

Universidad Torcuato Di Tella
Departamento de Estudios Históricos y Sociales
Posgrado en Historia

El pensamiento liberal y la opinión pública.
El debate a propósito de la Inquisición española en perspectiva
comparada: Cádiz, Buenos Aires y Lima (1808-1864).

Tesis para optar por el grado de Doctor en Historia presentada por
Jimena Tcherbbis Testa

Bajo la dirección del Dr. Darío Roldán

Buenos Aires, 2019.

A mi familia a través del tiempo

*“El ánimo que piensa en lo que puede temer,
empieza a temer en lo que empieza a pensar”*
Francisco de Quevedo

“Frente al Rey y a la Inquisición... ¡chitón!”
Refrán popular español

Índice

Índice	3
Agradecimientos	6
Introducción	8
Capítulo 1: El Rey y el Gran inquisidor: religión y política en la Monarquía Católica	19
I. Religión y política: el cristianismo como la religión de la salida de la religión.....	19
II. El problema teológico político: Iglesia y Monarquía.....	23
III. La cruz y la espada: Inquisición y Soberanía en la Monarquía Católica.....	26
IV. Revolución y religión: catolicismo(s) y liberalismo(s).....	42
Parte I: Crisis atlántica de la Monarquía Católica: el ocaso de la Inquisición y la aurora del liberalismo (1808-1821)	57
Capítulo 2: Imaginar un nuevo orden político: la crítica a la Inquisición española en Lima y Buenos Aires durante el experimento liberal gaditano (1808-1814)	59
I. Introducción.....	59
II. El Rey y el Gran Inquisidor: la “jurisdicción de la fe”.....	66
III. Revolución, Inquisición y libertad de imprenta: “La comezón de hablar y escribir”.....	74
IV. Inquisición y Constitución: la definición del poder soberano.....	92
V. Conclusión.....	108
Capítulo 3: “La causa de la libertad”. La inquisición española en la encrucijada de la revolución y la independencia: Cádiz, Lima y Buenos Aires entre 1814-1821	113
I. Introducción.....	113
II. Entre el “restablecimiento inquisitorial” y la revolución.....	115
III. “La América es el país de la imaginación”: la re-definición de la soberanía y el cuestionamiento a la Inquisición.....	129
IV. “Las Dos Majestades” y los “Apóstoles de la insurrección”: la creación de nuevos lazos sociales.....	137
V. Celebrar y crear un nuevo orden.....	142
VI. Conclusión.....	153
Parte II: El pasado presente: el legado colonial y las reformas liberales en Lima y Buenos Aires (1820-1830)	159
Capítulo 4: Pensar el legado colonial: religión y política en Lima durante la primera década de vida independiente (1820-1830)	163
I. Introducción.....	163
II. El problema de la legitimidad y la política de la memoria: narrar el pasado e imaginar el futuro.....	165
a. Celebrar un nuevo orden: la Inquisición como símbolo de poder.....	166
b. La Inquisición en la constelación cultural y en la encrucijada internacional.....	171
c. La Inquisición revisitada: la mirada de los extranjeros.....	189
d. Gobernar la revolución: la educación y la religión.....	193

III. Crear una nueva comunidad política en la comunidad religiosa	
¿Cristianizar la revolución (sin) revolucionar el campo religioso?.....	201
a. Cristianizar la revolución.....	202
b. ¿Revolucionar el campo religioso?.....	207
IV. La política en el espejo de la Inquisición: la cuestión de la disidencia	
y la purificación.....	227
V. Legislar una nueva comunidad: ¿es pecado el delito?.....	237
a. La Inquisición ante el legislador.....	239
b. Gobernar la Iglesia católica.....	249
Capítulo 5: “Las prisiones de nuestra alma”: política y religión en	
Buenos Aires durante la década del veinte (1820-1830).....	253
I. Introducción.....	253
II. El experimento republicano: la comunidad política y la(s)	
comunidad(es) religiosa(s).....	255
III. La Inquisición en escena y el guión de la libertad.....	261
IV. Buenos Aires en un escenario fragmentado: la articulación	
entre política y religión.....	271
V. Pasiones religiosas y políticas: el problema de la disidencia.....	279
VI. El (im)posible proyecto nacional: la religión como gramática del poder.....	285
Parte III: Católicos y liberales: pensar la religión en la Nación (1830-1864)...	297
Capítulo 6: España bajo la Inquisición: “el alma de la Nación” (1833-1864)...	304
I. Introducción.....	304
II. El problema de la religión con las armas en la mano (1834-1839).....	310
a. Don Carlos como el pretendiente de la Inquisición.....	310
b. “Entre la guillotina y la hoguera”.....	318
c. “La inquisición de ogaño y de antaño”: política, violencia y religión.....	324
III. El Espíritu Santo y el espíritu público del siglo (1840-1854).....	335
a. “El país de los paréntesis” en el trono y el altar.....	335
b. El misterio en el ministerio.....	343
c. “Desde las alturas católicas”: la herejía liberal y el “milagro” de la dictadura....	352
IV. Las Españas (im)posibles: pasado futuro (1850-1868).....	363
a. La inquisición de la ausencia: la memoria histórica.....	363
b. De lo posible y lo conveniente: los ecos de la Inquisición	
en el liberalismo español.....	370
c. La Monarquía y el Papado: el caso Mortara	
en la España de Matamoros.....	394
Capítulo 7: Religión y nación en la “Nueva Roma”: una inquisición liberal	
(1830-1860).....	409
I. Introducción.....	409
II. Fieles ciudadanos.....	411
III. Los hijos de Voltaire marchan rápidamente en Lima.....	417
IV. La Inquisición entre el pasado y el presente: liberalismo(s) y catolicismo(s)....	421
a. La República, la (in)fabilidad y la legitimidad de la disidencia.....	424
b. La Inquisición de Roma.....	434
c. “La Bastilla Católica”: revolución, libertad y catolicismo.....	449
Capítulo 8: El “Dios de la Federación”, la “provincia flotante”	
y la “república imaginaria”: reflexiones sobre el legado inquisitorial	
en Buenos Aires (1830-1860).....	466

I. Introducción.....	466
II. La Santa Federación: el gobierno de las creencias.....	468
III. El espíritu del terror, la república flotante y la república imaginaria.....	485
IV. ¿Nacionalizar la religión?: el gobierno liberal y la consolidación de la esfera pública.....	500
V. El individuo en la sociedad: las libertades modernas y el catolicismo romano....	510
Conclusiones finales.....	540
Fuentes.....	563
Bibliografía.....	581

Agradecimientos

La tesis que a continuación se presenta tiene su propio pasado. Los años de estudios dedicados a la Historia, transitando las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires como así también las de la Universidad Torcuato di Tella, cimentaron el camino para que hoy sea posible presentar mi tesis de doctorado. Ese camino se construyó gracias al apoyo incondicional de mi familia que desde un inicio me ayudó para que mis proyectos pudieran volverse realidad.

Fue también posible gracias a la confianza que la Universidad Torcuato di Tella demostró en mí cuando me otorgaron la Beca para realizar mis estudios de Posgrado en Historia. Recuerdo como si fuera hoy la reunión que tuve con el Prof. Pablo Gerchunoff, por entonces director del Posgrado en Historia, quien me animó a incursionar en el doctorado. Fue gracias al Prof. Gerchunoff que conocí al Dr. Darío Roldán, mi director de tesis, quien desde las primeras reuniones me acompañó en la elaboración de un proyecto de investigación que fue cobrando forma y me apoyó para la postulación a la beca de doctorado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Agradezco, pues, especialmente al Conicet por haber financiado mi investigación durante estos últimos cinco años y al Dr. Darío Roldán por sus consejos en este camino a la vez apasionante y desafiante.

La tesis recorre no solo un largo recorrido temporal sino también un variado itinerario espacial. La incursión en aquel recorrido fue posible gracias a la beca del Conicet y al aporte de la Fundación Slicher van Bath de Jong para la promoción del estudio y la investigación de la historia de América Latina (perteneciente al Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos de la Universidad de Ámsterdam) como así también de la beca de ayuda específica de la Casa de Velázquez (Académie de France á Madrid, École des Haute Études Hispaniques et Ibériques) para realizar una estancia de investigación en Madrid. Aquellos aportes contribuyeron a financiar mis viajes para la consulta de archivos en Chile, Perú y España. A su vez, la beca de viaje de la Latin American Studies Association (LASA) me posibilitó dialogar con colegas de distintos ámbitos sobre mis intereses de investigación. Al respecto, no puedo dejar de agradecer el apoyo del colegio secundario en el que trabajo, el Instituto Magdalena Abrain, que me acompañó en el recorrido emprendido comprendiendo mis ausencias por motivo de estancias de investigación y participación en congresos.

Durante el camino de mis estudios de doctorado tuve la oportunidad de conocer a muchos profesionales que han contribuido a mi formación como historiadora. Agradezco a todos aquellos que fueron mis profesores en el Posgrado de Historia en la Universidad Torcuato Di Tella, con quienes compartí mis intereses, dudas e ideas en un ámbito plural. Agradezco especialmente a Luis Alberto Romero, Pablo Gerchunoff, Marcela Ternavasio, Francis Korn, Klaus Gallo, Fernando Rocchi y Ricardo Salvatore. No puedo dejar de agradecer también a Cecilia Bari, quien siempre estuvo abierta a mis inquietudes, y a aquellos profesores que con generosidad se prestaron a dialogar conmigo y compartir sus conocimientos, libros y experiencias, especialmente a Pablo Ortemberg y a Henar Pizarro Llorente.

Agradezco, a su vez, la posibilidad de participar en las reuniones del seminario de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires que constituyeron una invitación permanente a problematizar la Historia y pensar en voz alta sobre las lecturas compartidas. Agradezco, pues, a Hilda Sabato, Laura Cucchi, Leonardo Hirsch, Flavia Macías, María José Navajas, Enrique Ramírez, Inés Rojkind, Ana Romero, Nahuel Victorero e Ignacio Zubizarreta por abrirse al diálogo. Por cierto, el ámbito de la sociabilidad académica que transité en estos años fue plural. Además del agradecimiento a mis colegas, quisiera agradecer a quienes integran el Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí (CIDSEF), presidido por el Dr. Mario Cohen, que desde un inicio mostraron interés por mis estudios y con quienes he compartido no solo simposios sino también enriquecedoras charlas de café.

No quiero dejar de agradecer, pues, a todos aquellos que me acompañaron en mi formación académica y a quienes comprendieron mis ansiedades y las transmutaron en buenos momentos: a Lily, Eduardo, Elsa, a mis primos, amigos y compañeros de la Dante.

Dedico la tesis a mi familia que me enseñó que jamás debo renunciar a mis sueños. A mi mamá, Silvia, mi primera maestra e incondicional lectora; a mi papá, Sergio, con quien comparto la pasión por la historia política; a mis hermanas, Victoria y Jazmín, por apoyarme siempre entre risas y copas; a mi cuñado, Rolo, que desde que lo conocí tuvo una voz de aliento; a mis tías abuelas Herminia y Yolanda y a mi abuelo Aldo que, a pesar de no estar hoy conmigo, alentaron el camino recorrido y sembraron mi interés por el pasado. Dedico, en fin, mi tesis a mi familia a través del tiempo. La investigación que hoy se presenta tiene así su propio pasado. Espero que contribuya, a través del debate, al futuro.

Introducción

I. Lo teológico-político como problema inacabado

La construcción de la política moderna en Occidente, con su fundamento de legitimidad en la inmanencia del poder, resulta ser en su ejercicio un proceso inacabado como, por cierto, lo demuestran en la actualidad la persistencia de las tensiones teológico-políticas en la definición de los derechos del individuo ante la sociedad.¹ En efecto, la invención de una moderna concepción de *lo político*, siguiendo la argumentación de P. Rosanvallon, supone una reflexión de la sociedad sobre sí misma capaz de redefinir no solo sus prácticas políticas sino también sus representaciones al margen de la estructuración religiosa de las sociedades.²

Es entonces necesario, estimamos, para comprender el advenimiento de la política moderna y sus desafíos, historizar las tensiones teológico-políticas desplegadas en las sociedades occidentales. Como advierte C. Lefort, no podemos descifrar las transformaciones de la política moderna sin interrogarnos sobre su significación religiosa.³ Es entonces preciso prestar atención, como sugiere P. Manent, a la historia política de la religión y, a la vez, a la historia religiosa de la política moderna.⁴

En la Península hispánica y en Hispanoamérica aquel proceso de construcción de la política moderna se inició a principios del siglo XIX al calor de la crisis de la Monarquía Católica. En efecto, durante el siglo XIX se despliega una problemática

¹ En efecto, el contexto de escritura de la tesis se encontró atravesado por las noticias a propósito de los conflictos en torno a la definición de las libertades individuales y las concepciones religiosas acerca de las mismas. Desde cuestiones de debate público a propósito de la sanción de la interrupción voluntaria del embarazo en Latinoamérica o la presencia de la educación religiosa en las escuelas públicas (polémica suscitada tanto en Argentina como en España) como así también el problema de los alcances de la libertad de expresión y la reacción de los fundamentalismos religiosos (como quedó demostrado en el caso del semanario *Charlie Hebdo* en Francia). Por otro lado, cabe recordar que, como advierte el historiador Adriano Prospero, el tribunal de la Santa Inquisición continúa existiendo en el catolicismo romano bajo la institución conocida desde 1965 como Congregación para la Doctrina de la Fe que persigue el objetivo de definir en forma centralizada la verdad. Por cierto, fue en el año 1998 cuando se produjo la apertura de los documentos de la Inquisición romana, tras el arrepentimiento de Roma por la existencia histórica del tribunal de la fe. Basta recordar, en efecto, la polémica que se generó en el año 2000 a propósito de la beatificación del Papa Pío IX, impulsor del *Syllabus Errorum*. Véanse: Claude Lefort, “Permanence du théologique-politique?”, *Essais sur le politique XIX-XX siècles*, Paris, Seuil, 1986, pp. 275-329. Adriano Prospero, “Nuevas perspectivas para una historia de la Inquisición”, *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, vol. 41, 2009, pp. 1-11.

