el político conservador, advertencias que giraban en torno a la existencia de un «partido rojo», del cual Pardo podía ser miembro o supuestamente deseaba fundar.

Hemos ya tratado el tema del “rojismo”; del vocabulario social enfático para temas de disputa sobre religión y sociedad que era tan fluido en el uso de la redacción del padre Tovar. Cabe mencionar que la denominación «partido rojo» es utilizada frecuentemente por los defensores de la Iglesia católica en el diario *La Sociedad* para referirse al

¹⁰⁹ AGN-D2, 19-1327, *Juan Mariano de Goyeneche*, 16 de mayo de 1871.

socialismo utópico y liberalismo, que estaban surgiendo con fuerza en Europa y fueron protagonistas de los diferentes levantamientos en Europa, además de ser anticlericales¹¹⁰. En realidad, *La Sociedad* era el usuario más intenso y frecuente de este vocabulario social, más bien escaso en otros medios, lo cual muestra su grado de politización, que servía también para agitar al segmento que representaba, o que tenía la pretensión de representar políticamente.

Un punto especial al que aludió Goyeneche en su carta fueron las opciones políticas de Lima y el resto del país, en relación con lo cual manifestó que solo en Lima se «aceptan» esas ideas, pero en el resto del país las «detestan». Esto quizá se explica por la constante interacción de Lima con Europa en los ámbitos comercial o político, vías mediante las cuales llegaban costumbres e ideas que se podían ir difundiendo por la sociedad. Empero, no se tiene registro de una organización política que se identificara claramente con las ideas marxistas o anarquistas de esa época, aunque no se descarta que hubiera personas que simpatizaban con ellas. Al parecer el sobrino del Arzobispo metropolitano se refería principalmente a las mismas ideas que él denominó antirreligiosas, que sí eran observadas con simpatía en Lima por algunos sectores liberales ligados a Pardo. En cambio, debido a la presencia de los obispos de Arequipa y Puno en la inauguración del ferrocarril en Arequipa o la intervención de las autoridades religiosas para sofocar una rebelión en Puno, se puede apreciar una fuerte influencia en las decisiones sobre temas religiosos en esta zona del país, aunque no se tiene certeza acerca de si realmente las ideas anticlericales no eran aceptadas.

Ante las advertencias que le hizo Goyeneche a Pardo sobre sus ideas políticas, este le respondió en una declaración fechada el 18 de mayo, difundida en varios medios de información masivos, y también se pidió a los editores de diario *La Sociedad* que la publicaran. Estos aceptaron, pero párrafos anteriores al espacio que le dieron a la carta explicaron que lo hacían solo por cumplir con el pedido, pero no estaban de acuerdo con la postulación de Pardo, y le dedicaron palabras y frases no gratas a él, a su agrupación y a sus supuestas ideas¹¹¹. En esta misiva, Pardo empezó agradeciéndole a Goyeneche por hacerle conocer los «infundados» y «contradictorios» rumores sobre su supuesto

¹¹⁰ Una vez más, remitimos a Cid y Fernández (2019).

¹¹¹ La carta de Pardo a Goyeneche también es reproducida en «El Nacional», pero a diferencia de lo que ocurre en «La Sociedad» la carta no sufre escarnio alguno. Goyeneche pide al diario en mención que difundan la carta con el fin de que «se desvanezcan las inmerecidas inculpaciones» de la prensa opuesta a la candidatura de Pardo (Goyeneche, M. Sin título. *El Nacional*. Lima, 5 de junio de 1871, p.2).

«rojismo», los cuales serían contradictorios porque, sostenía, en Lima varios artículos lo acusaban de «monárquico». Luego Pardo explicó dos puntos mencionados por Goyeneche en una de sus cartas: la «hostilidad hacia la religión» y la «amenaza a los derechos adquiridos»¹¹².

Respecto al primer punto, Pardo dejó en claro que no haría una profesión de fe religiosa, ya que se lo «reprobarían». Además, a él no le gustaba mezclar «cosas sagradas» con la «política mundana», pues no le agradaba «hacerlas servir de escabeles para fines profanos». En cuestiones religiosas él prefería «emplear en arreglar la conducta a sus elevados y eternos preceptos el tiempo, que otros consagran al análisis escudriñador de la del prójimo». También mencionó que estaba lejos de la cristiandad de Torquemada y más cerca de la de San Vicente de Paul. En relación con el siguiente punto, el de una posible merma en los derechos de empleados que, según algunos, llevaría a cabo un hipotético gobierno suyo, Pardo respondió afirmando que quien pensaba que los trabajadores desconocían sus derechos creía que los pueblos elegirían a un «dictador» y no a un presidente constitucional; y justificó esta respuesta explicando que un presidente constitucional, elegido por voluntad popular, tiene como primer deber «respetar y hacer respetar los derechos garantizados por las leyes a todas las sociedades, en todas sus manifestaciones y a cada uno de sus miembros»; un respeto basado en las leyes que determinan «la marcha política y económica de la nación»¹¹³.

Hasta aquí Pardo había mencionado que creía haber aclarado las dudas que Goyeneche había formulado en su carta sobre cuestiones religiosas; a continuación, Pardo explicó que aún no entregaba un programa de gobierno porque, según él, «solo puede darlo quien ignore la organización constitucional de un país, cuyo primer magistrado pretenda ser». Acto seguido, intentó desmarcarse de las acciones de gobiernos dictatoriales o que prescindieran del Congreso para tomar decisiones. Refirió además que «comprendería» si un ministro fuera censurado en el marco de un gobierno dictatorial, pero no así en el de un presidente constitucional, que «debía» gobernar de acuerdo a las leyes o aceptar opiniones «contrarias» a estas; y resumió estas ideas afirmando que realizar una serie de ofrecimientos cuando no se tiene la seguridad de cumplirlos bien puede traducirse en la ignorancia que se tiene de la Constitución Política del Perú o en el

¹¹² Pardo, M. «La carta programa». *La Sociedad*. Lima, 20 de junio de 1871, p.3

¹¹³ *Ibidem*.

propósito de desorientar a los pueblos con «mentidos» reclamos. Reiteró además que conocía esos modos de hacer política, y que estaba «decidido» a cumplir con sus «deberes constitucionales» y a respetar a la población. Finalmente, no creyó que la escasez de programas fuera la «enfermedad» que sufría el país debido a que él «es más partidario de realidades que de esperanzas».¹¹⁴

Más adelante, en la misma página donde se publicó esta carta, un hombre con el seudónimo de «P. P. P.» criticó burlescamente varias palabras de la misiva; sobre todo que Pardo mencionara que las acusaciones contra él eran «genéricas» y sin fundamento, además de tratar que prevalecieran sus ideas religiosas. Al final de su áspera respuesta, rogó a Dios para que lo «recoja» pronto, porque gente como él no «merece» estar en la Tierra¹¹⁵.

El Congreso de la República procedió a contar los votos de los delegados electorales, y Pardo fue elegido presidente del Perú con 2692 votos, seguido del general José Echenique, con 1071¹¹⁶. Los diarios limeños, liberales y conservadores le dieron la bienvenida. *El Comercio*, aliado de Pardo, resaltó la «resistencia» del sufragio libre, lo que posibilitó la victoria de un civil, algo que parecía «utópico». Afirmó también que se iniciaba una nueva era histórica del país y expresó su admiración por esta «enorme revolución», producida sin violar la ley¹¹⁷. Por su parte, *La Sociedad* decidió darle una calurosa bienvenida, al tiempo que aseguraba que no sería deseable poner resistencia a este nuevo mandato al menos en sus primeros meses. No obstante, esperaban que el nuevo Gobierno se inspirara en «las enseñanzas católicas» para tomar las mejores decisiones¹¹⁸.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ «P.P.P.» Sin título. *La Sociedad*. Lima, 20 de junio de 1871, p.3.

¹¹⁶ «Sección interior». Congreso Pleno. Sesión nocturna del 31 de julio de 1872. *La Sociedad*. Lima, 1 de agosto de 1872, p. 2.

¹¹⁷ «Manuel Pardo». Editorial. *El Comercio*. Lima, 2 de agosto de 1872, p. 1.

¹¹⁸ «La nueva administración». Editorial. *La Sociedad*. Lima, 2 de agosto de 1872, p.1.

Capítulo II

El Gobierno de Pardo y las sedes episcopales

2.1. El patronato y la herencia republicana

En 1872 se inició entonces el gobierno de Pardo, cuya agrupación pasaría a convertirse en el Partido Civil o civilista. Uno de los temas centrales de la política de Pardo, una vez electo para la gestión gubernativa, fue consolidar en control estatal de las sedes episcopales. Se trataba sin duda de una política liberal, en el sentido de subordinar los temas relativos a las actividades religiosas a los intereses del Estado secular. Para esto Pardo se valió de derechos preexistentes de control político de los obispados, así como de la capacidad de acción de la Iglesia en el mundo social. El más importante de estos derechos preexistentes es el llamado de Patronato, patronato regio o patronato eclesiástico. Este derecho de control existió de hecho de manera formal durante el régimen de la Monarquía, y aunque concedido originalmente a los Reyes de España, había sido reclamado como extensivo a los gobiernos peruanos republicanos desde la Independencia. Pardo no ejercería de facto el patronato como habían intentado, con mayor o menor éxito, otros gobiernos antes del suyo, sino que le daría forma jurídica y reconocimiento nada menos que del Papa Pío IX.

Es necesario recordar que el patronato fue un derecho concedido a los Reyes de España de manera oficial por la Iglesia católica. El Papa Julio II lo cedió originalmente a los Reyes Isabel y Fernando, los Reyes católicos, para las sedes hispanas, lo cual se extendió luego a los reinos americanos bajo la Corona española. El patronato regio consistía en un conjunto de prerrogativas que se resumen del siguiente modo. En primer lugar, el patronato le daba al monarca el derecho de proponer Obispos, esto es, de presentar candidatos propios para las sedes episcopales en sus territorios. Del mismo modo, bajo la figura del patronato iba la facultad del monarca de dividir las diócesis, es decir, de crear sedes apostólicas donde no las hubiera si eso era conveniente para la administración civil de los reinos. Por otro lado, el patronato iba acompañado del derecho de cobrar o regular el cobro del diezmo de la Iglesia. Este mismo derecho de patronato permitía a la Corona contralar la información y las disposiciones del Papa para América española, un recurso que se llamaba *Exequatur*. Junto al *Exequatur* se daba el así llamado

Recurso de Fuerza, que era el derecho de apelación de las sentencias eclesiásticas en tribunales ordinario.

Sin duda, en las nuevas identidades independientes hispanoamericanas, los agentes políticos debieron afrontar el tema de mantener su fidelidad a la Iglesia bajo un régimen político moderno y republicano. En realidad, esta es la esencia de la diferencia y la oposición entre quienes se daban fuera ya por liberales o por conservadores. Como ya hemos dicho en la introducción, las identidades en torno de la agenda anticlerical o no del bando liberal recién va teniendo lugar hacia la época de Pardo y Márquez. En la primera mitad del siglo XIX, la polémica sobre la cuestión religiosa estuvo anclada en el asunto del patronato, que España había extendido poco antes de la Independencia incluso al territorio peninsular¹¹⁹.

Luego de la Restauración, y básicamente después de la revolución liberal de 1848, inspirada por las ideas de Joseph de Maistre, la Iglesia inicia un proceso de centralización del poder institucional denominado “romanización”. El proceso de romanización de la Iglesia es correlativo a la consolidación del régimen republicano en América, así como a la evolución de este tipo de régimen político al divorcio con la herencia cultural católica, que en la era de Cádiz, en el primer liberalismo hispánico, parecía cosa lejana. El tema del patronato tiene esto por contexto, así como el intento de acercamiento entre Roma y Latinoamérica emprendido por el papado, ante el hecho manifiesto de la desarticulación de la Monarquía católica¹²⁰.

El gobierno peruano, no menos que el de sus vecinos, buscó conservar el patronato en calidad de heredero de las prerrogativas de la Monarquía. Esto era posible de manera concertada. En Brasil, por ejemplo, el Papa cedió rápidamente el patronato a Don Pedro I una vez proclamado Emperador, en 1827¹²¹. La Iglesia exigía una autonomía frente al Estado, como dos poderes diferentes¹²². El patronato regulaba un cierto control de las sedes episcopales pero, lo más importante, permitía la intervención del Estado en la administración, el sistema de justicia y la economía de la Iglesia. Estas prerrogativas, de ser ejecutadas en un sistema liberal, permitían un inusual control sobre la Iglesia, algo de

¹¹⁹ Brading (1991, p. 543).

¹²⁰ Cárdenas (2018).

¹²¹ Roux (2014, pp. 34 y ss.).

¹²² Espinosa y Aljovín de Losada (2015, pp. 204-207).

especial importancia en la guerra ideológica que se vivía en tiempos del gobierno de Pardo y la Sociedad Independencia, luego Partido Civil.

Cuando los reinos españoles americanos dependientes de la Corona de Castilla se convirtieron en países independientes, como ya hemos anticipado, los nuevos gobernantes se apropiaron del derecho de patronato, originando serias disputas entre la Iglesia católica y el Estado¹²³. En el Perú, esta figura está contemplada desde los primeros proyectos constitucionales. El primero de ellos fueron las Bases de la Constitución de la República Peruana. En su artículo 16 se aprecia una función del Senado, que señala lo siguiente: «Elegir y presentar al Poder Ejecutivo los empleados de la lista civil del Estado, y elegir los de la Eclesiástica que deban nombrarse por la nación»¹²⁴. En el Estatuto Provisional, promulgado el 8 de octubre de 1821, se menciona también a la religión católica. El artículo 1 dice lo siguiente:

La religión católica, apostólica y romana, es la religión del Estado. El Gobierno reconoce como uno de sus primeros deberes el mantenerla y conservarla por todos los medios que estén al alcance de la prudencia humana. Cualquiera que ataque en público o privadamente sus dogmas y principios será castigado con severidad a proporción del escándalo que hubiera dado.¹²⁵

En tanto que el artículo 2 expresa lo siguiente:

Los demás que profesen la religión cristiana y disientan en algunos principios de la religión del Estado, podrán obtener permiso del Gobierno con consulta de su Concejo de Estado para usar del derecho que les compete, siempre que su conducta no sea trascendental para el público.¹²⁶

Y el artículo 3 señala que «nadie podrá ser funcionario, si no profesa la religión del Estado»¹²⁷.

¹²³ Klaiber (1996, p. 40).

¹²⁴ Bases de la Constitución Política de la República Peruana (16 de diciembre de 1822).

¹²⁵ Estatuto Provisional de 1821. Disponible en <http://www4.congreso.gob.pe/historico/quipu/constitu/1821b.htm>.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*.

La Asamblea Constituyente de 1822, que validó estas propuestas, tuvo una importante influencia religiosa. En el primer Congreso Constituyente observamos que, de los 79 miembros, 26 eran clérigos. Su presidente fue Francisco Javier Luna de Pizarro, uno de los miembros más influyentes de la Iglesia peruana¹²⁸. A continuación, explicaremos los casos más importantes.

Bajo el gobierno de la dictadura de Simón Bolívar, de claras tendencias anticlericales, ocurrieron incidentes sobre el tema del patronato. Según García Jordán, Bolívar procuró colocar en altos cargos a religiosos adeptos al régimen. El Ministerio de Negocios Eclesiásticos informó al Congreso de una aparente armonía en los nombramientos de autoridades; sin embargo, el Congreso de 1827 anuló las nominaciones, aduciendo un posible sesgo político en los religiosos¹²⁹.

La dictadura de Bolívar no fue el único momento de tensión sobre el patronato. Durante los diversos gobiernos del general Ramón Castilla (1845-1851 y 1855-1862) hubo también situaciones críticas. En su primer gobierno, quizás el más polémico a este respecto, Castilla fue acompañado por figuras prominentes del liberalismo, la más notoria José Gregorio Paz Soldán, en el Ministerio de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia. En una misiva enviada al entonces arzobispo metropolitano, Francisco de Luna Pizarro, Paz Soldán expresa lo siguiente: « [...] los curas viven [...] de los emolumentos que cobran según arancel aprobado por el Gobierno, y los fieles pagan porque la autoridad civil los manda a pagar [...] »¹³⁰. En este enunciado, el ministro insinuaba que los sacerdotes podrían ser funcionarios públicos, ergo, podrían servir al Gobierno. Asimismo, en una carta dirigida al prefecto de Arequipa, Castilla critica algunas actitudes del arzobispo Luna Pizarro y del obispo de Arequipa. Y asegura que «la potestad civil es la primera de todas las autoridades»¹³¹, tratando de reafirmar su autoridad.

La Constitución de 1856, fruto de la Convención Nacional de 1855, se encargó también del patronato. En su título 11, artículo 89, inciso 15, este dispuso que una de las atribuciones del presidente fuera «ejercer el Patronato con arreglo a las prácticas y leyes

¹²⁸ Armas (1998, p. 26).

¹²⁹ García Jordán (1992, pp. 35-37).

¹³⁰ Archivo Arzobispal de Lima, Sección Supremo Gobierno. Carta del ministro Paz Soldán al arzobispo Luna Pizarro. Lima, 23 de enero de 1846.

¹³¹ Instituto Libertador Ramón Castilla, *Archivo Ramón Castilla. Epistolario* (t. III, s.f., p. 160). Carta del presidente Ramón Castilla al prefecto de Arequipa.

vigentes». El inciso 16 señalaba que también tiene la facultad de «presentar para Arzobispos y Obispos, con la aprobación del Congreso, a los que hayan sido electos». Los incisos 17, 18 y 19 establecían además que el gobernante de turno tiene la potestad de «presentar para las dignidades y canónjías de los catedrales, para los curatos y beneficios eclesiásticos, [así como] celebrar concordatos con la Silla Apostólica», de acuerdo a las normas del Congreso¹³². Los críticos de la nueva Constitución advirtieron que esta «recortaba» los derechos que la Iglesia había tenido¹³³. Sin embargo, en el proyecto sobre su reforma, se recomienda que estos incisos se mantengan¹³⁴. En efecto, estos permanecieron en la nueva Constitución de 1860¹³⁵.

No solo en la Constitución de 1856, denominada “liberal” por la historiografía, se estableció el patronato. De hecho, el Congreso también elaboró leyes que afianzaron el patronato. Hacia inicios de la década de 1860, la mayoría de las sedes episcopales se encontraban vacías. Para remediar esta situación, el Parlamento elaboró un proyecto de ley. Su primer capítulo otorgaba al Congreso la potestad de elegir a un obispo, luego de una terna doble de candidatos que debía de presentar el Poder Ejecutivo. En un principio, el presidente de turno, el general José Antonio Pezet, realizó observaciones a la Ley, pero los parlamentarios insistieron con su promulgación, que se hizo efectiva el 19 de octubre de 1864¹³⁶.

Cuatro años después del episodio antes referido, el gobierno del Presidente José Balta afianzó la figura del patronato. El 11 de octubre de 1868 se promulgó un decreto que establecía la prohibición a los obispos de ausentarse de su jurisdicción sin permiso del Gobierno. Sus efectos suscitaron polémica en algunos casos. Un ejemplo fue lo sucedido con el obispo de Chachapoyas, Francisco Solano Risco. En 1871 se había apartado de su diócesis por poco tiempo, hallándose de visita pastoral en la cercana provincia de Cajamarca. El Gobierno observó este suceso, y el 22 de junio el ministro de Justicia, Culto, Instrucción y Beneficencia, José Aranibar, escribió una carta al obispo,

¹³² *Constitución de la República Peruana dada el 13 de octubre y promulgada en 19 del mismo mes*, (1856, pp. 10-11). Disponible en: http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1856/Cons1856_TEXTO.pdf.

¹³³ Revollé (1858, pp. 29-30)

¹³⁴ *Proyecto de Reforma de la Constitución de 1856* (Lima: s.e, 1860, pp. 25-26. Disponible en https://books.google.com/books/.../Proyecto_de_reforma_de_la_Constitucion_d.html

¹³⁵ *Constitución Política del Perú. 10 de noviembre de 1860*, (pp. 10-11). Disponible en http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1860/Cons1860_TEXTO.pdf.

¹³⁶ Vargas Ugarte (1939, pp. 133-134).

donde le expresó su desacuerdo con su decisión y le exigió que regrese a su jurisdicción. Con esta acción, el obispo habría violado «las leyes de la República y el Patronato»; específicamente, el decreto supremo publicado el 11 de octubre de 1868, dictado por el Gobierno de Balta, y el artículo 50 de la ley del 28 de enero de 1857¹³⁷. El plazo que le había dado el Gobierno era de quince días, asegurando que verificará sus movimientos.

A pesar de la seria advertencia que se le había dado según la legislación vigente entonces, el obispo Risco no obedeció, y el Gobierno suspendió sus funciones en amparo de un decreto publicado el 26 de setiembre de 1871. El obispo Risco alegó que tenía «gravísimos motivos» para no residir en su diócesis, por lo que siguió viviendo en Cajamarca, hasta inicios de 1872; pero a comienzos de este año solicitó una licencia al Gobierno para viajar a Lima. Cuando el Gobierno analizaba negarle ese permiso a través de otro decreto supremo, el obispo Risco se apareció sorpresivamente en la capital. Estando en Lima, Risco adujo que no le había llegado ningún comunicado del Gobierno y que no iba a esperar mucho tiempo, pues le urgía venir a la ciudad. Señaló que, una vez aquí, iba a adoptar una posición respecto al Obispado de Chachapoyas, es decir, si iba a renunciar definitivamente a su jurisdicción o si retornaría a sus labores anteriores. Algunos días después, el obispo decidió volver a Chachapoyas, obteniendo luego el permiso para viajar¹³⁸.

A propósito del Obispo Risco y su deposición por el Estado destaca la información sobre este caso del fiscal José Gregorio Paz Soldán, notable liberal. En un artículo escrito en el diario *El Comercio*, Paz Soldán explica que el cajero fiscal de Amazonas le consultó si debía abonar al obispo de Chachapoyas su respectivo sueldo. Su situación era muy complicada, pues según el fiscal el obispo se había ausentado más de un año de su diócesis. La situación del seminario de la ciudad también era cuestionada, pues no tenía un «número competente» de alumnos, además de no realizar una significativa labor en la comunidad. Este contexto de incertidumbre se repetía en varias provincias. Desde 1868, año en que se promulgó la ley, Paz Soldán menciona que hubo «resistencia» de este y otros obispos para cumplir el decreto gubernamental¹³⁹. La posición de Paz Soldán debe

¹³⁷ Carta del ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia al obispo de la Diócesis de Chachapoyas. *La Sociedad*. Lima, 1 de julio de 1871, pp. 3-4.

¹³⁸ García (1872, p. 21).

¹³⁹ Paz Soldán (1871, p. 4).

contrastarse con la de un personaje conservador, el Obispo de Lima, José Sebastián de Goyeneche.

El obispo de Lima, en relación al mismo asunto de la deposición del Obispo Risco por viaje a Cajamarca, redactó un comunicado al ministro de Justicia, Culto, Instrucción y Beneficencia, donde le expresó su disconformidad con la ley promulgada en 1868. El arzobispo limeño manifestó que, con esta ley, «se ha desconocido el espíritu de las leyes eclesiásticas»; y, por ende, la autoridad religiosa que el obispo posee. Respecto a la ley que regula la residencia de los obispos, Goyeneche mencionó el Concilio de Trento para sustentar su posición. Según la sesión VI, capítulo I, si un religioso que ejerce un título en la Iglesia católica se encuentra fuera de su diócesis o ausente de su iglesia por seis meses continuos, incurre *ipso jure* en una falta, por la cual pierde «la cuarta parte de los frutos de un año, que se han de aplicar por el superior eclesiástico a la fábrica de la Iglesia y a los pobres del lugar»¹⁴⁰. Si este religioso continuara ausente por otros seis meses, pierde por el mismo hecho «otra cuarta parte de los frutos» y tendrá al mismo destino; si persistiera con esta actitud, podría experimentar «la censura más severa de los sagrados cánones». El arzobispo se encontraba obligado a denunciar a los obispos sufragáneos ausentes, y el de mayor edad lo sucedería temporalmente.

El tema de fondo era la cuestión de la potestad del Estado para intervenir en las sedes episcopales, es decir, el patronato. El mensaje que el arzobispo de Lima quería dar era el siguiente: estos problemas se resolverían en el ámbito estrictamente religioso; el Estado no debería involucrarse en ello mediante dictámenes o decretos que lesionen la autonomía de la Iglesia¹⁴¹. El caso del Obispo de Amazonas no era de ninguna manera un caso aislado.

En efecto. Un caso más sonado si cabe fue el del obispo de Puno, José Ambrosio Huerta. En 1868, el obispo convocó a un Sínodo Diocesano en la iglesia puneña, pero para ello tenía que pedir permiso al Gobierno, acción que Huerta no cumplió en su debido momento. Al año siguiente Huerta asistió al Concilio Vaticano I, que entretanto había sido convocado por el Papa Pío IX. Al salir del país, Huerta no solicitó autorización al Gobierno, por lo que cometió una infracción a la ley sobre la residencia de los obispos.

¹⁴⁰ «Los obispos». Carta del arzobispo de Lima al ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia. *El Comercio*. Lima, 4 de octubre de 1871, p. 4.

¹⁴¹ *Ibidem*.

El obispo hizo caso omiso a las críticas que se vertieron en su contra. Luego, ordenó a su vicario, José Dionisio Huerta, excomulgar a los fieles que rechazaban este sínodo, lo que afectó especialmente a los habitantes del distrito de Lampa, quienes en su mayoría cuestionaban el proceder del obispo de Puno. El 8 de octubre de 1868, el obispo Huerta remitió un oficio al ministro Mariano Felipe Paz Soldán, donde le pide que, en consideración a sus «sentimientos y deberes católicos», busque pronto una solución a este problema, pero además criticó las formas como el Estado peruano aplica el patronato. El ministro Paz Soldán ignoró la solicitud y decidió enjuiciar al obispo puneño y a su vicario¹⁴².

La denuncia contra el Obispo Huerta se concretó mediante un decreto emitido el 20 de noviembre de 1869. La acusación se efectuó por el supuesto «desacato a la autoridad» que realizó el vicario, pues este dirigió a la Prefectura de Puno un comunicado «burlesco y sarcástico», evadiendo las acusaciones del Gobierno. También envió una nota de protesta contra el presidente de la Corte Suprema del país por abrirle un proceso judicial en su contra. Asimismo, cuando el obispo Huerta se encontraba en Roma, expidió una pastoral, el 13 de marzo de 1870. En este documento, insistió en su inocencia y afirmó que no se sometería a ningún juicio, pues confiaba en que las «instancias superiores» observarían las pruebas y fallarían a su favor. Sin embargo, los indicios de su acusación se agravaron cuando el fiscal Toribio Ureta advirtió, tras revisar los documentos de juramentación de Huerta como obispo, que la ceremonia fue ilegal, pues se habría realizado ante autoridades no competentes. Por lo tanto, mientras no se revalide este juramento, el título de Huerta como obispo sería «ilegitimo»¹⁴³; su situación quedaba en suspenso.

En adelante, vamos a tener ocasión de desarrollar algunas de las situaciones de tensión entre el alto clero y el Estado relativas al control de las sedes episcopales. Detrás, sin duda, había presente una cuestión de perspectiva de interpretación de cuál debía ser el rol de la Iglesia bajo el panorama trazado, tanto a nivel local como transatlántico, en la modernidad política.

¹⁴² Gastón (1875, t. II, pp. 789-790).

¹⁴³ *Ibidem*.

2.2. La cuestión del Arzobispado de Lima (1872-1873)

El régimen de Pardo se iniciaría marcado muy severamente por el tema del patronato. Y la sede en cuestión no sería la lejana Amazonas, ni la remota región de Puno, sino nada menos que la sede metropolitana de Lima, que venía de perder al arzobispo Goyeneche, el único obispo nombrado de la era de la Monarquía que aún quedaba con vida y cuyo deceso iba a darse justamente poco antes de las elecciones, bajo el régimen de José Balta. Algo antes de la muerte del anciano Arzobispo Goyeneche, el gobierno de José Balta nombró como arzobispo en su lugar a Manuel Teodoro del Valle. En su momento, el acto fue visto como legítimo y no hubo objeción alguna de parte de ningún agente. No obstante, este nombramiento generaría suspicacias en el nuevo Congreso signado por el liberalismo y el Gobierno de Manuel Pardo. El Arzobispo del Valle era de tendencia notoriamente ultramontana, no menos de la que antes había tenido (y seguía teniendo) el obispo Huerta. Entonces, una vez llegados Pardo y su grupo al poder, tanto el Ejecutivo como el Congreso pasarían a objetar la legalidad del nombramiento del Arzobispo del Valle; según los objetores liberales, el nombramiento no habría cumplido con ciertos requisitos legales, causa de lo cual fue la decisión de anularlo.

Como veremos, el problema era doble: Se trataba de impugnar la elección del Arzobispo metropolitano y, además, de imponer una nueva candidatura. Pronto Pardo comprendería que estos impases en torno a las sedes episcopales requerían en el contexto de Pío IX de una formalización jurídica del derecho del Estado sobre los obispos, así como su ratificación explícita y definitiva por el Papa. En este capítulo trataremos de ver en la declaración formal del derecho de patronato en beneficio del Estado uno de los logros de la política del Partido Civil en materia religiosa

No bien llegado Pardo al gobierno surgieron en el Congreso las primeras discusiones en torno del Arzobispo del Valle. Los diputados Moreno, Esteves y otros más presentaron un proyecto de ley, a través del cual se acusaba al exministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia durante el gobierno de José Balta, Melchor Telésforo García, de infringir la Constitución al proponer a Manuel Teodoro del Valle como arzobispo. Específicamente, habría transgredido el artículo 19, inciso 94 de la Constitución de 1860. Este inciso dice lo siguiente:

«[El presidente puede] conceder o negar el pase a los decretos conciliares, bulas, breves y rescriptos pontificios, con asentimiento del Congreso, y oyendo previamente a la Corte Suprema de Justicia, si fueren relativos a asuntos contenciosos» (Constitución Política del Perú, 10 de noviembre de 1860).

En este caso, se alegaba que el Presidente Balta habría nombrado a Del Valle sin el asentimiento respectivo del Congreso. También se le imputaba al ministro de Balta el delito de falsedad por haber declarado respecto de la elección de Del Valle que había habido un acuerdo unánime del Consejo de Ministros, cuando, según los diputados denunciadores, no habría existido el proceso de nombramiento en el Libro de Actas del mismo. Lo que sí se había registrado era un decreto elaborado el 30 de marzo de 1872, el cual tenía la firma de García¹⁴⁴. Por unanimidad, la Cámara de Diputados admitió debatir la denuncia¹⁴⁵.