² Véanse: Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003. Alicia Salmerón y Cecilia Noriega (eds.), *Pensar la modernidad política. Propuestas desde una nueva historia política. Antología*, México, Instituto Mora, 2016.

³ Claude Lefort, “Permanence du théologique-politique?”, *Op.cit.*, pp. 275.

⁴ Pierre Manent, “Cristianismo y democracia. Algunas notas sobre la historia política de la religión o sobre la historia religiosa de la política moderna”, en Pierre Manent, Pierre Collin, Pierre Maraval, Michael Lowy, Jean-Marc Ferry y Jacques Rollet, *L'Individu, le Citoyen, le Croyant*, Bruselas, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1993.

relación entre religión y política. La definición de un nuevo origen del poder fundamentado en la soberanía de la nación implicó la desacralización del antiguo principio del derecho divino de los reyes. Pero la secularización del principio de la legitimidad del poder no supuso, necesariamente, un abandono del uso político de la religión ni tampoco el agotamiento del poder político de la religión en las nuevas comunidades políticas. Si bien la sanción de la soberanía nacional definía la legitimidad del origen del poder en el terreno de la inmanencia, la conservación de la comunidad política podía desplazar el ejercicio del poder hacia el terreno de la trascendencia y, por tanto, al de las creencias. En efecto, gobernar también es hacer creer.

La construcción de la política moderna se enfrentó al problema de la pretensión del monopolio de las creencias existente en las sociedades del Antiguo Régimen.⁵ En aquellas sociedades, en las que la política y la religión no se concebían como esferas separables, el control sobre los límites de lo pensable, lo decible y lo factible constituía un imperativo en el ejercicio del poder. La Inquisición española fue, en ese sentido, una institución que se propuso construir obediencia entre unos fieles que debían comportarse como súbditos. La vigilancia anidaba así en la sociedad pues, como advertía Francisco Quevedo, “el ánimo que piensa en lo que puede temer, empieza a temer en lo que empieza a pensar”.⁶

La historia de la Inquisición española ha cautivado a distintos historiadores a lo largo del tiempo y aun hoy continúa atrapando a muchos otros. Es que, como advirtiera M. Bloch, es el presente el que interroga al pasado.⁷ Por nuestra parte, al construir como objeto de estudio el problema de la oposición liberal a la Inquisición española intentamos demostrar la significatividad de la configuración de una opinión pública que condena los actos de fanatismo, las torturas y la deshumanización del “otro”. En efecto, como analizaremos, el fin de la Inquisición española no se debió a un proceso de decadencia de

⁵ Nos referimos aquí a la intención de monopolizar las creencias religiosas inscrito en el régimen de cristiandad propio del Antiguo Régimen español. Es preciso advertirle al lector que no utilizamos el concepto “monopolio” en el sentido propuesto por la perspectiva sociológica que aplica teorías económicas al estudio de la religión, entendiéndola como un bien inserto en un mercado plausible de ser caracterizado como monopólico o desregularizado. Como percibirá el lector, es una perspectiva de análisis en clave política la que guía nuestra investigación. Respecto a aquella sociología, véase: Alejandro Frigerio, “Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión: ¿Hacia un nuevo paradigma?”, *Lecturas Sociales y Económicas*, núm. 34, 2000, pp. 34-50.

⁶ Francisco Quevedo, “Historia y vida de Marco Bruto”, en *Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas, Caballero de Hábito de Santiago, Secretario de S.M. y Señor de la Villa de la Torre de Juan Abad*, Tomo I, Madrid, D. Joaquín Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., 1772, p. 343.

⁷ Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001 [1949].

la institución sino a un sinuoso proceso de abolición puesto que fueron los revolucionarios, a ambos lados del Atlántico, quienes propusieron su supresión apelando a principios liberales. Aun cuando la oposición liberal hacia la Inquisición no distinguiera, inmediatamente, al ciudadano del creyente habilitó un espacio de renovación de las condiciones de la creencia y, por tanto, también, de las representaciones y prácticas políticas.⁸ De ese modo, a través de la reflexión liberal a propósito de la Inquisición española, intentaremos problematizar la relación entre liberalismo y catolicismo.

No obstante, aquello que los estudiosos han definido como la “mentalidad inquisitorial” continúa presente en nuestros tiempos, atravesados por la emergencia de fundamentalismos religiosos y la persistencia de concepciones totalitarias del poder entendidas como “religiones seculares”.⁹ En efecto, como afirmara B. Bennassar, “la historia de la inquisición española es la fascinante ilustración del drama que amenaza a los hombres cada vez que se establece una relación orgánica entre el Estado y la Iglesia. No es necesario decir que la palabra Iglesia debe ser entendida en un amplio sentido, y que puede ser fácilmente reemplazada por ideología. La coincidencia exacta entre el Estado y una ideología única es el viejo sueño, siempre amenazador, del Leviatán”.¹⁰

Es precisamente en el desafío que supone enfrentarse a aquel “viejo sueño”, redescubierto como “pesadilla”, donde, pensamos, radica la importancia y significatividad del objeto de estudio que a continuación presentamos. Un objeto que constituye un interesante laboratorio historiográfico para pensar problemas que aún mantienen su vigencia. Pues, como argumentamos, la construcción de la política moderna es un proceso inacabado que, por cierto, no se resuelve de manera unívoca ni certera pues tampoco sabemos si es, acaso, irreversible.

I. Tema y objetivos

Hacia 1812 un apologista de la monarquía absoluta española, Fray R. Vélez, caracterizaba a la Inquisición como “el muro seguro y más firme baluarte del trono y del

⁸ Sobre el concepto “condiciones de la creencia”, véase: Charles Taylor, *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

⁹ Véase: Ángel Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial, Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición Nueva York, abril de 1983*, Barcelona, Ariel, 1984. Sobre la concepción del totalitarismo como ideología que preservaba una forma religiosa, véase: Marcel Gauchet, *La condition historique*, Paris, Gallimard, 2008 [2003], p.373.

¹⁰ Bartolomé Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, editorial Crítica, 1984, p. 341.

altar”.¹¹ Unas décadas más tarde, el *Syllabus Errorum* (1864), promulgado por el Papa Pío IX, condenaba al liberalismo como “una de las pestilentes doctrinas de nuestra época” debido a que defendía la libertad de conciencia y la separación de la Iglesia y el Estado.¹² El siglo XIX se encuentra, pues, atravesado por la compleja relación entre religión y política.

Si bien las sociedades decimonónicas distinguían entre las realidades temporales y las espirituales no las concebían como esferas separables. La religión ocupaba un lugar clave en los fundamentos del orden social. En principio porque se la consideraba un elemento asociativo que estimulaba la solidaridad moral. Pero además porque constituía el mecanismo de legitimidad política a través del principio del derecho divino de los reyes. De modo que no podemos descifrar las transformaciones de la sociedad política decimonónica sin interrogarnos sobre su significación religiosa. En este contexto se desarrolla la compleja relación entre catolicismo y política que P. Manent denominó “problema teológico-político”.¹³ Problema derivado de la “contradicción”, o como también plantea el autor la ambivalencia, de la doctrina católica basada en que si, por un lado, habilita a los hombres a organizarse en lo temporal de acuerdo a sus preferencias, por el otro, aspira a vigilarlos. La convicción de que la salvación de las almas se alcanza por la fe y las obras y de que la sociedad sólo es viable en la unanimidad de conciencia impulsaba a la Iglesia a ejercer un control sobre lo temporal.

El problema teológico-político se despliega al calor de las revoluciones liberales del siglo XIX. Sucede que el liberalismo en su lucha contra el Antiguo Régimen buscó redefinir los fundamentos del orden social. Para ello debió enfrentarse al poder de la Iglesia. En el marco del enfrentamiento con el catolicismo, el liberalismo generó un debate a propósito de la Inquisición española. El análisis de la oposición liberal a la Inquisición es, pues, clave para repensar el problema de la relación entre religión y política, particularmente, entre catolicismo y liberalismo en el siglo XIX.

Nuestra tesis de doctorado tiene como finalidad explorar la oposición liberal a la Inquisición española para analizar las representaciones que del tribunal se construyeron y el uso que se hizo de las mismas en los debates políticos del período comprendido entre

¹¹ Fr. R. Vélez, *Preservativo contra la irreligión o los planes de la Filosofía*, Cádiz, Imprenta de la Junta de Provincia, 1812, p.9.

¹² Nos referimos al *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*, publicado por la Santa Sede en el año 1864 junto a la encíclica *Quanta Cura*.

¹³ Pierre Manent, “Europa y el problema teológico-político”, en *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé, 1990.

los años 1808-1864, desde una perspectiva comparada y conectada seleccionando como casos de estudio las ciudades de Cádiz, Buenos Aires y Lima.¹⁴ Estimamos que el método comparativo constituye, tal como lo sugirió M. Bloch, un instrumento para comprender el pasado porque al ampliar la escala de análisis, impulsando la superación de las perspectivas historiográficas nacionalistas, permite poner en valor procesos históricos cuya importancia sería difícil de percibir sin tener presente realidades semejantes en contextos diferentes.¹⁵ Por otro lado, la perspectiva conectada nos permitirá advertir hasta qué punto y, también, de qué modo, aquella problemática constituyó una preocupación común. La investigación plantea, a su vez, un abordaje cualitativo del objeto de estudio a través del cruce disciplinar entre la historia política y la historia intelectual y de las ideas.¹⁶

La tesis se propone abordar dos grandes cuestiones. En primer lugar, la dinámica de abolición de la Inquisición española. Para ello se analizará el proceso en la Península donde a pesar de la abolición decretada por Napoleón Bonaparte (4-12-1808) y las Cortes de Cádiz (22-2-1813), el tribunal fue restituido con la restauración de la monarquía absoluta hasta ser definitivamente suprimido en el año 1834. Asimismo, se indagará el proceso de abolición en Hispanoamérica considerando el caso de la Inquisición de Lima, de la que dependía el Virreinato del Alto Perú y el del Río de la Plata. Proceso que tiene una dinámica propia ya que, si bien el tribunal se vio afectado por las aboliciones peninsulares, fue la Asamblea del año XIII la que primero decretó su abolición en las tierras rioplatenses, aunque fue tras la expulsión de las fuerzas realistas de Lima (1821) cuando se suprimió definitivamente aquel tribunal. En segundo lugar, se analizarán los debates del liberalismo a propósito de la Inquisición española. Para ello se indagará en la opinión pública que comienza a conformarse a ambos lados del Atlántico como un espacio de comunicación e intercambio de ideas entre las elites (intelectuales y/o

¹⁴ Sobre la metodología de la comparación histórica, la historiografía es abundante. Véase, entre otros: Demetrio Castro Alfin, "Comprender comparando: Valores de una búsqueda en historia y ciencias sociales", *Studia Historica. Historia contemporánea*, 10-11, 1992-1993, pp. 77-90. Jürgen Kocka, "La comparación histórica", en *Historia social y conciencia histórica*, Madrid, Marcial Pons, 2002, p. 43-64. Adrián Gorelik (ed.), "Dossier: El comparatismo como problema", en *Prismas: revista de historia intelectual*, núm. 8, 2004, pp. 121-228. Elisa Cárdenas, "Hacia una historia comparada de la secularización en América Latina", en Guillermo Palacios (coord.) *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, Siglo XIX*, México D.F., El Colegio de México, 2007, pp.197-212. Romain Bertrand, "Historia global, historias conectadas: ¿un giro historiográfico?", *Prohistoria*, vol. 24, 2015, pp. 3-20.

¹⁵ Marc Bloch, "Contribution towards a Comparative History of European Societies", in *Land and Work in Medieval Europe. Selected Papers by Marc Bloch*, Berkeley, University of California Press, 1967, pp. 44-81.