El 27 de agosto de 1872, ya bajo el gobierno de Pardo, García extendió a la Cámara de Senadores una solicitud de remisión de infracciones a esta cámara, para conocer sobre las faltas que se le imputaba. El 4 de setiembre, el exministro brindó sus descargos por escrito; si bien no respondió por el asunto del Arzobispado de Lima, lo hizo por otros temas, aunque ajenos a lo religioso¹⁴⁶. El diario conservador *La Sociedad*, luego de conocer esta acusación, animó al exministro García a desmentir públicamente estas acusaciones y le aconsejó defender su «honorabilidad»¹⁴⁷. En su descargo, el exministro rechazó que la designación del Arzobispo de Lima hubiera sido un acto ilegal, citando el decreto del 30 de marzo de 1872, que había sido leído en el Parlamento y firmado por el presidente Balta. Con el decreto se comprobaría que esta designación contaba con el acuerdo del Consejo de Ministros. Confía que otros exministros declaren a su favor como testigos, pues el quórum para una sesión de ministros, según el artículo 12 de la Ley de ministros, debe de ser de mínimo tres miembros, incluido el presidente¹⁴⁸. García finaliza

¹⁴⁴ En efecto, el documento en la que se designa a Del Valle como arzobispo sí es conocido. Solo tiene la firma de García, y no explica los pasos que siguió la designación, solo anuncia la decisión del Gobierno. [Tovar (1872, pp. 20-21)].

¹⁴⁵ «Congreso. Cámara de Senadores». *El Comercio*. Lima, 20 de agosto de 1872, pp. 4-5.

¹⁴⁶ «Solicitud de remisión de infracciones a la Cámara de Diputados por parte de Melchor García». *La Sociedad*. Lima, 18 de setiembre de 1874, p. 3.

¹⁴⁷ «Una vindicación necesaria». *La Sociedad*. Lima, 28 de agosto de 1872, p. 3.

¹⁴⁸ El artículo 12 del Reglamento del Consejo de Ministros, promulgado por el Congreso de 1862, indica lo siguiente: «Para que haya Consejo, es indispensable la asistencia de tres ministros, comprendiéndose entre ellos el Presidente del Consejo». (Anónimo, 1862 p.5). En 1863, se elaboró un reglamento muy similar al de 1862, el cual otorgó más poder al Poder Ejecutivo [Gálvez y García (2016, p. 107)].

su defensa aclarando que asistieron a esa sesión el presidente Balta¹⁴⁹, el premier José Loayza, el ministro Masías y él mismo; asegura que todos votaron a favor del decreto¹⁵⁰.

El 17 de setiembre, se instaló en el Congreso la Comisión Especial de Acusación; esta estaba integrada por doce diputados con el encargo de investigar las irregularidades en la gestión de nueve ministros del Gobierno de Balta, entre ellos Melchor García. Esta comisión informó a los exministros implicados los delitos que se les imputaba, y exigió una pronta respuesta. En el informe final se expuso un resumen de los casos. Respecto a Melchor García, los diputados testifican que este respondió por escrito. En su defensa, el exministro protegió la «conveniencia o justicia intrínseca» de sus medidas, aun pudiendo ser estas ilegales. A pesar de que García no menciona el caso del Arzobispado de Lima en sus descargos, el informe concluye que es «inadmisible» que únicamente el Gobierno de Balta haya mandado las preces y propuestas para el Arzobispado. Asimismo, se insistió en negar como prueba válida que el decreto se haya expedido con el acuerdo unánime del Consejo de Ministros; incluso se denuncia en el informe que, desde agosto de 1871, no se elevó ninguna acta del Consejo de Ministros, y las pocas actas que se conocen no tienen firmas¹⁵¹. Finalmente, la Comisión Especial de Acusación inculpó al exministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia, Melchor García, de dos delitos: incumplir con una sentencia del Tribunal Supremo en una demanda de los redactores de *El Nacional* por la clausura de su imprenta, en 1871, y por la presentación «ilegal» del obispo de Huánuco, Manuel Teodoro del Valle, para el Arzobispado de Lima¹⁵².

El tema se observó en la sesión del 11 de noviembre de la Cámara de Senadores, donde se dio lectura a la recomendación de la Cámara de Diputados de acusar al exministro Melchor García por los delitos mencionados. La moción fue aprobada por unanimidad, y se elevó la denuncia al Ministerio de Justicia¹⁵³. La resolución congresal también fue elevada a la Fiscalía, la cual decide acusar al exministro García, amparándose

¹⁴⁹ El artículo 11 del mismo reglamento señala que el presidente de la República presidirá los consejos que se celebren en su presencia, y también podrá convocarlos (Anónimo, 1862, p. 5).

¹⁵⁰ García. «Vindicación necesaria». *La Sociedad*. Lima, 29 de agosto de 1872, p. 2.

¹⁵¹ «Cámara de Diputados». *La Sociedad*. Lima, 17 de setiembre de 1872, p. 3.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ «Cámara de Senadores». *La Sociedad*. Lima, 11 de noviembre de 1872, p. 3. Según Ulrich Mücke, los cargos contra el exministro García era de mediana importancia, en comparación con las imputaciones hechas hacia Nicolás de Piérola, por ejemplo. Finalmente, el Senado, cuya mayoría eran partidaria de Balta, decidió formular acusaciones solamente contra cuatro exministros, incluyendo a García (Mücke, 2010, pp. 202-205).

en el artículo 26 de la Ley del 28 de setiembre de 1868¹⁵⁴; además, se considera la infracción al artículo 19, inciso 94, de la Constitución, al no realizar el debido proceso para nombrar al arzobispo de Lima¹⁵⁵.

A inicios de 1873, el ministro Sánchez dirige una circular al secretario de la Cámara de Senadores, donde comunica que, en virtud del artículo 94 de la Constitución, remite al Congreso dos breves expedidos por el papa Pío IX. El primero data del 17 de noviembre de 1872, en el cual ordena la separación de Del Valle de la silla arzobispal limeña para instituirlo como arzobispo de Berito «*in partibus infidelium*»¹⁵⁶. La otra bula otorga a Del Valle la residencia en la Diócesis de Huánuco con el carácter de administrador apostólico¹⁵⁷. El tema ahora era el nuevo Arzobispo metropolitano.

El Poder Ejecutivo envió dos ternas de candidatos al Congreso para ocupar la silla del Arzobispado de Lima, que había quedado vacante al desalojar el gobierno al Obispo del Valle. En la sesión del 11 de enero de 1873, la Cámara de Diputados debate la elección. Su presidente, Simeón Tejada, anuncia el oficio del ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia, y nombra las dos ternas de candidatos. La primera estuvo integrada por el administrador de la Arquidiócesis de Lima, Francisco Orueta y Castrillón; no debe extrañar ver en esta terna al obispo Pedro José Tordoya, el agente eclesiástico de Pardo; el candidato restante era el arcediano y canónigo penitenciario de la catedral, Pedro P. Rodríguez. La segunda terna también estuvo compuesta por tres candidatos: el obispo del Cuzco, Pablo Ochoa; el obispo de Puno, Juan Ambrosio Huerta; y, el obispo de Ayacucho, José Ezequiel Moreira. Acto seguido, Tejada leyó el reglamento para nombrar al Arzobispo, para luego pasar a votación; emitieron su voto 124 diputados. El resultado final fue el siguiente: 96 votos para Francisco Orueta y Castrillón; 21 para el obispo de Ayacucho, José Ezequiel Moreira; 5 para el obispo

¹⁵⁴ La ley en mención habilita a los tribunales a juzgar a los funcionarios estatales cesados (Ley del 28 de setiembre de 1868), y establece el modo y forma de determinar la responsabilidad de los funcionarios públicos. (*Ley del 28 de setiembre de 1868. Estableciendo el modo y forma de determinar la responsabilidad de los funcionarios públicos*).

¹⁵⁵ Paz Soldán. «Acusación fiscal a la causa mandada a seguir al ex ministro D.D Melchor García por resolución de la Cámara de Senadores». *La Sociedad*. Lima, 11 de febrero de 1873, p. 3.

¹⁵⁶ Este término significa «en tierra de infieles». Hasta 1882 era un título honorífico concedido a obispos latinos que no contaban con residencia (Boudinhon, 1910).

¹⁵⁷ Sánchez (1874, p. 28).

Tordoya; y, uno para el obispo del Cuzco, Pablo Ochoa¹⁵⁸. El administrador de la Arquidiócesis de Lima, nombrado por Goyeneche, se convertiría así en el nuevo arzobispo de Lima.

Una vez que se tuvo al nuevo Arzobispo, el Parlamento notificó al Poder Ejecutivo su asentimiento para que el presidente Pardo conceda pasase a considerar los breves del Papa, quien nombró al depuesto Arzobispo metropolitano Manuel Teodoro del Valle como Arzobispo de Berito, es decir, como Obispo in partibus, cosa que había hecho antes con Huerta, para instituirlo luego en la administración apostólica de la Diócesis de Huánuco. Luego, el ministro José Eusebio Sánchez comunicó al presidente Pardo la decisión tomada¹⁵⁹.

2.3. Una misión al Vaticano

Cuestiones como las de los obispos Risco, Huerta o del Valle eran síntomas de la inestabilidad con la que el patronato funcionaba hasta la asunción del Partido Civil al poder, y eran signos de que el Estado republicano no tenía suficiente control de la Iglesia, algo importante si cabe en el contexto de *Cuanta cura* y el *Syllabus* de errores liberales. De hecho, Huerta y del Valle eran ultramontanos; en el futuro el Estado tenía que poder controlar las sedes episcopales con menos dificultades. El 22 de agosto de 1872, el ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia, José Eusebio Sánchez, resolvió poner sobre la palestra el tema jurídico en cuanto tal. Para el efecto, Sánchez solicitó al ministro de Relaciones Exteriores, quien se encontraba en Europa, comunicar al ministro plenipotenciario del Perú en Londres y Madrid, Pedro Gálvez, la formación de una misión que tendrá que liderar en la Santa Sede, cuyo propósito sería esclarecer la provisión del Arzobispado de Lima¹⁶⁰. Era el inicio de una estrategia para consolidar el patronato, esta vez con la plena y expresa aprobación del Papa.

¹⁵⁸ «Sesión del 11 de enero de 1873 del Congreso de la República». *La Bolsa*. Arequipa, 14 de enero de 1873, p. 2.

¹⁵⁹ Sánchez (1874, p. 29).

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 22-23.

Había que ir a negociar a Roma. Esta solución fue el resultado de la crisis entre los eclesiásticos que fue desatada por el desafuero de Del Valle.

Veamos qué sucede ahora. En su petición al Papa, Sánchez afirma que el decreto que designaba a Del Valle como arzobispo no había contado con soporte legal, pues no se había observado la firma del Consejo de Ministros, lo cual era un requisito estipulado en el artículo 4 de la Ley de ministros del 4 de febrero de 1863 y que estaba entonces vigente. Además, Sánchez señaló que no se habían presentado dos ternas de candidatos al puesto, algo que requería entonces la ley dictada por el Estado para la elección de obispos. Por estas irregularidades, Sánchez calificó como «misterioso» el envío de documentos a Roma, donde fue aprobado el proceso. Por último, solicitó al papa el retiro de las bulas que nombraban a Del Valle como arzobispo; aunque el ministro hizo notar que una solución óptima sería una renuncia voluntaria de prelado¹⁶¹. Se trataba sin duda alguna de un tema fuerte: Había que reforzar el aparato jurídico para el ejercicio legal del patronato.

Al clero más cercano a las posiciones de Pío IX y el *Syllabus* no se le escapaba que el tema de las sedes episcopales en el Perú estaba relacionado con la adhesión particular de los obispos y de la posible duplicidad de fidelidades, una al Estado peruano instituido, otra a los dictámenes políticos del Santo Padre. El grupo ultramontano, la posición dominante en la Iglesia, rechazó fuertemente la solicitud del Gobierno. En las páginas de *La Sociedad* se reproducía en 1872 un folleto escrito por el padre Manuel Tovar, posteriormente Obispo de Lima, donde se afirmaba que el principal actor en la elección de un obispo debería ser la Iglesia y no el Estado.

En efecto. Tovar argumentaba que, si la Iglesia daba su autorización, no había inconvenientes en el nombramiento de tal o cual obispo; decía esto para insistir en la legalidad del nombramiento de Del Valle, que Pardo había abrogado para proceder en su reemplazo a colocar a Francisco Orueta. Tovar cuestionaba, pues, la separación de Del Valle del arzobispado metropolitano; de la misma manera, sostenía que el Gobierno tendría un fracaso estrepitoso, en la seguridad de que el Papa ejercería su autoridad y descalificaría el proceder del Congreso. El debate sobre la sede de Lima, según su autor, que en absoluto estaba lejos de la realidad, debería servir para repensar las relaciones

¹⁶¹ *Ibidem*.

entre el Estado y la Iglesia¹⁶². También encontramos la opinión del historiador jesuita Rubén Vargas Ugarte, quien señaló que el nombramiento se ha hecho de acuerdo a ley, con la aprobación unánime del Consejo de Ministros, rechazando la oposición del presidente Pardo, el Congreso y los «elementos liberales».

El administrador apostólico de la Diócesis de Lima, Francisco Orueta y Castrillón, no tardó en expresar su preocupación ante el Presidente Pardo, pues su «reputación» estaría siendo afectada por el folleto de Tovar, uno de los oradores sagrados más importantes del último tercio del siglo XIX peruano. Orueta afirma que aceptaría la decisión final del Papa, deseando que las relaciones con el Vaticano permanezcan «inalterables»¹⁶³. En todo caso, Orueta estaba siendo descalificado por sectores simpatizantes de Del Valle, que lo reclamaban como el Obispo legítimo de Lima. El biógrafo de este último, el padre Adolfo Bravo Guzmán, justificaba el rápido nombramiento de Del Valle indicando que Orueta tenía la salud «resquebrajada». El fallecimiento de Goyeneche habría obligado a Balta a iniciar otro proceso¹⁶⁴. Además, Bravo refiere que no existió ningún documento u orden que nombrara a Orueta como sucesor del difunto. Por otro lado, acusaba a Pardo de desear obispos «débiles», dando a entender que Orueta era de ese carácter¹⁶⁵. Un editor del diario *La Sociedad*, también incide en este tema, afirmando que este se encontraba inhabilitado para ejercer el Arzobispado por motivos de salud¹⁶⁶.

Pardo, viendo la magnitud de las disputas de las facciones del clero, resolvió dar la solución final al tema del patronato: Que lo sancionara Pío IX en persona. Para que esto fuese posible, la única manera era enviar una misión negociadora de la cuestión de Lima que fuese a discutir con el autor del *Syllabus*. Y para llevarla a cabo, nombró como principal miembro a Pedro Gálvez, connotado liberal de su partido.

Las primeras informaciones públicas sobre la misión de Gálvez a Roma se empezaron a conocer en diciembre de 1872. El diario italiano *Le Journal du Florence* anunciaba que, hacia el mediodía del 23 de octubre, el Papa había recibido a Pedro Gálvez

¹⁶² Tovar (1872, p. 76).

¹⁶³ AGN-D2, 30-2071, Francisco Orueta y Castrillón, 4 de agosto de 1872. Orueta conocía a la familia Pardo desde hace mucho tiempo

¹⁶⁴ Bravo (1949, p. 98).

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 104-105.

¹⁶⁶ Anónimo (1872, p. 7).

en Roma. El diario italiano conocía que el diplomático peruano encabezaba una «misión extraordinaria»¹⁶⁷. Sin embargo, Gálvez no recabaría formalmente su solicitud sino hasta noviembre, cuando recibió sus credenciales. Así le hizo saber al presidente Pardo en una carta, donde le aseguró ser consciente de la importancia de su misión, anunciando que su principal ocupación será obtener «algún éxito»¹⁶⁸. En otra carta dirigida al Presidente, fechada el 11 de noviembre, Gálvez le informó a Pardo que el secretario de Estado de Papa, cardenal Giacomo Antonelli, había mostrado disposición al diálogo. En los primeros días, su objetivo fue generar «simpatía» con los funcionarios papales encargados de ver el tema¹⁶⁹.

Continuemos con la historia de Gálvez y su misión ante el Papa. Hacia finales de diciembre, la prensa informó que el cónsul en Kingston recibió desde Roma, el 23 de noviembre de 1872, un comunicado del diplomático peruano Pedro Gálvez. Mediante un telegrama, se informó que «la cuestión del Arzobispado está arreglada conforme a las instituciones del Gobierno». Asimismo, se informa que Vaticano nombró a monseñor Del Valle como arzobispo «*in partibus*», dando carta blanca al Ejecutivo para preparar, con la participación del Congreso, la elección del nuevo arzobispo de Lima¹⁷⁰. Si bien se logró el objetivo del Gobierno liberal, la prensa conservadora dudaba de la veracidad del supuesto éxito de la misión de Gálvez. Pese a no desconfiar del mensaje del diplomático, aseguraban que el asunto no había sido arreglado «bajo las instrucciones del gobierno», sino por la renuncia del Obispo Del Valle. En consecuencia, la petición del Gobierno no habría sido escuchada, resumiéndose la cuestión en la dimisión del obispo, lo que significaría que los conflictos con la Iglesia se generan solo cuando esta «no cede en conciencia»¹⁷¹. Esto es lo que llamamos la hipótesis ultramontana: El Papa no había cedido a la seducción diplomática de Gálvez, sino a la humildad del Arzobispo del Valle.

La hipótesis ultramontana parecía confirmarse gracias a la información enviada por un contacto de *La Sociedad*. Según esta fuente, a inicios de noviembre de 1872, el obispo Del Valle dirigió al Papa una carta de renuncia al Arzobispado de Lima. El pontífice no solo habría aceptado su dimisión, sino que además lo nombraría

¹⁶⁷ Sin título. *La Sociedad*. Lima, 2 de diciembre de 1872, p. 3.

¹⁶⁸ AGN-D2, 18-1247, Pedro Gálvez, 10 de noviembre de 1872.

¹⁶⁹ AGN-D2, 18-1247, Pedro Gálvez, 11 de noviembre de 1872.

¹⁷⁰ «El Gobierno propondrá al Congreso nuevo Arzobispo de Lima». *La Bolsa*. Arequipa, 28 de diciembre de 1872, p. 3.

¹⁷¹ «Correo de ministro plenipotenciario Gálvez». *La Sociedad*. Lima, 19 de diciembre de 1872, p. 2.

administrador apostólico de la Diócesis de Huánuco. La última comunicación estuvo fechada el 11 de noviembre, lo que confirma que el papa aceptó la renuncia de Del Valle¹⁷². Por otra parte, *El Comercio*, el diario liberal, defendió las acciones del Poder Ejecutivo en general, resaltando el alejamiento de Del Valle del Arzobispado de Lima. Además, tildó de «fanático» al editorialista de *La Sociedad*, que subestimaba la labor del Gobierno en el caso, renegando de la patria y alentando la «desobediencia» de las leyes. Según el diario liberal, el papa habría escuchado a los representantes peruanos, «apreciando» sus argumentos. Además, observó que la renuncia de Del Valle «no ha sido absoluta ni definitiva», sino solo un propósito a lo que, finalmente, disponga el papa¹⁷³.

Como puede verse en la reseña que venimos haciendo de los hechos, desde que se empezaron a conocer los documentos de la misión a Roma, el debate en la opinión pública giró en torno a dos posturas; una conservadora y otra liberal. De un lado estaba la posición de los conservadores, quienes afirmaban que la solución al tema se había debido, fundamentalmente, a una presunta renuncia de Del Valle, menospreciando el trabajo de Gálvez, a quien el papa habría hecho caso omiso. De otro lado, estaba la posición de los medios liberales, quienes consideraban como un éxito del Gobierno su gestión a la Santa Sede, logrando el retiro de las preces de Del Valle, siendo su misiva solo un pedido de sometimiento a la voluntad del Papa Pío IX. La polémica estaba en sus inicios aún.

El 8 de enero de 1873, la prensa dio a conocer el contenido de las dos bulas que regularizaban la situación de Del Valle. La primera, *Appostilium Office*, desliga al Obispo Del Valle de la sede del Arzobispado metropolitano de Lima y lo nombra titular de la iglesia arquiepiscopal de Berito «*in partibus infidelium*». Según la bula, se encontró en él un «ejemplo de integridad» y preocupación por sus fieles. El papa espera que el peruano ejerza el título con «prudencia y fidelidad»; el documento está firmado por el cardenal Fabio María Asquini¹⁷⁴. El otro, *Quad Limano Grey*, concede a Del Valle el título de administrador apostólico de la Diócesis de Huánuco; también está firmado por el cardenal Asquini¹⁷⁵.

¹⁷² «La Cuestión del Arzobispado». Editorial. *La Sociedad*. Lima, 21 de diciembre de 1872, p. 2.

¹⁷³ «El Arzobispado». Editorial. *El Comercio*. Lima, 4 de enero de 1873, p. 2.

¹⁷⁴ «Bula Appostilium Office, del 17 de noviembre de 1872». *La Sociedad*. Lima, 8 de enero de 1873, p. 2.

¹⁷⁵ «Bula Quad Limano Grey, del 19 de noviembre de 1872». *La Sociedad*. Lima, 8 de enero de 1873, p. 2.

El 17 de enero, la prensa dio a conocer el testimonio del diplomático liberal Pedro Gálvez sobre su misión a Roma. La institución encargada de recibir sus comunicaciones fue el Ministerio de Relaciones Exteriores.

En el primer informe de Gálvez, fechado el 10 de noviembre de 1872, Gálvez señaló que su tarea fue «más satisfactoria de lo que parece». Apenas se asentó en la Santa Sede, informa que trató de hacer contactos en Roma, especialmente entre diplomáticos del entorno papal, sobre todo con el secretario de Estado del Vaticano, el cardenal Giacomo Antonelli, con quien mantuvo varias conversaciones. Gálvez relata que, en su primera entrevista, trató de explicar por qué la designación del Arzobispado faltaba a las leyes peruanas; pero Antonelli replicó que una vez preconizado el Arzobispo no se podía dar marcha atrás en el nombramiento, pues el Papa no conoce, o no podría conocer, supuestas irregularidades internas, ya que fue el propio presidente Balta quien envió las preces. En otro encuentro, Gálvez propuso «hacer renunciar» o remover del Arzobispado a Del Valle. Antonelli habría expresado su disconformidad con esta propuesta, pues «no se podría infligir castigo a alguien que no lo merece», además de que no se debería recomendar la renuncia a alguien que quizás no lo acepte. Si no se vislumbran soluciones, Gálvez refiere que iba a solicitar al papa su comprensión de las «circunstancias ocurridas» y las consecuencias que podrían devenir de este suceso¹⁷⁶.

Es entonces que Gálvez tomó conocimiento de una carta remitida por Del Valle al papa Pío IX. A través de esta, el prelado peruano deja su suerte en manos del papa, a quien le pidió determinar el camino que considere más adecuado para hallar una solución a la cuestión. Es decir, el papa podría barajar varias opciones al respecto. Gálvez aseguró que, si se repiten condiciones similares a las del nombramiento de Del Valle en el mandato de Balta, su misión habría fracasado; en cambio, si se logra su renuncia, habrá obtenido éxito, preparando rápidamente las gestiones para nombrar un nuevo arzobispo¹⁷⁷. En otro comunicado, Gálvez informa que ha llegado a un acuerdo con el cardenal Antonelli y «una persona de consideración de Su Santidad»; este era un arreglo que consistía en aprovechar la carta de Del Valle para otorgarle el arzobispado «*in partibus*», además de nombrarlo administrador apostólico de Huánuco, lo que sería

¹⁷⁶ Gálvez, P. «Legación del Perú ante la Santa Sede. 10 de noviembre de 1872». *La Sociedad*. Lima, 17 de enero de 1873, p. 2.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

posible por ser potestad del papa. Como era parte de su entorno, ambos diplomáticos le hablaron sobre estas alternativas, «no teniendo una actitud desfavorable»¹⁷⁸.

Pocos días después de lo antes relatado, Gálvez había sostenido una entrevista con el Papa. El diplomático peruano habría procurado entonces «asegurar» la solución al tema, conforme al arreglo con el secretario de Estado. El papa le habló sobre la importancia de las preconizaciones, pues estas no suelen anularse. Pero esta vez, como Del Valle se puso a disposición, decidió desligarlo del Arzobispado de Lima, nombrándolo luego obispo «*in partibus*» y administrador apostólico de Huánuco; finalmente, Gálvez aprovechó para hablarle de las leyes peruanas¹⁷⁹.

Gálvez explicó los detalles de esta entrevista al presidente Pardo mediante correspondencias personales. Según el diplomático, el obispo Del Valle expresó en una carta dirigida al papa lo siguiente: «Entendidas las circunstancias y para no ser un obstáculo, estoy pronto a renunciar, si efecto, usted lo cree conveniente», que Gálvez lo comprendió como una muestra de «sumisión». Por último, elogió el papel del cardenal Antonelli, quien convenció al papa Pío IX de abordar la carta como una renuncia¹⁸⁰. En otro mensaje, Gálvez confirma que el papa ha «aprovechado» la carta de Del Valle como una «renuncia». Por su disposición, elogia la «prudencia» del prelado peruano; asimismo, indica que se mandó al Gabinete la correspondencia y los breves que resuelven la cuestión del Arzobispado, «conforme a las instrucciones»¹⁸¹. El Congreso se encargó de elegir al nuevo arzobispo, como se indicó páginas atrás.

En un mensaje de clausura de las sesiones de la legislatura extraordinaria del Congreso de 1873, el presidente Manuel Pardo le dedicó unas palabras a este asunto. En primer lugar, calificó la ocupación de la silla arzobispal por Del Valle como una «provisión ilegal», de la cual se temía que asumiera «las más alarmantes proporciones». Destaca luego la «delicada prudencia» con la que el Parlamento había tratado el tema. También agradece al papa por la «paternal acogida» que dio a la diligencia; según Pardo,

¹⁷⁸ Gálvez, P. «Legación del Perú ante la Santa Sede. 11 de noviembre de 1872». *La Sociedad*. Lima, 17 de enero de 1873, p. 2.

¹⁷⁹ Gálvez, Pedro. «Legación del Perú ante la Santa Sede. 19 de noviembre de 1872». *La Sociedad*. Lima, 17 de enero de 1873, p. 2.

¹⁸⁰ AGN-D2, 18-1247, Pedro Gálvez, 12 de noviembre de 1872.

¹⁸¹ AGN-D2, 18-1247, Pedro Gálvez, 24 de noviembre de 1872.

esta acogida fue muy benevolente, la cual produjo que «aumentara los sentimientos de abrigo y afecto» que posee el país hacia él¹⁸².

En su memoria presentada al final de su gestión, el ministro Sánchez resalta la actitud «conciliatoria» del Gobierno en este caso, pues se logró mantener «inalterables» las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Además, destaca la «benignidad» del papa, quien estaría rechazando las «infracciones» a leyes estatales. Por último, reprobaba la actitud de algunas autoridades religiosas y un sector de la prensa, a quienes acusaba de generar desasosiego y «desobedecer» al Papa¹⁸³. Si bien hemos intentado dar el más eficiente soporte documental al caso que venimos de presentar, consideramos que sería importante compararlo con otros casos para profundizar en el carácter de las disputas políticas y comprender el carácter del civilismo. Nuestra aproximación documental y metodológica, sin embargo, nos orienta a acudir en contraste una polémica suscitada en *La Sociedad*: El caso Huerta.

2.4. El caso Huerta (1874)

En efecto. *La Sociedad*, unos cuantos meses después del caso anterior, debía afrontar un problema análogo al anterior, en el centro de cuyo nudo estaría Monseñor Ambrosio Huerta.

En 1868, el obispo de Puno, Ambrosio Huerta, abandonó su diócesis y se trasladó a Bolivia. El ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia, el liberal Mariano Felipe Paz Soldán, condenó este hecho ya en tiempo del régimen de José Balta. Cinco años más tarde, y ya con el respaldo en el mundo público de Tovar y *La Sociedad*, monseñor Huerta decidió ponerle fin a su estadía; y, en una carta difundida en Lima, se despidió de sus fieles bolivianos, agradeciéndoles la acogida que había recibido de ellos. El padre Tovar dedicaría una calurosa nota al respecto¹⁸⁴. Este caso, como puede fácilmente recordarse, se halla comprendido en la legislación sobre los viajes de los obispos fuera del territorio de sus sedes, como había sido el del Obispo Risco en

¹⁸² Pardo, M. «Mensaje como presidente de la República al clausurar las sesiones de la legislatura extraordinaria (1873)». En San Cristóbal (1945, pp. 334-340).

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ Huerta, A. «Un adiós». *La Sociedad*. Lima, 3 de noviembre de 1873, p. 4.

Amazonas en la época del segundo gobierno de Castilla. Este viaje de Huerta, pues, estaba en el nudo del tema del control estatal sobre los obispados, solo que esta vez el contexto era la política de Pardo de poner bajo control a los clérigos. Lo había puesto en efecto sobre la sede metropolitana, no dudando en mandar a Pedro Gálvez donde el Papa. Huerta no sería excepción.

En efecto, en 1874 el ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia, José Eusebio Sánchez, expresaría otra vez su fastidio. Esta vez el malestar sería causada por la «constante» falta de cumplimiento a las leyes del obispo de Puno, aunque señaló que respetaba la decisión del Congreso anterior, que «mandó cortar» el juicio que se le había seguido antes por causa análoga¹⁸⁵. Sin embargo, cuando el asunto se reanudó en el Gobierno de Pardo, Sánchez tomó otra vez cartas en el asunto. La primera medida fue no abonarle al obispo Huerta su renta por los años en que había estado ausente de su diócesis, y no se le abonaría nada hasta que no retornase a Puno para establecerse definitivamente allí. Sánchez no duda entonces en poner como antecedente el caso del obispo de Chachapoyas, a quien el Gobierno de Balta le había negado también su abono por ausentarse de su diócesis¹⁸⁶.

Ambrosio Huerta no tardó mucho en mostrar su disgusto con Sánchez y el gobierno que ahora representaba. Huerta respondió al Gobierno mediante una carta, fechada el 17 de noviembre de 1873, donde anunció que, cuando esta llegase a manos del ministro Sánchez, «considere como vacante la Diócesis de Puno», además de renunciar a su renta. Señaló que no puede separarse de su jurisdicción hasta que el papa conteste a su petición de renuncia que ha enviado¹⁸⁷. De esta forma, manifestó que desea separarse de su cargo de obispo¹⁸⁸, la cual se confirmará con una respuesta del Vaticano. Días después de la decisión del Gobierno, la fiscalía también intervino. El 26 de noviembre de 1873, apareció en *La Sociedad* el comunicado del fiscal José Gregorio Paz Soldán, quien, al observar la situación del obispo de Puno, decidió investigar el caso. Esta decisión del

¹⁸⁵ Sánchez (1874, p. 79).

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 46.

¹⁸⁷ Carta del Obispo de Puno, Ambrosio Huerta, 17 de noviembre de 1873. En Sánchez (1874, p. 47).

¹⁸⁸ Según Klaiber, Huerta renunció para evitar más tensiones en su diócesis (1996, p. 144). Por otro lado, Vargas Ugarte afirma que Huerta alegó causas «físicas y morales» que le impedían seguir al frente del Obispado (1962, t. V, p. 271).

fiscal fue condenada por el diario en mención, al considerarla una injerencia en asuntos eclesiásticos¹⁸⁹.

Huerta había apelado al Papa. La respuesta de Pío IX al pedido de Huerta llegó a Lima a finales de abril de 1874, a pesar de que el documento había sido redactado el 29 de enero. Se trataba de la bula *E Sunt*, la cual absolvía a Huerta del vínculo que lo unía al Obispado de Puno, que quedó vacante; provisionalmente, sería dirigido por un vicario¹⁹⁰.

El ministro Sánchez tomó con preocupación la acción del obispo de Puno que acabamos de acotar, pues no había pedido permiso al Estado para renunciar a su diócesis. Sánchez supuso que monseñor Huerta desconocía, u olvidaba, las leyes peruanas al respecto, por lo que, en una carta dirigida al ministro de Relaciones Exteriores, José de la Riva-Agüero y Riglos, le pidió que explicase al religioso el procedimiento¹⁹¹. Pero el obispo de Puno insistió con su posición original: la palabra del papa era suficiente para hacer valer la renuncia. Así se lo hizo saber al ministro Sánchez, a través de una carta dirigida el 8 de abril de 1874; en ella, Huerta le mostró la autógrafa del Papa Pío IX donde firmó su renuncia¹⁹².

Para concretar su anuncio, el ministro Sánchez anunció que el Gobierno calificaba como «ilegal» lo hecho por Huerta, y desconoció el nombramiento del vicario suplente. También autorizó a la Corte Suprema iniciar un juicio contra el obispo de Puno y su cabildo por el delito que habrían cometido, en comprometer la independencia del Estado. Asimismo, se elevó al Congreso un resumen del caso, junto con la bula que desvinculaba a Huerta de la Diócesis de Puno, para que poner en práctica el inciso 19 del artículo 94 de la Constitución, el cual concede la prerrogativa al presidente de aceptar o negar una bula papal, con autorización del Parlamento y la consulta previa a la Corte Suprema si hay compromiso con la justicia. Esta competencia presidencial se amparaba en la Real Cédula de 1816 y en el artículo 92 del Código Civil de 1852, los cuales indican que «los Breves pontificios no pueden ejecutarse en la República sin que hayan obtenido el pase del Poder Ejecutivo, con asentimiento del Congreso, como lo prescribe el ya mencionado inciso 19 del artículo 94 de la Constitución». Sánchez también conminó al Congreso a

¹⁸⁹ «Anuncio de la Visita Fiscal». *La Sociedad*. Lima, 26 de noviembre de 1873, p. 3.

¹⁹⁰ Sin título. *La Sociedad*. Lima, 27 de abril de 1874, p. 2.

¹⁹¹ Sánchez (1874, p. 48).

¹⁹² Carta del obispo Juan Ambrosio al Ministro de Justicia, 8 de abril de 1874. En Sánchez (1874, p. 49).

observar el artículo 116 del Código Penal, el cual señala que quienes ejecuten una bula o un breve sin cumplir con los requisitos que las leyes mencionan «comprometen la independencia del Estado»¹⁹³.

La resolución del ministro Sánchez indignó a los grupos conservadores, tanto en el clero como entre los fieles. Estos objetaron la aplicación del artículo 94 de la Constitución. Conforme su análisis, este artículo no mencionaba la obligatoriedad que tienen las autoridades religiosas de pedir permiso para renunciar. Con respecto al Código Penal, los defensores de Huerta afirmaron que la bula se ejecutó en un carácter «privado», es decir, fuera del ámbito estatal, mientras que el Código Penal se aplica a documentos oficiales¹⁹⁴. La respuesta puede ser medida en el artículo al respecto redactado por el padre Manuel Tovar.

En efecto, el sacerdote Manuel Tovar, a la sazón director del diario *La Sociedad*, escribió unas palabras de elogio a monseñor Huerta. Lo felicitó por el enjuiciamiento, pues a su parecer significaba que «está haciendo bien las cosas». También aseguró que la Divina Providencia lo iba a recompensar por «haber acatado la suprema autoridad del Pastor Universal»¹⁹⁵. El obispo de Puno le agradeció el gesto; aseguró que estas denuncias son obra de «ultrarregalistas», quienes estarían actuando bajo tres premisas: el desconocimiento que los «cánones» otorgan a los obispos, una teoría de la superioridad de la ley civil sobre la canónica y la creencia de que los obispos son unos «simples empleados del Estado». Según Huerta, el *exequátur* o patronato ha sido condenado por la Iglesia, y si un obispo u otra autoridad religiosa la acepta, estaría cometiendo una «herejía»¹⁹⁶.

A pesar de la denuncia, monseñor Huerta logró desprenderse del Obispado de Puno, y su renuncia fue aceptada «conforme a las leyes». Si bien fue el ministro Sánchez quien atendió el caso, mayor información encontramos en la memoria de su sucesor Manuel Odriozola Romero. En esta memoria se aprecia el «pase» que el presidente Pardo concede a la bula *E Sunt*, el 23 de enero de 1875, con la autorización del Congreso y recurriendo al inciso 94 del artículo 19 de la Constitución. Así, el Obispado de Puno quedó

¹⁹³ *Ibidem*, p. 50.

¹⁹⁴ «El enjuiciamiento del Obispo Huerta». *La Sociedad*. Lima, 3 de agosto de 1874, p. 2.

¹⁹⁵ Editorial. *La Sociedad*. Lima, 13 de agosto de 1874, p. 2.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

vacante¹⁹⁷. Este tema de 1874 era la gota que había sobrepasado al vaso de Pardo. Como veremos, este caso de conflicto relativo a una sede episcopal, tan bien sustentado, se integraba en realidad a un conjunto de discusiones en torno a la secularización de los bienes conventuales, así como a la política educativa de Pardo y Márquez; en este contexto más amplio, que veremos en los capítulos que siguen, esta hostilidad manifiesta contra los obispos y el deseo de controlarlos o neutralizarlos es más comprensible.

2.5. Oficialización del Patronato (1874)

Como ya habíamos adelantado, el tema del control de las sedes episcopales era uno de los temas decisivos de la nueva política de Pardo, tan singularmente distinta de la auspiciada por Pío IX. Como se ve, el sistema del patronato se ejercía continuamente en la República, pero carecía de un marco legal específico; los sectores conservadores se basaron en esta ausencia normativa para pedir su derogatoria¹⁹⁸. Pardo, con el caso de Del Valle, había ya hecho contacto con la diplomacia romana. Con el caso Huerta, no le quedaba más remedio de continuar ese contacto, pero esta vez para acabar para siempre con el problema.

El Congreso realizó sesiones secretas para debatir la autorización al Gobierno para emprender otra misión al Vaticano que aprovecharse el desempeño de Pedro Gálvez ante Pío IX para resolver el tema de la sede metropolitana incómoda que Pardo deseaba corregir. Fruto de ello, se expidió la resolución legislativa del 27 de abril de 1873, la cual autorizó al Gobierno a gestionar ya no el tema de un obispo, sino el del patronato en general¹⁹⁹. Sin embargo, la situación irregular del patronato se mantuvo hasta 1874, cuando Pedro Gálvez, logró un acuerdo con la Santa Sede para implementar, oficialmente, el patronato en el Perú. Según el padre Rubén Vargas Ugarte, el Papa tomó la decisión luego de escuchar los consejos de cardenales allegados a él que habrían deseado evitar problemas con los liberales²⁰⁰. El acuerdo se produjo el 3 de marzo de 1874, mediante la bula *Praeclara Inter Beneficia*.

¹⁹⁷ Odriozola (1876, p. 2).

¹⁹⁸ Rubio (1980).

¹⁹⁹ Odriozola (1876, p. 48).

²⁰⁰ Vargas Ugarte (1962, t. V, p. 302).

En la bula *Praeclara Inter Beneficia* se establecieron las condiciones del acuerdo entre la Santa Sede con el Gobierno peruano para dar una solución jurídica y diplomática al patronato heredado de manera informal de los Reyes de España. En la primera parte del texto, Pío IX elogió al Perú por defender la «unidad católica» al mantener la oficialidad de la religión católica y la subvención económica a la Iglesia²⁰¹. Estas consideraciones mencionadas en la bula fueron expuestas por el «muy amado hijo y varón ilustre» Pedro Gálvez, buscando, según la Iglesia, una declaración oficial pública de la Santa Sede. Luego, tras considerar los consejos de varios cardenales, resolvió conceder al presidente del Perú y a sus sucesores «*pre tempore*» el derecho del patronato²⁰². En el texto también se muestran las condiciones que impone la Iglesia para la firma del acuerdo. Entre ellos estaría la obligación del Estado de garantizar y distribuir con justicia los bienes asignados al clero, al ministerio sagrado y a las diversas diócesis dedicados al culto. Otra condición era la protección del catolicismo, excluyendo el libre ejercicio de cultos diferentes²⁰³.

En las siguientes líneas se mostrarán los beneficios que el Estado tendrá en materia eclesiástica de ahora en adelante gracias a la gestión que venimos de explicar. En primer lugar, el Presidente podrá presentar a la Sede Apostólica, en caso de vacancia de una sede episcopal, una terna de candidatos resuelta por su cuenta, conformada por «eclesiásticos dignos y aptos»; la potestad quedaría reservada al Presidente bajo la condición de haber transcurrido un año de la vacancia de la silla apostólica que se desea reemplazar, y con candidatos que no gozarán de ningún derecho eclesial mientras durase el proceso de selección. El presidente también podrá presentar religiosos al arzobispo para que ocupen los cargos de dignidades y canonicas de *gratia*, en los capítulos vacantes²⁰⁴. Finalmente, se concede al presidente peruano los mismos derechos que poseían los reyes de España, restableciendo así, oficialmente, la figura del patronato²⁰⁵.

Sobre la firma del acuerdo anteriormente citado, el diario *La Sociedad* lo describió como una «generosa dádiva» del papa Pío IX, concedida luego de «hipócritas y ardientes»

²⁰¹ Letras Apostólicas (Bula *Praeclara Inter Beneficia*) de Pío IX. Roma, 5 de marzo de 1874. En Rubio (1980).

²⁰² *Ibidem*, 122.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ *Ibidem*, 123

²⁰⁵ *Ibidem*, 124.

súplicas²⁰⁶. Esto nos hace presuponer que el sector ultramontano del catolicismo peruano no estuvo conforme con el acuerdo, a pesar de que este mismo diario conservador afirmó, cuando se supo de la misión diplomática en el Vaticano, que este acuerdo podría efectuarse, siempre y cuando la Iglesia también obtenga beneficios. En todo caso, en su último mensaje como presidente, Manuel Pardo agradeció al Papa por su disposición a concertar el patronato, lo cual permitió «regularizar» su situación. Señaló que el objetivo por lograr el acuerdo era evitar las divergencias entre las autoridades civiles y eclesiásticas²⁰⁷.

El patronato concedido por el Papa Pío IX para las exigencias de Pardo y su gobierno no fue inmediato. En 1876, en los últimos meses del mandato del presidente Pardo, el Gobierno dirigió al Congreso la bula del Papa para su inmediata aprobación. Sin embargo, la situación económica y la elección de un nuevo gobierno eran temas de prioridad en la agenda de aquel entonces, por lo que la bula remitida desde Roma no fue debatida. Recién el 27 de enero de 1880, el presidente Nicolás de Piérola otorgó el *exequátur* a las cartas apostólicas, dándole legalidad. Acto seguido, se le encargó al Secretario General de Culto y Relaciones Exteriores la comunicación a Roma, que se efectuó el 4 de febrero del mismo año. Nueve días después, el secretario de Estado de la Santa Sede, el cardenal Nina, envió un comunicado al Perú, donde se informa que el papa León XIII ha tomado conocimiento del *exequátur* y manifiesta su «satisfacción» del resultado de las negociaciones²⁰⁸.

El historiador Rubén Vargas Ugarte emitió una opinión sobre este suceso. Le llamó la atención que el Congreso no otorgara el *exequátur* a la bula, pero le pareció «más extraño» que el Gobierno tampoco lo haya hecho. Refiere que el ministro Odriozola señala en su memoria que estaba autorizado en hacerlo, y sugiere que el acuerdo no estuvo adscrito a las leyes peruanas durante el Gobierno de Pardo, a pesar de haberse firmado²⁰⁹. Luego de su incorporación a la legislación peruana, el patronato fue analizado desde un punto de vista constitucional. Luis Felipe Villarán, en un estudio sobre la Constitución de 1860, señaló que el patronato permitió al Estado «adquirir» parte de la autoridad de la

²⁰⁶ «Despedida». Editorial. *La Sociedad*. Lima, 1 de agosto de 1876, p. 2.

²⁰⁷ San Cristóbal (1945, pp. 358-371).

²⁰⁸ Comunicación de la Secretaría de Estado de Su Santidad a la Secretaría de Estado del Perú transmitiendo la satisfacción de León XIII ante la plena ejecución de las Letras Apostólicas de Pío IX. Roma, 13 de febrero de 1880. En Rubio (1980).

²⁰⁹ Vargas Ugarte (1939, t. VII).

Iglesia, con derecho a ordenar los mandatos de la silla romana, para permitir su realización; además que acentuaría su labor protectora del catolicismo, «confundiendo el carácter del ciudadano con el del fiel»²¹⁰.

²¹⁰ Villarán (2016(1899)], p. 129).

Capítulo III

Pardo y los conventos

3.1 Introducción

Uno de los temas más controvertidos entre las políticas del régimen de Pardo en materia religiosa es el relativo a la situación de los religiosos regulares. Vistos con poca simpatía desde la Ilustración, fueron siempre objeto de cuestionamientos en la modernidad política, orientada a la economía y la vida activa, todo lo opuesto de la forma de vida conventual. El discurso contra los conventos había sido siempre, desde la Independencia, bastante limitado y no había evitado su continuidad en el mundo social de la nueva república. Las órdenes religiosas se asentaron en el Perú desde inicios de la ocupación española y alcanzaron su mayor esplendor durante el barroco católico, en el siglo XVII. Una vez ocurrido el cambio de dinastía, y siendo reemplazada la Casa de Austria por los franceses, la dinastía Borbón siguió un punto de vista ilustrado y, por lo mismo, menos favorable a los monasterios y conventos. Desde mediados del siglo XVIII la Monarquía pretendió ampliar el poder temporal sobre el religioso, que se lograría a través de las denominadas «Reformas Borbónicas». Una de estas reformas fue la reducción de privilegios y exoneraciones de que disfrutaban los conventos, lo que conllevó al debilitamiento de su sostenimiento. El caso más emblemático fue la expulsión de los jesuitas, en 1767²¹¹. Durante el proceso de la Independencia, los conventos peruanos fueron desprotegidos o abandonados; algunos sufrieron daños, tanto de las fuerzas independentistas como realistas²¹².

Desde la época colonial, los clérigos regulares —o habitantes de los claustros— habían sido vistos por los ilustrados y regalistas como malos elementos para la sociedad como también para la misma Iglesia. Se decía como argumentos en contra de estas antiguas instituciones de vida contemplativa que estos se enriquecían y no había control sobre su lucro. Es notorio que algunos miembros del clero diocesano, incluso algunos de entre ellos de rango preeminente, no les eran favorables. Por ejemplo, el arzobispo de Lima, José Sebastián de Goyeneche, señaló que la mayoría de estos han «quebrantado»

²¹¹ Klaiber (1996, p. 26).

²¹² Vargas Ugarte (1962, t. V, pp. 88-92).

sus votos de pobreza, dejando de realizar la vida común por vocación; esta situación era similar en las provincias²¹³.

Las primeras medidas de un Gobierno republicano respecto a los conventos se dieron en 1826, durante el Gobierno de Simón Bolívar. El general José de Santa Cruz era presidente del Consejo de Gobierno cuando se promulgó la llamada «Ley de Regulares». Esta medida estaba inspirada en otras análogas tomadas por el Gobierno de José Bonaparte, el hermano de Napoleón puesto al mando de España. Bonaparte antes había procedido para reformar la Santa Inquisición y los claustros durante la invasión francesa a la capital de la Monarquía. El caso ahora era ciertamente otro. Veamos las medidas de Santa Cruz.

Como una introducción, el Gobierno bolivariano refiere que los regulares «se han desviado de su espíritu», por los «trastornos» del tiempo, pero se deben conservar por la importancia que poseen. Las disposiciones más importantes de esta ley se encuentran en el artículo 2, donde se establece que los prelados solo serán los locales de cada convento, elegidos por la comunidad que conviva en el lugar. En el artículo 5 se establece que la edad para ingresar a un convento es desde los veinticinco años; esta medida se extiende también para ser monja. El artículo 6 determina que está prohibido instalar dos o más órdenes religiosas en una misma población; se hace excepción con la orden franciscana en Lima, que «por ahora» conserva el convento de los Descalzos. En el artículo 7 se ordena la supresión de conventos que tengan menos de ocho religiosos, siendo aplicables a «objetos de instrucción y beneficencia»; estos establecimientos pasan a ser propiedad del Estado para fines educativos. Y se establece, además, que los bienes de los claustros en actividad serán administrados por un síndico nombrado por el Estado, con la supervisión de obispos locales²¹⁴.

Como no es de extrañarse, las medidas bolivarianas contra los conventos, que eran además muy populares, disgustaron a los religiosos, pues no esperaban someterse a una autoridad elegida por el Estado, así fueran obispos o gobernadores eclesiásticos diocesanos. Varios de ellos no estuvieron dispuestos a sujetarse a la nueva medida, por lo

²¹³ Archivo Vargas Ugarte, Sección Manuscritos. Informe del arzobispo José Sebastián de Goyeneche y Barreda al papa León XII. Tomado de García Jordán (1992, p. 42).

²¹⁴ Decreto de reforma de regulares, 28 de setiembre de 1826. En Oviedo (1865, t. 5, pp. 236-238).

que el Gobierno amenazó con clausurar todos los conventos si no se ponía en práctica la legislación promulgada²¹⁵.

Antes de llegar a las políticas de Pardo y el liberalismo de su régimen contra la vida de claustro, como en el caso del patronato, hay que regresar a la Constitución liberal de 1856 y el gobierno de Castilla que la hizo posible. En la Convención Nacional de 1855, que dio origen a una medida contra la vida conventual, también se debatió sobre los conventos y el género de vida que en ellos se llevaba desde un punto de vista hostil. En la nueva Constitución que se gestó como consecuencia de los debates, los liberales lograron varios éxitos contra la vida religiosa; sumaron a su esfuerzo modernizador la desamortización de los bienes de la Iglesia, como el diezmo, las primicias y los bienes parroquiales. Sin embargo, la Iglesia, los sectores conservadores de la sociedad, así como facciones moderadas dentro del mismo liberalismo local opusieron tenaz resistencia contra medidas que hallaban fuera de contexto e innecesarias. La primera tomó como defensa un informe que emitió el Cabildo Eclesiástico de Lima, en el que se niega a aceptar la «asalarización» del clero y la abolición del diezmo²¹⁶.

Un tema relacionado con la vida en monasterios y conventos de regulares eran los jesuitas. Como ya sabemos, habían sido expulsados del Perú en 1767, como por lo demás lo habían sido de todas las monarquías católicas. Luego de la derrota de Napoleón, la Iglesia retomó los establecimientos jesuitas, que no estaban sin embargos permitidos en el Perú. El 23 de noviembre de 1855, la Sala de Sesiones de la Convención Nacional dictaminó que no se permitiría el restablecimiento de la Compañía de Jesús en el Perú. La ley lleva la firma del presidente de la Convención Nacional, Manuel Ezequiel Rey de Castro, y de los secretarios Simeón Tejeda y José Gálvez; el Ejecutivo ordenó su respectiva publicación el 30 de noviembre de 1855²¹⁷.

Sea como fuere, es notorio que hay alguna relación, por decir lo menos, entre el proceso de modernización del Estado, así como la impronta liberal de la nueva legislación sobre asuntos religiosos, y un esfuerzo por controlar y reducir el poder de la Iglesia y sus

²¹⁵ García Jordán (1992, p. 44).

²¹⁶ Armas (1998, p. 55).

²¹⁷ Oviedo (1865, t. V, p. 263).

instituciones, su capacidad operativa y económica. Los conventos, ya afectados como forma de vida por publicistas con una visión moderna desde la época de la Ilustración española, venían recibiendo presión secular para su disminución o cierre desde la Independencia. El proceso transatlántico de modernización y secularización, con los ojos puestos en los conventos contemplativos, se abrió paso ahora con las políticas del partido de Pardo. Las casas de religiosos, sin embargo, tenían prestigio y eran bien vistas por el pueblo común.

3.2. La reforma de los conventos de 1871

La crítica ilustrada y liberal contra la forma de vida contemplativa y conventual, así como su posible reforma tuvo ciertos aspectos vinculados a la relación entre gobierno y la Iglesia. Se criticaba preferentemente no estar adaptada a la agenda económica y productiva propia de las sociedades modernas, acusándola a la misma vez de no lograr un ideal elevado de vida en su interior. En 1861, el arzobispo de Lima, José Sebastián de Goyeneche, fue nombrado visitador apostólico de los regulares por el Papa Pío IX a través de un breve expedido en 1860. Fruto de esta designación, Goyeneche promulgó una «Reforma de los regulares», con el fin de remediar el penoso estado en el que se encontraban los conventos del archidiócesis de Lima. Esta tentativa de reforma comprendía un reordenamiento de la vida conventual, un mandato a los religiosos para que tengan un trabajo útil y un llamado para practicar la vida común²¹⁸.

De acuerdo con sus detractores, los supuestos malos hábitos conventuales no se enmendaron con las reformas planteadas por el Obispo Goyeneche; los enclaustrados habrían seguido, pues, con sus presuntas malas costumbres. El cónsul francés en el Perú, Claudio de Bellonet, presenta un interesante testimonio sobre el tema desde el punto de vista liberal: «El voto de castidad era violado de una manera tan flagrante como aquel de pobreza, y la vida en común a la sombra del claustro había dejado de ser practicada». Los liberales aducían que esta situación decadente en los conventos era conocida por la población, de la que se sostenía condenaba las malas prácticas de los monjes; se decía en

²¹⁸ Klaiber (1996, p. 156).

opinión del cónsul francés que incluso se estaba formando una opinión favorable a un posible cierre permanente de los conventos para solucionar la crisis²¹⁹.

El cónsul francés no fue la única personalidad que tuvo opiniones negativas en torno a la situación de los conventos. El ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia del Gobierno de Balta, Juan Aranibar, manifestó su preocupación por las irregularidades observadas en los claustros. En una carta dirigida al entonces arzobispo de Lima, José Sebastián de Goyeneche, el ministro lamenta la falta de «vida común» en los claustros, lo que imposibilitaría la existencia de vida conventual estable, además del abandono de la enseñanza de «la ciencia». Estos hechos estarían sucediendo por una persistente «perversión y relajación» en las costumbres. Como resultado de esta situación, la economía de estas organizaciones religiosas se vio mermada, por lo que se desatendía la organización del culto y se exhibían sus problemas internos en instancias judiciales y en la prensa, especialmente en épocas de elección de nuevos prelados²²⁰.

En medio de esta inestabilidad, el gobierno de José Balta (1868-1872) decidió solicitar la ayuda de los Estados Pontificios para aliviar la situación. Para ello, se confirió la responsabilidad al monseñor Serafino Vanutelli, delegado apostólico de los Estados Pontificios, para reorganizar los conventos. Este proponía la venida de sacerdotes extranjeros para reemplazar a religiosos peruanos, y con ellos refundar su organización. Según Vanutelli, el Perú «tendría mucho que ganar» con la llegada de religiosos foráneos, quienes ocuparían sitios vacantes de sacerdotes peruanos. Una buena parte de la opinión pública estuvo de acuerdo con la reorganización de los conventos, a pesar de un decreto emitido por el gobierno de Echenique que prohibía la estancia de monjes o sacerdotes europeos²²¹.

El «Reglamento y auto de reforma de los conventos de la República en el Perú» fue promulgado el 15 de noviembre de 1871. Hagamos ahora un breve resumen del texto. En el nuevo estatuto, Vanutelli menciona que el estado de los conventos —a excepción del convento de misioneros de los Descalzos— es triste y desalentador. El reglamento se compone de cinco capítulos: el primero se refiere a la vida común, el cual se rige tomando

²¹⁹ Correspondencia de Claudio de Bellonet, 9 de febrero de 1972. En: Urrutia (2015, p. 169).

²²⁰ «Reforma de Regulares". Carta del ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia al arzobispo de Lima. *La Sociedad*. Lima, 7 de marzo de 1871, p. 2.

²²¹ Correspondencia de Claudio de Bellonet, 25 de enero de 1872. En: Urrutia (2015, 167-168).

en cuenta lo dictado en el Concilio de Trento, donde se privilegia la vida en los conventos, incluso en momentos en que la salud estaba comprometida. También se toma en cuenta un decreto promulgado por el Papa Pío IX, amparado en la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares, de 1851, bajo lo cual se eliminan las mesadas a religiosos; en su lugar, se establece una caja común, en la que los religiosos deberán depositar el dinero²²².

El segundo capítulo del texto de Vanutelli trata sobre el voto de pobreza, es decir, del aspecto económico de la vida conventual, algo que era el nudo de las críticas liberales contra los monjes, cosa que la Iglesia debía afrontar. Vanutelli refiere que muchos religiosos parecían «propietarios seculares» por los bienes que poseían. Por ello, se les advertía que no mantengan propiedades a su nombre; de tener alguno, entregarlo al prelado local, para anexarlo a las propiedades de la comunidad. El tercer capítulo se refiere al voto de castidad; para asegurarse de su cabal cumplimiento, el nuevo reglamento prohibía la visita, por cualquier motivo, de monjas a los conventos de los religiosos. Si algún religioso sale del convento, lo hará bajo una «causa razonable», con permiso del prelado. El cuarto capítulo trata sobre el voto de obediencia; se invoca a los religiosos a una mayor participación de las actividades eclesásticas, así como respetar el reglamento de la orden a la que pertenecen.

Aún nos falta un capítulo del folleto de Vanutelli. El quinto y último capítulo se titula «Disposiciones transitorias», donde se advierte que, hasta que no se aplique el reglamento, los privilegios y derechos que poseen quedan suspendidos y que los prelados serán elegidos por una autoridad apostólica designada por el arzobispado de Lima o un diocesano autorizado para estos fines²²³. El 12 de enero de 1872, el ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia, Melchor García²²⁴, ordenó la promulgación y difusión del nuevo reglamento en el periódico oficial²²⁵.

El cónsul francés nos brinda más detalles sobre los alcances de esta reforma. Por ejemplo, refiere que el diario *La Sociedad*, de tendencia ultramontana, apoyaba sin miramientos las medidas del personal enviado por Roma. En cambio, otros medios de

²²² El documento también lleva la firma del secretario de la delegación apostólica, Antonio Franceschini. «Reglamento y auto de reforma de los conventos de la República del Perú». En García (1872, pp. 15-22).

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ Melchor García asume la cartera de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia el 13 de noviembre de 1871 y permanece hasta el final del Gobierno de Balta.

²²⁵ «Reglamento y auto de reforma de los conventos de la República del Perú». En García (1872, p. 22).

prensa fueron críticos con las nuevas medidas; las calificaban de drásticas o que no consideraban algunos errores del pasado²²⁶.

Uno podría pensar que los conventos solo eran criticados por medios liberales. Hubo críticos de la vida conventual dentro de la misma Iglesia. La reforma también fue objeto de críticas entre algunos religiosos. La primera orden religiosa en protestar fue la de los dominicos. Esta indicó que, a pesar de estar dispuesta a acatar las nuevas medidas de monseñor Serafino Vanutelli, no aceptaría «un sindicato establecido para la dirección de intereses materiales», esto es, rechazaba cualquier injerencia en la administración de los bienes de sus claustros. Luego protestaron los agustinos, cuya resistencia fue tal, que Vanutelli amenazó con excomulgar a la orden. A pesar de algunas muestras de oposición, el delegado apostólico contaba con el apoyo del presidente Balta; sin embargo, la tarea de Vanutelli se ejercía con lentitud²²⁷.

Con este nuevo reglamento que venimos explicando se empezó a hacer un llamado a los centros religiosos del país a adaptarse a las nuevas normas que los hicieran menos susceptibles de las críticas. Un ejemplo fue lo que sucedió en el convento La Merced, de Lima. El ministerio de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia solicitó al arzobispado de Lima realizar un informe, donde debería indicar el número de religiosos que habitan en ese convento. Posteriormente, se le solicitaría informes similares sobre otros conventos de la capital.²²⁸

A pesar del apoyo del gobierno, los planes de Vanutelli no se llevaban a cabo como él esperaba, pues encontraba varias complicaciones y con algunos sectores de la opinión pública desfavorables. También encuentra, en el transcurso de sus labores, la oposición de un vocal de la Corte Suprema, José Gregorio Paz Soldán, quien estaba en contra de la injerencia extranjera en el asunto de los conventos, pues afirmó que «más vale suprimir los conventos, que tratar de reinstalar la antigua disciplina a través de sujetos venidos de países de Europa». Este manifestó, además, que los claustros son propiedad del Estado, y que una vez que dejen de estar ocupadas por religiosos, los monasterios deberían de regresar a manos del Estado; estos serían los casos de dominicos,

²²⁶ Correspondencia de Claudio de Bellonet, 9 de febrero de 1872. En: Urrutia (2015, pp. 168-169).

²²⁷ *Ibidem*, p. 169.

²²⁸ Archivo Arzobispal de Lima. Notas del Supremo Gobierno, folio 141a. Carta del ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia al arzobispo de Lima. Lima, 14 de febrero de 1872.

mercedarios, o agustinos. El punto de vista mostrado por Paz Soldán era una de las opciones de la oposición a la supuesta injerencia extranjera; su postura era bien vista por un sector importante de la población, al cual le parecía una medida más adecuada que la de Vanutelli²²⁹.

Por su parte, el ministro Melchor García respondió a los sectores desesperanzados y quejosos de la reforma. Cuestionó que las voces que condenaban el escándalo de la vida conventual peruana, y que acusaban a los Gobiernos de no solucionar el problema, ahora se quejan del intento del Gobierno de remediar el problema; y que critican la influencia foránea en el espíritu de las reformas, con el argumento de que los religiosos peruanos serían «reemplazados con frailes venidos o por venir del extranjero». El ministro Melchor García señala que estos reclamos no consideran que solo con el destierro o la expulsión de los religiosos no era posible su reemplazo por «hermanos suyos» nacidos en otros países²³⁰.

A pesar de las dificultades que esta reforma encontraba en su camino, el ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia del Gobierno de Balta era optimista en torno al futuro de la misma. En su memoria presentada al Congreso, Melchor García afirma que «ha vuelto el tiempo sereno». Refiere que los religiosos han reanudado a la vida religiosa, con la promesa de cumplir las nuevas leyes que los regirán. Señala, además, que desde 1872 los conventos de Lima están ahora integrados por más de ocho religiosos, y los que no se habían adaptado a las nuevas normas están encaminándose hacia ello. Dirigiéndose a los sectores escépticos de esta reforma, el ministro Melchor García manifestó que toda reforma de largo alcance es lenta, sobre todo cuando varios hábitos aún se encuentran arraigados en muchos religiosos²³¹.