¹⁶ Véase: Carlos Altamirano, "De la historia política a la historia intelectual. Reactivaciones y renovaciones", *Primas. Revista de historia intelectual*, núm. 9, 2005, pp. 11-18.

dirigentes), quienes emiten juicios sobre lo que leen, experimentan y piensan a través de la cultura impresa, ya sea bajo la forma del periodismo o la literatura, o bien a través de los discursos públicos. Una opinión pública que, como plantea J. Habermas, se erige como árbitro político y cultural a tal punto que la gente de la época se refiere a ella como el nuevo “tribunal soberano”.¹⁷ En ese sentido, se pretende reconstruir la relación entre liberalismo(s) y catolicismo(s) como así también la tensión en la definición de la relación entre ciudadano(s) y creyente(s).

Abordar estas dos cuestiones exige una dimensión comparativa y un recorte temporal adecuados. Para la comparación seleccionamos tres casos de estudio: Cádiz, Buenos Aires y Lima. La selección se fundamenta en ser estas ciudades cruciales en el proceso de oposición a la Inquisición española y, a la vez, protagonistas del surgimiento de una cultura política de carácter liberal. Por una parte, en Cádiz se produce el primer experimento constitucional liberal junto a la primera abolición hispánica del tribunal al tiempo que, por ser el principal puerto que comunica a la península con Hispanoamérica, es un canal de difusión de información. A su vez, si bien hacia 1830 Cádiz no era ya el epicentro de los cambios políticos, como lo había sido en 1810 y durante la revolución liberal de 1820, su legado constitucional y su contribución al desarrollo de una cultura política liberal persistieron en el escenario español. Por otra parte, en Buenos Aires y Lima, el movimiento revolucionario, influenciado por las ideas de la ilustración y del liberalismo, hizo de la Inquisición un símbolo de la tiranía de la metrópolis. Sin embargo, ambas capitales virreinales protagonizaron derroteros políticos diferentes. Mientras que Buenos Aires disputaba, junto con el resto de las provincias del Río de la Plata, su lugar en la construcción de un proyecto de Estado y nación, Lima era la indiscutible capital del Estado peruano, aun cuando, durante el período, sus fronteras se redefinieron. Por otro lado, cabe advertir que, durante el período estudiado, únicamente en Buenos Aires se implementó la libertad religiosa (1825).

De este modo, la investigación en este amplio contexto geográfico se propone superar las perspectivas nacionalistas que han caracterizado a la historiografía especializada en los debates liberales a propósito de la Inquisición española. Superación necesaria no sólo porque el tribunal tenía jurisdicción en la Península y en Hispanoamérica sino también porque partimos del supuesto de que no se puede pensar América sin España ni España sin América, tal como lo han afirmado en sus trabajos T.

¹⁷ Remitimos a su ya clásica obra: Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la Opinión Pública, la transformación estructural de la vida pública*, México, Gili, 1994 [1986].

H. Donghi y F. X. Guerra.¹⁸ El análisis de estos tres casos nos permitirá entablar una comparación en la medida en que poseen similitudes (pertenencia al orbe hispánico, experiencias históricas comunes y desafíos similares) pero a la vez diferencias en cuanto al peso de las instituciones y valores propios del Antiguo Régimen.

A su vez, la investigación comprende una cronología que abarca el período iniciado en 1808 hasta la década de 1860 inclusive. El año de inicio en 1808 se fundamenta porque es ésta una fecha a partir de la cual el mundo iberoamericano comenzó a experimentar la transición del Antiguo Régimen a la sociedad moderna. La extensión de la cronología más allá de las fechas de abolición definitiva de la Inquisición española (1834) se debe a que las justificaciones de su supresión seguían siendo parte esencial del discurso liberal. La crítica o defensa de la Inquisición no era una mera cuestión retórica sobre asuntos del pasado sino un debate necesario sobre los proyectos políticos para el futuro. En efecto, hasta fines del siglo XIX en España continuaba vigente la defensa de la Inquisición por parte del carlismo, mientras que en la Hispanoamérica pos-independiente la cuestión religiosa es el problema que distancia a los liberales de los conservadores y genera, a la vez, no pocas discusiones entre quienes se identifican como liberales. Asimismo, la cronología permite mantener la escala de análisis a la vez peninsular e hispanoamericana debido a que durante el siglo XIX los Estado-Nación se encuentran en proceso de construcción. Finalmente, el hecho de que la Santa Sede condene taxativamente como heréticos los principios liberales en el *Syllabus* (1864) manifiesta el rechazo hacia los principios de libertad de conciencia defendidos por los liberales en la opinión pública.

De este modo, el estudio de estos tres casos durante el período delimitado permitirá elaborar una comparación en torno a la oposición liberal hacia la Inquisición española. A partir de este marco general, la investigación se propone avanzar sobre los siguientes objetivos específicos:

1-Analizar el debate político liberal en torno a la Inquisición en cada uno de los casos teniendo en cuenta la dinámica de abolición del tribunal en la Península y en Hispanoamérica.

2-Identificar los intereses que sustentan a las representaciones y prácticas de los liberales contemporáneos al proceso de abolición de la Inquisición.

¹⁸ Véase: Tulio Halperín Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, CEAL, 1985. François Xavier Guerra, *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992.

3-Explorar las repercusiones que los debates de mediados del siglo XIX generan en torno al lugar de la religión en la construcción de la identidad nacional en cada uno de los casos.

4-Investigar los intercambios de ideas y representaciones sobre la Inquisición española que, a través de los canales de la opinión pública, se producen entre liberales hispanoamericanos y peninsulares.

Consideramos que la comparación nos permitirá realizar aportes tanto a la historia del tribunal en el siglo XIX (período, por cierto, poco visitado por la historiografía) como al conocimiento de la cultura política liberal y su compleja relación con el catolicismo. El análisis del conjunto de estas problemáticas nos permitirá pensar, en forma comparada y conectada, sobre los distintos modos de concebir la soberanía, la ciudadanía y la nación en su relación con la religión.

El corpus documental seleccionado está constituido por un conjunto de fuentes históricas de diversa procedencia. Por una parte, se consultó la documentación producida por los tribunales inquisitoriales tanto limeño como peninsular, considerando especialmente los procesos gaditanos. Para ello se consultó la documentación conservada en el Archivo Histórico Nacional de España (Fondo de la Inquisición), en el Archivo del Palacio Real (Fondo Papeles Reservados de Fernando VII), en el Archivo Nacional de Chile (sección Tribunal de la Inquisición de Lima 1518-1822) y en el Arzobispado de Córdoba de la Argentina (Legajo núm. 18, Tomo III). Por cierto, la documentación inquisitorial resguardada referida a los tres casos aquí seleccionados es desigual debido al propio proceso de conservación de las fuentes históricas. En efecto, entre sus objetivos, la tesis se propone problematizar la relación entre la memoria construida a propósito del tribunal y la protección de sus archivos en cada uno de los casos estudiados.

Por otro lado, los escritos públicos (prensa, piezas literarias, cartas constitucionales, sesiones legislativas, sermones y memorias de los actores del período) y privados (principalmente cartas) vinculados a la crítica liberal contra el Santo Oficio fueron consultados en distintos repositorios y bibliotecas de Madrid, Lima, Santiago de Chile y Buenos Aires. En Madrid se consultó la Biblioteca Nacional de España, la Real Biblioteca, el Archivo del Congreso de los Diputados y la Biblioteca de la Casa de Velázquez. En Buenos Aires se consultó la Biblioteca Nacional Mariano Moreno, la Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, la Biblioteca del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, la Biblioteca de la Universidad Torcuato Di Tella y la Biblioteca del Congreso Nacional. Se consultó también la Biblioteca de la

Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Asimismo, se consultó la Biblioteca Nacional de Chile, la Biblioteca Nacional del Perú y la Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú.¹⁹

La investigación se inició bajo la hipótesis de que la crítica a la Inquisición española ocupó un lugar central en los debates políticos liberales decimonónicos no sólo en la Península sino también en Hispanoamérica. En ese sentido, consideramos que el pensamiento liberal contrapuso a la Inquisición española, representada como símbolo de despotismo y fanatismo propios del Antiguo Régimen, a la lucha por un nuevo régimen basado en los derechos y libertades garantizados en una Constitución, entre los cuales la libertad de pensamiento y conciencia eran fundamentales. Estimamos, pues, que la oposición binaria Inquisición/Constitución es crucial en la cultura política del liberalismo en tanto hace del tribunal una pieza clave en la lucha contra los proyectos absolutistas. En segundo lugar, partimos de la hipótesis de que las representaciones sobre la Inquisición española fueron instrumentadas por las elites hispanoamericanas con el objetivo de repensar el lugar de la religión en las nuevas comunidades políticas y en la encrucijada de la invención de las identidades nacionales.

Nos proponemos, pues, a través del análisis de los escritos de circulación atlántica seleccionados, dar cuenta de la interconexión entre los procesos americanos y peninsulares. La variedad de los tipos textuales nos ayudará a reconstruir las retóricas en pugna y poner en relación los relatos no ficcionales y ficcionales. Relatos que, escritos en un presente incierto, se disputaban no sólo el pasado, al evocar distintas memorias históricas, sino también el futuro, al imaginar nuevas identidades y proyectos nacionales.

III. Estructura de la tesis

En este marco, la tesis se propone historizar la relación entre el pensamiento liberal y el catolicismo a propósito del debate generado en la opinión pública en torno a la Inquisición española. Si bien se recuperan los aportes de la historia intelectual, la investigación se propone reconstruir el problema desde la perspectiva de la historia conceptual de lo político.²⁰ Por cierto, el lector podrá también advertir que la investigación exigió, a la vez, recurrir a los aportes de la historia del derecho cada vez que nos detuvimos a analizar las cartas constitucionales y la concepción a propósito de la

¹⁹ Se aclara que en el citado de las fuentes consultadas se preservó la ortografía original de la documentación.

²⁰ Al respecto, remitimos al lector a las precisiones presentes en el próximo capítulo.

relación entre pecado y delito.²¹ Sin embargo, es importante señalar que no fue nuestro objetivo escribir una historia del derecho como así tampoco lo fue la de historizar a las instituciones del catolicismo.

La estructura de la tesis adopta una organización cronológica y a la vez temática. Además de contar con un primer capítulo, la tesis se encuentra dividida en tres partes con sus respectivos capítulos y, por último, un capítulo destinado a las conclusiones finales de la investigación. El primer capítulo está dedicado a analizar la relación entre religión y política en la Monarquía Católica a través del problema de la Inquisición española en tanto institución que condensa tensiones teológico-políticas. Este primer capítulo aspira a reconstruir un estado de la cuestión y a explicitar la aproximación metodológica de la investigación. Por otro lado, la organización de la tesis en “partes” se fundamenta en la identificación de “momentos” históricos que suponen un cambio en las condiciones históricas de cada uno de los casos seleccionados y que, por tanto, impactan en las formas de pensar la relación entre el pensamiento liberal y el catolicismo a raíz del debate a propósito de la Inquisición española.²²

Así, la primera parte aborda el problema del “ocaso” de la Inquisición y la “aurora” del liberalismo en el contexto de la crisis atlántica de la Monarquía Católica (1808-1821). Esta primera parte abarca dos capítulos que presentan un análisis conjunto de los casos seleccionados. El capítulo dos aborda la crítica a la Inquisición española en Lima y Buenos Aires durante el experimento liberal gaditano (1808-1814). El capítulo tres analiza el problema de la Inquisición española en la encrucijada de la revolución y la independencia (1814-1821).

La segunda parte abarca el período posterior a las independencias y está destinada a abordar el problema del legado colonial y las reformas liberales en Lima y Buenos Aires (1820-1830). En ese sentido, la estrategia narrativa de la segunda parte difiere de la anterior ya que sus capítulos se dedican al análisis de los casos americanos, en la medida en que una vez declarada las independencias el desafío que emerge es el de la

²¹ A propósito de los aportes de la historia del derecho véase: Alejandro Agüero, “Historia política e Historia crítica del derecho: convergencias y divergencias”, *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, núm. 10, 2012, pp. 81-88. Carlos Garriga, “¿La cuestión es saber quién manda? Historia política, historia del derecho y “punto de vista”, *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, núm. 10, 2012, pp. 89-100.

²² Como advierten M. Lorente y J. M. Portillo, la expresión «momento» utilizada por John G. A. Pocock en su obra *El momento maquiaveliano* (1975) “hacia referencia no sólo a una época- es decir, un lapso de tiempo marcado por una tendencia que lo caracteriza- sino, sobre todo, a una cultura política que tuvo diferentes manifestaciones en uno y otro lado del Atlántico manteniendo ciertos rasgos esenciales”. Véase: Marta Lorente y José M. Portillo (dirs.), *El momento gaditano. La Constitución en el orbe hispano (1808-1826)*, Madrid, Congreso de los Diputados, 2012, p.13.

construcción de un proyecto nacional. El capítulo cuatro se dedica a analizar el caso de Lima y el capítulo cinco el de Buenos Aires. A su vez, en cada uno de ellos se aborda el problema de manera comparada y conectada con los sucesos peninsulares.