Los civiles no eran los únicos que criticaban esta reforma. En el campo religioso, también se mostraron desacuerdos con la misma. El prelado arequipeño, fray Miguel Enríquez, menciona que, el 2 de julio de 1872, el vicario de la ciudad sureña le remite una carta, donde le pide adecuar el convento La Merced al nuevo decreto de reforma de los regulares. Al día siguiente de recibir el comunicado, el prelado Enríquez le remite una carta de respuesta, en donde le informa que ha puesto a los miembros de su convento «en

²²⁹ Correspondencia de Claudio de Bellonet, 12 de marzo de 1872. En: Urrutia (2015, p. 172).

²³⁰ García (1872, pp. 22-23).

²³¹ *Ibidem*, p. 23.

vida común»; refiere que se ha puesto énfasis en este cometido desde el 1 de julio. En esta carta de respuesta, sin embargo, el prelado expresó su incomodidad por la orden del vicario, por dos motivos: primero, el pedido del vicario no solo estaba dirigido a Enríquez, sino a la comunidad que conforma su jurisdicción; segundo, el prelado opinaba que se dudaba de su capacidad como autoridad religiosa y de llevar adelante las reformas planteadas por Vanutelli²³².

3.3 Cuestión de conventos

El constante cuestionamiento de la forma de vida contemplativa y la vida comunitaria conventual que se había iniciado en la Ilustración francesa, así como los antecedentes en su intervención, creó “el problema de los conventos”, así como el debate sobre la idoneidad de la intervención del Estado en su organización, e incluso en su existencia. Las voces críticas en los Gobiernos se amparaban para esto en las precedentes leyes de la etapa monárquica; los miembros de la Iglesia por su parte argumentaban que los conventos debían tener autonomía en sus decisiones y ser regulados solo por normas eclesiásticas. Como ya hemos visto, muchas de las reformas en relación con los conventos vienen de tiempos de las Reformas Borbónicas, de la segunda mitad del siglo XVIII, y que continúan vigentes durante el siglo XIX. Este es el contexto para la nueva política en relación con las instituciones religiosas de las que otros temas estaban dando testimonio eran los planes de Pardo.

Pardo, en los conventos como antes en lo relativo a las sedes episcopales, quiso atender las cuestiones a través de una intervención estatal y jurídica. Durante el Gobierno civilista, el estado de los conventos empezó a discutirse en el Congreso. El parlamentario Manuel Moreno Maíz presentó en este sentido, en agosto de 1872, un proyecto de ley para reducir el poder y las propiedades de los clérigos, proponiendo la supresión de los conventos regulares que acojan a menos de doce religiosos regulares «de actual y efectiva residencia». Los bienes desocupados gracias a este dispositivo pasarían así a manos del Estado, aplicándose sus bienes al pago de la deuda nacional y a «otros objetos de utilidad pública». El autor de este proyecto de ley criticaba además que, para completar el número

²³² «Carta del Prelado Fr. Miguel Enríquez a el Vicario General». *La Bolsa*. Arequipa, 6 de julio de 1872, p. 2.

requerido de religiosos, las órdenes hubieran empleado sacerdotes extranjeros²³³, incluyendo en sus quejas a los padres jesuitas, lo que este parlamentario liberal subrayaba estaba prohibido según la ley del 23 de noviembre de 1855, promulgada durante la Convención liberal de 1855-1856. Ante ello, el diputado exhortó poner «término y remedio» a esta irregular situación, animando a presentar otros proyectos para poner fin a la admisión de religiosos foráneos sin permiso del Gobierno.

La propuesta de Moreno se extendió en cinco puntos: el primero indica que el Ejecutivo dictaría las disposiciones necesarias para que todas las leyes, reglamentos y decretos sobre regulares de ambos sexos, hasta 1811, sean puestos en práctica. El segundo anula los reglamentos que se dieron en sentido contrario a esta propuesta. El tercero dice que solo se denominarán religiosos conventuales a los que fueron sacerdotes y con residencia actual. El cuarto considera a los religiosos extranjeros como «huéspedes». El quinto otorga beneficios a los religiosos que hayan decidido exclaustarse, acudiendo a las leyes del 16 de noviembre de 1829 y otra del 11 de noviembre de 1834, que otorga a estos una mesada de 40 soles, pagaderos de las rentas del convento al que pertenecieron desde el día de su exclaustación²³⁴.

La secretaría de la Cámara de Diputados envió el proyecto de ley al ministro Sánchez, funcionario liberal que ha sido protagonista de episodios relacionados con el control de los obispados. Al comprender este asunto un tema ligado a la administración de la Iglesia, Sánchez envió una copia al Arzobispado de Lima. En ella, el ministro solicita saber el número de religiosos de cada convento del país. En su respuesta, el arzobispo Orueta rechaza conceder una mesada de cuarenta soles a los monjes exclaustados que se desliguen de la vida religiosa, señalaba también que los conventos no les podían pagar por su bajo presupuesto; finaliza mencionando solo a los religiosos que se encuentran «bajo su potestad», mas no a la totalidad de los conventuales activos²³⁵.

El proyecto de ley del diputado Moreno generó opiniones divididas entre los miembros de las órdenes religiosas, es decir, los afectados por estas medidas contra los conventos. El padre guardián del convento de San Francisco, José María Meza, se mostró

²³³ El rechazo al arribo de religiosos foráneos era parte del pensamiento regalista, el cual, al buscar una iglesia nacional fuerte, priorizaba el desarrollo de religiosos nacionales. Ver: Iberico (2013, p. 48).

²³⁴ «Autos del proyecto de ley presentado por D. Manuel Moreno Maíz, acerca de la supresión de los conventos regulares». AAL, Notas del Supremo Gobierno, 7 de agosto de 1872.

²³⁵ *Ibidem*.

a favor de otorgar una renta a los religiosos secularizados sin beneficios; tomaba en cuenta sus servicios en los claustros y sus precarias situaciones, pues muchos estaban imposibilitados de trabajar. Por otro lado, el padre prior del convento de San Agustín menciona que solo se va a aplicar a los que se hayan quedado sin convento, si este había sido suprimido²³⁶.

Para poner fin a la polémica generada por el proyecto de Sánchez, el Gobierno decidió que los regulares secularizados que «suscriben el recurso de fe» deben ser «alimentados» con las rentas de sus respectivos conventos, concediéndoles una cuota de veinte soles mensuales. Y, mientras se tramite su separación, se les destinará como ayudantes en parroquias u otro «servicio eclesiástico». Para sustentar esta nueva medida, el Gobierno recurrió al artículo 1 del decreto del 20 de agosto de 1829, el cual indica que «cualquier religioso que no quiera sujetarse a la Reforma, puede pedir su inmediata secularización». También acudió a la ley del 28 de setiembre de 1826, el cual señala que los regulares secularizados que no tuviesen la «congrua» sustentación fuesen destinados al servicio de las parroquias de provincias en calidad de ayudantes, hasta que obtengan beneficios eclesiásticos. Además, se indica que los conventos tienen la renta necesaria para «alimentar» a los religiosos secularizados. Por último, mencionó el Reglamento sobre la reforma de los regulares firmado por el delegado apostólico, el 15 de noviembre de 1871, aprobado por el Supremo Gobierno, mediante el decreto supremo del 12 de enero de 1872²³⁷.

El proyecto de ley de Sánchez fue tema destacado también para la prensa, tanto de corte liberal como de corte conservador. En el diario *La Sociedad*, un artículo condenaba estas acciones del Congreso, acusando a los parlamentarios de «herir» el sentimiento religioso. Condenaba el «odio» que se tenía hacia algunas comunidades religiosas. Incluso insinuaron que el Legislativo se arrogaba funciones que le competían al Gobierno. Además, calificaba como un «atentado» el eventual cierre de los conventos²³⁸.

Las provincias del país no fueron ajenas a los debates sobre los conventos en el Ejecutivo y Legislativo. Esto es particularmente notorio en la piadosa Arequipa. En

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ «La Situación». *La Sociedad*. Lima, 14 de agosto de 1872, p. 2.

Arequipa, el diario *La Bolsa* denunciaba que algunos católicos circulaban un panfleto donde alertaban de unos supuestos daños a la Iglesia católica. Estas críticas apuntaron a los miembros del Congreso, calificados como «rojos o francmasones»²³⁹. Juan Mariano Goyeneche, uno de los aliados de Pardo en la campaña que lo llevó al poder, daba crédito de este ambiente de zozobra que se estaba formando en Arequipa. Pero afirma estar «calmando» a los arequipeños, explicándoles que el Gobierno no es «rojo»²⁴⁰. Finalmente, mediante un decreto publicado el 12 de abril de 1873, el Gobierno obligó a los conventos a otorgar una mesada de 20 soles mensuales a los religiosos que pertenecieron a sus claustros, además que se les exigió asignarlos como ayudantes en las parroquias o dispensarles otros «beneficios eclesiásticos»²⁴¹.

El 17 de abril, el ministro de Relaciones Exteriores, José de la Riva Agüero, le envió al ministro Sánchez un oficio escrito por el delegado apostólico de la Santa Sede a quien ya recordamos, el padre Serafino Vanutelli. En el documento, Vanutelli solicitó al Gobierno peruano reconsiderar la resolución final que habían emitido sobre el sustento de los religiosos. Afirmó que el decreto del 12 de abril «no podía por sí solo surtir efectos legales». En su respuesta, Sánchez recuerda que la administración Balta fue la encargada de aprobar el Reglamento de regulares. Además, señaló que el decreto del 12 de abril no es muy diferente del que se promulgó en 1871, ni varía mucho respecto de las leyes emitidas hace décadas. Sobre esta cuestión, justifica dos puntos que fueron criticados por Vanutelli: la secularización de los religiosos y su mesada alimenticia. Por último, advierte al representante del papa la imposibilidad de cambiar o revertir estas disposiciones, pues sería contravenir los estatutos promulgados por el Estado peruano acerca de los religiosos²⁴².

El 19 de agosto de 1873, el Ministerio de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia sentenció, mediante un comunicado dirigido al Arzobispado de Lima, que se les proporcionen la mesada correspondiente a los religiosos una vez que se hayan

²³⁹ «Crónica. Alerta Católica». *La Bolsa*. Arequipa, 27 de agosto de 1872, p. 2.

²⁴⁰ AGN-D2, 19-1327, Juan Mariano de Goyeneche, 4 de setiembre de 1872.

²⁴¹ Decreto del 12 de abril de 1873. En Sánchez (1874, pp. 30-31).

²⁴² Carta del Ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia al Ministro de Relaciones Exteriores. En Sánchez (1874, pp. 34-35).

secularizado. El ministro se amparó en el decreto del 12 de abril de 1873, poniendo fin a la discusión²⁴³.

3.4. La segunda misión a Roma

Hacia finales de abril de 1873, la prensa dio a conocer un plan que el Gobierno estaba elaborando en relación del asunto de los conventos, que estaba escalando en la prensa y se unía con otros problemas entre la Iglesia y el Estado, el tema de las sedes y el de la educación, que trataremos en el capítulo siguiente. El plan del gobierno de Pardo era consistente con su política general en materia religiosa: Resolver los asuntos de manera definitiva a través de la vía jurídica. En este caso, era importante preparar otra misión a Roma con el fin de recabar formalmente el patronato, negociar un permiso de la Santa Sede para suprimir los conventos y traspasar sus bienes a la manutención de obispos y seminarios, la beneficencia y la instrucción. Se advierte también que el Congreso estaría llevando a cabo reuniones secretas para abordar estos temas. El encargado de esta nueva misión a Roma sería, como siempre, el liberal Pedro Gálvez, con amplia experiencia diplomática con Pío IX²⁴⁴.

Es entonces que el pánico se apoderó de los sectores conservadores, los cuales trataron de organizarse para enfrentar este escenario. Los redactores de *La Sociedad* decidieron redactar una petición al papa Pío IX, donde expresaron su preocupación por la actitud del Gobierno. Trataron de descalificar la solicitud del Gobierno, afirmando que se gestionó secretamente, a espaldas de la población. Sobre el patronato, afirmaron que, si bien no era la mejor opción para la Iglesia, se podían gestionar algunos beneficios. Respecto a los conventos, pidieron al papa desestimar las peticiones del Gobierno, pues los claustros eran elementos esenciales para el fomento y desarrollo de la religión católica. Por último, animaron a sus lectores a firmar la petición en la imprenta del diario y en un colegio que dirige el ex ministro Melchor García²⁴⁵. Un mes después, este diario

²⁴³ *Ibidem*, p. 35.

²⁴⁴ «Rumores alarmantes». Editorial. *La Sociedad*. Lima, 25 de abril de 1873, p. 2.

²⁴⁵ «Llevamos nuestro dolor y nuestros votos a los pies del Papa». Editorial. *La Sociedad*. Lima, 9 de mayo de 1873, p. 2.

conservador anunció que lograron reunir 16 356 adhesiones; el documento partió hacia Roma el 28 de mayo de 1874²⁴⁶.

Pronto la reacción de la prensa católica iba a dar sus opiniones. *La Sociedad* se refirió a una «fuerza oculta» que actuaría en la sombra desde hace meses, posiblemente aludiendo a las sociedades masónicas. Entre sus miembros estarían personalidades que «no gustan de ir a misa» o son muy críticas del Concordato. Entre sus planes estarían la introducción de maestros foráneos, «suprimir» al clero para traspasar sus bienes al Estado y realizar un «panegírico» del protestantismo²⁴⁷. El 16 de mayo *La Sociedad* informó que el Gobierno había enviado al plenipotenciario Gálvez, mediante telegrama, la autorización del Congreso para iniciar formalmente las conversaciones con el Papa. El diario conservador dio por hecho que el Gobierno pardista amenazaba al catolicismo y que los católicos se «sacrificarán» por su religión²⁴⁸. A *La Sociedad* contestarían pronto los diarios liberales.

En efecto. Como era de esperarse, los medios liberales informaron cautelosamente este tema, pero con una postura favorable a las gestiones de Pardo y Gálvez para que el Papa cediera en las nuevas leyes contra los conventos y las casas de vida contemplativa. *El Comercio*, por ejemplo, le dio el beneficio de la duda al Ejecutivo y criticó a los sectores conservadores, los cuales solo «exaltaban los ánimos»²⁴⁹. Entretanto, *El Nacional* se mostraba entusiasta, pues afirmaba que no había razones para pensar que los conventos podrían seguir siendo útiles al Estado y a la Iglesia, por una serie de razones; entre ellas estaban la «relajación» de su disciplina, la «destrucción» de sus rentas y la ausencia de sus «buenas costumbres». Por ello consideró que era necesaria una reforma a los claustros, sin alterar la «armonía perfecta» con la Iglesia. Por último, el diario liberal afirmó que suprimir los conventos sería «equilibrado, acertado y conveniente»²⁵⁰.

Las primeras informaciones sobre los resultados de la misión a Roma fueron difundidas por la prensa a mediados de junio de 1873. Así se conoció que, a inicios de mayo, Pedro Gálvez, el plenipotenciario peruano en Roma, envió una carta al Gobierno, donde sostuvo que el actual delegado apostólico del Vaticano, monseñor Marino Marini,

²⁴⁶ Sin título. *La Sociedad*. Lima, 28 de mayo de 1874, p. 2.

²⁴⁷ «Estemos alertas». *La Sociedad*. Lima, 12 de mayo de 1873, p. 2.

²⁴⁸ «Nuestra convicción». *La Sociedad*. Lima, 16 de mayo de 1873, p. 2.

²⁴⁹ «El Comercio y los conventos». *La Sociedad*. Lima, 19 de mayo de 1873, p. 2.

²⁵⁰ Editorial. "Los conventos". *El Nacional*. Lima, 14 de mayo de 1873, p. 2.

comentó que el papa «estaría pronto a conceder lo pedido». Mientras tanto, aguardaba la palabra del Congreso, institución que, al otorgar la autorización para el diálogo en el Vaticano, tenía que decidir los temas a ser discutidos. Luego de varios debates, el Congreso resolvió lo siguiente: primero, que se conceda el patronato en virtud del que «gozaban» los reyes españoles. Segundo, que se supriman, por bula, «las corporaciones religiosas» en el Perú. Tercero, que sus bienes sean traspasados al Gobierno para que sean invertidos en dotación al clero y en la beneficencia. Cuarto, autorización al Gobierno para ejecutar la bula, apenas llegue a territorio peruano²⁵¹.

Al observar esta situación, el arzobispo de Lima, Francisco Orueta, el obispo de Puno, Ambrosio Huerta, y los prelados de diversos conventos del país mandaron una queja a Roma, en un barco que zarpó el 28 de abril de 1873, fecha en la que también se enviaron las instrucciones del Gobierno²⁵².

En los últimos días de agosto se conocieron más detalles de esta misión, desde un telegrama fechado el 3 de marzo de 1873 y difundido en los medios, mediante el cual el diplomático peruano narró su estadía en Roma. En un principio, Gálvez expresó su desacuerdo con el Concordato, por lo que propuso «arreglar» algunos puntos del patronato, no reconocido oficialmente por el Vaticano. Luego, señaló los temas que deseaba debatir, comprendiéndolos como «concesiones». Entre ellos estaban, además del patronato, la reducción de conventos conforme a las leyes peruanas, la aplicación de sus bienes a los seminarios y establecimientos de instrucción y beneficencia. Además, propuso la formación de una caja fiscal independiente que vigilaría el destino de los bienes conventuales. Días después, Marini le comunicaría a Pedro Gálvez que Pío IX aceptaba sus propuestas. Es decir, autorizaba el patronato y la disminución de los conventos, siempre y cuando se forme una administración mixta (civil y religiosa) para controlar la dirección de sus bienes²⁵³.

Como pasó en la misión sobre el Arzobispado de Lima, Gálvez envió correspondencias personales a Pardo. En una de ellas, del 3 de marzo de 1873, refiere que después de explicar los resultados de la cuestión del Arzobispado de Lima, el papa Pío

²⁵¹ «Uno de sus más adeptos amigos». Carta del 25 de mayo. *La Sociedad*. Lima, 16 de junio de 1873, p. 3.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ Gálvez, P. «Legación del Perú cerca de la Santa Sede. 3 de marzo de 1873». *La Verdad*. Arequipa, 16 de agosto de 1873. Reproducido en *La Sociedad*. Lima, 22 de agosto de 1873, p. 3.

IX lo recibió cordialmente, y Gálvez aprovechó para tratar sobre otros temas, algunos de los cuales eran «cuestiones graves» que el propio presidente le había encargado; cuando se hallaba en Roma, redactó un borrador con esos pedidos. Gálvez reveló que monseñor Marini le había dicho que el Papa «deseaba» que el Perú solucione los problemas en torno al patronato y los conventos²⁵⁴. La versión optimista que Gálvez daba de los hechos fue desmentida por el diario *La Sociedad*, a través de un informante que tenían en Roma. Según este, el resultado de las reuniones de Gálvez con las autoridades eclesiásticas solo desembocó en «deseos» de mantener buenas relaciones con el Perú. Marini habría declarado al informante que el Papa solo estaba dispuesto a firmar un concordato, nada más; el resto sería información falsa. Además, el informante afirma que Pío IX recibió con «benignidad» las actas peruanas en favor de los conventos peruanos, para luego decir: «No seré yo el que dé tal escándalo en el Perú [supresión de claustros]»²⁵⁵.

En la línea anterior, el cónsul de Francia en el Perú, Claude de Bellonet, tiene una versión similar. Refiere que el ministro de Relaciones Exteriores, José de la Riva Agüero, uno de los fundadores del Partido Civil, le habría asegurado que obtuvo el permiso necesario del papa para realizar los planes trazados, pues Pedro Gálvez le remitió cartas que confirmaban las noticias. Al observar en *La Sociedad* desmentidos sobre esta información, Bellonet consultó nuevamente a Riva-Agüero sobre estos temas, quien le aseguró que solo eran rumores «sin ningún fundamento». Pero el francés también sostuvo un encuentro con monseñor Marini, quien negó rotundamente las afirmaciones de Gálvez y Riva-Agüero. A raíz de este suceso, el diplomático francés sugirió ser más precavidos con las declaraciones de los voceros gubernamentales²⁵⁶.

Para terminar con esta sección sobre el debate público sobre los conventos y los dimes y diretes en relación con Gálvez podemos citar un reporte del diario arequipeño *La Verdad*, del 26 de julio de 1873. *La Verdad* había informado que Gálvez telegrafió al ministro Riva-Agüero que el Papa se habría negado a las exigencias del Gobierno y que no se podrá entablar negociaciones sobre asuntos eclesiásticos sino por medio de un

²⁵⁴ AGN, D2, 18-1247, Pedro Gálvez, 3 de marzo de 1873.

²⁵⁵ «Acápiteme de carta». *La Verdad*. Arequipa, 16 de agosto de 1873. Reproducido en *La Sociedad*. Lima, 22 de agosto de 1873, p. 3.

²⁵⁶ Correspondencia de Claude de Bellonet, 20 de agosto de 1873. En Urrutia (2015, p. 190).

concordato²⁵⁷. Pedro Gálvez no brinda explicaciones de su cambio de versión sobre el tema.

Mientras la segunda misión en Roma estaba en curso, el ministro de Justicia, Instrucción, Beneficencia y Culto, José Eusebio Sánchez, arremetió otra vez contra la Iglesia en un artículo difundido en la prensa; criticó allí la actitud «intransigente» de varios sacerdotes respecto al tema de los conventos. Según él, estos religiosos aprovechan su autoridad para «alarmar las conciencias y excitar el fanatismo religioso de las masas», acusando falsamente al Gobierno de planear acciones que atentarían contra la Iglesia católica, como la eliminación total de los conventos. Tratando de desmentir esta acusación, el ministro Sánchez señaló que él actúa siempre según la Constitución, y que cualquier acuerdo al que se llegue será respetando la ley.

Muchos conservadores condenaron la circular del ministro de Pardo, fiel en todo momento al régimen liberal y su actitud frente a las instituciones religiosas. Un escritor anónimo intentó refutar esta carta, indicando que mostrar al clero como «sedicioso» es un «grave error de concepto», pues puede provocar conflictos innecesarios con la Iglesia católica; justificó, además, su advertencia sobre un posible cierre de conventos²⁵⁸. De igual manera, el obispo de Puno, Ambrosio Huerta, condenó el intento gobiernista de participar en la organización de los conventos, ya que atentaría contra la autonomía de los mismos. Señaló que los problemas conventuales se solucionarán obedeciendo estrictamente el derecho canónico y las normas de regulares²⁵⁹.

²⁵⁷ *La Verdad*. Arequipa, 26 de julio de 1873. Reproducido en *La Sociedad*. Lima, 21 de agosto de 1873, p. 2.

²⁵⁸ «La circular del señor Sánchez». *La Sociedad*. Lima, 7 de junio de 1873, p. 2.

²⁵⁹ «Carta del obispo de Puno, Juan Ambrosio, al ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia, José Sánchez, del 23 de junio de 1873». *La Sociedad*. Lima, 3 de julio de 1873, p. 2. El derecho canónico al que hace mención Huerta regulaba la vida de los miembros de la Iglesia Católica, desde laicos hasta obispos. Sobre los regulares, se normaba sobre sus facultades, prohibiciones y castigos. A diferencia de las leyes estatales, una expulsión de un religioso, o el cierre de un convento, solo podría darse mediante un acuerdo entre la orden religiosa afectada y el Obispo de la diócesis que corresponda. De ninguna manera se admitía una intervención externa (Donoso, t. II, 1852, pp. 54 – 91).

3.5 El caso de Santo Domingo en el Cuzco

En medio del debate sobre el proyecto de ley enviado al Papa por Gálvez, la población de algunas regiones empezó a sentir temor de lo que podría ocurrir, oponiendo resistencia a los planes de Pardo. Esto fue especialmente fuerte en el caso del Cuzco, donde circulaba la idea de que los pardistas tenían planeado confiscar los conventos a los frailes, en especial el Convento de Santo Domingo, uno de los monumentos emblemáticos de la Ciudad Imperial. En efecto, hacia mediados de mayo de 1873, cientos de cuzqueños salieron a protestar contra el «satánico» proyecto gestado entre el Legislativo y el Ejecutivo. Los manifestantes se concentraron cerca de las ruinas de la antigua fortaleza de Sacsayhuaman, donde exclamaron: « ¡Muera Pardo!»; el prefecto Baltasar La Torre mandó a apaciguar la protesta²⁶⁰, incluso dirigió una circular a los prelados de las parroquias y conventos de la ciudad, exhortándolos a sosegar a la población y aclarando que estos rumores no iban a materializarse²⁶¹. A pesar de este llamado a la calma, personalidades cuzqueñas decidieron enviar un acta al Gobierno, advirtiéndole que estaban iniciando una «guerra de religión», y que ellos, como «devotos de la fe católica», no podían quedarse con los brazos cruzados ante los hechos sucedidos²⁶².

En abril de 1874, el rumor sobre un posible cierre del Convento de Santo Domingo, uno de los más importantes del Cuzco, se hizo más acuciante. El estado de alarma entre esta población aumentó con otro rumor, el cual sugería una «complicidad» del obispo de esta diócesis, Julián Ochoa, en la clausura del convento. Inclusive un ciudadano alertaba que un grupo de personas se estaba organizando para asesinar al obispo, por estar convirtiéndose en «enemigo» de la religión. A pesar de estas noticias, que era muy dudosas, un sector de la población solicitaba a Ochoa dialogar con el Gobierno para evitar el supuesto cierre del convento en mención²⁶³. El 25 de noviembre de ese año, el Gobierno solicitó a monseñor Ochoa detalle el número de religiosos

²⁶⁰ «Correspondencia del Cuzco, 15 de mayo de 1873». *La Sociedad*. Lima, 26 de mayo de 1873, p. 2. En efecto, La Torre envió agentes del orden para apaciguar la protesta de índole religiosa. Pero este tipo de situaciones no era del todo extraña en el Cusco. Por aquel entonces, la región se encontraba en una situación de emergencia. El prefecto La Torre había mandado a militarizar varias zonas del Cusco, pues los "chunchos", quienes provenían de la Selva, habían invadido varias zonas de este departamento. La consecuencia más notoria de este conflicto fue la muerte de La Torre, en agosto de 1873 (Tamayo, 2010, pp. 48 – 49).

²⁶¹ «El Señor Prefecto del Cuzco y la supresión de los conventos. Circular a los párrocos de la ciudad y a los prelados de los conventos». *La Sociedad*. Lima, 26 de mayo de 1873, p. 2.

²⁶² Sin título. *La Sociedad*. Lima, 3 de junio de 1874, p. 1.

²⁶³ «Agitación religiosa en el Cuzco». *La Sociedad*. Lima, 14 de abril de 1874, p. 2.

nacionales existentes en los conventos del Cuzco. El 19 de diciembre, el obispo le contestó la solicitud, explicando que en el convento de Santo Domingo residen cuatro sacerdotes, un corista y siete donados; en el de San Francisco se encuentran ocho sacerdotes; en el de La Merced, también 8; y, en el de La Recoleta, tres sacerdotes²⁶⁴.

Los rumores sobre el posible cierre del convento de Santo Domingo se hicieron realidad y la población debió ser testigo de su cierre por orden del ministro Sánchez. El 18 de febrero de 1874, el ministro Sánchez comunicó al obispo Julián Ochoa la oficialidad de la supresión de este convento por no tener el número necesario de religiosos (ocho) para seguir funcionando, según el Reglamento de regulares de 1826. Además, la prefectura del Cuzco designó un comisionado especial para elegir el local en la que se asentará la nueva escuela normal del Cuzco, creada por ley del 5 de abril de 1873. Según este, el convento es «el único que llena las condiciones» que se necesitan para que se establezca la escuela, por su extensión y buena distribución²⁶⁵. La prensa ultramontana reaccionó en defensa del claustro cuzqueño y rechazó la supresión de los conventos. La editorial del diario arequipeño *La Verdad* manifestó que estos últimos actos «violan los derechos inadmisibles de la religión del Estado»²⁶⁶.

En su memoria presentada al Congreso, el ministro Sánchez mencionó que, el 25 de abril de 1872, el obispo del Cuzco propuso al Gobierno que, en caso el convento se disolviese, el antiguo local y las rentas que se originen pasen a propiedad del colegio seminario de la ciudad. Pero el ministro explicó que, por la ley del 9 de abril de 1873, los bienes de los conventos supresos pertenecerían a los concejos departamentales. Por esta razón, el Gobierno no pudo cumplir los deseos del obispo Ochoa, pero dejó el asunto en manos del Congreso para encontrar una solución a ese problema, siempre y cuando sea para ayudar al colegio seminario²⁶⁷.

Hubo focos de resistencia civil contra las órdenes de Pardo y el ministro Sánchez contra el Convento de Santo Domingo, lleno de tesoros de arte religioso y símbolo de la ciudad. Algunas personas intentaron evitar el cierre. El 28 y 29 de abril de 1873, se

²⁶⁴ Carta del Obispo de Puno al Ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia. En Sánchez (1874, p. 43).

²⁶⁵ Sánchez (1874, p. 23).

²⁶⁶ «El Convento de Santo Domingo». Editorial de *La Verdad*, Arequipa. Reproducido en *La Sociedad*. Lima, 23 de abril de 1874, p. 2.

²⁶⁷ Sánchez (1874, p. 43).

dirigieron dos peticiones al ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia, solicitándole no clausurar el claustro. Sus razones eran esencialmente de índole religiosa, aunque también se mostraron en contra del establecimiento de una escuela normal en reemplazo del convento²⁶⁸.

Las habladurías sobre una posible complicidad de monseñor Ochoa seguían presentes en la sociedad cuzqueña, pero hubo también un grupo de personas dispuesto a defenderlo. Un ciudadano identificado como Radult escribió un artículo con la finalidad de «limpiar la imagen» del obispo, a quien trataron de involucrar con la clausura del convento de Santo Domingo. El autor dio más detalles de suceso: primero atribuye el mal estado del convento a la visita del delegado apostólico de la Santa Sede, Serafino Vanutelli; aseguró que, al efectuar la reforma de los regulares, el convento de Santo Domingo quedó «casi desierto», pues los religiosos que allí habitaban prefirieron secularizarse antes que adaptarse a las nuevas normas. Según Radult, el 20 de octubre de 1873, el ministro Sánchez remitió al obispo del Cuzco un oficio del fiscal de la Corte Suprema, José Gregorio Paz Soldán, en el que se le solicita informar el número de religiosos peruanos que residen en los conventos de la ciudad. Luego de que el obispo enviara la información requerida, el ministro Sánchez declaró que este informó que en el convento de Santo Domingo convivían no más de cuatro religiosos.

Luego de los hechos referidos, una comisión establecida en la prefectura del Cuzco y conformada por los señores Juan C. Lino, Nicanor Cano y Eusebio Corazao elevó un expediente al Gobierno, mediante el cual se solicitó que el local del convento se convirtiera en una escuela normal. Este pedido dio origen al decreto del 18 de febrero de 1874, el cual sentenció tres importantes disposiciones: primero, la supresión del convento de Santo Domingo; segundo, el edificio y demás bienes del claustro pasan a la nueva escuela normal, según el Reglamento de 1826; y, tercero, se desestima el pedido del obispo Ochoa, quien trataba de evitar el cierre, y declara que los bienes del convento supreso los administre el concejo departamental, según la ley de municipalidades²⁶⁹. Lo que el autor del artículo desea destacar es el esfuerzo del obispo Ochoa para evitar la clausura del convento. Explica que el pedido al Gobierno de hacer efectivo el cierre del

²⁶⁸ «El Convento de Santo Domingo del Cuzco». *La Sociedad*. Lima, 12 de mayo de 1874, p. 2.

²⁶⁹ Radult. «La cuestión religiosa en el Cuzco». *La Sociedad*. Lima, 18 de mayo de 1874, p. 2.

claustro para convertirlo luego en una escuela normal, se gestó en la prefectura y el municipio del Cuzco y no en la sede del obispado de la ciudad.

La comunidad católica cuzqueña resultó afectada por este suceso. Uno de sus miembros relata que hay un resentimiento de la gente contra el Gobierno. Calificó esta acción como un «ultraje» a los sentimientos católicos del pueblo. Por ello, invitó al Gobierno a dictar un «decreto de revocatoria» de la supresión del convento de Santo Domingo. Si esto ocurre, la Iglesia sería «respetada» y el Gobierno, también. Como un argumento a su favor, invocó además al carácter histórico de la edificación²⁷⁰.

Cuando se ordenó su clausura, el convento aún era habitado por cuatro religiosos. El ministro Sánchez explicó que estos serían trasladados al convento que el obispo considere conveniente, además que serán sostenidos por las rentas que se generen del claustro supreso, en caso no deseen secularizarse. Sánchez también anunció en su memoria que se formó una comisión, compuesta por el prefecto del Cuzco, el cajero fiscal y una persona que nombraría el obispo; esta comisión se encargaría de realizar un inventario de todos los bienes del convento de Santo Domingo. El informe fue recibido por el Gobierno, el cual debía convenir con la autoridad eclesiástica el destino de las utilidades del convento²⁷¹. En su mensaje final como presidente, Pardo dio cuenta sobre la «suspensión» del convento de Santo Domingo y su conversión en una escuela normal de varones; los profesores de este nuevo centro de formación docente provendrán de Europa²⁷².

3.6. El caso de La Merced en Huánuco

Una polémica similar a la sucedida en el Cuzco con el cierre del Convento grande de Santo Domingo ocurrió también en La Merced, en la ciudad de Huánuco. Hacia mediados de 1873, el prefecto Ruperto Delfín advirtió sobre la presencia de jesuitas en la provincia, quienes habían construido un pequeño convento sobre las mismas piedras de un claustro anterior. El prefecto refiere que a pesar de que el canónigo José López negó el permiso para habitar el lugar, los religiosos decidieron hacerlo, «menospreciando» las

²⁷⁰ «Cuzco». *La Sociedad*. Lima, 19 de mayo de 1874, p. 3.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² San Cristóbal (1945, p. 371).

leyes, y sugiere una ilicitud del acto, por el incumplimiento de la ley del 15 de noviembre de 1855, la cual impedía el asentamiento de los jesuitas en el Perú²⁷³. En efecto, los jesuitas habían sido llevados a la ciudad aunque no para abrir un convento de su sociedad, sino para colaborar con la pastoral de la zona, algo escasa en sacerdotes²⁷⁴. El responsable, sin embargo, era el Obispo del Valle, el ultramontano y depuesto Arzobispo metropolitano y ahora Obispo *in partibus* de Berito.

Como se recuerda, el Obispo Manuel Teodoro Del Valle fue nombrado por el Papa administrador apostólico de Huánuco después del escándalo de su destitución por el gobierno de Pardo luego de haber sido ya ratificado por Pío IX como sucesor del Obispo Goyeneche en la sede de Lima. Del Valle justificó la presencia de los jesuitas en aquella provincia bajo su cargo. Según su biógrafo, el presbítero Adolfo Bravo, se había solicitado a la Compañía de Jesús un grupo de sacerdotes para constituir el plantel de un seminario fundado en 1869²⁷⁵. Los maestros iban a utilizar el convento recién construido como alojamiento; de allí la comprensión de que la edificación estaba auspiciada por Del Valle²⁷⁶.

La controversia pronto empezó a concitar el interés en Lima. El presbítero José Antonio Roca y Boloña, en una carta dirigida al presidente Pardo, acusó al prefecto Delfín de ordenar a los soldados a expulsar a los jesuitas y «apoderarse» del lugar. Roca y Boloña aseguró que defendía la legalidad del convento, pues habría sido construido con la autorización de Del Valle, y que había la constancia, en el acta fundacional, de que el convento quedaba a total disposición de los jesuitas; por último, Roca y Boloña suplicó al presidente Pardo intervenir en este asunto²⁷⁷.

Una vez que el ministro Sánchez tomó conocimiento de los hechos, decidió seguir la línea del prefecto Delfín. Es decir, que se necesitaba el permiso del Gobierno para construir y habitar un convento u otro establecimiento religioso, según los títulos 2º, 3º y 6º del Libro I de la Recopilación de Leyes de las Indias. Además, cita la ley del 30 de

²⁷³ Carta del prefecto Ruperto Delfín a José Sánchez, 10 de enero de 1874. En Sánchez (1874, pp. 44-45).

²⁷⁴ Según el prefecto Delfín, los jesuitas ejercían una notable influencia entre la "devota" clase media huanuqueña, pues esta hacía caso a las exhortaciones de los religiosos (Vallaranos, 1959, p. 584)

²⁷⁵ El lugar en mención era el Seminario de San Teodoro. Fundado por Del Valle, su principal función fue la "instrucción eclesiástica de los miembros del clero". Su primer rector fue el párroco de Huaripampa, Dr. Guzmán. Luego, Del Valle le encomendó la dirección a cuatro jesuitas (Vallaranos, 1959, p. 587).

²⁷⁶ Bravo (1949, p. 109).

²⁷⁷ AGN-D2, 18-1247, José Ignacio Roca y Boloña, 17 de enero de 1874.

noviembre de 1855, la cual prohibía la entrada de jesuitas a territorio peruano. Y, aun soslayando estas apreciaciones, no podrían ocupar el nuevo convento por carecer del número de residentes requerido según el Reglamento de regulares de 1826. En base a estas premisas, el Gobierno instruyó al prefecto Delfín desalojar a los jesuitas e impedir que se establezcan en otro lugar. En caso de oponer resistencia, se les debía señalar un plazo «perentorio» para marcharse de la región. Finalmente, el ministro Sánchez mandó transcribir esta resolución al obispo Manuel Teodoro Del Valle, a quien responsabilizó de este impase²⁷⁸. En la parte introductoria de su memoria, el ministro calificó el hecho como una «flagrante infracción», sugiriendo una complicidad entre sus promotores, incluido Del Valle. Precisamente, Del Valle se opuso a esta resolución final.

En efecto, el Obispo de Berito alegó una mala interpretación de las leyes sobre comunidades religiosas, y esperó que el presidente Pardo anulara esta orden, pues, según el prelado, era consciente del aporte de los jesuitas a la cultura peruana. Del Valle señaló que él mismo se comunicaría con el presidente si ocurría algo «grave». También afirmó, a través de una carta dirigida a la opinión pública, que, si las leyes mencionadas aún estaban vigentes, no se aplicarían al caso de La Merced, pues mientras estas aluden a «corporaciones religiosas», este caso se refería a «individuos particulares». A pesar de las instrucciones del ministro Sánchez, de alcanzar una transcripción de la resolución a Del Valle. Sin embargo, este manifiesta al presidente Pardo, a través de una carta, que la resolución transcrita no había llegado a su despacho. No obstante, deseando que el asunto llegue a su fin, Del Valle da a entender que acepta la demolición del convento y el retorno de la sacristía de La Merced.

El cuadro de la expulsión de los sacerdotes de Huánuco y el cierre de sus instalaciones trascendió las fronteras nacionales y fue abordado por la prensa de los Estados Unidos. Un artículo del diario *New York Herald*, titulado «Acción del gobierno contra los refugiados jesuitas. Intolerancia contra los desterrados religiosos», reproducido en Lima por el diario *La Sociedad*, cuestionó la actitud del Gobierno con estos religiosos y señaló que es una «contradicción» que en un país que se hace llamar «liberal» se produjeran expulsiones de jesuitas que huyen de Europa. Además, refirió que se considera que, en el Perú, se ve a la Iglesia y al Estado como uno e indivisible,

²⁷⁸ Sánchez. Sin título. Lima, 23 de julio de 1874.

constitucionalmente²⁷⁹. Pardo, que tenía un vínculo muy estrecho en ese momento con Nueva York a través de José Arnaldo Márquez, hubo de ser en adelante algo más prudente en estos temas.

²⁷⁹ «Acción del gobierno contra los jesuitas refugiados. Intolerancia con los desterrados religiosos». *La Sociedad*. Lima, 4 de mayo de 1874, p. 2.

Capítulo IV

La lucha por una educación liberal: El Educador Popular

4.1. Introducción

Del conjunto de la intervención política del gobierno liberal de Pardo en materia religiosa, y en relación con los vínculos entre la Iglesia y el Estado, quizá uno de los temas más álgidos y que más problemáticos le resultaron al Partido Civil fue la cuestión educativa. Como es bien sabido, uno de los elementos decisivos en un programa liberal es el énfasis en la educación pública general y universal. Este interés por la educación se halla ligado a creencias más generales sobre el valor del conocimiento en una sociedad progresista y la necesidad de gestar la vida ciudadana a través de la participación amplia del público culto. Este programa entraba en alguna medida en conflicto con la concepción educativa premoderna vigente bajo la Monarquía, y que había cambiado bastante poco desde 1821. En la educación y el conocimiento del Antiguo Régimen la educación y el saber son elitistas, pero, para efectos de nuestro texto, lo más importante es el estrecho compromiso con la religión, tanto a nivel de la orientación temática y el contenido de la enseñanza como institucionalmente, por estar en gran medida bajo el control de la Iglesia. Pardo tenía proyectado cambiar el escenario educativo. Por supuesto, no era el único en habérselo propuesto, pero sería el primero en iniciar una política amplia, asumiendo el inevitable conflicto entre el proyecto de una educación liberal y el control educativo de la Iglesia.

Pasemos revista a algunos antecedentes antes de seguir con el tema de Pardo.

Durante su mandato como protector del Perú, ya José de San Martín se había interesado en el ámbito educativo. Una de sus primeras medidas fue promover la llegada al Perú del educador inglés de fe protestante, James Thomson. Su misión era implementar el sistema educativo lancasteriano en el Perú, el cual permitiría una educación masiva y estimularía la alfabetización. Thomson se dedicó a constituir una escuela normal, donde asistirían dos maestros y dos de sus mejores alumnos de diversas escuelas del país. El

educador inglés obtuvo permiso del Gobierno, el 6 de julio de 1822, a través de un decreto emitido por Bernardo Monteagudo²⁸⁰. Esta política de Estado, sin embargo, no estuvo exenta de controversia. Al nombrar a un extranjero como funcionario del Estado, San Martín estaría contradiciendo el estatuto que él mismo había promulgado. Según esta norma, se consentía a los «no católicos cristianos» a practicar sus cultos, mas no a trabajar para el Estado; este asunto sería utilizado por opositores para desacreditar la labor de Thomson. A pesar de ello, el Gobierno le proporcionó un permiso especial, amparándose en su extranjería y en su trabajo al servicio del país²⁸¹.

Al alejarse San Martín del Perú, cosa que no tardó mucho en suceder, el proyecto de Thomson quedó desamparado; en medio de malas condiciones económicas, el educador inglés salió del país en 1824 y Bolívar no lo apoyó. De hecho, durante el gobierno de Bolívar tampoco se hizo gran cosa en materia educativa. Luego de su partida, el sacerdote José Francisco Navarrete se preocupó en establecer más escuelas. Poco tiempo después, Simón Bolívar ordenó construir escuelas normales en varios departamentos; también pretendió difundir el modelo lancasteriano, aunque no llegó a prosperar. Finalmente, el gobierno de Castilla abandonó totalmente el proyecto²⁸².

Durante los gobiernos de Ramón Castilla, influenciado por los liberales, así como por el éxito económico que gozó el hasta entonces quebrado Estado republicano, ocurrieron importantes debates en torno a la educación. En 1850 se elaboró un nuevo reglamento de educación; este reglamento no habría significado un cambio sustancial en la instrucción, y esta sería la razón más probable para explicar su corta validez²⁸³. Fue con el Reglamento de Instrucción Pública de 1855 que el proyecto educativo de Castilla adquiere notoriedad, y donde el régimen detalla aspectos de sus objetivos en el ámbito educativo. Este proyecto educativo fue auspiciado, principalmente, por una destacada figura liberal: el ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia, Manuel Toribio Ureta. Su propuesta era construir un concepto de ciudadanía, que pasaba por la integración de las élites provincianas²⁸⁴. Uno de los colaboradores del gobierno Castilla fue español Sebastián Lorente, intelectual liberal traído de España. Una de sus principales máximas fue forjar la educación integral del ser humano, además de señalar que los

²⁸⁰ Armas (1998, pp. 28-29).

²⁸¹ *Ibidem*, p. 29.

²⁸² *Ibidem*, p. 28.

²⁸³ Loayza (2006, p. 108).

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 110.

«cuerpos administrativos» deben tener libertad en la instrucción; este asunto fue tratado en el Reglamento de Instrucción de 1855²⁸⁵. De ese modo, la posición de Lorente era crítica a la visión de los conservadores sobre la educación.

Es necesario dedicar algunas palabras a la influencia de la Iglesia católica en la educación en el reglamento que acotamos, pues trajo consigo cambios considerables. Uno de ellos es la disminución de la presencia de sacerdotes en los colegios, situación que se apreciaba más en los centros educativos nacionales, que estaban orientados a los sectores populares. Sin embargo, en los sectores medios y altos limeños, la situación era distinta; las élites se educaron en colegios religiosos, fundados por congregaciones religiosas, y sería predominante incluso décadas después²⁸⁶.

La Constitución liberal de 1856, fruto de la Convención Nacional, prescribía lo siguiente: «La Nación garantiza la educación primaria y gratuita y los establecimientos públicos de ciencias, artes, piedad y beneficencia». Este intento de gratuidad fue fruto del liberalismo predominante en esta constitución. La Constitución de 1860 repetía, esencialmente, lo expresado en la de 1856²⁸⁷.

En resumen, esta es una época marcada por el debate entre liberales y conservadores, en torno a su visión de la educación. Los primeros pensaban que la educación universal debería impulsar la formación de ciudadanos, alejados de la influencia de sectores conservadores, pero no se crearon programas que concretaran estas ideas. Los segundos deseaban reforzar la labor de la Iglesia católica, con el fin de adoctrinar a los escolares; además, incentivaron una educación confesional, atacando los proyectos laicos, que calificaron como una catástrofe moral para el país²⁸⁸.

Es en este contexto que llega la política de educación liberal popular de Pardo, en la que tuvo una influencia muy grande el publicista liberal, radicado en Estados Unidos, José Arnaldo Márquez, amigo personal de Pardo y abierto opositor de la influencia de la Iglesia en el Perú.

²⁸⁵ Rubio (1990, p. 123).

²⁸⁶ Loayza (2006, pp. 119-120).

²⁸⁷ Chocano y Mannarelli (2013, p. 10).

²⁸⁸ *Ibidem*, pp. 5-6.

4.2 Educación y religión

La cuestión educativa fue parte del conflicto entre liberales y conservadores católicos. Pardo tuvo al respecto una posición que podría considerarse ambivalente si consideramos su agenda liberal; en cualquier caso, su postura estuvo en conflicto con las posiciones de los ultramontanos, que interpretaban sus líneas de política educativa en el contexto más general de control de las sedes y leyes contra los conventos a la vez que Pío IX sufría el encierro voluntario en el Palacio del Vaticano. Dijimos antes “ambivalente” pues Pardo favoreció la llegada de órdenes religiosas para asumir labores educativas; los agentes extranjeros solían venir con una fuerte carga ultramontana propia de los conflictos políticos religiosos de la Europa de ese entonces. De otro lado, el gobierno de Pardo favoreció una política de contratación de profesores europeos que daba pie en un inicio al contrato de protestantes, cosa que, para los sectores duros de los católicos, se integraba en un contexto hostil donde el protestantismo podía ser visto como aliado del liberalismo contra la Iglesia²⁸⁹.

En relación con la venida de la venida de grupos religiosos para la enseñanza en el Perú, uno de los primeros cometidos, en ese sentido, fue el asentamiento de la Congregación de Religiosas del Sagrado Corazón, fundada en Francia. Según Jeffrey Klaiber, el objetivo de su llegada al Perú fue el fomento de la educación nacional, una de las prioridades del Gobierno. También habría sido un anhelo de Pardo y su familia. Hasta 1876 se le habían enviado tres invitaciones, instándola a venir al Perú. Fue en ese año que la congregación aceptó instalarse en el país, luego de que la madre del presidente Pardo, Petronila Lavalle de Pardo²⁹⁰, dirigiera una carta a la superiora general de la orden, quien residía en París. Ya en el Perú, las religiosas empezaron su labor en la Escuela Normal de Mujeres, creada por el presidente mediante un decreto del 27 de julio de 1876²⁹¹. Las primeras religiosas en arribar al Perú fueron la madre Enriqueta Purroy y la hermana Tapia. Luego de pasar por locales provisionales, se establecieron definitivamente en una

²⁸⁹ Loayza (2019, pp. 118-140).

²⁹⁰ También estuvo involucrada en el arribo de la orden del Buen Pastor, en 1871. Cuando los hermanos Gutiérrez se levantaron en armas, prometió a la orden una instalación pacífica en el Perú. Ver: Klaiber (1996, p. 173).

²⁹¹ Klaiber (1996, pp. 219-220).

antigua propiedad jesuita. Posteriormente, la congregación inauguró centros educativos para niñas y mujeres de escasos recursos²⁹².

A diferencia de la llegada de educadores religiosos católicos, la contratación de profesores extranjeros no católicos o no religiosos fue un tema muy discutido en casi todos los países americanos durante el siglo XIX. Su objetivo era la adquisición de conocimientos avanzados. Por aquel entonces, la educación en Europa estuvo fuertemente influenciada por la industrialización, y los avances en ciencia y tecnología. Por ejemplo, una de las corrientes más difundidas fue el positivismo, que apostaba por el conocimiento científico como base del desarrollo educativo. Estos cambios dieron pie al surgimiento de la Pedagogía como disciplina científica, y a la aparición de corrientes pedagógicas como el pestalozzismo y el herbartianismo. Por otra parte, las revoluciones liberales de 1830 y 1848 fortalecieron los Estados europeos, quienes se involucraron más en la organización del sistema educativo. Estos factores provocaron una progresiva secularización de la educación europea, esto es, los estados empezaron a ocuparse de la educación, ámbito largamente dominado por la Iglesia. Y lo hicieron apoyándose en estas nuevas corrientes, claramente distintas al tipo de enseñanza eclesiástica²⁹³.

Así, la contratación de profesores se enfrentaba a la oposición de grupos conservadores, los cuales aducían que muchos maestros podrían pertenecer a cultos distintos al católico y, en consecuencia, transmitir creencias protestantes o «paganas». En el Perú también se plantearon medidas semejantes. Las primeras propuestas provinieron del Poder Legislativo. En una sesión nocturna de la Cámara de Diputados, del 28 de marzo de 1873, se debatió un proyecto del diputado Juan Luna, que consistía en asignar una partida presupuestal para la contratación de profesores europeos. Luna aducía que estos maestros eran, aparentemente, los más indicados para «establecer» la enseñanza primaria y media. Fruto del debate, se acordó aprobar la ley, incluyendo una asignación de 40,000 soles al año del presupuesto de la República para la contratación de maestros europeos en distintos ramos²⁹⁴.

En el debate sobre los maestros foráneos, el conservadurismo se mostró en contra del proyecto. No obstante, el diario conservador *La Patria* decidió darle el beneficio de

²⁹² Vargas (1962, pp. 241-242).

²⁹³ Ossenbach (2002, pp. 134, 140).

²⁹⁴ Cámara de Diputados. Sesión del 28 de marzo de 1873. *La Sociedad*. Lima, 29 de marzo de 1872, p. 2.

la duda. Afirmó que era posible su realización, incluso sugirió algunos tipos de educación extranjera que podrían implementarse. En cambio, otro diario de esa misma tendencia, *La Sociedad*, se mostró muy en contra, y respondió la editorial de *La Patria*. Adujo que no podían enseñar profesores europeos, pues al provenir de países con considerable presencia protestante, podrían introducir elementos anticatólicos en el sistema educativo peruano²⁹⁵. El proyecto pasó a la Cámara de Senadores, donde fue debatido el 31 de marzo. La ley fue aprobada por los senadores, incluida la asignación del dinero²⁹⁶; ese mismo día se comunicó a Diputados su aprobación²⁹⁷.

El tema iba a continuar en debate en la opinión pública. Producto de esta iniciativa, el senador Salaverry propuso que los profesores extranjeros que se asienten en el Perú tengan que profesar la religión católica. Mientras que el sector ultramontano rechazaba la propuesta del diputado Luna, aceptaba la del senador Salaverry. Es decir, aprobaban la presencia de maestros europeos o norteamericanos que puedan mejorar el sistema educativo del país, siempre y cuando sean católicos; además que rechazaban todo avance científico o pedagógico que menoscabe, hasta en lo más mínimo, «la pureza e integridad» del catolicismo. Este asunto sería más importante que todos los demás, ya que esta «debe ser la base» de todo lugar destinado a educar a las personas²⁹⁸. A pesar de este respaldo, la propuesta del senador Salaverry no fue admitida a discusión en el Senado²⁹⁹. En vista de este rechazo, el Gobierno acataría la ley, tal como fue propuesta por Luna. Ante ello, *La Sociedad* hizo un llamado al Ejecutivo, recomendándole no contratar a profesores «cuyo sentimiento religioso sea muy poco o nulo»³⁰⁰.

El proyecto de Luna también fue rechazado en varias provincias del país. En Arequipa, cientos de padres de familia firmaron un acta de protesta, dirigida al Ejecutivo y Legislativo. Al primero le exigían prohibir la enseñanza de creencias «contrarias» al catolicismo; alertaban que maestros europeos podrían enseñar temas afines al socialismo o panteísmo, que provocarían una «degeneración» de los estudiantes. Al Congreso le reclamaron derogar o modificar la ley; si optasen por la segunda opción, se debería

²⁹⁵ «Instrucción popular». Editorial. *La Sociedad*. Lima, 29 de marzo de 1873, p. 2.

²⁹⁶ Cámara de Senadores. Sesión del 31 de marzo de 1873. *La Sociedad*. Lima, 31 de marzo de 1873, p. 2.

²⁹⁷ Cámara de Diputados. Sesión del 31 de marzo de 1873. *La Sociedad*. Lima, 31 de marzo de 1873, p. 3.

²⁹⁸ «¿Se nos quiere instruir o descatolizar?». Editorial. *La Sociedad*. Lima, 1 de abril de 1873, pág.2.

²⁹⁹ Cámara de Senadores. Sesión del 31 de marzo de 1872. *La Sociedad*. Lima, 31 de marzo de 1872, p. 2.

³⁰⁰ «Profesores extranjeros». Editorial. *La Sociedad*. Lima, 12 de abril de 1874, p. 2.

procurar que los profesores fuesen solamente sacerdotes católicos o hayan ejercido en institutos católicos³⁰¹.

En otra manifestación del sur peruano, el diputado por la provincia de Andahuaylas, Francisco Ramos, envió una carta al ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia, a través de la cual afirma que votó a favor de la importación de profesores porque confiaba en la modernización de la educación. No obstante, Ramos advierte una posible introducción de «elementos de subversión de los principios fundamentales sobre los que reposa la vida social, política y religiosa de la nación», refiriéndose al protestantismo. Por lo tanto, solicita que, al menos en los distritos principales de Andahuaylas, enseñen «los hermanos de la escuela cristiana»³⁰².

El debate sobre el tema iba generando importancia en la opinión pública. Mientras que *La Sociedad* insistía en destacar la importancia del catolicismo en el sistema educativo, *El Nacional* afirmó que la Iglesia católica tiene «exclusividad» sobre la educación, y que el Estado se estaba «defendiendo» de los peligros que este tipo de enseñanza trae consigo³⁰³. Es decir, opinaba que el Estado debería hacerse cargo de áreas que estaban bajo el dominio de la Iglesia, como la educación.

Luego de varias discusiones, las primeras iniciativas efectivas sobre la contratación de profesores extranjeros provinieron de los ministros plenipotenciarios de Francia y Gran Bretaña, quienes sugirieron al Estado la contratación de nueve profesores alemanes. El Gobierno aceptó la propuesta, pero bajo las siguientes condiciones: los profesores serán contratados por cinco años, los cuales empezarán a contarse desde el día en que partan de Alemania rumbo al Perú, y desde esa fecha se les pagará el honorario estipulado; asimismo, el Gobierno se hará cargo de los gastos de viaje hacia el Perú, así como los de regreso a Alemania, una vez culminado su periodo de contratación o por motivos de emergencia antes del mismo. También tendrán derecho a una vivienda, alimentación y atención médica. Respecto a sus tareas, los maestros tendrán la obligación de dictar hasta cuatro lecciones al día como máximo, ocupando cada hora una lección. Finalmente, los nuevos maestros tendrán que ser católicos³⁰⁴. El ministro Sánchez ordenó

³⁰¹ «Arequipa defiende su fe. 19 de abril de 1873». *La Sociedad*. Lima, 29 de abril de 1873, p. 3.

³⁰² Ramos, F. «Carta al Ministro de Justicia». *La Sociedad*. Lima, 28 de abril de 1873, p. 3.

³⁰³ «Instrucción popular». Editorial. *El Nacional*. Lima, 11 de julio de 1873, p. 2.

³⁰⁴ «Nota del Ministerio de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia». *La Sociedad*. Lima, 21 de agosto de 1873, p. 2.

asignar una partida de 40,000 soles bienales para este fin, según una resolución expedida por el Congreso el 5 de abril de 1873³⁰⁵.

En su mensaje al Congreso del 28 de julio de 1874, Pardo expresó que el Gobierno ordenó a sus «agentes» en Europa a contratar a las personas indicadas, para establecer las escuelas normales, las cuales tendrán la función de «educar y formar» maestros. Luego resaltó la contratación de nueve maestros de instrucción media, destinados a tres colegios en el Perú. Por último, agradeció al Congreso la autorización para concretar estas medidas³⁰⁶.

Un estudioso de la labor educativa del Gobierno de Pardo, David Cornejo Foronda, destaca esta reforma. Cornejo afirma que la educación se encontraba «casi en su totalidad» en manos de sacerdotes y extranjeros, los cuales, en algunas ocasiones, enseñarían en escuelas sin contar con un título. Ante esta situación, funcionarios del Ministerio de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia de diferentes Gobiernos aconsejaban a los padres de familia no matricular a sus hijos en esas escuelas, pues «desquiciaban el orden moral». Para superar esta coyuntura, Pardo propuso «reconfortar el sentimiento nacional con nuevas ideas», reforzando con «misiones» extranjeras, las cuales aportarían nuevas ideas y modernos métodos al modelo educativo peruano³⁰⁷.

4.3 El conflicto en torno a *El Educador Popular*

El presidente Manuel Pardo, en el marco más amplio de reformas de corte liberal que planeaba implementar en el Perú, se propuso modernizar el sistema educativo. Sin embargo, este propósito colisionó con la oposición del clero peruano y sectores laicos por considerarlo no acorde a los valores religiosos que estos agentes sociales pensaban deberían prevalecer en la sociedad y que le eran esenciales para la conservación de su identidad nacional. Un ejemplo insigne de la ideología liberal de esta oposición fue la difusión del periódico *El Educador Popular*; se trataba de una publicación de carácter periódico y cuya impresión corría a cargo, como hemos anunciado desde la introducción,

³⁰⁵ Sección Primera. Ramo de Instrucción. Capítulo 5: Partidas varias. En Sánchez (1874, p. 4).

³⁰⁶ Pardo, M. «Mensaje como presidente de la República al Congreso Ordinario (1874)». En San Cristóbal (1945, pp. 341-351).

³⁰⁷ Cornejo (1945, p. 19).

del publicista radical Arnaldo Márquez, muy amigo de Pardo y que administraba tanto la organización como la economía de la publicación. Dado que este periódico liberal era impreso en Nueva York, donde Márquez residía, y la marcadísima línea de imitación de moldes y contenidos americanos, este referente educativo era por lo demás incómodo en el Perú del siglo XIX.

A inicios de 1873, José Arnaldo Márquez, el amigo de Pardo y célebre publicista anticlerical residía en Nueva York, nombrado allí como cónsul del Perú para los Estados Unidos. Arropado por las ideas del filósofo positivista Herbert Spencer, decidió redactar un material educativo funcional a la ideología liberal de Pardo, que era la suya, y que divulgara los conocimientos educativos que florecían por aquella época en el mundo liberal anglosajón. *El Educador Popular* fue el nombre del texto, que en realidad se hacía con el fin de ser usado como guía educativa en el nuevo programa de educación pública masiva que Pardo deseaba implementar. Este proyecto contó con el auspicio de Henry Meiggs y del presidente Manuel Pardo, que no dudaron en dar de su fortuna para este proyecto, sin duda no muy barato; Pardo usó el apoyo de Meiggs, rico empresario, para consolidar la difusión de este periódico educativo para las escuelas peruanas tal y como el Partido Civil las deseaba ahora³⁰⁸. Sin duda el Estado peruano ayudaría no poco en este costoso trato educativo, ayudando materialmente al cónsul de Nueva York a sostener esta causa.

El primer número de *El Educador Popular* se publicó el 15 de mayo de 1873. Poco después, el ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia, José Eusebio Sánchez, mediante una resolución promulgada el 28 de agosto de 1873, puso a disposición del cónsul peruano en Nueva York 6,800 pesos americanos, con el fin de financiar dos mil ejemplares para ser distribuidos, «de un modo proporcional», a los concejos departamentales, que luego los destinaría a las escuelas de instrucción primaria³⁰⁹. No serían, sin embargo, distribuidos gratuitamente, sino que debía abonarse por su acceso, que no era sin embargo optativo. Al año siguiente, el Ministerio de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia envió cartas al director general de Correos y a los concejos departamentales y prefectos de departamentos, solicitando se distribuyese *El Educador*

³⁰⁸ Márquez (2002 [1862], p. 22).

³⁰⁹ La disponibilidad de la cantidad de dinero se tramitará con el Ministerio de Hacienda. *El Peruano*. Lima, 6 de setiembre de 1874. En Cornejo (1953, pp. 93-94).

Popular a los municipios con celeridad como una solicitud y deseo particular del Presidente³¹⁰.