La tercera parte analiza el desafío de pensar la religión en la nación al que se enfrentaron católicos y liberales (1830-1864). Esta última parte consta de tres capítulos que se aproximan al problema a través de la reflexión sobre la Inquisición. El capítulo seis analiza el problema español recuperando las continuidades y rupturas respecto a la herencia liberal gaditana y las nuevas implicancias del debate liberal a propósito de la Inquisición. El capítulo siete se dedica a pensar el problema de la religión y la nación en la “Nueva Roma”, como por entonces se conocía a Lima. El capítulo ocho se destina al análisis de aquel problema en Buenos Aires.

Por último, se presentan las conclusiones finales de la tesis junto con las referencias bibliográficas. Concluida ya la introducción del objeto de estudio de nuestra investigación y la estructura de organización de la misma, presentamos la tesis al lector.

Capítulo 1

El Rey y el Gran Inquisidor: religión y política en la Monarquía Católica.

I. Religión y política: el cristianismo como la “religión de la salida de la religión”

Las sociedades humanas se construyen y, podríamos también decir, se gobiernan a través de las creencias.²³ En efecto, en las primeras sociedades humanas anteriores, por cierto, a la existencia del Estado, esas creencias se identificaban únicamente con la religión que tenía una función instituyente del orden social. La experiencia religiosa constituía así la experiencia social *per se*. En ese sentido, según M. Gauchet, la religión puede ser caracterizada como “una manera de institucionalizar al hombre contra sí mismo” en la medida en que implica una negación de su capacidad transformadora en la organización de su propio mundo adjudicándose, por el contrario, la capacidad creadora a una fuente externa.²⁴ Es por eso que, advierte el historiador francés, es preciso historizar la religión para comprender el advenimiento de la política entendida como la acción de la sociedad sobre sí misma.²⁵ En ese sentido, según Gauchet no habría habido, a lo largo del tiempo, un perfeccionamiento en materia religiosa (desde el paganismo hacia las religiones monoteístas) sino, por el contrario, un proceso de declive de su potencialidad instituyente que abriría paso a la historia humana, es decir al reconocimiento de la capacidad creadora del hombre.²⁶

En efecto, es posible identificar distintas relaciones entre religión y sociedad a lo largo del tiempo. Las llamadas religiones primitivas fueron, en ese sentido, las más “perfectas” en cuanto al potencial que se le reconoce a lo religioso para instituir el orden social. Así, en las sociedades sin Estado, la religión atribuye a un pasado mítico fundador la creación de un orden social destinado a repetirse en el futuro sancionando, de ese modo,

²³ Al respecto remitimos al origen mismo de la palabra religión en latín *religare* que significa unir. Respecto a la idea de que gobernar es hacer creer, véase: Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 315. Allí Foucault remite a la expresión atribuida a Francis Bacon. Véase también: Justin A. Champion, “To govern is to make subjects believe”: Anticlericalism, politics and power, c. 1680-1717”, en Nigel Aston y Matthew Cragoe, *Anticlericalism in Britain, c. 1500-1914*, Sutton, Thrupp (Gloucestershire), 2000, pp.42-67.

²⁴ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2005 [1985], p. 32. A propósito de la interpretación de Gauchet, véase también: José María Mardones, “La salida de la religión y la crisis de la democracia” en línea en:

<http://proyectos.cchs.csic.es/sscv/sites/default/files/mardones.pdf>

Para una perspectiva sociológica a la religión, véanse: Yves Lambert, “La ‘Tour de Babel’ des définitions de la religion”, *Social Compass*, vol. 38, núm. 1, 1991, pp. 73-85. Martin Riesebrodt, *The promise of Salvation: A Theory of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

²⁵ Por cierto, en ese sentido define también Pierre Rosanvallon a *lo político* entendido, entonces, como el lugar de acción de la sociedad sobre sí misma. Véase: Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*, Op. cit.

²⁶ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo...*, Op.cit., Ibid., p.18. Véase también: Marcel Gauchet, *La condition historique*, Op.cit.

la superioridad del principio del orden colectivo sobre la voluntad individual, pues no es el hombre quien crea el orden sino quien lo recibe ya creado. Se establece así en aquellas sociedades una unidad ontológica dada la fusión entre lo natural y lo sobrenatural, en virtud de la cual lo sagrado puede ser manipulado, aunque no por ello encarnado por un grupo humano.

Pero el advenimiento del Estado, en tanto aparato de dominación, implicó una escisión entre los hombres en la medida en que la minoría que domina reclama a los dioses en favor de su poder sobre los otros. Desde entonces, el orden social es impuesto en el presente y no recibido, como antes, de un pasado fundador. El soberano ya no es un manipulador de lo sagrado, como los chamanes de las llamadas “sociedades primitivas”, sino que pretende encarnar lo divino. Es en ese sentido que Gauchet advierte que la aparición del Estado introduce la religión en la historia. En efecto, la dimensión religiosa deja de ser la división entre el ser humano y el fundamento inalterable de su mundo para convertirse en división entre los propios hombres. De este modo, la salida del mundo mitológico, del pasado eterno, supone la introducción de un dualismo ontológico entre lo immanente y lo trascendente. En ese contexto, el surgimiento del monoteísmo, en tanto representación de un absoluto divino, constituyó una nueva ruptura en la relación entre religión y sociedad pues supuso la sanción de la exterioridad de la divinidad y, por tanto, la construcción de una distancia entre el hombre y Dios.²⁷

Es, particularmente, el advenimiento del cristianismo el que constituye una mayor ruptura en la medida en que distingue entre “este mundo” y el “más allá” a través de una singular concepción de la salvación, comprendida como el intento universalista por rehacer la unidad ontológica, que, sin embargo, no supone el simple rechazo a “este mundo”. Es precisamente, advierte Gauchet, el dogma cristiano de la Encarnación el que despliega la contradicción entre “este mundo” y el “más allá”, en la medida en que aun si el cristianismo impulsa al hombre hacia la otra vida, el Verbo hecho carne “subraya la imposibilidad de huir” de este mundo.²⁸ El cristianismo en la medida en que distingue entre el orden temporal y el espiritual, entre la tierra y el cielo, se convierte en la “religión de la salida de la religión” ya que habilita un espacio propio, el terrenal, para la acción humana y, por tanto, para la política entendida, como mencionamos, como la acción de la sociedad sobre sí misma.

²⁷ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo...*, Op. cit., p. 85.

²⁸ *Ibíd.*, p. 113.

Pero la construcción de la Iglesia como institución mediadora entre el cielo y la tierra genera no pocas tensiones con el poder temporal que tiende, a la vez, hacia una sacralización de su autoridad política en virtud del principio del derecho divino de los reyes.²⁹ Sin embargo, advierte Gauchet que, debido al propio dogma de la Encarnación, aun cuando el soberano esgrima el derecho divino como fundamento de gobierno, no podrá ya encarnar lo invisible sino “figurar su ausencia”.³⁰ Por el contrario, el Pontífice logra constituirse, al mismo tiempo, en jefe temporal y espiritual como vicario de Dios. La configuración, tras el colapso del Imperio Romano en Occidente, del Primado Romano, es decir del poder temporal de los Papas, se fundamenta en la atribución de Dios del poder directo a Pedro y en la necesidad de que Roma, la capital del Imperio en tiempos de Cristo, fuera su sede.³¹

Desde entonces el Papa reivindica el derecho a la *plenitudo potestatis*, es decir a la potestad plena sobre las sociedades cristianas basándose en la fundación divina de la Iglesia.³² Al respecto G. Alonso advierte que “una consecuencia teórica de dicha asunción del poder sería el carácter delegado del derecho al ejercicio de la autoridad política por parte del resto de los soberanos”.³³ Pero, como advierte Gauchet, aun ese impulso a la teocracia, entendida como la sumisión del poder temporal al espiritual bajo el propósito de unir el cielo y la tierra, evoca la dualidad propia del mensaje cristiano.³⁴ En efecto, entre el Soberano Pontífice y los soberanos temporales se producirían no pocas tensiones en torno a la legitimidad del ejercicio del poder.

²⁹ Al respecto señala: “La mutation s’opère au VIII^e siècle: le pouvoir sacré est dans l’ordre politique l’homologue structurel du pouvoir de médiation de l’Église; il tient son charisme de sa relation au transcendant. Autrement dit, le roi est reconnu par l’Église comme un médiateur sacra; à preuve, le fait qu’elle le sacré”. Véase: Marcel Gauchet, *La condition historique*, Op.cit., p. 163. A propósito de la construcción del poder real, véase: Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985 [1957]. En aquella obra se demuestra que la lógica cristiana de la encarnación se inscribe en el poder real.

³⁰ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo...*, Op. cit., p. 97. Véase también: Marcel Gauchet, “Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique”, *Le Débat*, núm. 15, 1981. Paul Kleber Monod, *El poder de los reyes: monarquía y religión en Europa*, Madrid, Alianza, 2001.

³¹ Véanse : Francesco Ruffini, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, a cura di F. Margiotta Broglio, Bologna, Il Mulino, 1974 (1927). Antonio Rivera García, “Teología política: consecuencias jurídico-políticas de la *Potentia Dei*”, *Revista de Filosofía*, núm. 23, 2001, pp. 171-184.

³² Sobre la construcción del poder papal como monarquía absoluta, véase: Paolo Prodi, *El Soberano Pontífice: un cuerpo y dos almas. La monarquía papal en la primera Edad Moderna*, Madrid, Akal, 2011 [2006].

³³ Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos. Cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España (1793-1874)*, Tesis doctoral, Departamento de Historia Contemporánea, Universidad Autónoma de Madrid, junio 2008, p. 15.

³⁴ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo...*, Op.cit., p. 119.

Por otro lado, la Iglesia, en tanto institución que se propone el monopolio de la mediación entre Dios y el hombre, busca definir el dogma y, por tanto, especular sobre lo ausente. Pero aquella intención se contrapone con la posibilidad de interpretación que encierra la revelación divina por lo que se despliega, desde el inicio, una tensión entre la interioridad de la fe y el dogma de la Iglesia. Es en ese sentido que recuperamos aquí la definición que Gauchet elabora de la Iglesia como “monarquía del dogma” y “policía de las almas”.³⁵ En efecto, la identificación de la herejía resulta esencial para la definición de la ortodoxia. Como advierte Robert Ian Moore, “heresy exists only in so far as authority chooses to declare its existence”.³⁶ Los poderes eclesiásticos se atribuían así la *auctoritas* y *potestas* para resguardar lo que definían como la Verdad.³⁷ Así, la definición convencional de herejía comprendía, como advirtió Talal Asad, dos elementos: uno de carácter intelectual (la *falsa credulitas*, la formulación de una creencia errónea desde la perspectiva de la ortodoxia cristiana) y otro de tipo volitivo (la *pertinax defensio*, es decir, la pertinacia en la creencia errónea).³⁸

En ese sentido, es posible comprender a la herejía como una actividad de interpretación de la revelación divina que se construye de modo independiente respecto al dogma fijado por la Iglesia que busca defender su función mediadora. Fue, como se sabe, la denominada herejía protestante la que provocó una ruptura en el Cristianismo al cuestionar el rol de mediación de la Iglesia profundizando la dimensión individual de la experiencia religiosa.³⁹ Por cierto, hacia el siglo XVI, cuando irrumpió la Reforma, la imprenta potenciaba los peligros de la publicidad y difusión de la herejía. Fue, precisamente, en ese contexto cuando se confeccionaron los primeros edictos de libros prohibidos.⁴⁰ La preocupación por identificar a la herejía se acompañaba, pues, de la aplicación de la censura previa a la publicación de las ideas. En efecto, tras la

³⁵ *Ibíd.*, p. 194.

³⁶ Robert Ian Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell, 2007 (1987), p.64.

³⁷ Al respecto afirma Gauchet: “...le christianisme tire le monothéisme dans le sens d’une religion du mystère et donc de l’hérésie: la possibilité de l’interprétation et la nécessité de l’autorité institutionnelle pour confirmer l’interprétation confèrent une tension formidable au statut de la vérité”. Véase: Marcel Gauchet, *La Condition historique*, *Op.cit.*, p. 154.

³⁸ Talal Asad, “Medieval heresy: an anthropological view”, *Social History*, vol. 11, núm. 3, 1986, pp. 345-362.

³⁹ Sobre la Reforma, véase: Mark Greengrass, *La destrucción de la Cristiandad. Europa 1517-1648*, Barcelona, Pasado y Presente, 2015 (2013). En su obra el autor argumenta que, tras la Reforma, en Occidente la Cristiandad deja paso a una nueva identidad que se definirá en clave europea. Véase también: Michael Allen Gillespie, *The Theological origins of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 2008, pp. 101-129.