El presidente Pardo mostró su apoyo a la distribución de *El Educador Popular* no solo económicamente. En su mensaje presentado al Congreso, en 1874, destacó la distribución de un periódico quincenal «ilustrado», redactado en los Estados Unidos, a los preceptores de todo el territorio peruano. Según Pardo, el objetivo de esta política era «cultivar el espíritu y ensanchar los conocimientos pedagógicos» de los maestros peruanos³¹¹. Quedaba claro el objeto de Pardo.

Para comprender mejor el entusiasmo de Pardo, la colaboración de los empresarios liberales, el ímpetu de Márquez y, como veremos, el esfuerzo por colocar el producto como línea educativa del Estado, es necesario conocer mejor el contenido de este periódico y su programa, que solo es posible viendo esto desde cerca, analizando *El Educador Popular*. Este periódico educativo liberal, como ya sabemos, fue fundado por José Arnaldo Márquez una vez acordada con Pardo la posición de privilegio de Márquez en Estados Unidos. El primer paso fue colocar como su director y editor a Néstor Ponce de León, un latino residente en la ciudad y activo divulgador de ideas liberales. En la portada del periódico destaca el presidente Manuel Pardo como su protector. El costo por ejemplar, que sabemos no se distribuía como material del Estado, sino como un material educativo que había que pagar, era de quince céntimos y se repartía en todo el país. Su principal objetivo fue el reforzamiento de la instrucción primaria y secundaria. Su contenido versaba sobre aritmética, geografía, historia, naturaleza, inglés, catecismo, moral y religión, cuentos «morales» para niños e historias bíblicas, la educación pública de los Estados Unidos y la «casa-habitación»³¹². Su tiraje total fue de cuatro volúmenes, dividido en 24 números cada uno.

El 15 de mayo de 1873, José Arnaldo Márquez realizó una presentación en el primer número del periódico. En este texto, Márquez resaltó la importancia de la «educación del pueblo» en los países que luchan por hacerse un lugar en el mundo civilizado. Resumiremos ahora el texto de presentación.

³¹⁰ *La Sociedad*. Lima, 2 de marzo de 1874, p. 3.

³¹¹ «Mensaje como presidente de la República al Congreso Ordinario de 1874». En San Cristóbal (1945, pp. 341-351).

³¹² Cornejo (1953, pp. 91-92).

Márquez mencionó una idea muy desarrollada y aceptada en aquel entonces: el esfuerzo de las naciones hispanoamericanas por colocarse en el mismo nivel de «los pueblos más adelantados», meta que se podría hacer realidad, pues los países latinoamericanos «han entrado felizmente en una época de libertad y orden». Manifestó que la publicación que está organizando contribuye a lograr tal objetivo; para ello, se cuenta con ilustres profesores que utilizan adecuadamente los métodos modernos en sus trabajos académicos, y menciona los nombres de Bachiller, Morales, Márquez, Mantilla y Rodríguez. Luego explicó el contenido de la publicación, que contará con cursos de instrucción secundaria, acompañados con muchas ilustraciones; señaló que este recurso será utilizado porque se pondrá empeño en la comprensión por medio de los sentidos y no por «larga y cansadas» clases. También agradeció al presidente Manuel Pardo por el interés y apoyo prestado al proyecto desde sus orígenes, y refirió que es el principal soporte para que este salga adelante. Finalmente, destacó las virtudes de la educación estadounidense, que vista como un negocio o una industria lucrativa, con gran inversión de capitales en este ámbito, sería positivo para el país³¹³.

En las primeras páginas de cada número, el educador cubano Antonio Bachiller explicaba aspectos de la educación estadounidense. En el primer número, Bachiller destaca la enseñanza de la «vida civil» en las escuelas, «donde no se les mata el espíritu, para dirigirlos como máquinas o casi cadáveres, según una frase de una orden religiosa muy conocida»; señaló que la organización de las escuelas es «popular y democrática», porque estimula la libertad de pensamiento y garantiza la gratuidad de la educación, y mencionó también que las escuelas preparan al hombre «para todas las necesidades». Relató sobre la resistencia que mostró la comunidad católica a la lectura de la Biblia en las escuelas. El caso fue objeto de debate en la opinión pública estadounidense, y al final se decidió que se respete la «libertad individual», otorgándose a las «sectas» (incluido el catolicismo) los «auxilios de fondos públicos para sostener escuelas especiales gratuitas». Un religioso protestante que se opuso a la medida señaló que la educación debe estar fuera de toda influencia religiosa, pues «el mayor mal es que intervenga el sacerdocio»³¹⁴.

Otro importante tema que Bachiller abordó fue de la educación de la mujer, destacando la experiencia norteamericana, a pesar de sus «defectos». El autor presenta

³¹³ Márquez (1873, v. 1, n.º I). En Aljovín y Velázquez (2013, pp. 45-47).

³¹⁴ Bachiller (1873, v. 1, n.º III, pp. 3-4).

debates sobre el tema, desde avances en los derechos de la mujer, como la creación de un centro universitario para mujeres (*college*), llamado Vassar, hasta posibles retrocesos, como la formación de una Asociación de Señoras, que exige instituciones educativas para la formación de mujeres preparadas para «desempeñar los deberes sociales de la familia». Bachiller finaliza afirmando que, a pesar de que resulta prematuro discutir el derecho a la ciudadanía de la mujer, esta no se puede desentenderse de lo que pasa en la sociedad³¹⁵. En otro número se explica el sistema universitario norteamericano. Bachiller afirma que es muy similar al sistema inglés. El centro de estudios más representativo de la época sería la Universidad de Ithaca, denominada Cornell College, donde el autor asegura se ofrecía una educación igualitaria, sin diferenciar el color de la piel o religión de las personas; y destaca además que en los Estados Unidos «la cuestión religiosa se respeta únicamente en el concepto de que cada miembro social es libre de seguir la creencia que tenga»³¹⁶.

Seguir a Bachiller es muy interesante, pues, como se ve, hace explícita la línea liberal del periódico. En el octavo número del periódico, Bachiller menciona las «sociedades secretas», las cuales son, básicamente, asociaciones de alumnos y graduados de colegios y universidades. Refiere que celebran fiestas y tradiciones originadas en costumbres de los antiguos colonos ingleses, las cuales perduran en el tiempo. Señala que los alumnos visten trajes y que usan letras del alfabeto griego como nombres, además de distinguirse con adornos en el pecho. Sin embargo, menciona que estas prácticas preocupan a los padres, pues se observa que en las fiestas de los alumnos de los últimos años había mucha «locura», mientras que en las actividades del primer año prevalecían los «ejercicios literarios»³¹⁷ Bachiller explica también la tolerancia religiosa en el sistema educativo estadounidense. Manifiesta que diversas confesiones religiosas, como metodistas, adventistas, presbiterianos o jesuitas, tienen a su cargo distintos centros educativos en todo el país (seminarios, colegios, universidades); por ejemplo, el colegio San Francisco Javier está dirigido por un religioso de la Compañía de Jesús.

En la duodécima edición del periódico, se aprecia una conversación entre dos personas identificadas como «P» y «R», y lleva por título: «Catecismo moral y religión», donde se aborda temas básicos del cristianismo como la creación, el perdón de los pecados o las virtudes cristianas. En el diálogo, «P» pregunta sobre la creación y «R» responde

³¹⁵ Bachiller (1873, v. 1, n. ° III, pp. 33-35).

³¹⁶ Bachiller (1873, v. 1, n. ° VI, pp. 81-83).

³¹⁷ Bachiller (1873, v. 1, n. ° VIII, pp. 113-115).

que Dios, quien además de crear la Tierra, hizo lo propio con el Sol, «otros mundos» y las cosas más pequeñas. Más adelante, «P» y «R» conversan sobre miembros de otras religiones, mostrándose el primero solidario con los judíos y musulmanes, pues dice que ellos son nuestros hermanos, «así como cuanto tengan distinta fe de la que nosotros profesamos»; entonces «P» cuestiona que no todos profesaran la misma fe, y «R» responde que no a todos sus padres les enseñan la misma religión, pero hay personas que cambian la fe que les imparten en su infancia cuando llegan a la adultez, por lo que se debe tratar de persuadir a esas personas «con buenas razones y palabras», pues a la fuerza no se convence a nadie. «R» finaliza su argumento asegurando que tanto católicos, como judíos y protestantes adoran al mismo dios, «creador del universo»; por esta razón, asegura que deben ser tratados como iguales³¹⁸.

Luego de observar estos contenidos, podemos apreciar que *El Educador Popular* fue una publicación de visión reformista, cuyo objetivo principal fue la divulgación de innovaciones en varias materias de estudio, por lo que resultó un completo manual escolar. También nos aproximó a los cambios en la religión durante el mundo moderno, y nos comentó cómo estos son explicados a los estudiantes. Su difusión resultó fundamental en países como el Perú, los cuales ven a Europa y los Estados Unidos como modelos para lograr un grado notorio de «civilización».

4.3.1 El padre Masiá y la gran controversia

En abril de 1874, poco después de la orden de difusión de *El Educador Popular* por parte del régimen de Pardo, se informó sobre la llegada a Arequipa del sacerdote franciscano José María Masiá, español, quien estaba realizando una misión pastoral en el Cuzco con unos compañeros de su orden. De acuerdo a un corresponsal periodístico, este fraile era conocido y apreciado por los feligreses por su «celo apostólico y su acendrada virtud». Ya en Arequipa, Masiá anunció que iba a iniciar sus actividades misioneras el 4 de mayo, «empezando el mes de María»³¹⁹.

³¹⁸ Mantilla (1873, v. I, n. ° XII, pp. 186-187).

³¹⁹ «Arequipa». *La Sociedad*. Lima, 4 de mayo de 1874, p. 3. La buena fama del sacerdote Masiá viene desde su formación como religioso, cuando ingresó a la orden de los franciscanos a los 15 años de edad, según una biografía escrita sobre el religioso a inicios del siglo XX; se indica que allí destacó por su

El sacerdote Masiá no estaba en Arequipa por primera vez. De hecho, había estado antes del gobierno de Pardo en Arequipa, en 1869, siendo aún presidente José Balta. Su labor en Arequipa fue muy importante, no solo para los franciscanos, sino para el espíritu religioso de la ciudad. Su centro principal de actividades fue el convento de la Recoleta, centro que vio incrementada su importancia con la misión del sacerdote español. Así, La Recoleta funcionaba solo como un convento; pero, luego de la primera misión de Masiá (1869), se convirtió en el Colegio Apostólico La Recoleta.

Desde el paso de Masiá a La Recoleta se comenzarían a impartir labores de decencia para formar nuevos sacerdotes y salir a predicar, siguiendo el ejemplo de los apóstoles. Poco después, en julio de 1869, el obispo de Arequipa, José Benedicto Torres, anunció el nombramiento de fray Mariano de La Torre como presidente-guardián de La Recoleta, encargo que durará, según monseñor Torres, «el tiempo de nuestra voluntad». Esta designación se realizó por la «perturbación en que se halla la comunidad a consecuencia de las representaciones que se han dirigido al Supremo Gobierno». Antes del fray Mariano, el presidente guardián fue Mariano Sánchez de La Mesa, quien había elaborado una relación de religiosos franciscanos residentes del Convento, aunque, para 1869, ya no se encontraban en La Recoleta por formar parte de misiones en otras provincias del país³²⁰. Su encomiada labor empalmó con el prestigio que tenían los franciscanos en Arequipa, cuyos habitantes defendían su actividad, inclusive en momentos difíciles para los religiosos³²¹.

Fray Masiá no llegó solo a Arequipa. Estuvo acompañado de dos misioneros españoles más: José María Gagó y José María Cervera, con quienes trabajó para fomentar la fe católica de los arequipeños. El inicio de su labor misionera estuvo programado cuando finalicen los «ejercicios espirituales de la comunidad», el 30 de abril de 1874³²².

humildad y entrega a su vocación. En 1836, viajó a Italia, donde fue ordenado como sacerdote dos años después. Ver: Izaguirre (1904).

³²⁰ Archivo Arzobispal de Arequipa. Sección Curia Diocesana. Serie Conventos La Recoleta (1802-1876). Arequipa, 16 de julio de 1869.

³²¹ Como se explicó en el primer capítulo, los arequipeños salieron en defensa del convento franciscano de La Recoleta. En pleno debate sobre la supresión de conventos, personalidades arequipeñas acordaron enviar una carta al papa, mediante la cual solicitaron no suprimir los conventos, explicando como sustento el historial de actividades franciscanas en la ciudad (Sin título. *La Sociedad*. Lima, 19 de mayo de 1873, p. 3).

³²² Arroyo (1951, p. 203).

Un cambio interesante realizado en La Recoleta, que no está ligado a él, pero es contemporáneo a la llegada de Masiá a Arequipa, fue el de las condiciones para ingresar como religioso (aunque medidas similares también se aplicaron en otros establecimientos). Hacia mediados del siglo XIX, era riguroso ingresar como noviciado o miembro permanente en el convento de La Recoleta. Los candidatos podían postular desde los 25 años y debían presentar una extensa documentación al Arzobispado de Arequipa y al presidente-guardián del convento. En ella debían presentar sus partidas de bautismo y confirmación, documentos imprescindibles para comprobar que el postulante era «hijo legítimo» y contaba con «pureza de sangre», además de documentos que demuestren que llevaba una «vida beata», sin malos antecedentes. Luego de verificada la documentación, el postulante era sometido a un interrogatorio y a un «examen de testigos». La evaluación de los postulantes y la admisión al noviciado duraba alrededor de seis meses. Estas medidas fueron introducidas durante los papados de Sixto V y Clemente VIII, a finales del siglo XVI.

Para la década de 1870 Pío IX dictó la bula *Romani Pontificia*, que relajaría las condiciones para ser aceptado como novicio en un convento, justamente con la idea inversa que tenían Pardo y los liberales respecto de ellos; se trataba de estimular la vida contemplativa y aumentar el número de frailes. A partir de la fecha, se podría postular a partir de los 18 años y solo se necesitarían las partidas de bautismo y confirmación, la información de testigos y la «buena voluntad» del postulante; asimismo, la admisión se resolvía en cuestión de días³²³.

La llegada de *El Educador popular* a Arequipa fue contemporánea de Masiá y sus prédicas en La Recoleta. El periódico didáctico financiado por Henri Meiggs produjo el sobresalto de algunos por provenir de los Estados Unidos, un país con mayoría protestante. Pero la inquietud aumentó con la difusión de su contenido. Manuel Mariano Echegaray, Manuel Esteban Piérola y Marco del Pont Echenique, miembros del Concejo Provincial de Arequipa, presentaron el 29 de abril de 1874 un proyecto de ley, el cual disponía que «toda publicación dedicada a la enseñanza de la Religión en las escuelas públicas del Departamento, deben ser sometidas a la censura del obispo de Arequipa, José

³²³ Archivo Arzobispal de Arequipa. Sección Curia Diocesana. Serie Conventos La Recoleta (1822-1896).

Benedicto Torres, antes de ser autorizadas para servir de textos en dichos establecimientos».

A través de una carta publicada en el diario *La Sociedad*, los concejales manifestaron que su propuesta se apoyaba en la Constitución, en los artículos donde se expresaba la oficialidad de la religión católica en el país; mencionaron también la autonomía de los concejos departamentales para decidir sobre la instrucción pública de cada departamento; y advirtieron además sobre la «extraordinaria alarma» que ha producido la circulación de *El Educador popular* en Arequipa³²⁴, de la cual el presidente Pardo debe tener conocimiento, porque se decía que esta publicación «para nada toma en cuenta a la Iglesia», lo que conlleva al «independentismo» sobre la religión y a «descatolizar» el país. Poco después de la presentación de esta propuesta, dos miembros del concejo departamental acudieron al obispo Torres para consultarle sobre el particular; este prometió realizar un minucioso examen de la publicación educativa, y los concejales manifestaron que, de hallarse irregularidades, impedirían su divulgación en Arequipa, sin importar que les llamaran «fanáticos» por su actitud³²⁵.

A pesar de los intentos por prohibir la difusión de *El Educador popular*, a mediados de mayo fue repartido en las escuelas del país, lo que intensificó los reclamos y las quejas de sus opositores, quienes prometieron ser constantes en su resistencia. Sería el inicio de una gran disputa en que veríamos luego tener al padre Masiá como protagonista.

Estos manifestaron que «la impiedad y la herejía ya han invadido y penetrado hasta el interior de las escuelas de instrucción primaria por medio de las doctrinas perversas que contiene *El Educador popular*; señalaron que también «alzaron su voz» para denunciar este hecho a las autoridades de los «errores» de «casi todos» los números de la revista, en especial del doce, que según *La Verdad* se refiere al catecismo deísta y racionalista, lo que «excluye absolutamente» todos los sacramentos, los dogmas y los símbolos de los apóstoles. Cuestionaron a los protestantes, al considerar que estos

³²⁴ Es muy probable que la aristocracia arequipeña también haya tenido opiniones negativas hacia "El Educador Popular". Según el historiador arequipeño Juan Carpio, la aristocracia de la región se vio fortalecida luego de la insurrección de 1867, donde se derogó la Constitución liberal de ese año. Este hecho le permitió articular su discurso en base a la defensa de la religión, la "moralidad" del país, y la constitucionalidad (Carpio, 1990, p. 508).

³²⁵ Anónimo. «Arequipa». *La Sociedad*. Lima, 11 de mayo de 1874, p. 2.

cambian de «religión y modos muy seguidos, solo siguen las corrientes de sus pasiones». Afirmaron, además, que la Constitución protege la religión católica, por lo que corresponde al Gobierno cumplir a cabalidad esa disposición; de no acatarse, los redactores del artículo proclamaron que «se hallarían en un estado peor que el de la libertad de cultos». También sospechaban de la posible llegada de profesores alemanes protestantes o de más periódicos supuestamente deístas, por lo que exigieron que, en vez de este tipo de documentos, el Gobierno auspicie publicaciones católicas, «pías, lazaristas y jesuitas», con el fin de difundir la doctrina en las escuelas, y así el país se ubicaría «en un estado tan brillante como se halla el Ecuador»³²⁶.

Interesa citar ahora otro artículo de *La Sociedad* que se refiere a la obra de Márquez y su recepción en la Arequipa del padre Masiá; se describe el estado de la ciudad de Arequipa como de «gran excitación» desde que se distribuyera *El Educador popular*³²⁷. Por ello, le sugirieron al presidente Pardo suspender la distribución del periódico, pues «Arequipa no transigirá con nada que de algún modo trate de desintegrar y menoscabar la integridad de su fe»³²⁸. Ante la difusión de esta publicación, objeto de acusaciones como anticatólica o protestante, el sacerdote español Julián María Masía, quien había llegado al Perú pocos meses antes para una misión pastoral, fue uno de los primeros en denunciar —en ocasiones, desde el mismo púlpito— el probable significado de este periódico, basándose en los rumores y análisis que se hacían en diversas publicaciones³²⁹. El misionero, luego de examinar el material, afirmó que «con segura conciencia no se podía permitir su libre circulación en los colegios, ni ningún padre de

³²⁶ Anónimo. «La Educación Popular». *La Bolsa*. Arequipa, 24 de mayo de 1874. Reproducido en *La Sociedad*. Lima, 30 de mayo de 1874, p. 3.

³²⁷ El estado de inquietud en Arequipa, durante el Gobierno de Manuel Pardo, se percibió incluso antes de la difusión de la publicación educativa. Hacia mediados de 1873, el civilista Juan Moscoso Melgar le comunicó al presidente que «hay elementos de oposición al orden e individuos que están dispuestos a aprovecharse de circunstancias desfavorables». Moscoso también escribió sobre un periódico que utiliza calumnias para desacreditar al Gobierno (especialmente, en el campo religioso), lo cual podría ser muy nocivo, recomendándole intervenir para contener esos avances (AGN-D2, 28-193, Juan Moscoso Melgar, 13 de mayo de 1873).

³²⁸ «Arequipa». *La Sociedad*. Lima, 1 de junio de 1874, p. 2.

³²⁹ Fray Masiá no habría actuado completamente solo. Un notable integrante de la misión franciscana en Arequipa fue el padre Gual, quien era el comisario general de la orden en Sudamérica. A pesar del intento de los conservadores de restarle importancia a la presencia de Gual en las acciones de Masiá, los liberales denunciaron que este sería una pieza clave de la situación; se refiere que incluso el Gobierno se habría comunicado con él para manifestar su molestia por las acciones de Masiá. («Los misioneros descalzos». Editorial. *El Nacional*. Lima, 11 de junio de 1874, p. 2).

familia podía liciamente enviar sus hijos a los colegios donde se enseñasen las doctrinas que defendía *El Educador popular*»³³⁰.

Las críticas del padre Masiá generaron una atmósfera de polémica. Partidarios y detractores de la publicación educativa liberal emitieron opiniones sobre lo afirmado por fray Masía. El diario *La Sociedad*, por ejemplo, elogió a Masía, pues «en cumplimiento de sus deberes sacerdotales, ha enseñado al pueblo los peligros de la propaganda de *El Educador popular*». Se informó que el prefecto de Arequipa, Javier de Osma, ordenó al Consejo Municipal de Arequipa cesar la publicación del periódico escolar y evitar su distribución; y que también dirigió una carta al obispo de Arequipa, a comunicándole que ya ordenó prohibir la circulación del periódico, con el fin de disipar la alarma que esta había producido³³¹. Debido a las quejas generadas por la distribución de *El Educador popular*, el Gobierno decidió intervenir en el asunto por intermedio de su ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia, José Eusebio Sánchez.

A través de una carta dirigida al obispo de Arequipa, José Benedicto Torres, el ministro Sánchez recordó una advertencia realizada en 1873 respecto al «abuso» de algunos religiosos por convertir el púlpito en tribunas donde «excitaban las pasiones de los fieles», induciéndoles al desacato de la autoridad, con el argumento de que protegían los intereses de la Iglesia, cuando en realidad «calumniaban» las acciones del Gobierno. A pesar de existir esta exhortación, señaló que el Gobierno ve con «profundo desagrado» las acciones de un sacerdote misionero (no menciona el nombre) que «incita» al pueblo a impedir la circulación de *El Educador popular* y organiza tumultos en las iglesias, para luego promover el vandalismo en los lugares donde se distribuye la publicación y destruir los ejemplares públicamente. El ministro Sánchez reconoció, asimismo, que este sacerdote tiene el derecho de cuestionar *El Educador popular*, pero también increpó que no puede poner en peligro la seguridad pública. Finalmente, advirtió que está dispuesto a utilizar la fuerza para mantener el orden, si fuere necesario³³².

Esta carta del ministro Sánchez fue muy elogiada por la prensa liberal. Para los redactores de *El Nacional*, el ministro actuó con una «moderación conciliada con la energía

³³⁰ Izaguirre (1904, p. 168).

³³¹ «Ceder a tiempo». *La Sociedad*. Lima, 3 de junio de 1874, p. 2.

³³² «Carta al Obispo de Arequipa del ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia». *El Nacional*. Lima, 6 de junio de 1874, p. 3.

gubernamental y de tacto político»; pero contrario fue el papel desarrollado por el prefecto Javier de Osma. Este periódico liberal lo criticó duramente por permitir las manifestaciones en la ciudad y no tener autoridad para «hacer frente al partido ultramontano», que estaría utilizando la violencia para llevar a cabo sus planes³³³.

Personas cercanas al presidente Pardo también le informaron sobre la situación en Arequipa. Uno de ellos fue José Moscoso Melgar, quien a través de una carta le manifestó que existe una «vergonzosa y ridícula» cruzada contra *El Educador Popular* organizado por el «fanatismo» y alentado por la predicación y la prensa religiosa; le advirtió que los partidarios del fanatismo y sus «secuaces» obran en concierto bajo el mando de una dirección, por lo que resulta necesario contener los avances del fanatismo con «medidas prudentes», pues los revoltosos aprovecharán la oportunidad para «conmover las conciencias». Por último, le previno que en el Concejo Departamental de Arequipa hay una «proposición inconveniente» sobre la censura de textos de enseñanza respecto a los asuntos de religión, aunque habrían concejales dispuestos a apoyar esta medida³³⁴.

A través de otra carta, Moscoso informó al presidente Pardo que existe una mayoría confirmada en el Concejo Departamental dispuesta a defender «los verdaderos intereses de la institución», confiando en que no llegarán a pasar solicitudes inconvenientes, así lleguen a presentarse³³⁵. A pesar de que el prefecto Javier de Osma iba logrando simpatía en los sectores opuestos a *El Educador popular*, decidió presentar su carta de renuncia el 11 de junio de 1874. En esta carta, de Osma aseguró que su «decoro personal» no le permitía seguir ejerciendo el puesto que ostentaba; y además criticó fuertemente a los diarios de la capital, los cuales condenaron su actitud frente a lo acontecido. Su renuncia fue lamentada por los editores del diario arequipeño *La Bolsa*,

³³³ «La nota del Señor Sánchez». Editorial. *El Nacional*. Lima, 8 de junio de 1874, p. 2. El pedido de autoridad no solo estaba dirigido hacia el prefecto de Osma, responsable directo, sino también al ministro de Gobierno, Policía y Obras Públicas, Francisco Rosas, quien hasta el momento no declaraba sobre la situación en el sur. Según *El Nacional*, con su «mutismo inexplicable», el ministro dio a entender que las autoridades provinciales no estarían bajo el mando del Gobierno central. («El Ministro de Gobierno»). Editorial. *El Nacional*. Lima, 13 de junio de 1874, p. 2).

³³⁴ AGN-D2, 28-1903, José Moscoso Melgar, 12 de junio de 1874.

³³⁵ D2 28-1903, José Moscoso Melgar, 1 de julio de 1874.

puesto que había logrado una «solución armoniosa» al conflicto suscitado en torno a la publicación educativa³³⁶.

Algunos días después, el obispo Benedicto Torres dirigió una carta al ministro José Eusebio Sánchez, a través de la cual defendió a fray Masiá de las acusaciones de generar desórdenes y ataques contra el Gobierno debido a la circulación de *El Educador Popular* en Arequipa. Monseñor Torres señaló que Masiá no atacó al gobierno, que solo se habría dedicado a mostrar las partes más «anticatólicas» del periódico educativo y a cumplir con su trabajo de misionero. Aseguró, asimismo, que Masiá no denunció esta publicación ante las autoridades para que prohíban su circulación fue porque ya estaba bajo la censura del maestro de escuela, José Domingo Pérez, y de los presbíteros Eleuterio Gonzales y Manuel Aníbal Palma; y anunció que el presidente del Concejo Departamental ha prometido recoger los ejemplares de la publicación educativa. Finalmente, el obispo de Arequipa informó que Masiá no formó parte de los disturbios acontecidos; por el contrario, aseguró que este religioso «animó» a mantener la calma a un grupo de gente mayor que se encontraban a las afueras de la iglesia, con la ayuda de Pedro Villagrán³³⁷.

Se toma aquí en cuenta que, a través de otra carta, monseñor Torres lamentó la renuncia del prefecto de Osma; esperó entonces que el presidente Pardo rechace su solicitud de renuncia, por dos razones: primero, por la dificultad en «llenar el vacío» dejado en el gobierno departamental; y, segundo, porque el prefecto de Osma «ha hecho el bien que ha podido y evitado males que podrían haber trastornado el orden social»³³⁸.

Después de poco más de diez días de presentada la solicitud de renuncia del prefecto de Osma, la secretaría de la Diócesis de Arequipa redactó una misiva en la que se refirió a la carta de esta autoridad renunciante, donde afirmaba que se había comunicado al obispo sobre el retiro de los ejemplares de *El Educador Popular*; por lo que, haciendo caso al mensaje del prefecto, se indica que esta secretaría ordenó se

³³⁶ «Arequipa». *La Bolsa*. Arequipa, 11 de junio de 1874. Reproducido en *La Sociedad*. Lima, 17 de junio de 1874, p. 2. *El Nacional* alude a la mención del prefecto de Arequipa sobre la condena de algunos diarios de la capital que refiere en su renuncia. En su respuesta, este diario liberal felicitó la decisión del prefecto, además de afirmar que no han actuado con «ligereza» en las críticas a de Osma, pues se basaron en hechos y no en mentiras. Señalaron también que no han sido injustos, solo desearon esclarecer la «jerarquía constitucional» en el país, impidiendo que las autoridades regionales impongan su voluntad. En el caso del prefecto de Arequipa, refieren que permitió que los religiosos sigan alentando manifestaciones para perjudicar al Gobierno central, cuando este, por intermedio del ministro Sánchez, había condenado las acciones de fray Masiá. («Respuesta del diario». *El Nacional*. Lima, 17 de junio de 1874, p. 2).

³³⁷ «La libertad de la predicación». Editorial. *La Sociedad*. Lima, 25 de junio de 1874, p. 2.

³³⁸ AGN-D2, 44-2934, José Benedicto Torres, 16 de junio de 1874.

comunicase a los párrocos de la vicaría, con el objetivo de que ellos pongan de su parte para que los maestros devuelvan la publicación, y así «se evite la propagación de la mala doctrina que en ella contiene»³³⁹.

La carta redactada por el ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia respecto a la situación de Arequipa también fue objeto de críticas de personajes independientes, quienes apoyaron al obispo. Uno de ellos afirmó que las protestas eran justificadas, pues para la publicación educativa, la religión católica era «una secta de herejes», similar a una protestante; también que esta publicación proponía como enseñanza «la existencia de Dios, el premio eterno de los justos y el castigo de los malos, la providencia divina, los preceptos de amor a Dios y al prójimo, y amar y respetar a los padres naturales», lo que, según el articulista, es propio de religiones «panteístas y deístas»³⁴⁰.

Medios liberales también opinaron sobre la carta del obispo Torres. Según los redactores de *El Nacional*, esta carta hizo, inconscientemente, apología a la insurrección, pues las «empresas atrevidas» arequipeñas del pasado, a los que el obispo menciona para justificar las manifestaciones ocurridas, han sido «empresas revolucionarias» que tuvieron como principal objetivo derrocar gobiernos. Por último, señalaron que, en vez de agradecer la «cautela» del ministro Sánchez, el obispo Torres advirtió que las protestas continuarían si el Gobierno no interviene *El Educador Popular*³⁴¹.

Las críticas a la publicación no solo se dirigieron hacia su contenido, sino también a asuntos sobre la moral. En otro cuestionamiento que se hace a *El Educador Popular*, se censura a una figura de Venus que aparece en la primera página de todas las ediciones de la publicación; según la crítica, esta sería «inmoral» para los niños. Las historias novelescas que aparecen también serían nocivas por «inflamar las pasiones y avivar la imaginación hacia objetos voluptuosos». También se critica que haya un «elogio» al sistema de enseñanza de los Estados Unidos, en tanto que la publicación instruía que debería existir la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia para resistir la

³³⁹ «Carta de la Secretaría Episcopal de Cámara y Gobierno de la Diócesis». *La Sociedad*. Lima, 26 de junio de 1874, p. 2.

³⁴⁰ «Censura de la nota del Señor Ministro de Culto al E. Obispo de Arequipa». *La Sociedad*. Lima, 26 de junio de 1874, p. 2.

³⁴¹ «La cuestión religiosa en Arequipa». Editorial. *El Nacional*. Lima, 25 de junio de 1874, p. 2.

opresión de malos gobiernos; es decir, se critica que en la publicación enseñaban «descabelladas teorías del liberalismo»³⁴².

Las alocuciones del padre Masiá en contra de *El Educador popular* solían convocar alrededor de seis mil personas, según el diario *La Sociedad*. Este medio también señaló que ninguna de sus expresiones puede provocar censuras; y que muchos de los asistentes pedían a Masiá que, después que finalice su misión pastoral, permanezca más tiempo en el Perú³⁴³. Según Cervera, acompañante de Masiá en la misión, este iba a viajar a Lima a inicios de junio, pero un grupo de personas le habrían suplicado para que permanezca en Arequipa. El religioso español accedió a este pedido; y, el 15 de junio de 1874, empezó otra misión en la pampa de Miraflores.

En atención a los pedidos sobre su opinión respecto al tema, el obispo Torres redactó también, en julio de ese año, sus críticas sobre *El Educador Popular*. Antes de emitir su opinión, el obispo mencionó que juzga esta publicación en base a un informe que elaborara una junta de teólogos conformada por el maestro José Domingo Pérez y los presbíteros Manuel Eleuterio Gonzales y Manuel Aníbal Palma, ambos profesores del seminario. Se indica que el informe fue realizado debido al encargo solicitado a través de un oficio remitido el 24 de abril, de examinar las partes concernientes «a la moral y a las creencias» de los trece primeros números de la publicación educativa.

Lo que advirtieron primero los examinadores es una «estampa obscena», a la que consideraron como un método para «pervertir» a la juventud. Otra característica que destacaron de la publicación es su marcada tendencia hacia el protestantismo, pues «hace una apología y decidida defensa de autores heterodoxos». También expresaron su disgusto por una frase que, aparentemente, se refiere a que se educa a los hombres para la vida civil desde las escuelas, donde «no se les mata el espíritu para dirigirlos como máquinas o cuasi cadáveres», esto significaría que la educación para la vida religiosa «mataría su espíritu». Para los examinadores, otro punto criticable de la publicación es que «incentiva» la libertad de pensamiento, lo que sería reprochable en las Sagradas Escrituras, pues con este tipo de enseñanza las personas «podrían optar por otro tipo de religión», práctica que está prohibida en la Constitución. En relación con esta premisa, alegaron además que la publicación educativa incitaba «el libre examen de conciencia»,

³⁴² «El Educador Popular». *La Sociedad*. Lima, 26 de junio de 1874, p. 3.

³⁴³ «Arequipa». *La Sociedad*. Lima, 7 de julio de 1874, p. 2.

porque expresa que: «el mejor mal es que intervenga el sacerdocio, es una necesidad que se conserven las escuelas al abrigo de toda influencia sectaria», con ello se estaría «secularizando» la educación y tratando al catolicismo como una «secta», sin considerar que es la religión más importante en el país.

La educación de la mujer fue otro punto que reprocharon los religiosos examinadores de la publicación educativa, pues no se considera la enseñanza de la religión y solo se contempla cuestiones de progreso. Luego de examinar contenidos específicos, mencionaron el número seis de la publicación, donde en la editorial se estaría elogiando, tácitamente, a las universidades protestantes de los Estados Unidos; allí se dice que cada miembro social es «libre de seguir la creencia que más le agrade». También se concentraron en el catecismo expuesto en el número doce de la publicación, el cual según los religiosos no solo sería protestante, sino también «deísta y racionalista», donde Dios solo es considerado como creador de la naturaleza. Finalmente, aseguraron que el catecismo solo puede ser elaborado por el catolicismo y que otras versiones estarían «desvirtuadas»³⁴⁴.

En Arequipa, fray José María Masiá continuó pronunciando discursos contra la publicación educativa. Sus acciones le generaron defensores y detractores. Los primeros denunciaban a los segundos por acusar al religioso español de provocar actos violentos, aunque una versión difundida por sus defensores afirmaba lo contrario: Masiá se encontraba «tranquilo» con otras misiones en Yanahuara, hasta que un día se le acercó una multitud para decirle que el Gobierno tenía planes de llevarlo a prisión. Masiá les aseguró que «nada había que temer por parte del gobierno, [ya] que había recibido del mismo ofrecimientos y señales de respeto, que no habría que tener recelos». A pesar de estas palabras apaciguadoras del religioso, la muchedumbre lo siguió acompañando hasta la noche, pues insistían en su versión inicial sobre un posible encarcelamiento por órdenes del Gobierno, solo realizar su trabajo de identificar lo «malo» de *El Educador popular* y evitar su difusión³⁴⁵.

La promulgación de los edictos gubernamentales sobre el seminario de Huánuco y el juicio al obispo de Puno, Ambrosio Huerta, generaron también protestas en Arequipa, produciéndose serios incidentes y disturbios. Sin embargo, el caso del sacerdote español

³⁴⁴ «Condenación de El Educador Popular». *La Sociedad*. Lima, 13 de julio de 1874, p. 2.

³⁴⁵ «Vindicación del Padre Masiá». *La Sociedad*. Lima, 11 de agosto de 1874, p. 2.

José María Masiá seguía siendo la causa principal de estas manifestaciones, que se agravaron el 3 de agosto de 1874. Alrededor de las 4:00 pm, los manifestantes exclamaron: «¡El gobierno ha ordenado se lleve preso al padre Masiá! ¡No lo permitiremos, no sucederá tal cosa, mientras haya en nosotros una gota de sangre! ¡A custodiar, a custodiar al padre Masiá!». Estas manifestaciones sucedieron en la plaza de La Recoleta, con la concurrencia de cerca de cinco mil personas³⁴⁶. En esa jornada de protesta, los manifestantes marcharon por las calles y pasaron cerca del Club de la Unión, lugar que, para esta gente, era «el asilo de los incrédulos en ciernes», que tenía como fin «corromper a la juventud»; pero la muchedumbre, después de lanzar arengas contra este local, pasó de largo sin causar daño alguno. Horas más tarde, fray Masiá se dirigió a los manifestantes e hizo un llamado a la calma, asegurando que no había ninguna orden para apresarlo; sin embargo, la multitud insistió en que la orden era secreta, por lo que permaneció congregada en la calle hasta altas horas de la noche³⁴⁷.

Las autoridades estuvieron atentas a estos acontecimientos. El prefecto de Arequipa remitió una carta al ministro de Gobierno, Policía y Obras Públicas, a través del cual informó sobre una manifestación ocurrida en Yanahuara. El prefecto indica que ordenó a varios agentes de la Guardia Civil a tomar las principales torres de la ciudad. También informó sobre los vanos esfuerzos del padre Masiá para contener a la muchedumbre, pues el número de personas congregadas se incrementaba con el paso del tiempo. En vista de esta situación, el prefecto refiere que envió al subprefecto al lugar donde se realizaba la protesta para anunciar que ni el Gobierno central ni la Prefectura habían ordenado arrestar a Masiá. Luego de este anuncio, el prefecto señala que se apersonó en la plaza de La Recoleta, pero poco tiempo después se retiró, para observar el resultado final de la manifestación. Relató que la muchedumbre se dividió en facciones de 100 a 200 personas, dirigiéndose a la plaza de Armas, que exclamaban: «¡Viva la religión!, ¡Viva el Padre Masiá! ¡Viva el Prefecto! ¡Mueran los decretos! ¡Abajo los rojos!³⁴⁸».

³⁴⁶ Según algunos cálculos, en la provincia de Arequipa había, hacia 1876, 59 000 habitantes. De manera que, si comparamos esta cifra con la cantidad aproximada de los que participaron en las protestas, podemos afirmar que hubo una asombrosa asistencia a las manifestaciones. Ver: Iberico (2017, p. 46).

³⁴⁷ «Arequipa». *La Sociedad*. Lima, 11 de agosto de 1874, p. 3.

³⁴⁸ Hacia mediados del siglo XIX, la palabra «rojo» aducía a grupos ligados a movimientos obreros y socialistas europeos, pues estos llevaban como estandarte una bandera roja. En 1871, fue símbolo de la Comuna de París. Ver: López (2018).

Mientras esto ocurría, el prefecto mencionó que otro grupo, conformado por cerca de doscientos hombres, acompañado de una banda de músicos, se dirigió hacia la Prefectura; este grupo se había organizado para apoyar las acciones del Gobierno en el mantenimiento del orden público en Arequipa. El prefecto explicó a este grupo la falsedad de los argumentos vertidos por la manifestación en apoyo a Masiá y les agradeció su «patriótico»; refiere luego que este grupo se trasladó a la plaza de Armas, donde intentó disuadir a la gente sobre el tema. Incidentes y hechos de violencia varios motivó al prefecto a ubicar a los responsables de los disturbios para someterlos a los respectivos procesos judiciales; y solicitó al Gobierno enviar «fuerzas competentes [para] hacer respetar la autoridad», pues las fuerzas que dispone la Prefectura sirven para la necesidad del servicio en épocas normales, mas no para estas situaciones excepcionales³⁴⁹.

En efecto, el 3 de agosto de 1874 fue el día más violento en Arequipa. El diario *El Nacional* informó que el subprefecto, algunos comisarios y oficiales participaron también en los disturbios, exclamando frases como: «¡Viva Dios, mueran los rojos!»; y que incluso habrían extorsionado a personas que no deseaban intervenir en la manifestación. En el diario se alertó sobre los verdaderos objetivos de las personas que protestaban, que no serían otros que perturbar el orden público y «empujar a la República en el sangriento abismo de la guerra civil»; se indica que los manifestantes solo utilizan la religión como pretexto para lograr estos objetivos, y que algunas autoridades gubernamentales son cómplices de sus propósitos. También se lamentó en el diario sobre la inacción del Gobierno, que debió actuar desde el inicio de las protestas, pasando por encima del prefecto si hubiese sido necesario³⁵⁰.

Como se ha observado en el relato de las manifestaciones en Arequipa, el prefecto seguía cumpliendo sus labores, pues el ministro de Gobierno, Policía y Obras Públicas aún no había aceptaba su renuncia. *El Nacional*, principal impulsor de su renuncia,

³⁴⁹ «Carta del prefecto de Arequipa, José de Osma al Ministro de Estado en el Despacho de Gobierno, Policía y Obras Públicas». *La Sociedad*. Lima, 17 de agosto de 1874, p. 2.

³⁵⁰ Los detalles que se relatan en los testimonios de *El Nacional* son muy similares a los que aparecen en *La Sociedad*, aunque añade algunos detalles. Según los corresponsales del primero, la muchedumbre que protestaba a favor del sacerdote español llevaba «piedras, garrotes y puñales», lo que da cuenta de su actitud violenta. Ambos diarios difieren en el papel del subprefecto en los disturbios, pues mientras *La Sociedad* menciona que fue solo un espectador, *El Nacional* refiere que, junto a miembros de la Policía, acompañó a la muchedumbre en las protestas. Respecto a los sucesos en el Club de la Unión, los corresponsales de *El Nacional* especificaron que la «turba vandálica» atacó el local a pedradas, hiriendo al menos una persona; este relato difiere del presentado por el corresponsal de *La Sociedad*, quien afirmó que los manifestantes no hicieron daño alguno al local. «Graves desórdenes en Arequipa. 4 de agosto de 1874». *El Nacional*. Lima, 10 de agosto de 1874, p. 3.

conminó al Gobierno a responder pronto la solicitud de renuncia, asegurando que existe un plan para hacer frente a los disturbios, pero con de Osma en la Prefectura se haría muy poco para solucionar el problema³⁵¹.

Carmen McEvoy analizó otros hechos violentos que acontecieron durante esos días. Según McEvoy, Masiá y muchas beatas arequipeñas quemaron ejemplares de *El Educador Popular* en la plaza de Armas de Arequipa. Una de las mujeres que congregaba a la población, conocida como La Caifás, convocó una reunión de beatas en su casa para organizar movilizaciones. Al finalizar la reunión, las beatas «salieron en manifestación viviendo al Papa y lanzando amenazas al gobierno». En otra ocasión, obligaron a un coronel del Ejército a arrodillarse y besar una imagen de Cristo³⁵².

Como se observó con la advertencia del ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia respecto a los sucesos de Arequipa, el Gobierno estaba atento lo que acontecía, por lo que, cuando percibió que la situación podía salir de control, ordenó expulsar del país al sacerdote español José María Masía, principal propulsor de las críticas públicas a *El Educador Popular*. Según el cura Manuel Troncoso, amigo de Masiá, los hechos sucedieron de la siguiente manera: el 22 de agosto de 1874, el cura Masía había llegado al Callao a bordo del vapor Atacama. Denunció que el Gobierno mandó su traslado hacia el puerto, es decir, no habría sido por voluntad propia, y que no pudo ir al convento de la capital donde debía residir; acusó al Gobierno de haberle impedido, por lo que se quedó en el convento del sacerdote Manuel Troncoso, a las 6:00 am del día señalado. Horas más tarde, el prefecto Manuel Colomo se presentó ante Masiá y, según Troncoso, lo «intimó», dando la orden de partir a bordo del barco Loja que se dirigía hacia Panamá. El sacerdote Masiá protestó ante la orden que «violaba sus derechos constitucionales», y el día 25 de agosto el Ministerio habría comunicado la orden de retención del sacerdote español, por lo que Troncoso se comunicó con el prefecto para avisarle que Masiá se encontraba con él «bajo su cuidado personal»³⁵³.

El padre Masiá, muy alarmado, escribió un pronunciamiento en el que condenaba su detención. Narró su traslado hacia el convento donde reside el sacerdote Troncoso,

³⁵¹ «Los sucesos de Arequipa». Editorial. *El Nacional*. Lima, 20 de agosto de 1874, p. 2.

³⁵² McEvoy (2007, p. 275).

³⁵³ Troncoso, M. «Detención y extrañamiento arbitrario del R.P. Masiá». *La Sociedad*. Lima, 27 de agosto de 1874, p. 2.

para luego, según él, ser obligado a embarcarse en el Loja rumbo a Guayaquil. Reitera que no cometió disturbios ni nada fuera de la ley, además de no haber sido enjuiciado ni sentenciado por ningún tribunal, por lo que es «víctima de la fuerza». Finalmente, refiere que antes de que lo expulsen de Arequipa, había solicitado al Prefecto un permiso para salir del país, pero no obtuvo respuesta. En el diario *La Patria*, los defensores de Masiá argumentaron que si la intención es someterlo a juicio, que se realice bajo las «formalidades legales necesarias»³⁵⁴.

Un testigo también narró una versión similar de los hechos. Según esta, Masiá ya tenía resuelta su salida de Arequipa al finalizar sus actividades misioneras. Refiere que cuando Masiá llegó al Callao, le profirieron insultos como: «so fraile... a ver si viene Usted aquí a revolucionar como en Arequipa»; también reveló que cuando a Masiá le comunicaron que será expulsado del país por orden del Gobierno, exclamó: «Quiere decir que se me arroja del Perú. Ya el Perú no me necesita... pero yo debo protestar ante Dios y los hombres de este acto de fuerza que se ejecuta contra mí»³⁵⁵.

Algunos sectores tuvieron dudas sobre la expulsión de fray Masiá. En *El Nacional* desconocían si el destierro fue ordenado por el Gobierno o el Arzobispado de Lima, aunque afirmaron que quien haya dado la orden «ha obrado con sujeción a las leyes de la república», pues si bien el artículo 20 de la Constitución de 1860 establece que nadie podrá ser expulsado sin una sentencia, esto no aplica para extranjeros cuyo ingreso esté prohibido por «leyes preexistentes» (se mencionó las leyes de Indias aprobadas durante el Virreinato)³⁵⁶.

Como es de suponerse, el presidente Pardo estuvo al tanto de los sucesos, y autorizó la expulsión de Masiá. Según Nicanor Camino, muy cercano al presidente, luego de lo ocurrido con el fraile, muchas beatas, en acuerdo con «los políticos de hermandades y cofradías», enviaron un delegado para persuadir al Gobierno de liberar al religioso español. Fue designado como delegado un monseñor cercano al presidente, con quien acordó una entrevista. En esta reunión, el religioso manifestó a Pardo que ha sido designado por «una respetable porción de la sociedad» para solucionar una «injusticia» que se ha cometido. Por su parte, Pardo señaló que la orden de la expulsión «tiene que

³⁵⁴ Masiá, J. Sin título. *La Sociedad*. Lima, 27 de agosto de 1874, p. 2.

³⁵⁵ «Algunos pormenores». *La Sociedad*. Lima, 28 de agosto de 1874, p. 2.

³⁵⁶ «Los religiosos españoles». *El Nacional*. Lima, 28 de agosto de 1874, p. 2.

cumplirse», refiriendo que Masiá «o es un revolucionario que explotando la ignorancia y espíritu inquieto del pueblo de Arequipa, sirve a un partido político, o un torpe que santamente responde a los planes de conspiradores». Ante estas palabras, su interlocutor le advirtió que la expulsión de Masiá estaría hiriendo «en lo más hondo el sentimiento católico» de los peruanos, que traería «fatales consecuencias» a la estabilidad del régimen. Finalmente, Pardo le manifestó al religioso que no tenga cuidado y le aconsejó que vaya a las iglesias y capillas a decir, en nombre del presidente, que este tiene «doce mil guardias nacionales listos, que al primer síntoma de desorden no me queda un solo fraile revoltoso en Lima». Según Camino, con esta frase habría concluido, «a las mil maravillas», la entrevista³⁵⁷.

Es preciso señalar que esta información no ha sido corroborada; además, se advierte en el autor la intención de irritar a los grupos conservadores, que se encontraban muy enojados con estas medidas.

Luego de la salida del religioso español, se difundió el rumor de supuestas intenciones del Gobierno de expulsar a los misioneros que seguían en Arequipa. A través de una carta, el obispo Torres expresó su alarma al presidente Pardo, refiriéndole que, para llevar a cabo la expulsión, se estarían reuniendo fuerzas militares, además de alistar artillería pesada en caso el pueblo desobedezca las órdenes. Para desmentir o confirmar estos rumores, el obispo de Arequipa le pidió al presidente no considerar la expulsión como la solución, pues los misioneros resaltan entre el clero regular; la salida de estos religiosos alteraría a la población, que está «en bastante tranquilidad», por lo que promete no hacer pública la comunicación³⁵⁸.

El diario *La Sociedad* tuvo roces con la prensa liberal por los sucesos de Arequipa. Por ejemplo, una editorial de este diario conservador reprochó a *El Comercio* por ridiculizarlos y acusarlos de estar sometidos a violentas pasiones y encontrados intereses.³⁵⁹ En otra editorial, el diario liberal señaló que fray Masiá realizaba «prédicas subversivas», juzgando que estos actos eran una muestra del renacer de la «antigua

³⁵⁷ Camino (1886, pp. 14-15).

³⁵⁸ D2 44-2934, José Benedicto Torres, 1 de setiembre de 1874.

³⁵⁹ «La Situación». Editorial. *La Sociedad*. Lima, 1 de setiembre de 1874, p. 2.

influencia eclesiástica», que significa «retroceso, servidumbre y muerte»³⁶⁰. Llegarían pronto las críticas de los medios liberales.

En efecto. *El Comercio* también mencionó las movilizaciones en apoyo a fray Masiá, y destacó el juicio seguido contra el juez Lorenzo Montoya, uno de los principales oradores durante la protesta, medida que trajo como consecuencia la «completa tranquilidad» en la ciudad³⁶¹. Asimismo, señaló a otros dos religiosos, cuyo accionar fue, probablemente, el precedente de la crisis; uno de ellos es el denominado «fraile manco», quien fundó una escuela gratuita para jóvenes, y que tras su muerte se formó una «generación fanática», antagonista del «dogma popular»; el otro religioso también habría incurrido en actos similares, con ánimos desestabilizadores. *El Comercio* concluyó que los «tres frailes son los actores exclusivos de la conducta desgraciada» del pueblo arequipeño³⁶².

El Comercio no se detuvo en la descripción de los manifestantes en torno de la figura del fraile español, sino que ofreció información complementaria. Este diario liberal analizó también el envío de fuerzas militares a Arequipa para pacificar la ciudad, e indica que el objetivo de este movimiento es el restablecimiento del «estado de derecho», además de «reivindicar para las leyes del imperio de que se les ha privado, mientras duraron los excesos y los terrores de fanatismo». Sin embargo, a pesar de estar de acuerdo con esta medida, *El Comercio* criticó el «crecido» número de fuerzas enviadas, pues resultaba innecesario, debido a que «ellos no tendrán necesidad de luchar», ya que la resistencia será nula y los grupos «tumultuosos» desaparecerán cuando aquellas se aproximen. Aunque lo que más le preocupaba a este medio liberal era la desobediencia a ley, situación en la que han incurrido los «alborotadores» de Arequipa por defender un «falso orden religioso»; es decir, *El Comercio* manifestaba su inquietud por las insurrecciones que podrían generarse por informaciones falsas o medias verdades, que incluso pueden ser apoyadas por funcionarios públicos, como el caso del referido Lorenzo Montoya³⁶³.

³⁶⁰ «La Encarnación». Editorial. *El Comercio*. Lima, 1 de julio de 1874, p. 4.

³⁶¹ «Arequipa». *El Comercio*. Lima, 10 de agosto de 1874, pp. 3-4.

³⁶² «Arequipa». *El Comercio*. Lima, 17 de agosto de 1874, p. 2.

³⁶³ «Arequipa». *El Comercio*. Lima, 21 de agosto de 1874, p. 4.

Mientras se aliviaba la situación en Arequipa, las noticias sobre *El Educador popular* suscitaron el interés en otros países. A través de una carta enviada a *El Comercio* desde Nueva York, el 15 de agosto de 1874, se informa que, desde que se inició la crisis en Arequipa, las suscripciones de la publicación educativa han aumentado en los demás países latinoamericanos, por lo que sus editores expresan su satisfacción³⁶⁴. Luego de la expulsión de Masiá, *El Comercio* informó que Arequipa se encuentra «de nuevo en tranquilidad», aunque las beatas siguen orando por la salvación de sus almas en los conventos. Se enfatiza que si las prédicas de los sacerdotes solamente se pronunciaran en los templos y no en las plazas, «nos habrían ahorrado verdaderos escándalos»³⁶⁵. Asimismo, se informó que los religiosos que formaban parte de la misión, Mariano Arruga, Juan Soldevilla y José María Cervera, prometieron culminar esta actividad en el departamento sureño³⁶⁶.

A algunos personajes, la expulsión del padre Masiá no les agradó o les pareció muy extraño. Por ejemplo, el diputado por la provincia de Chota, Juan Luna, en la sesión del 29 de agosto de 1874, pidió a la Cámara de Diputados se notifique al presidente del Concejo de Ministros, José Eusebio Sánchez, su presencia en el Parlamento para contestar las interpelaciones sobre la «arbitraria» deportación de Masiá; la petición fue aprobada en mayoría por el pleno de la Cámara de Diputados³⁶⁷. Según Luna, la expulsión del religioso español infringía la Constitución, pues no habría sido debidamente explicada. Además, señaló el diputado, antes que religioso, Masiá era «hombre», por lo que bajo el amparo de la Constitución solo puede ser expulsado con una sentencia condenatoria³⁶⁸. El pedido del diputado Juan Luna no fue bien visto por el diario *El Nacional*, el cual a través de su editorial criticó la citación del presidente del Concejo de Ministros, pues estaría generando excusas para que los fanáticos se «envalentonen» o un grupo de mujeres interrumpa la sala de sesiones del Congreso³⁶⁹.

En su sesión del 4 de setiembre de 1874, la Cámara de Diputados tuvo como agenda de actividades escuchar las explicaciones del ministro Sánchez; sin embargo, este

³⁶⁴ «El Educador Popular». *El Comercio*. Lima, 3 de setiembre de 1874, p. 3.

³⁶⁵ «Arequipa». *El Comercio*. Lima, 7 de setiembre de 1874, p. 4.

³⁶⁶ Arroyo (1951, p. 211).

³⁶⁷ «Interpelaciones». *La Sociedad*. Lima, 31 de agosto de 1874, p. 2.

³⁶⁸ *Diario de Debates de la Cámara de Diputados*. Sesión del 31 de agosto de 1874, pp. 95-96.

³⁶⁹ «Las Interpelaciones». Editorial. *El Nacional*. Lima, 1 de setiembre de 1874, p. 2.

no acudió al Parlamento, por lo que se insistió con una segunda citación³⁷⁰. Cuando llegó el momento de la interpelación, no se discutió el asunto del religioso Masiá, aunque a raíz de la expulsión de delincuentes chilenos, se debatió las condiciones necesarias para desterrar a un ciudadano extranjero³⁷¹.

El padre Manuel Troncoso, quien fuera protector de Masiá el día de su deportación, dirigió una nota al arzobispo de Lima, donde protestó por la expulsión del religioso español y exaltó sus «virtudes». Esta comunicación motivó la reacción de algunos vecinos del Callao, quienes redactaron un acta, que luego sería remitida al mismo Arzobispado; a través de este documento, los vecinos reprobaron la conducta del sacerdote Masiá en Arequipa y solicitaron el reemplazo de Troncoso por un sacerdote «cuyas virtudes caridad evangélica correspondan a la importancia e índole de esta población», con la «dignidad» de un ministro de la Iglesia³⁷². Algunos días después de presentada la solicitud de interpelación, el diputado Juan Luna protestó por los argumentos vertidos por la prensa liberal que criticó sus acciones en el Congreso respecto al asunto de la expulsión del sacerdote español. El diputado por Chota escribió una carta de protesta contra *El Nacional*, pues este diario afirmó, en sus ediciones del 27 de agosto y 1 de setiembre, lo siguiente:

Como se ve, los señores Luna de la Cámara de Diputados han quedado definitivamente cuestionados en avanzadas de la oposición sistemática. [...]. El triunfo del gobierno será muy fácil, contra los que fingiendo un exagerado celo por el cumplimiento de la ley, tienden una mano protectora para el jesuitismo extranjero y turbulento.³⁷³ El diputado por Chota rechazó estas afirmaciones vertidas en la editorial del día de *El Nacional*. El parlamentario señaló que solo quería saber la verdad sobre el ataque de un «religioso tan respetado como Masiá»³⁷⁴. Por otra parte, por aquellos días, en el Congreso se debatía un proyecto de ley presentado por los diputados José Antonio de Lavalle y Federico Luna, la cual permitiría «expeler» a los extranjeros que se encontraban en el país menos de diez años y dañaban «el orden y la moral». Este proyecto

³⁷⁰ Congreso. Sesión del 4 de setiembre. *El Nacional*. Lima, 15 de setiembre de 1874, p. 3.

³⁷¹ *Diario de Debates de la Cámara de Diputados*. Sesión del 4 de setiembre de 1874, pp. 102-108.

³⁷² «Callao». *El Nacional*. Lima, 1 de setiembre de 1874, p. 3.

³⁷³ «Respuesta que el Señor Doctor D. Juan Luna, diputado de la provincia de Chota, da a las aseveraciones de «El Nacional» en sus boletines del 27 del mes anterior y 1º del corriente». *La Sociedad*. Lima, 2 de setiembre de 1874, p. 2.

³⁷⁴ *Ibidem*.

fue rechazado por los sectores conservadores, pues aseguraron que esta afianzaría la legitimidad de la expulsión de Masía y, probablemente, de otros religiosos en un futuro³⁷⁵. Las críticas contra el proyecto tuvieron un efecto inmediato, pues dos días después fue retirado por sus autores de la agenda del Parlamento, siendo felicitados por los opositores³⁷⁶.

Cuando el orden y la tranquilidad se estabilizaron en Arequipa, el obispo de Arequipa, José Benedicto Torres, remitió nuevamente una carta al presidente Pardo. Esta vez, a modo de respuesta de las misivas que el presidente le había remitido para expresar su «profundo desagrado» por los hechos ocurridos, en los primeros días de agosto, producto de la distribución de *El Educador popular* en Arequipa, así como su deseo de que el clero regular y secular «respete y haga respetar» las leyes y la autoridad. El obispo Torres reconoció que el presidente Pardo tiene razón en expresar su malestar por lo ocurrido, aunque manifestó que «la autoridad encargada de conservar el orden público³⁷⁷ no consideró la reunión peligrosa», por lo que no la evitó. Incluso reveló que el «Comisario de la Pampa» dirigió a un grupo de manifestantes.

Continuando con lo anterior, Torres consideró acertado el envío de fuerzas del orden a la ciudad sureña, pues los «revolucionarios», alentados con lo sucedido en Yanahuara³⁷⁸, podían realizar más intentos y tener éxito. Admitió que en Arequipa han ocurrido hechos que «han podido dar lugar a que los interesados en la revolución trastornaran el orden público», aunque estos intentos solo sean deseos o simples «conatos» de violencia. Explicó también que estos disturbios no fueron promovidos por los religiosos, sino por los «revolucionarios de oficio», que el presidente Pardo debía de conocer. Si bien el obispo de Arequipa afirma no tener certeza de quienes son los revolucionarios, refiere estar seguro de que «los que están en prosperidad» temen perder sus bienes y comodidad, por lo que acuden al presidente para acusar al clero de falta de respeto a la autoridad, aunque reconoce que es probable que algunos religiosos se sumaron a los revolucionarios, pero no son útiles para esas causas³⁷⁹.

³⁷⁵ «La proposición del Señor Lavallo». Editorial. *La Sociedad*. Lima, 26 de agosto de 1874, p. 2.

³⁷⁶ «Expulsión de los extranjeros». Editorial. *La Sociedad*. Lima, 28 de agosto de 1874, p. 2.

³⁷⁷ Quizás se refiere al prefecto Javier de Osma.

³⁷⁸ En Yanahuara, el padre Masiá realizaba labores misionarias, y parte de los disturbios ocurrió en ese lugar.

³⁷⁹ D2 44-2934, José Benedicto Torres, 15 de setiembre de 1974.

Benedicto Torres no fue el único eclesiástico en comunicarse con el presidente Pardo. Según Bernardino Izaguirre, un biógrafo de Masiá, el sacerdote José Antonio Roca, quien habría sido un amigo cercano de Pardo en su juventud, solicitó una audiencia para hablar de la «vindicación» de fray Masiá. En la reunión, las primeras palabras del presidente se refirieron a Masiá, a quien cuestionó por su actitud en Arequipa, desobedeciendo incluso a sus superiores, pues según Pardo habrían instruido al religioso español no hablar de *El Educador popular*. En respuesta a estas acusaciones, el sacerdote Roca afirmó que Masiá había actuado como «apóstol», denunciando las malas doctrinas de la publicación educativa e intentando «inutilizar el veneno» que contenía. Además, manifestó que el presidente no podía quejarse de la condena de una publicación que se distribuía por orden suya, porque no podría tener impunidad una publicación que «llevase daño a las almas»³⁸⁰. La comunidad franciscana peruana apoyó las acciones de José María Masiá, incluso mucho tiempo después. En 1983, cien años después de los sucesos relatados, el historiador franciscano Julián Heras elogió la conducta del padre Masiá en Arequipa. Heras agradeció al religioso español por haber combatido con «valor y energía» los «errores» de la publicación educativa³⁸¹.