⁴⁰ Pedro Guibovich Pérez, *Lecturas prohibidas: la censura inquisitorial en el Perú tardío colonial*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica, 2013, pp. 170-171.

Contrarreforma se define la ortodoxia católica quedando claramente trazada la frontera con las nuevas herejías protestantes. El cristianismo como “religión de la salida de la religión” introdujo, en virtud de su misma distinción entre el cielo y la tierra, tensiones entre el poder temporal y el espiritual que la Iglesia de la Contrarreforma profundizaría durante el Antiguo Régimen.⁴¹

De modo que la posibilidad de conjugar a las creencias religiosas en plural constituía un desafío para el orden social. Por cierto, como analizaremos, mayor amenaza la constituiría la alternativa de gobernar a la sociedad con creencias que no fueran únicamente religiosas.

II. El problema teológico político: Iglesia y Monarquía.

A diferencia de las religiones paganas, en las cuales los dioses son aquellos de las ciudades, o la religión judía y el Islam que conservan la fusión de lo político y religioso, Gauchet señala que el cristianismo libera el espacio profano distinguiendo entre las esferas política y religiosa.⁴² Es por ello que, como hemos visto, el autor define al cristianismo como “la religion de la sortie de la religion”. La “Ciudad de Dios” se distingue así de la “Ciudad de los hombres”. No obstante, la convicción del dogma católico de que la salvación de las almas se alcanza por la fe y las obras, y de que la sociedad sólo es viable en la unanimidad de conciencia, impulsaba a la Iglesia a ejercer un control sobre lo temporal.⁴³

En este contexto, se desarrolla la compleja relación entre catolicismo y política que P. Manent denominó “problema teológico-político”.⁴⁴ Problema derivado de la

⁴¹ Sobre la historia de la Iglesia, véase: Hubert Jedin (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, VIII vols., Barcelona, Editorial Herder, 1978. Sobre el Concilio de Trento, véase: Adriano Prosperi, *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2008 [2001].

⁴² Para una perspectiva a largo plazo, véase su otra obra: Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

⁴³ Por cierto, la reivindicación de la unanimidad de conciencia fue abandonada doctrinalmente en el Concilio Vaticano II (1962-1965) con la declaración de la libertad religiosa en *Dignitatis humanae* (7/12/1965). Véanse: Rodrigo Coppe Caldeira, “A Dignitatis Humanae e a liberdade religiosa: descontinuidade no magisterio eclesiástico sobre o Estado moderno”, *Interações: Cultura e Comunidade* [em línea], 2013, núm. 8 (Enero-Junio): [Fecha de consulta: 31 de julio de 2018] Disponible en: <http://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=313028475003> Saverio Xerez, “El aporte del Concilio Vaticano II a la renovación de la historia de la Iglesia”, *Anuario de la Historia de la Iglesia*, vol. 23, 2014, pp. 219-248.

⁴⁴ Pierre Manent, “Europa y el problema teológico-político”, Op.cit. Desde la perspectiva de la filosofía política, véase también el aporte de Leo Strauss: Heinrich Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006. Para un estudio a largo plazo, véase: Jürgen Habermas, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, en Eduardo Mendieta y Jonathan van Antwerpen (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Editorial Trotta, 2011, pp. 23-38.

contradicción del catolicismo basada en que si, por un lado, habilita a los hombres a organizarse en lo temporal de acuerdo a sus preferencias, por el otro, aspira a vigilarlos. Al respecto, Manent argumenta que la forma de gobierno de la monarquía absoluta es, en comparación a la ciudad o el imperio, más compatible con la Iglesia ya que a pesar de apelar a la legitimidad del derecho divino (sin necesariamente contar con la “unción” de la Iglesia) no pretende, a diferencia del imperio, encarnar la universalidad mientras que, a diferencia de la ciudad, configura súbditos acostumbrados a la obediencia al estimular una vida política menos fecunda que la experimentada por los miembros de la *polis*.

La monarquía absoluta intenta, pues, reducir a la unidad del soberano civil la dualidad del poder político y religioso. Su forma política trataba de superar la tensión entre papado e imperio reuniendo, en palabras de Hobbes, “las dos cabezas del águila”. Pero lo cierto es que lejos de cumplir con esa intención la religión conserva poder político gracias a la protección que el absolutismo le otorga. Pues como plantea Manent “el soberano de la era absolutista da prueba de su soberanía dando mandatos religiosos, pero subordinándose más y más a la religión debilita cada vez más el motivo y el resorte de su soberanía.”⁴⁵ La contradicción se despliega en el proceso histórico que experimenta la monarquía en tanto el Rey tiende a afirmar la independencia del cuerpo político respecto de la Iglesia. Por cierto, cabe recordar que los Reyes Católicos lograron ejercer mayor injerencia sobre el poder eclesiástico en virtud de que recibieron de la Santa Sede el beneficio del patronato en reconocimiento de su compromiso con la evangelización del “Nuevo Mundo”.⁴⁶ Aquella injerencia sobre lo eclesiástico se profundizará con el decurso de la política regalista de los Borbones que reivindicaban la supremacía regia sobre las instituciones eclesiásticas.⁴⁷

El problema de la relación entre la Iglesia y la Monarquía hispánica durante el Antiguo Régimen encuentra en la institución de la Inquisición española (1478-1834) una de las cuestiones quizás más controvertidas. Consideramos que esta tensión teológico-política se condensa en la Inquisición española ya que, a pesar de ser una autoridad delegada por el Papa, se caracterizaba, a diferencia de sus contemporáneas, por poseer un

⁴⁵ Pierre Manent, “Cristianismo y democracia. Algunas notas sobre la historia política de la religión o sobre la historia religiosa de la política moderna”, Op.cit., p. 21.

⁴⁶ El patronato regio consistía en la facultad de los reyes de para elegir y presentar a las personas que habrían de ocupar los beneficios eclesiásticos en el territorio que gobernaban. Sobre el patronato véase: Ignacio Martínez, “De la monarquía católica a la nación republicana y federal. Soberanía y patronato en el Río de la Plata. 1753-1853”, *Secuencia*, núm. 76, México, 2010, pp. 12-38.

⁴⁷ Sobre el regalismo borbónico, entre otros véase: Carlos M. Rodríguez López Brea, “Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III: un estado de la cuestión”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Historia Moderna, Tomo XII, 1999, pp. 355-371.

fuerte matiz monárquico dado que los reyes se reservaban el poder de nombrar a los inquisidores.⁴⁸ Además de su entramado institucional que la hacía dependiente de la monarquía en lo que a nombramientos y rentas respecta, la Inquisición servía a un interés religioso y a la vez político: construir obediencia entre los fieles que, se esperaba, se comportasen como súbditos.⁴⁹

Sucede que en el orbe hispano persiste la concepción medieval de la *Cristianitas* según la cual todos aquellos que tienen fe en Cristo y obedecen a la Iglesia forman una única comunidad que debe estar sujeta a un mismo gobierno. Como advierte R. Di Stefano, se trata de una sociedad gobernada bajo el ideal de un régimen de unanimidad religiosa.⁵⁰ La religión católica se concebía así como un principio organizador de la vida social en la que la comunidad de fieles coincidía con la comunidad de súbditos. La comunidad política era, a la vez, comunidad religiosa. De esta manera, como señala Di Stefano, las amenazas contra la Iglesia lo eran también contra el poder temporal. Delito y pecado eran pues dos esferas que no se distinguían.⁵¹ Como advierte J. Contreras, “en una sociedad sacralizada, la herejía, porque viola la ley divina, viola también la ley civil, que no es otra cosa que espejo y reflejo de aquella”.⁵²

En efecto, como sugiere P. Bourdieu, detrás de toda teodicea hay una sociodicea.⁵³ En ese sentido, la intervención política más significativa de lo religioso en el Occidente cristiano es su efecto legitimante. En sus palabras: “La religión está dispuesta a asumir una función ideológica, función práctica y política de absolutización de lo relativo y de

⁴⁸ Tras la fundación de la Inquisición española, se fundan la Inquisición de Portugal (1536) y el Santo Oficio Romano (1542). Respecto a la pluralidad de Inquisiciones en la Edad Moderna, véase: Bruno Feitler, “¿Hasta qué punto fue común la historia de las Inquisiciones? La historiografía inquisitorial frente al local y al universal”, en Jacqueline Vasallo, Miguel Rodríguez Lourenço, Susana Bastos Mateus (coords.), *Inquisiciones. Dimensiones comparadas (siglos XVI-XIX)*, Córdoba, Editorial Brujas, 2017, pp. 93-112. En términos historiográficos la propuesta de una perspectiva comparada respecto a las distintas instituciones la impulsó H. Kamen en su segunda edición de *La Inquisición española* (véase la última edición del año 2000 de la editorial Crítica) y Francisco Bethencourt en: *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, Siglos XV-XIX*, Madrid, Akal, 1997. Sobre el Santo Oficio Romano, véase: Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 1996. Sobre la Inquisición romana, véase: Adriano Prosperi, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

⁴⁹ Véase: Henry Kamen, *La Inquisición española*, México D.F., Grijalbo, 1985.

⁵⁰ Roberto Di Stefano, “De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX”, *Revista Andes*, núm. 11, CEPIHA-Universidad Nacional de Salta, 2000, pp. 83-113.

⁵¹ Roberto Di Stefano, “La Revolución de las almas: religión y política en el Río de la Plata insurrecto (1806-1830)”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (coords.), *Los curas de la revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002, p. 14.

⁵² Jaime Contreras, “La infraestructura social de la Inquisición”, en Ángel Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 125.

⁵³ Pierre Bourdieu, *La eficacia simbólica. Religión y política*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009.

legitimación de lo arbitrario”.⁵⁴ La religión ejerce, así, un efecto de consagración de la realidad social.

Si bien las sociedades decimonónicas, sobre las que centraremos nuestra atención, distinguían entre las realidades temporales y espirituales no las concebían como esferas separables. Sucede que, como señalamos en la introducción, la religión ocupaba un rol clave en los fundamentos del orden social. En principio porque se consideraba un elemento asociativo que estimulaba la solidaridad moral. Pero además porque constituía el mecanismo de legitimidad política a través del principio del derecho divino de los reyes. De modo que, como plantea C. Lefort, no podemos descifrar las transformaciones de la sociedad política decimonónica sin interrogarnos sobre su significación religiosa.⁵⁵ Es preciso prestar atención, como sugiere Manent, a la historia política de la religión y, a la vez, a la historia religiosa de la política moderna.⁵⁶ Pues como plantea Gauchet “hay una historia religiosa que desborda por todos lados la historia de la religión en sentido estricto”.⁵⁷ Nos proponemos aquí, pues, hacer foco en el contenido político-religioso de la Inquisición española para repensar la relación entre soberanía y religión en el seno de la Monarquía hispánica.

III. La cruz y la espada: Inquisición y Soberanía en la Monarquía Católica.

En la Cristiandad el delito de herejía era perseguido por los obispos que actuaban como jueces ordinarios en materias de fe aplicando el derecho canónico. Ya Lucio III impuso a los obispos, en la bula *Ad Abolendam* (1184), la obligación de realizar visitas a sus diócesis para detectar y castigar la herejía. Tiempo más tarde, en el Concilio de Letrán (1215) se establecía la investigación de oficio, la práctica de las confiscaciones de los bienes del reo, el deber de librar a los condenados al brazo secular y la condena a la hoguera (*animadversio debita*).⁵⁸ La creación de la Inquisición monástica en tiempos de Gregorio IX (1231) supuso el surgimiento de un nuevo actor y un nuevo procedimiento: la figura del inquisidor como juez delegado del Papa y la sustitución del procedimiento acusatorio romano por el procedimiento inquisitivo (por medio del cual el propio juez

⁵⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁵ Claude Lefort, *Essais sur le politique...*, Op. cit., pp. 275-329.

⁵⁶ Manent, P., “Christianisme et démocratie”, Op. cit.

⁵⁷ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo...*, Op.cit., p. 91.

⁵⁸ En este recorrido, por cierto breve, a propósito de la historia de la Inquisición, recuperamos el análisis sintético ofrecido en: José Martínez Millán, *La Inquisición española*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

podía dar curso al proceso).⁵⁹ En efecto, la Inquisición, es antes que una institución, un procedimiento. La figura del Inquisidor entrará, al poco tiempo, en conflicto con la jurisdicción ordinaria de los obispos. Clemente V procuró evitar aquellos conflictos de jurisdicción a través de la *Multorum querella* (1312), promulgada en el Concilio de Viena, que permitía a inquisidores y obispos instruir en el proceso por separado, aunque los comprometía a que sentenciaran en forma conjunta.

Pero la persecución de la herejía suponía también el auxilio del brazo temporal. Como quedaba establecido ya en la bula *Ad abolendam* de Lucio III (1184) el poder temporal estaba obligado a ayudar a los hombres de Iglesia. Pues de lo contrario, afirmaba, “si no quisieren obedecer a lo dicho, sean privados del cargo que ostentan, no se les designe para ningún otro, se les imponga la excomunión y se someta a sus tierras al interdicto de la Iglesia”.⁶⁰ Se disponía, asimismo, la entrega de los herejes pertinaces al brazo secular para la aplicación de la sentencia dictaminada por los inquisidores.