4.4. Conclusión

Masiá expulsado, un verdadero debate de dimes y diretes sobre la educación liberal y sus contenidos; muestras evidentes de incomodidad, tanto en el clero como entre los ciudadanos ordinarios, sobre la nueva política educativa de los liberales, o al menos sobre el folleto de compra obligatoria que se hacía en Nueva York bajo el comando de Arnaldo Márquez y el financiamiento del Estado. Sea como fuere, y a pesar de la fuerte oposición que generó, *El Educador popular* se siguió distribuyendo en las escuelas del país. El 18 de marzo de 1876, se publicó el Reglamento General de Instrucción, que renovó el sistema educativo del país, dividiéndolo en primaria, media y superior. Con respecto a la educación primaria, se propuso la circulación gratuita entre los docentes de

³⁸⁰ Izaguirre (1904, pp. 187-190).

³⁸¹ Heras (1983, p. 82).

El Educador popular, el cual sería utilizado como herramienta de aprendizaje en el aula³⁸². Se fechó en 1877 la última edición de la publicación educativa.

La oposición de la Iglesia contra la publicación de manuales de enseñanza que le eran incómodos no era exclusiva del Perú. En Colombia ocurrió algo similar. Entre 1860 y 1870 hubo una predominancia de gobiernos liberales en el país norteamericano, y aprovecharon en realizar reformas en ese sentido. Una de ellas fue la educativa, que tuvo como uno de sus pilares la elaboración de textos educativos, aportando elementos novedosos. En 1872, el cónsul general de Colombia en Alemania, Eustacio Santamaría, se encargó de elaborar un texto que simplificaba la enseñanza de la lectura y escritura, y se titularía *Primer libro de instrucción objetiva para el aprendizaje combinado del dibujo, la escritura i la lectura*; además de estudiar los puntos mencionados en el título, contenía temas como el sistema solar y otras cuestiones de geografía, pretendiendo ser un manual científico y riguroso³⁸³. Muchos miembros de la Iglesia católica rechazaron los textos escolares que hacían referencia a temas como ciudadanía, catecismo, geografía o historia del país, temas similares a *El Educador popular*. Las críticas de la Iglesia en Colombia se acentuaban en los gobiernos liberales, los cuales le impregnaron un cariz liberal a la educación. Así, los textos escolares escritos durante esos periodos eran calificados de «anticatólicos» por la Iglesia. Además, las consideraban peligrosas, pues eran el «origen de la corrupción» de los jóvenes³⁸⁴.

En otros países de América de habla hispana y cultura católica, como en el Perú, también intervenían en el debate sobre políticas públicas religiosas de alta jerarquía y no solo clérigos de menor rango, como el anecdótico padre Masiá en Arequipa. Uno de ellos fue el obispo Romero, quien afirmó que los textos escolares eran instrumentos de los descreídos para encubrir su verdadera intención: enseñar sobre liberalismo a los jóvenes. En el caso colombiano, existía un partido político denominado Partido Conservador, que simpatizaba con la Iglesia. Miembros de ese partido también se pronunciaron en contra de las publicaciones educativas que proponían los gobiernos liberales de Colombia. Uno de ellos, Miguel Antonio Caro, justificó que la Iglesia desee examinar los textos

³⁸² *Reglamento General de Instrucción* (1876, p. 185).

³⁸³ Cardoso (2001, pp. 131-142).

³⁸⁴ Alarcón (2012, pp. 207-241).

educativos, pues esta institución ya habría determinado qué temas no estudiar, y el Gobierno debía obedecer ese mandato³⁸⁵.

³⁸⁵ *Ibidem.*

Conclusiones

Hemos tratado en esta tesis de presentar las relaciones entre la Iglesia y el Estado peruano durante el régimen del Partido Civil entre 1871 y 1876. De manera especial, hemos enfocado nuestro trabajo identificando como agentes sociales a dos grupos sociales y políticos antagónicos, los sectores liberales y los conservadores. Ambos grupos aparecen en relación polémica en torno de aspectos programáticos del presidente Manuel Pardo y su partido, el Partido Civil, donde destaca una posición conflictiva con la Iglesia y la religión en general, tanto a nivel institucional, en fueros políticos y administrativos, como cultural. Este partido y sus políticas deben insertarse en una perspectiva trasatlántica, de auge y hegemonía de un cierto tipo de agenda políticamente moderna que se define como liberal o liberalismo que, como término político, en gran medida tiene identidad en oposición al factor religioso³⁸⁶. De la misma manera puede decirse para los adversarios sociales de las nuevas políticas liberales de Pardo y que la historiografía califica de conservadores.

Lo hasta aquí referido se ubica dentro del marco de desarrollo de los tres tópicos elegidos en este trabajo de investigación y que hemos desarrollado en el orden que aquí indicamos: el Patronato eclesiástico, la política de cierre o control de los conventos de regulares y la nueva política educativa impulsada desde el liberalismo y, por lo mismo, en contraste político tanto con la cultura religiosa como con las autoridades eclesiásticas.

Como hemos visto en lo relativo al Patronato, el tema central durante el gobierno de Pardo era el control de la línea política del Arzobispado de Lima. Aunque el patronato era una forma jurídica de control eclesiástico que se consideraba heredada de la Monarquía, al inicio del gobierno del Partido Civil estaba lejos de tener un *status* claro en la República. La legitimidad del control, de la sede episcopal de Lima, así como el manifiesto disgusto del Estado contra su adjudicatario, terminaría por generar una política que definiera de modo definitivo la cuestión.

Durante el precedente gobierno del presidente José Balta, tan solo unos meses antes de la elección de Pardo, la sede metropolitana de Lima, que había quedado vacante, había sido asignada a Manuel Teodoro del Valle; del Valle era un clérigo de clara

³⁸⁶ Sobre el concepto de liberalismo en el Perú del siglo XIX, Rivera (2017, pp. 223 y ss.).

tendencia ultramontana, muy asociado a las políticas del Papa Pío IX, figura a su vez de la reacción antiliberal en el mundo católico del siglo XIX. Pardo y los liberales de su gobierno vieron con malos ojos a este sacerdote como obispo metropolitano, por lo que hicieron causa de su elección, que acusaron de violatoria del orden legal, algo bastante delicado, pues ya el Papa había accedido a la designación episcopal de del Valle para la sede de Lima por solicitud de Balta. Esto dio origen a un tenso tira y afloja entre liberales y conservadores. Cuando el tema parecía caer en punto muerto, del Valle dimitió voluntariamente. El Gobierno resolvió gracias a este episodio el tema del patronato, logrando que un emisario liberal, Pedro Gálvez, obtuviera de Pío IX el derecho al patronato.

Desde que se resolvió el tema del obispo del Valle el Gobierno liberal se aseguró para el futuro la designación de un obispo de tendencia ideológica similar a la suya en el cargo. La sede apostólica decidió terminar con esta situación del patronato regulándola con la emisión de la bula *Praeclara inter beneficia*, que permitió incorporar el patronato de manera oficial a la legislación peruana. Esta medida fue muy criticada por el sector conservador por considerarla un afianzamiento del liberalismo, y del sometimiento de la Iglesia al Estado³⁸⁷.

El manifiesto interés del régimen de controlar las instituciones religiosas no se limitó a la elección de los obispos; se vio claramente además en la política estatal contra los conventos de monjes regulares, muy poderosos en la Lima de la etapa monárquica. Respecto de los conventos, el primer punto que ocupó la atención del Gobierno fue la situación de los religiosos secularizados, es decir, exclaustros; muchos monjes que habían salido de los conventos esperaban incentivos económicos; el Estado decidió asignarles una subvención aduciendo que con este procedimiento cumplía con las reformas llevadas a cabo ya en 1871. Los incentivos, sin embargo, se convirtieron en cargas económicas para los mismos conventos de procedencia de los exclaustros. La Iglesia se opuso, naturalmente, aunque no obtuvo mucho éxito en sus operaciones de resistencia.

El régimen de Pardo no se satisfizo en su política contra la vida religiosa estimulando la exclaustros de los monjes, a la par que arruinaba el mantenimiento de

³⁸⁷ «Despedida». Editorial. *La Sociedad*. Lima, 1 de agosto de 1876, p. 2.

los que perseveraban en la vida conventual. Como medida complementaria de la anterior, el Gobierno se propuso disolver los conventos que tuvieran menos de ocho religiosos activos en su seno. El primer convento afectado por esta medida era el de Santo Domingo, en el Cuzco, que apenas si tenía monjes en su interior, a la par de ser uno de los más opulentos de la ciudad. El gobierno de Pardo, echando de mano una norma preexistente sobre el número mínimo de alojados en un convento, dispuso el cierre del convento más emblemático de Cuzco. Como respuesta, varias autoridades religiosas se contactaron con funcionarios gubernamentales para salvaguardar el histórico convento, lleno de tesoros de arte y antigua construcción del templo inca dedicado al dios Sol. El claustro se disolvió, convirtiéndose luego en una escuela normal.

El episodio del Cuzco se replicó en La Merced, Huánuco. En este caso se discutió sobre la legitimidad de la presencia de un grupo de jesuitas, quienes pretendían ejercer la docencia por invitación del vicario de la zona, obispo *in partibus*, Manuel del Valle, el mismo que había sido antes depuesto de su sede en Lima. A pesar de contar con la autorización eclesiástica respectiva, el Gobierno se valió hábilmente de leyes que prohibían la presencia de jesuitas en el Perú para desalojarlos y demoler el establecimiento que habían edificado. En resumen, respecto de la política contra los religiosos regulares y la vida conventual en el Perú, el Gobierno liberal apostó por debilitar las órdenes religiosas y suprimir los conventos amparándose en leyes regalistas. Este proceso de política anticlerical implicó varias cosas molestas para la población católica y sus autoridades, desde la confiscación de las propiedades de dichos conventos pasando a manos privadas a una disminución de la presencia de la Iglesia en determinados territorios³⁸⁸.

Hemos visto los temas del patronato eclesiástico y de la regulación de los conventos. Una política liberal es agenda del Partido Civil que logra avances sobre la Iglesia no sin afrontar una cierta polarización social con los grupos que se denomina “conservadores”, dando lugar a un nuevo posicionamiento social, a la vez marcado por la variable trasatlántica de las posturas del Papa Pío IX. La polarización política tendría su punto más difícil en el programa de educación liberal que había emprendido Pardo, para lo que contaba con el apoyo del periodista liberal José Arnaldo Márquez.

³⁸⁸ Para un panorama más amplio sobre las polémicas de conventos en el siglo XIX, véase: Armas (2010); Armas (2007); Alarcón (1982); Burga (1976); Tibesar (1982).

En efecto. En lo referido a la educación, el primer punto estudiado en este campo fue el arribo de órdenes religiosas europeas, auspiciado por el Gobierno, cuyo objetivo fue educar a la élite del país. Con ese fin, se fundaron colegios de varones y mujeres. Esta medida fue un reconocimiento a la labor educativa que podía cumplir un sector de la Iglesia. No obstante, el sector conservador mostró pronto su desconfianza por la contratación de profesores alemanes, que se pensó serían protestantes. El argumento de los conservadores era que, al provenir de un país con mayoría protestante, como era en efecto de Imperio de Alemania, había riesgo de que pudieran imponerse a través de los extranjeros enseñanzas o programas educativos liberales o protestantes, como estaba siendo el caso con el periódico educativo que Márquez enviaba a las escuelas peruanas desde Nueva York, que era su lugar de habitación. La discusión en torno de los educadores alemanes terminó cuando el Gobierno aceptó nombrar solo a profesores católicos con exclusión de adeptos de otras religiones.

Otra historia de Márquez y el conflicto que se suscitó a causa del periódico/manual pedagógico *El Educador Popular*, redactado en Estados Unidos bajo la dirección del cubano Antonio Bachiller, un ideólogo educativo cercano a la mentalidad americana y convocado por Márquez con el auspicio pecuniario de Pardo. Como en la cuestión anterior, sectores de la prensa conservadora expresaron pronto su rechazo a un arribo de materiales procedentes de un país protestante, con contenido agnóstico y humanista de tipo liberal, lo cual incluía un catecismo y lecturas de tipo claramente protestante. La confrontación tuvo mayor repercusión cuando intervino el sacerdote español José María Masiá, apoyado por amplios sectores del pueblo de Arequipa y diversas figuras del clero, tanto en Arequipa como en otros lugares. Masiá incitó a la población arequipeña a protestar públicamente contra el proyecto de Márquez. Sin embargo, comparando este y otros conflictos ocurridos en el Perú de fines del siglo XIX, a pesar del alto grado de tensión al que se llegó, consideramos que no tuvo la dimensión de temas análogos en Colombia o Ecuador.

La relación entre el Partido Civil y la Iglesia en este periodo seleccionado de 1871 y 1876 fue en cierto grado, no tan desdeñable, conflictiva, aunque sin tomar la dimensión de una guerra civil. Podríamos afirmar que el conflicto fue moderado en relación con países como Colombia, México o Ecuador. El conflicto en términos ideológicos se resume del siguiente modo: mientras el gobierno de Pardo persistía con medidas

regalistas, deseando imponerse ante la Iglesia y protegiéndola a la vez, esta afirmaba su carácter ultramontano y ofrecía fidelidad al Papa. Por otro lado, es importante anotar que en este periodo no se discutieron temas vinculados a la secularización, tales como el matrimonio civil o la tolerancia de cultos, puntos que, si bien eran constantemente mencionados por la prensa conservadora, no fueron parte de la agenda del Partido Civil. Políticos de otras agrupaciones tampoco presentaron proyectos de ley al respecto.

Deseamos subrayar en esta conclusión el primer capítulo de este trabajo, la campaña electoral de 1871-1872, cuando contendieron las tendencias liberal y conservadora. Manuel Pardo, pese a contar con elevados recursos, debió enfrentar difíciles escenarios, como la oposición de sectores vinculados a la Iglesia, especialmente en medios de prensa, los cuales, a pesar de no abordar con amplitud el tema religioso, tildaron de anticlerical al líder civilista por su afinidad con el liberalismo. Y si bien este calificativo fue persistente, el factor religioso no fue polarizador. Por lo demás, los candidatos civilistas eran católicos, y su programa de gobierno no afectaba a la Iglesia; incluso, varios miembros de esta institución apoyaban al candidato, pues decían confiar en su capacidad.

Bibliografía

1. Fuentes primarias

a. Archivos y Bibliotecas

Archivo Arzobispal de Lima

- Sección «Notas del Supremo Gobierno»

Archivo Arzobispal de Arequipa

- Sección "Curia Diocesana"

Biblioteca Nacional del Perú

- *La Sociedad*
- *El Nacional*
- *El Comercio*
- *La Bolsa*

Archivo General de la Nación

- Colección «Cartas a Manuel Pardo»

Congreso de la República del Perú

- Diario de debates de la Cámara de Diputados
- Archivo Digital de la Legislación del Perú

b. Otras fuentes documentales

Anónimo. *Colección de Leyes y Resoluciones sancionadas por el Congreso de 1860 y Proyectos de interés general que penden en revisión ante la Cámara de diputados*. Lima: Imprenta del Comercio por José María Monterola, 1862.

Bases de la Constitución Política de la República Peruana de 1822. Recuperado del portal web del Congreso de la República del Perú:

<http://www.congreso.gob.pe/Docs/sites/webs/quipu/constitu/1822.htm>

Constitución de la República Peruana dada el 13 de octubre de 186 y promulgada en 19 del mismo mes, 10-11. Recuperado del portal web del Congreso de la República del Perú:

http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1856/Cons1856_TEXTO.pdf

Constitución Política del Perú. 10 de noviembre de 1860. Recuperado del portal web del Congreso de la República del Perú:

http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1860/Cons1860_TEXTO.pdf

Donoso, Justo. *Instituto de Derecho Canónico Americano. Tomo I*. Valparaíso: Imprenta y Librería del Mercurio, 1848.

Donoso, Justo. *Instituto de Derecho Canónico Americano. Tomo II*. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía., 1852.

Estatuto provisional de 1821. Recuperado del portal web del Congreso de la República del Perú: <http://www4.congreso.gob.pe/historico/quipu/constitu/1821b.htm>

Gálvez, José y García, Enrique. *Historia de la Presidencia del Consejo de Ministros. Democracia y buen gobierno. Tomo I*. Lima: Empresa Peruana de Servicios Editoriales, 2016.

Gastón, Alfredo. *Compilación de las Visitas Fiscales que en materia judicial y administrativa se han expedido en el Perú, desde el año 1840 hasta 1870, por los Doctores D. José Gregorio Paz Soldán D. Manuel Toribio Ureta. Tomo II* Lima: Imprenta del Estado, 1875.

García, Melchor. *Memoria que debió presentar el ministro de Estado en el despacho de Justicia, Culto, Instrucción y Beneficencia, Dr. Melchor García, al Congreso Nacional de 1872*. Lima: Imprenta de La Sociedad, 1872.

Instituto Libertador Ramón Castilla. *Archivo Castilla*. Lima: Centro de Estudios Históricos Militares, 1956.

Ley del 28 de setiembre de 1868. Estableciendo el modo y forma de determinar la responsabilidad de los funcionarios públicos. Archivo Digital de la Legislación. Recuperado del portal web del Congreso de la República del Perú: <http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1868026.pdf>

Odriozola, Manuel. *Memoria que al Congreso Nacional de 1876 presenta el ministro de Instrucción, Culto, Justicia y Beneficencia, 28 de julio de 1876*. Lima: Empresa Tipográfica, 1876.

Oviedo, Juan. *Colección de leyes, decretos y órdenes publicados en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859. Tomo II*. Lima: Felipe Bayli editor, 1865.

Proyecto de Reforma de la Constitución de 1856. Lima: Imprenta de J. Félix Moreno, 1860.

Revollé, Lizardo. *Observaciones sobre la Constitución de 1856: Necesidad de su reforma*. Lima: Edición del autor, 1858.

Sánchez, José. *Memoria que el ministro de Estado en el despacho de Instrucción, Culto y Beneficencia presenta al Congreso Nacional de 1874*. Lima: Imprenta del Universo, 1874.

Tovar, Manuel. *La cuestión sobre el Arzobispado de Lima*. Lima: Imprenta de La Sociedad, 1872.

2. Fuentes Secundarias

Aljovín, Cristóbal. «Sufragio y participación política. Perú 1808-1896». En: Aljovín,

Cristóbal y López, Sinesio (eds.). *Historia de las elecciones en el Perú*. Lima: Institutos de Estudios Peruanos, 2005.

Aljovín, Cristóbal. «En defensa del Papa y de la Iglesia. Los escritos del franciscano Pedro Gual, 1845-1890». En: Kolar, Fabio y Mücke, Ulrich (eds.). *El pensamiento conservador y derechista en América Latina y Portugal, siglos XIX y XX*. Madrid: Iberoamérica, 2019.

Aljovín, Cristóbal y Espinosa, Carlos. «Conceptos clave del conservadurismo en Ecuador, 1875-1900» En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 42, 1, 2015.

Aljovín, Cristóbal y Velázquez, Marcel (Comps.) *Las voces de la modernidad. Perú, 1750-1870. Lenguaje de la Independencia y la República*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2017

Aljovín, Cristóbal y Velásquez, David. «La cuestión de la lealtad frente a la independencia. Las autoridades religiosas: Perú 1808-1825». En: Dorsch, Sebastian; Herold -Schmidt, Hedwig y Schmidt, Peer (eds.). *Religiosidad y clero en América Latina-Religiosity and clergy in Latin America (1767-1850). La época de las revoluciones Atlánticas- The Age of the Atlantic Revolutions*. Alemania: Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2011.

Aljovín, Cristóbal y Velázquez, Marcel. «La reforma educativa liberal, 1860-1879». En: *Colección Pensamiento Educativo Peruano*. Volumen VI, Lima: Derrama Magisterial, 2013.

Alarcón, Carlos. «Analfabetos pero republicanos. El mundo del libro escolar en el Caribe colombiano, 1857 – 1866». En: *Revista Historia y Sociedad*. Medellín: Sin editorial., n. 23, julio – diciembre, 2012.

Alarcón, Eleuterio. «Los conventos mercedarios del Perú y la legislación canónico-civil en el siglo XIX». En: *Analecta Mercedaria* I, 127-177, 1982.

Armas Asín, Fernando. *Liberales, protestantes y masones: Modernidad religiosa y tolerancia. Perú siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

Armas Asín, Fernando. *Patrimonio divino y capitalismo criollo. El proceso desamortizador de censos eclesiásticos en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010

Armas Asín, Fernando. *Iglesia: bienes y rentas. Secularización liberal y reorganización patrimonial en Lima, 1820 – 1850*. Lima: Instituto Riva Agüero e Instituto de Estudios Peruanos, 2007.

Arroyo, José. *La Recoleta de Arequipa*. Lima: Imprenta del Callao, 1951.

Barrera, María Helena, *León americano. La última gran polémica de Juan León Mera*, Quito: Sur Editores, 2013.

Basadre, Jorge. *Historia de la República del Perú. 1822 - 1933*, Octava Edición, corregida y aumentada. Editada por el Diario "La República" de Lima y la Universidad "Ricardo Palma". Impreso en Santiago de Chile 1998, Tomo 9, pp. 2200-2201; 2178-2179.

Basadre, Jorge. *Historia de la República del Perú (1822 - 1933)*. Lima: El Comercio, 2005, Tomo 6, pp. 239-240.

Bidelux, Robert y Jeffries, Ian. *A History of Eastern Europe: Crisis and Change*, Routledge, 1998.

Bobbio, Norberto. *Droite et gauche*, París: Seuil, 1996.

Boudinhon, Auguste. "*In partibus infidelium*". The Catholic Encyclopedia. Vol. 8. New York: Robert Appleton Company, 1910. Recuperado de:
<http://www.newadvent.org/cathen/08025a.htm>

Brading, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Bravo, Adolfo. *El Arzobispo de Berito*. Lima: Editora Médica Peruana, 1949.

Burga, Manuel. *De la encomienda a la hacienda capitalista: el valle de Jequetepeque del siglo XV al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976.

Camino, Nicanor. *Rasgos característicos del ilustre don Manuel Pardo*. Lima: Imprenta liberal de F. Masías y Ca., 1886.

Cárdenas, Elisa. *Roma. El descubrimiento de América*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2018.

Cardoso, Néstor. «Los textos de lectura en Colombia. Aproximación histórica e ideológica. 1872-1917». En: *Revista Educación y Pedagogía. Medellín: Facultad de Educación*. Vol. XIII, No. 29-30, (enero-septiembre de 2001). Recuperado de: <file:///C:/Users/metro/Downloads/7512-21695-2-PB%20.pdf>

Carpio, Juan. «La inserción de Arequipa en el desarrollo mundial del capitalismo (1867 – 1919)». En: Carpio, Juan; Galdós, Guillermo; Málaga, Alejandro; Neira, Máximo y Quiroz, Eusebio. *Historia General de Arequipa*. Arequipa: Fundación J.M. Bustamante De La Fuente, 1990.

Cid, Gabriel y Fernández, Camilo. «De “ridículo sainete filosófico” a “doctrina santa y elevada”: los conceptos de socialismo y comunismo en el debate público chileno del siglo XIX». En: *Historia*, 53/1, 2020, 45-72.

Clark, Christophe y Kraiser, Wolfam. *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Londres: Cambridge University Press, 2009.

Cornejo, David. *Don Manuel Pardo y la educación nacional*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1953.

Dager, Joseph. *Historiografía y Nación en el Perú del siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2009.

Démelas, Marie-Danielle y Saint-Geours Yves. *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador 1780-1880*, Quito: Corporación Editora Nacional, 1988.

Droz, Jacques. *Europa: restauración y revolución, 1815-1848*. Barcelona: Siglo XXI, 1988.

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

Espinosa, Carlos y Aljovín, Cristóbal. "Conceptos clave del conservadurismo en Ecuador, 1875-1900", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 42(1), 2015: pp. 204-207.

Furet, François. *Pensar la Revolución francesa*. Barcelona: Ediciones Pretal, 1978.

Gálvez, José y García, Enrique. *Historia de la Presidencia del Consejo de Ministros. Democracia y buen gobierno. Tomo I*. Lima: Empresa Peruana de Servicios Editoriales, 2016.

García, Pilar. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1992.

Glavé, Félix. *Historia de Pío IX*. Versión española por Luis Tapia y Seijo. Madrid: Tipográfica Greco-Latina, 1848.

Godoy, José. *Entre liberales y conservadores. ¿Qué explica los cambios en la cobertura política del diario El Comercio durante el siglo XXI?* Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.

Hughes, Philip. *Síntesis de historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1967.

Klaiber, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.

Izaguirre, Bernardo. *Biografía del Ilmo. Y Rvdmo. Padre Fr. José María Masiá. Obispo de Loja (Ecuador)*. Barcelona: Librería y Tipografía Católica, 1904.

Iberico, Rolando. *La república católica dividida: Ultramontanos y liberales – regalistas (Lima, 1855-1860)*. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.

Iberico, Rolando. *La Roma del Perú: resurgimiento católico, espacio público y política en Arequipa (1860-1925)*. Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.

Las Heras, Julián. *Los franciscanos y las misiones populares en el Perú*. Lima: Editorial Cisneros, 1983.

Lipset, Seymour y Rokkan, Stein. «Estructuras de división, sistemas de partidos y alineamientos electorales». En: Batle, Albert. *Diez Textos Básicos de Ciencia Política*. Barcelona: Editorial Ariel, 2001. Recuperado de: es.slideshare.net/EDUARDOMUGUERZAGUANI/diez-textos-basicos-de-ciencias-politicas

Loaiza Cano, Gilberto. *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación, Colombia, 1820-1886*, Bogotá: Universidad del Externado de Colombia, 2011, p. 316;

Loayza, Alex. *La política educativa del Estado Peruano y las propuestas educativas de los colegios San Carlos y Nuestra Señora de Guadalupe. Lima, 1820-1857*. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006.

Loayza, Alex. «Orden social, moral e instrucción pública. Los conceptos de educación e instrucción en el Perú, 1820-1870.» *Social and Education History*, [S.l.], 8, 2, 118-140, 2019.

López, Vladimir. «La bandera roja, símbolo de la revolución socialista». *National Geographic España (22 de mayo del 2018)*. Recuperado de: https://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/bandera-roja-simbolo-revolucion-socialista_11588/1

Lynch, John. *Dios en el nuevo mundo. Una historia religiosa de América Latina*. Barcelona: Crítica, 2012.

Mannheim, Karl. *Conservatism. A Contribution to the Sociology of Knowledge*. Londres: Routledge, 1986.

Márquez, José. *Recuerdos de viaje a los Estados Unidos. 1857 – 1861*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, 2002 (1862).

McEvoy, Carmen. *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

McEvoy, Carmen. *Un proyecto nacional en el siglo XIX: Manuel Pardo y su visión del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.

McEvoy, Carmen. *Homo Politicus: Manuel Pardo, la política peruana y sus dilemas. 1871 – 1878*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Oficina Nacional de Procesos Electorales, 2007.

Mücke, Ulrich. *Elecciones y participación política en el Perú del siglo XIX: la campaña presidencial de 1871-72*. Lima: Revista del Instituto de Investigaciones Sociales, 8, 12, 133-166, 2004.

Mücke, Ulrich. *Poder y política. El Partido Civil antes de la Guerra con Chile*. Lima: *Histórica*, 32, 2, 73-122, 2008.

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

Múnera, Leopoldo. "El Estado en La Regeneración (¿La modernidad política paradójica o las paradojas de la modernidad política)?" En: Cruz, Edwin y Múnera, Leopoldo (eds.), *¿La Regeneración revisitada? Pluriverso y hegemonía en la construcción del Estado-nación en Colombia*. Bogotá: La Carreta Histórica, 2011.

Orlandis, José. *Historia de la Iglesia*. Madrid: Ediciones Riapl, 2006 (1974).

Ossenbach, Gabriela. «Evolución de los sistemas educativos europeos a lo largo del siglo XIX». En: Ossenbach, Gabriela; Sanz, Florentino y Tiana, Alejandro (eds.). *Historia de la educación (Edad Contemporánea)*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a distancia, 2012.

Pelage, L'Abbe. *La bulle Quanta cura et la civilisation moderne ou Le Pape, les eveques, les gouvernements et la raison*. Paris: Garnier Frères, 1865.

Pétridès, Sophrone. "Tiberiopolis." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 14. New York: Robert Appleton Company, 1912. Recuperado de:
<http://www.newadvent.org/cathen/14717a.htm>

Rivera, Víctor Samuel. «Tras el incienso. El republicanismo reaccionario de Bartolomé Herrera». En: *Araucaria. Revista de filosofía, historia y humanidades*. Sevilla, 2009, 20, 194-214.

Rivera, Víctor Samuel. «República tras el incienso. Una historia conceptual de "liberalismo" y "liberales" en el Perú (1810-1850)». En: Fernández, Javier (Comp.). *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*. Madrid: Marcial Pons, 2017, 333-378.

Rivera, Víctor Samuel. «Liberalismo. Perú 1750-1850». En: Cristóbal Aljovín y Marcel Velázquez (Comps.). *Las voces de la modernidad. Perú, 1750-1870. Lenguaje de la Independencia y la República*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2017, 222-247.

Rivera, Víctor Samuel. «Libertad. Perú 1750-1850». En: Cristóbal Aljovín y Marcel Velázquez (Comps.) *Las voces de la modernidad. Perú, 1750-1870. Lenguaje de la Independencia y la República*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2017, 248-263.

Roux, Rodolfo de. “La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración”. En: *Pro-Posicoes*, abril - 2014, 25(1): p. 34-43.

Rubio, Alberto. *Sebastián Lorente y la educación en el Perú de siglo XIX*. Lima: Editorial Allamanda, 1990.

Rubio, Rosa. «Acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado Peruano: Presentación y documentos». *Revista de la Universidad Católica*, 7 126-127, 1980.

San Cristóbal, Evaristo. *Manuel Pardo y Lavalle: Su vida y obra*. Lima: Editorial Gil S.A., 1945.

Tamayo, José. *Historia regional del Cusco Republicano. Un libro de síntesis (1808-1980)*. Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa, 2010.

Távora, Santiago. *Historia de los partidos*. Lima: Huascarán, 1952.

Tibesar, Antonine. «The suppression of the Religious Orders in Peru, 1826-1839». En: *The Americas* 39, 2, 205 – 239, 1982.

Valdez, Flor de María. *Las relaciones entre el Perú e Italia (1821-2002)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004.

Vallaranos, José. *Historia de Huánuco. Introducción para el estudio de la vida social de una región del Perú. Desde la era prehistórica hasta nuestros días*. Buenos Aires: Imprenta López, 1959.

Vargas, Rubén. *Historia de la Iglesia en el Perú*. Burgos: Imprenta de Aldecoa, tomo V, 1962.

Vargas, Rubén, «Aspecto histórico del nombramiento de obispos en el Perú». *Revista de la Universidad Católica*, 2-3, tomo VII (1939) ,134-135.

Urrutia, Jaime. *Informe de los cónsules franceses (1842-1877)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2015.

Villarán, Luis. *La Constitución peruana comentada*. Lima: Centro de Estudios Constitucionales, 2016 (1899).