El auxilio prestado por el poder temporal se comprende si se considera que la Iglesia necesitaba controlar movimientos que, como los cátaros de aquél entonces, tenían consecuencias no sólo religiosas sino también políticas. De hecho, desde el momento en que se creó la Inquisición medieval, el delito de herejía fue equiparado al delito de *laesae maiestatis*. Así, en los decretales de Inocencio III se define a la herejía como un atentado a la majestad eterna y temporal, aunque se precisa “es mucho más grave delinquir contra la majestad eterna que contra la temporal”.⁶¹

El nuevo procedimiento de la Inquisición medieval se haría presente en la Península en las tierras de Aragón pero no así en Castilla y Navarra. En un contexto en el que la Península hispánica albergaba a las tres religiones, los recelos frente a judíos, moros y cristianos nuevos, se acrecentaban. Así, por ejemplo, en 1464 diferentes Arzobispos, Obispos, Caballeros y Grandes del Reino de Castilla, le exigen a Enrique IV el cumplimiento de sus deberes en la defensa de la fe: “porque justa cosa es, é santa é

⁵⁹ Véase: Ricardo García Cárcel, “De la Inquisición y de la intolerancia”, en José Antonio Escudero (ed.), *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional sobre Intolerancia e Inquisición, celebrado en Madrid (UNED) y Segovia (Colegio Universitario Domingo de Soto) en febrero de 2004*, Tomo I, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2005 pp. 45-58. Sobre el procedimiento inquisitorial, véase: José Martínez Millán, “Actuación de la Inquisición”, *La Inquisición española*, Op.cit., pp. 277-296.

⁶⁰ Lucii III, *Constitutio Apostolica*, 1184, novembris 4. Veronae. Textus: Friedberg, *Decretales Greg. IX*, 5, 7,9. Consultado en: Gonzalo Martínez Diez, *Bulario de la Inquisición española: hasta la muerte de Fernando el Católico*, Madrid, Editorial Complutense, 1998, p. 7.

⁶¹ Innocentii III, *Litterae Decretales*, 1199, martii 25. Romae. *Decretales Greg. IX*, 5, 7,10. Consultado en: Gonzalo Martínez Diez, *Bulario de la Inquisición española: hasta la muerte de Fernando el Católico*, Madrid, Editorial Complutense, 1998, p. 11.

conforme con la ley divina é humana que en tanto que vos non fuéredes obediente á Dios é á los mandamientos de la santa madre iglesia, vos, señor, nin vuestros mandamientos seais, ni sean obedescidos ni cumplidos por vuestros súdditos é naturales...”.⁶² La obediencia a la autoridad real, le recordaban, dependía de la obediencia del Príncipe al poder de la Iglesia.

El establecimiento de la moderna Inquisición ocurrió, como es sabido, en una sociedad que hizo de los judeo-conversos el centro de sus preocupaciones. Acusados de incurrir en la herejía judaizante, los cristianos nuevos eran despreciados y sospechados por su linaje.⁶³ El progreso social que supuso para muchos su conversión, los convertía en objeto de recelos. En palabras de un contemporáneo: “Destas cosas, que se sienten ser graves e incomfortables, se engendra un mordimiento de embidia tal que atormenta e mueve ligeramente a tomar armas e fazer insultos”.⁶⁴

La moderna Inquisición española surgiría el 1 de noviembre de 1478 a través de la Bula *Exigit sinceræ devotionis* en la que Sixto IV concedía a los Reyes Católicos el privilegio perpetuo de nombrar, con el aval papal, inquisidores en sus reinos.⁶⁵ El primer

⁶² *Peticiones originales hechas al señor Rey D. Enrique IV por diferentes Arzobispos, Obispos, Caballeros y Grandes de estos reinos. Cigales, 5 de diciembre de 1464*. Publicadas en: CODOIN, Madrid, 1849. Vol. XIV, p. 375.

⁶³ Sobre la construcción de la herejía judaizante, véase: Constanza Cavallero, “La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media”, *Medievalismo*, núm. 22, 2012, pp. 11-35. Sobre los orígenes de la Inquisición española, véase la ya clásica obra: Benzion Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York, Random House, 1995. José Antonio Escudero, “Netanyahu y los orígenes de la Inquisición española”, *Revista de la Inquisición*, vol. 7, 1998, pp. 9-46. Rica Amran, *Judíos y conversos en el Reino de Castilla: Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2009.

⁶⁴ Hernando del Pulgar, *Letra para vn su amigo de Toledo (1478)*. Publicado en: *Fernando del Pulgar. Letras*, Biblioteca Saavedra Fajardo, p. 34.

⁶⁵ Como advertirá el lector, no nos detendremos aquí en una reconstrucción historiográfica a propósito de la historia de la Inquisición española no solo porque requeriría una investigación en sí misma, en efecto ya realizada por otros estudiosos, sino porque, como mencionamos, nuestro interés es aquí reconstruir la historia del tribunal (considerando los aportes historiográficos más relevantes) para centrarnos en el debate historiográfico a propósito de su abolición. De todos modos, es importante considerar que la historiografía se ha dedicado en mayor medida a estudiar sus orígenes, estructura institucional y mentalidad como así también la historia del tribunal en su larga duración. Mucho se ha escrito sobre los orígenes de la institución en el año 1478 durante el reinado de los Reyes Católicos a instancias de la Bula papal de Sixto IV. Su estructura institucional, sus métodos de acción y la mentalidad que los moldea también han sido y continúan siendo preocupaciones centrales de la historiografía. Conocemos asimismo la historia del tribunal en su larga duración, es decir su capacidad para permanecer a lo largo de más de tres siglos adaptándose e reinventando para sí distintas víctimas. En este sentido, el impacto de la Inquisición en la sociedad ha sido objeto de vastos debates. Desde el inicio la problemática ha estado signada por la vieja polarización ideológica entre conservadores, quienes continuaban la línea interpretativa inaugurada por Menéndez y Pelayo en su obra *Historia de los heterodoxos españoles* (1880), y los progresistas quienes se sustentaban en las investigaciones iniciadas por Llorente en su obra *Historia crítica de la Inquisición de España* (1817-18). Es recién hacia fines de la década del setenta, en el contexto de la transición democrática española, cuando la historiografía se propone superar la polarización propia de la idea de las dos Españas. Asimismo, el redescubrimiento en la década de los ochenta de las reivindicaciones autonomistas ha reorientado el

tribunal se establecería en Sevilla que tendrá, por cierto, jurisdicción sobre la ciudad de Cádiz.⁶⁶ Su objetivo originario sería la persecución de la herejía judaizante. Apenas pocos años más tarde, se ordenaría la expulsión de los judíos (1492). Orden que, por cierto, fue pensada como una política complementaria al establecimiento del Santo Oficio para el logro de la unanimidad religiosa favorecida, también, por la derrota del último reino musulmán de Granada. El objetivo de unanimidad se perseguía, pues, a través de la implementación de una “pedagogía del miedo”.⁶⁷ Se forjaba así una cultura de la delación y se consagraba al terror como método de la Inquisición a través del recurso a la confesión forzosa y la tortura como mecanismo para la obtención de la “verdad”.⁶⁸ La celebración pública del Auto de Fe, donde se leían a los acusados sus sentencias, constituía un espectáculo del poder.⁶⁹ La condena por herejía era un pecado y, a la vez, un delito que no estaba permitido olvidar, pues la infamia recaía no solo sobre los acusados sino también sobre sus familias como lo demostraban los sambenitos y los nombres de los condenados inscriptos en los muros de las iglesias.⁷⁰ Los estudios sobre cuantificación de

campo de investigación hacia estudios regionales. Sin embargo, se ha tendido a privilegiar marcadamente el estudio de los tribunales peninsulares adoptándose una visión estrictamente nacionalista. Los estudios inquisitoriales en la enseñanza académica comenzaron hacia 1976 con un curso en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander. Se celebraron también diversos congresos en 1978 (Copenhague, Cuenca) y en 1983 (Nueva York), cuyas actas aquí se recuperan. Por su parte, se institucionalizó el estudio con la creación del Centro de Estudios Inquisitorial y el Instituto de Historia de la Inquisición (con una impronta importante de la historia del derecho). La obra clave de este período de estudio académico, es la coordinada por Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet *Historia de la Inquisición en España y América* de tres volúmenes (1984-2000). Así, los estudios sobre la Inquisición tuvieron un período intenso entre 1975-1990, posteriormente no se incursionó en nuevas tendencias historiográficas, a excepción de los estudios italianos. Sobre la historiografía, véase: José Martínez Millán, “La historiografía sobre la Inquisición española” (texto inédito). Sobre las perspectivas historiográficas italianas, véase: Jean-Pierre Dedieu, “De la Inquisición y su inserción social. Nuevas directrices en la historiografía inquisitorial”, *Coloquios de Historia Canaria Americana*, Cabildo de Gran Canaria, 2004, XVI, pp. 2116-2129.

⁶⁶ Sobre la instalación del tribunal inquisitorial en Sevilla, véase: Pilar García de Yébenes Prous, *El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Sevilla (1480-1650): burocracia y hacienda*. Tesis doctoral inédita, leída en la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia Moderna, 1989.

⁶⁷ Sobre el concepto de pedagogía del miedo véase: Bartolomé Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social*, Op.cit., pp. 94-125.

⁶⁸ Sobre el procedimiento inquisitorial, véase: Nathan Wachtel, *La lógica de las hogueras*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 13; 24-25.

⁶⁹ En efecto, M. Foucault identifica en las prácticas inquisitoriales como un ejemplo de método disciplinario. Véase: Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 226-228. Sobre los tipos de sentencias que podía sancionar el tribunal de la fe, véase: José Martínez Millán, *La Inquisición española...*, Op.cit., pp. 277-296. En efecto, si la sentencia era absolutoria se leía en privado. En cambio, si era condenatoria se leía en un acto público. En el caso de que la sentencia fuera condenatoria, se determinaba la pena en función de la gravedad del delito, entre ellas encontramos: abjuración *de levi* o *vehementi* (motivada por sospecha de herejía), penas pecunarias, otras penas como azotes, destierros o penitencias, penas privativas de la libertad (por sospecha fuerte de herejía, acompañadas por la confiscación de bienes) y la pena de muerte (por herejía pertinaz, acompañada de la confiscación de los bienes y la excomunión). Las lecturas colectivas de las sentencias solían hacerse en los autos de fe.

⁷⁰ Nathan Wachtel, *La lógica de las hogueras*, Op.cit., p. 199.

las víctimas inquisitoriales han sido al respecto un campo de controversias.⁷¹ No obstante, como plantea García Cárcel, “más allá de la cuestión numérica en la práctica víctimas de la Inquisición lo fueron todos, los procesados y los no procesados, los del exilio interior y exterior, los convertidos más o menos forzosamente y los supervivientes”.⁷²

A propósito de la fundación del Santo Oficio español J. Martínez Millán advierte que “bajo una cobertura religiosa, se estaba iniciando una reforma política y social”.⁷³ Es que el accionar de la Inquisición contra los judeo-conversos sirvió también como un instrumento para posibilitar el recambio de las elites en el contexto del enfrentamiento entre las facciones cortesanas isabelinas y fernandinas. Pues, mientras la reina Isabel mostró resistencia al establecimiento de la Inquisición, el grupo fernandino haría suyo los intereses políticos y los valores sociales de los cristianos viejos. Aun cuando en ambos grupos había cristianos nuevos. En este contexto, el dominio de la Inquisición suponía una cuestión religiosa y, a la vez, un enfrentamiento político.

Pero el establecimiento del Santo Oficio se llevó a cabo con no pocas resistencias.⁷⁴ Como se sabe, los conversos apelaron al Pontífice para denunciar los abusos de la Inquisición. Teniendo en cuenta a las denuncias, el Papa buscaría precisar su influjo sobre el tribunal mermando los privilegios otorgados a los Reyes. Así, en 1482 Sixto IV revoca los privilegios de los Reyes Católicos, nombrando siete inquisidores para los reinos de Castilla y León. De igual modo, prohíbe que se extienda la Inquisición a Aragón, donde desde hacía tiempo ya actuaba la Inquisición medieval. A su vez, el Papa enfatizaba el derecho a apelar a Roma en cuestiones de fe y el rol de los obispos como jueces eclesiásticos. No obstante, la diplomacia de Fernando el Católico logró una negociación en virtud de la cual, un año después, se restituyeron los privilegios otorgados. Por su parte, el Papa sentenció que, al igual que en el procedimiento de la Inquisición medieval, inquisidores y obispos debían sentenciar en conjunto. Se mantuvo también el

⁷¹ Gustav Henningsen, “La elocuencia de los números: Promesas de las relaciones de causas inquisitoriales para la nueva historia social”, en Ángel Alcalá (dir.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Op.cit., pp. 207-225.

⁷² Ricardo García Cárcel, “Veinte años sobre la historiografía de la Inquisición”, *Publicaciones de la Real Sociedad económica de amigos del país*, 1996, p.236.

⁷³ José Martínez Millán, “Los problemas de jurisdicción del Santo Oficio. La Junta Magna de 1696”, *Hispania Sacra*, núm. 37, 1985, p. 208.

⁷⁴ Véanse: Antonio Cascales Ramos, *La Inquisición en Andalucía. Resistencia de los conversos a su implantación*, Sevilla, Ediciones Andaluzas Unidas, 1986. Stefania Pastore, *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003. En efecto, Pastore demuestra que la oposición a la Inquisición no provino únicamente de sus primeras víctimas sino también de parte de los obispos.

principio de apelación, solo que esta vez el Papa nombró a un juez de apelaciones para evitar la burocracia y los costos que supondría apelar en la *Ciudad Eterna*.

Pero los conflictos de jurisdicción del Santo Oficio con los obispos continuarían. La Inquisición se extendió, no sin resistencias, a los demás reinos por lo que se creó la figura del Inquisidor General, cargo asumido por vez primera por Tomás de Torquemada (1483). El Inquisidor General poseía jurisdicción eclesiástica privativa, aunque los reyes lograron también el privilegio de intervenir en la elección del nombramiento que realizaba el pontífice. La Corona contaría, así, con el privilegio de poder elegir y, también, destituir al Inquisidor General. En 1487 Inocencio VIII reconoce al Inquisidor General como juez de apelaciones. Esta medida suponía no solo una merma del influjo de Roma en la Inquisición hispánica, sino también la supremacía de la jurisdicción inquisitorial ante la ordinaria. Pues la instancia a Roma quedaría reservada solo a los obispos. La relativa autonomía de la Inquisición española se acrecentaba en la medida en que la confiscación de los bienes de los reos se concedía a los monarcas para sostener económicamente a los miembros de la institución. Institución que también se sostendría mediante canonjías supresas, censos, confiscaciones y otras rentas. En efecto, la Inquisición era, a su vez, una fuente para la Real Hacienda.

De esta manera, los reyes tenían gran influencia en el nombramiento y disposición de los cargos de jurisdicción eclesiástica del Santo Oficio. Pero, además, Fernando el Católico concedió a los inquisidores la facultad de actuar en la jurisdicción civil o temporal. Así, se le reconocía a los inquisidores prioridad ante otras jurisdicciones reales al tiempo que los miembros del Santo Oficio poseían privilegios que otorgaban gran prestigio social. Entre ellos, cabe mencionar el privilegio de que los miembros de la Inquisición fueran juzgados por los mismos inquisidores. Pero la cuestión de la jurisdicción temporal de la Inquisición suponía un problema en una sociedad de Antiguo Régimen como la hispánica, en la que cada reino contaba con fueros propios.⁷⁵ El desafío que se presentaba sería precisar y regular los poderes del Santo Oficio.⁷⁶

⁷⁵ Véase: Bartolomé Bennassar, “Inquisition et pouvoirs civils dans les États des Couronnes de Castille et d’Aragon. Essai de synthèse”, en *Inquisition et pouvoir* [en línea], Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2004. Disponible en: <https://books.openedition.org/pup/6376>

⁷⁶ A propósito de la interpretación historiográfica sobre la jurisdicción del tribunal de fe (si fue exclusivamente eclesiástica o mixta, es decir también civil), véase: Roberto López Vela, “Inquisición y Estado. Los fundamentos historiográficos de una interpretación política (1930-1990)”, *Chronica nova*, núm. 18, 1990, pp.267-342. Nicolás González-Cuellar Serrano, “Rasgos peculiares de la Inquisición española”, *Ecos de Inquisición*, Madrid, Ediciones Jurídicas Castillo de Luna, 2014, pp. 205-274.

Es por eso que entre los años 1484 y 1488 se creó el Consejo de la Inquisición como un organismo dependiente de la Monarquía.⁷⁷ El Consejo de la Inquisición es, pues, de jurisdicción temporal y nunca contó con reconocimiento jurídico ante el Papa. En este entramado, el Inquisidor General era ahora no sólo juez de apelaciones sino también presidente del Consejo.⁷⁸ El Consejo de la Inquisición junto con el Inquisidor General formaban “la Suprema”. A su vez, a la yuxtaposición de jurisdicciones acumuladas en la Inquisición, hay que sumarle el hecho de que algunos miembros del Consejo de la Inquisición lo eran también del Consejo de Castilla.

Solo por un breve período de tiempo, a instancias de las Cortes de Valladolid (1506) se revocó la jurisdicción temporal de la Inquisición y se suprimió el Consejo. Sin embargo, en una Europa transformada por el movimiento de la Reforma, la Inquisición recuperó prontamente sus privilegios al tiempo que reorienta sus objetivos.⁷⁹ El tribunal comienza a perseguir nuevos delitos: el luteranismo, el movimiento alumbrado y erasmista, figuran junto a los delitos judaizantes, las solicitudes, la brujería y los procesos por proposiciones heréticas.⁸⁰ Pero es bajo el reinado de Felipe II cuando la Inquisición vuelve a tener una finalidad precisa al definir ideológicamente a la Monarquía. En efecto, es a partir del siglo XVII cuando la Monarquía comienza a llamarse a sí misma “Monarquía Católica”. Es durante el proceso de confesionalización de la Monarquía cuando se define el accionar de la Inquisición como instrumento de sanción con el objetivo de lograr el disciplinamiento social.⁸¹ Se buscaba, pues, refinar el uso político de la religión.

En ese sentido, Martínez Millán advierte que: “donde más patentes quedan las reformas confesionalistas y su relación con la administración fue en la elección de que

⁷⁷ Véase: José Antonio Escudero, *Estudios sobre la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 175-218.

⁷⁸ Al respecto, es importante recordar que era el Consejo de la Inquisición el que se encargaba de controlar la Hacienda del tribunal. La composición del Consejo de la Inquisición sufrió cambios a lo largo del tiempo. Lo cierto es que el nombramiento de los consejeros se hacía a partir de la propuesta de posibles nombres por parte del Inquisidor General al Rey, quien finalmente decidía. Es con Felipe II cuando se decide que dos consejeros tendrán que serlo simultáneamente del Consejo de Castilla y del Consejo de la Inquisición. Desde 1683 la composición se redujo a 5 consejeros y un fiscal por razones de economía.

⁷⁹ Véase: Ronald Po-Chia Hsia, “La Iglesia triunfante”, en *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal, 2010, pp. 65-84 [2005].

⁸⁰ Sobre una visión a largo plazo a propósito de la actividad de la Inquisición española, véase: Jean-Pierre Dedieu, “Los cuatro tiempos de la Inquisición”, en Bartolomé Benassar (dir.) *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 15-39.

⁸¹ Sobre la cuestión del disciplinamiento social, véase: Ronald Po-Chia Hsia, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, *Manuscripts*, núm. 25, 2007, pp. 29-43. Sobre el problema de la intolerancia, véase: Italo Mereu, *Historia de la Intolerancia en Europa*, Barcelona, Paidós, 2003 [1995].

los miembros pertenecientes al Santo Oficio ocupasen los cargos de la Monarquía de mayor responsabilidad”.⁸² Pero la Inquisición resultaba ser no solo un instrumento efectivo para el disciplinamiento social, también lo era para aumentar el control político sobre el territorio interviniendo allí donde los fueros impedían hacerlo.⁸³ Es por eso que puede comprenderse a la Inquisición como un medio para instaurar la monarquía absoluta asegurando la vigilancia a través de su vasta red de comisarios y familiares impulsando así una “política de la presencia” o, como la llama A. Prosperi, promoviendo un “asedio espiritual” a través de “una acción capilar”.⁸⁴ En efecto, como advierte N. Wachtel, es posible concebir al inquisidor como un funcionario.⁸⁵ Es en ese sentido que Martínez Millán advierte que “la Inquisición no solo se convirtió en una organización capaz de reprimir la herejía, sino que también reproducía el sistema social y político que defendía, ocupando así un papel predominante en la configuración de la sociedad estamental de la Monarquía”.⁸⁶

Es precisamente en el escenario posterior al Concilio de Trento (1545-1563), cuando nuevos tribunales inquisitoriales se crean en la Península y en América.⁸⁷ Se trata

⁸² José Martínez Millán, “El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición”, *Trocajero*, núm. 6-7, 1995, p.112. En efecto, los inquisidores colaboraron como miembros en los consejos del Reino (Consejo de Castilla, Consejo de Estado, Consejo de Indias, Consejo de Ultramar), llegando incluso a presidirlos en algunas ocasiones. Al respecto, es posible recordar la figura de Diego de Espinosa que por ese entonces cobra relevancia por haber sido Inquisidor General y presidente del Consejo de Castilla (entre los años 1565-1572).

⁸³ Al respecto véase: Roberto López Vela, “Estructuras administrativas del Santo Oficio”, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América Historia de la Inquisición en España y América*, Tomo II, Madrid, 1993, pp. 205-210.

⁸⁴ Véase: Jaime Contreras, “La infraestructura social de la Inquisición”, en Ángel Alcalá (ed.), *Inquisición española...*, Op.cit. Sobre el rol de los comisarios inquisitoriales, véase el reciente aporte: Consuelo Juanto Jiménez, “El comisario del Santo Oficio en las instrucciones inquisitoriales”, en *Revista de la Inquisición (intolerancia y derechos humanos)*, núm. 18, 2014, pp. 95-109. Sobre el rol de los familiares, véase: Gonzalo Cerrillo Cruz, “Aproximación al estatuto jurídico de los familiares de la Inquisición española”, *Manuscripts*, núm. 17, 1999, pp. 141-158. Adriano Prosperi, *L'Inquisizione romana...*, Op.cit.

⁸⁵ Nathan Wachtel, *La lógica de las hogueras*, Op.cit., p. 195.

⁸⁶ José Martínez Millán, “El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición”, Op. cit., p.123.

⁸⁷ Sobre Carlos V y la Inquisición, véase: Bartolomé Escandell Bonet, “La Inquisición americana en la política indiana de Carlos V”, en *Actas del Congreso Internacional “Carlos V y la Quiebra del Humanismo Político en Europa (1530-1558)*, Madrid, 3-6 de julio de 2000, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 81-99. Por cierto, Bartolomé de Las Casas en su *Memorial de remedios para las Indias* (1516) solicitaba la implantación de la Inquisición en América. En efecto, la acción inquisitorial en las Indias se planificó un año después por el Cardenal Regente Cisneros, encomendándola a los obispos de Santo Domingo y la Concepción en La Española y al de Santa María la Antigua de Darién, en Panamá (Ibíd., p. 84). A pesar de su inicial oposición al Santo Oficio, Carlos V, tras la Reforma, la aconsejaría a su hijo en su Testamento Político (1548): “os acordéis de una cosa de que pende la salud de la España entera, esto es, de no dejar jamás impunes a los herejes, colmando para esto de favores al oficio de la Santa Inquisición”. Es en efecto bajo el Reinado de Felipe II cuando se instalan los tribunales americanos. Como advertirá el lector, nos centraremos en el tribunal limeño. A propósito de la instauración de los otros tribunales, véase, entre otros: Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988; Richard Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

de los tribunales de Galicia (Santiago de Compostela), Calahorra (Logroño), Canarias, la Inquisición del Mar y los tribunales de Lima (1569) y Nueva España (1571) en América, donde tiempo más tarde se sumaría el tribunal de Cartagena de Indias (1610).⁸⁸ Además, desde entonces se intensifican la red de comisarios y familiares distribuidos en el territorio peninsular. A propósito de nuestro objeto de estudio, es importante entonces advertir que fue en el contexto post-tridentino cuando toma forma la Inquisición de Lima.⁸⁹ Así, si la Inquisición española inauguró su actividad con la instalación del tribunal de Sevilla que, como mencionamos, tendría jurisdicción en Cádiz a través del envío de comisarios; por otro lado, la acción inquisitorial en el “Nuevo Mundo” se inicia con la instalación del tribunal de Lima que enviaría, a su vez, comisarios al Río de la Plata.⁹⁰

En un inicio la Inquisición de Lima abarcó un extenso distrito que abarcaría toda la América del Sur pero, tras la creación del tribunal de Cartagena de Indias (1690), su jurisdicción se reduciría.⁹¹ En efecto, dada la amplitud de su jurisdicción los miembros del tribunal se repartían de modo desigual. En Lima, sede del palacio inquisitorial, residían la mayoría de los ministros asalariados (a cargo del Real Fisco): los inquisidores, el fiscal, el alguacil mayor (encargado de los arrestos), los secretarios del Archivo del Secreto (quienes registraban las declaraciones de los detenidos, conservaban la documentación y controlaban la correspondencia), el secretario del secuestro

⁸⁸ Sobre la construcción de la geografía de la Inquisición española, véase: Jaime Contreras y Jean-Pierre Dedieu, “Geografía de la Inquisición española: la formación de los distritos (1470-1820)”, *Hispania: Revista española de Historia*, vol. 40, núm. 144, 1980, pp. 37-94.

⁸⁹ Sobre la historia de la institución del tribunal de la Inquisición de Lima la literatura es extensa, remitimos al lector a las siguientes obras: Charles Lea, *The inquisition in the Spanish dependencies*, New York, Macmillan, 1908. José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición en Lima (1569-1820)*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfica Medina, 1956 [véase el interesante prólogo de Marcel Bataillon, Tomo I, pp. VII-XV]. Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* (3 Volúmenes), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984-2000. Teodoro Hampe Martínez, *Santo Oficio e historia colonial: aproximaciones al Tribunal de la Inquisición en Lima, 1570-1820*, Lima, Ediciones del Congreso de Perú, 1998. René Millar Carvacho, *Inquisición y sociedad en el Virreinato del Perú: estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1998. Pedro Guibovich Pérez, *Lecturas prohibidas...*, Op.cit. A propósito de un balance de la historiografía dedicada a los tribunales americanos, véase: Pilar Mejía, “Escritura de la historiografía sobre los tribunales inquisitoriales americanos”, en Thomas Duve (coord.), *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, vol. 1, Berlín, Dykinson, 2017, pp. 161-179.

⁹⁰ Sobre la acción del tribunal inquisitorial de Sevilla durante el período, véase: Michel Boeglin, “Moral y control social: el tribunal de la Inquisición de Sevilla (1560-1700)”, *Hispania Sacra*, vol. 55, núm. 112, CSIC, 2003, pp. 501-534. Sobre la fundación del tribunal limeño, véase, también: Pedro Guibovich Pérez, “Proyecto colonial y control ideológico: el establecimiento de la Inquisición en el Perú”, en *Apuntes*, núm. 35, 1994, pp. 110-111. Sobre la actuación de los comisarios véase: Marcela Aspell, “El tribunal de la Inquisición en América. Los Comisarios del Santo Oficio en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII”, en Eduardo Martiré (Coord.), *La América de Carlos IV, Cuadernos de investigaciones y documentos*, II, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2007.

⁹¹ Al respecto, véase: Pedro Vicente Sosa Llanos, *Nos los inquisidores (El Santo Oficio en Venezuela)*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2005.

(responsable de la política de confiscación de bienes), el receptor de cuentas, un contador, el abogado y el Procurador del Real Fisco (responsables del patrimonio de la Inquisición), un médico y algunos oficiales menores (como porteros y alcaides). Junto a ellos, al igual que en los tribunales peninsulares, se encontraban un conjunto de ministros no asalariados entre quienes encontramos a calificadores (que examinaban las declaraciones de los detenidos en materia doctrinal), consultores (letrados y eclesiásticos que asesoraban en asuntos legales al tribunal), comisarios (eclesiásticos que actuaban como delegados inquisitoriales) y familiares (laicos que debían impulsar una cultura de la delación colectiva).⁹² Entre aquellos, únicamente comisarios y familiares no residían exclusivamente en Lima pues habitaban en las principales ciudades del Virreinato.⁹³ Al respecto, P. Guibovich advierte que a fines del siglo XVIII con el objetivo de cubrir las plazas vacantes, los inquisidores eximieron de las exigencias de limpieza de sangre a quienes pretendieron officiar como comisarios del Santo Oficio.⁹⁴ En efecto, la Inquisición en Hispanoamérica tuvo, como advirtió B. Escandell Bonet, una actuación diferencial respecto a los tribunales peninsulares ya que, debido a la lejanía con el Consejo de la Suprema y la amplitud de los espacios jurisdiccionales, logró mayor independencia en materia procesal.⁹⁵ Así, por ejemplo, los tribunales americanos tuvieron la facultad de implementar sentencias sin necesidad de contar con la previa ratificación de la Suprema, aun cuando ésta era informada de las causas.⁹⁶

Pero el fortalecimiento de la Inquisición española supuso la persistencia de los problemas de jurisdicción. Durante el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, los conflictos se resolvieron otorgándole preeminencia a la jurisdicción del Santo Oficio no solo frente a las instancias eclesiásticas sino también frente a otros cuerpos de la

⁹² Sobre la cultura de la delación, entendida como acto colectivo, véase: Jean-Pierre Dedieu, “Denunciar-denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva en los siglos XVI y XVII”, *Revista de la Inquisición*, vol. II, 1992, pp. 95-108.

⁹³ Sobre la estructura del tribunal de la Inquisición, véase: René Millar Carvacho, *La Inquisición de Lima, Tomo III, 1697-1820*, Madrid, Deimos, 1998.

⁹⁴ Pedro Guibovich Pérez, “Los años finales de la Inquisición en el virreinato peruano 1814-1820”, en Gabriel Torres Puga (ed.), “Dossier. El final de la Inquisición en el mundo hispánico: paralelismos, discrepancias y convergencias”, *Ayer. Revista de Historia contemporánea*, núm. 108, vol. 4, 2017, p. 53.

⁹⁵ Bartolomé Escandell Bonet, “La peculiar estructura administrativa y funcional de la Inquisición española en Indias”, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. II: *Las estructuras del Santo Oficio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos & Centro de Estudios Inquisitoriales, 1993, pp. 647-651.

⁹⁶ A propósito de una descripción sobre el procedimiento inquisitorial en Lima, véase: Paulino Castañeda Delgado, “El proceso inquisitorial a través del tribunal de Lima”, en José Antonio Escudero (ed.), *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional sobre Intolerancia e Inquisición, celebrado en Madrid (UNED) y Segovia (Colegio Universitario Domingo de Soto) en febrero de 2004*, Tomo III, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 311-334.

Monarquía. Hacia 1626 se decide crear la Junta de Competencias para resolver los conflictos entre la Inquisición y el resto de los organismos del Estado. Es que, además, los conflictos no dejaban de acrecentarse en un contexto en el que la pretensión universal del papado entraba en tensión con la misión providencial de la Monarquía Católica.⁹⁷

En este sentido, Martínez Millán ha resaltado la importancia de las discusiones de la Junta Magna de 1696 que se propuso precisar la jurisdicción del tribunal ante las denuncias de abusos de los inquisidores que presentaron los representantes de los Consejos. Ahora bien, precisar la jurisdicción suponía distinguir los poderes inquisitoriales de origen eclesiástico de aquellas facultades temporales otorgadas por el monarca. Se buscaba así distinguir las jurisdicciones del poder inquisitorial para fortalecer la jurisdicción de la Corona.

En la Junta Magna los representantes de los Consejos cuestionaban la inmunidad de los miembros del Santo Oficio y su intervención en causas temporales toda vez que lo consideraban beneficioso. Así, afirmaban: “No hay especie de negocio por más ajeno que sea de su instituto y facultades en que, con cualquiera flaco motivo, no se arroguen el conocimiento”.⁹⁸ Se exigía entonces que se recorte la jurisdicción temporal que, si bien fue concedida por la Monarquía a los inquisidores, seguía siendo una regalía de la cual no se había abdicado. Se argumentaba que no por concurrir estas jurisdicciones en un mismo sujeto, dejaron de conservar cada una entera y separadamente su propia naturaleza.⁹⁹

La Junta Magna propuso cuatro reformas que serán luego retomadas por los pensadores ilustrados. Se planteó que el Santo Oficio no debía proceder con censuras en causas temporales y, si lo hiciera, que se reconociera el recurso a la fuerza, es decir la posibilidad de apelar en materia temporal al Consejo o a la Chancillería. Se defendía así la regalía del recurso a la fuerza. A su vez, se exigía que los condenados por causas temporales no fueran presos en las cárceles de la Inquisición, pues se reconocía que éstas eran “horrorosas” y que quien se encontraba entre sus paredes estaba sujeto a la humillación social. Se buscaba también determinar de manera precisa quiénes habrían de gozar del fuero de la Inquisición de modo de “enmendar en los dominios de Vuestra

⁹⁷ Eva Botella—Ordinas, “‘Exempt from Time and from its Fatal Change’: Spanish Imperial Ideology, 1450-1700”, *Renaissance Studies*, num. 26, 2012/4, pp. 580-604.

⁹⁸ José Martínez Millán, “Los problemas de jurisdicción del Santo Oficio. La Junta Magna de 1696”, *Op.cit.*, p. 228.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 237.

Magestad este abuso de que con la librea de un inquisidor se adquiere un carácter y una inmunidad que ni tema ni respete a las justicias reales”.¹⁰⁰

Así, se propone al Rey contener a los inquisidores en sus límites justos según las reglas del buen gobierno. Desde una postura regalista se busca proteger la jurisdicción real, pues se alega que los inquisidores “están ya tan acostumbrados a gozar de la soberanía que se les ha olvidado la obediencia”¹⁰¹. La reforma proponía no distraer a la Inquisición en otras causas que no sean las de fe, pues: “Este será el ejercicio perpetuo del Santo Oficio, santo y saludable cauterio que aplicado donde hay llaga, la sana, pero donde no la hay la ocasiona.”¹⁰²

Pero las reformas no se llevaron a cabo y los miembros del tribunal persistieron en defender el origen eclesiástico de todas sus facultades para conservar su poder. Lo cierto es que las críticas al tribunal comenzarían a debilitar a la institución. Así, por ejemplo, en la medida en que se sustraen ciertos privilegios a los funcionarios inquisitoriales, la labor pierde prestigio (aunque esta pérdida es más notoria en la Península que en América). Ya a principios del siglo XVIII los letrados empezarán a buscar su futuro en otros ámbitos de la Corona.

El carácter religioso-político de la Inquisición española resulta insoslayable. Pues, como sostiene J. Martínez Millán, “...resulta, a mi juicio, bastante difícil sostener que la Inquisición española no era, de hecho, una institución controlada, al menos indirectamente por el monarca. Así mismo, se me antoja bastante problemático defender que la misión del Santo Oficio era exclusivamente perseguir la herejía y la heterodoxia religiosa sin tener en cuenta los fines sociales e, incluso, políticos que arrastraba.”¹⁰³ En tanto herramienta de reproducción del orden social y político, el tribunal reorientó sus objetivos a lo largo del tiempo.

A medida que avanza el siglo XVIII el tribunal reorienta sus objetivos hacia la persecución de las luces. De modo que entre los delitos procesados desde antaño, como los judaizantes, el luteranismo, la blasfemia, la hechicería, la bigamia, la sodomía y las solicitaciones, comienzan a registrarse los nuevos delitos ideológicos, aquellos que R. García Cárcel caracteriza como “la tentación del pensar”.¹⁰⁴ La ortodoxia creaba, pues,

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 253.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 258.

¹⁰² *Ibid.*, p. 259.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 211.

¹⁰⁴ Ricardo García Cárcel, “Veinte años sobre la historiografía de la Inquisición”, *Op.cit.*, p. 252. Sobre los delitos judaizantes y la manipulación política de la Inquisición, véase: Ignacio Pulido Serrano, *Injurias a*

nuevas herejías. Pues, como había constatado una víctima de la Inquisición, “mientras hubiese palomar, habrá palomas”, lo que suponía constatar que en tanto permaneciera la Inquisición se seguirían identificando herejías o, como sugiere J. Contreras, inventando nuevas.¹⁰⁵

Si bien en 1776 el Virreinato del Perú se desintegró, la Inquisición de Lima seguirá teniendo jurisdicción en el recientemente creado Virreinato del Río de la Plata y en la Capitanía General de Chile. A pesar de que existieron intentos por erigir un palacio inquisitorial en Buenos Aires, el Río de la Plata no tendrá su propia corte.¹⁰⁶ Allí la Inquisición procuraba ejercer el control a través de la itinerante figura del comisario inquisitorial.¹⁰⁷ La acción inquisitorial en la región no resultó ser tan efectiva como en la Península. La lejanía y los problemas económicos del tribunal dificultaban el traslado de la documentación y los presos hacia el palacio limeño de modo que no todas las denuncias derivaban en procesos. A su vez, el tribunal limeño no poseía jurisdicción sobre los indígenas, que constituían parte importante de la población, y enfrentaba una mayor resistencia por parte de los obispos.¹⁰⁸ En el Río de la Plata la represión de los delitos religiosos resultó ser mayor en la región del noroeste pero no pocas veces era la misma justicia civil la que se encargaba de juzgarlos.¹⁰⁹

Cristo. *Política, religión y antijudaísmo en el siglo XVII*, Alcalá de Henares, Instituto internacional de estudios sefardíes y andalusíes-Universidad de Alcalá, 2002.

¹⁰⁵ Jaime Contreras, “La Inquisición”, *Revista de libros*, núm. 28, 1999. A propósito de una perspectiva micro-histórica acerca de los procesos de la Inquisición, además del citado libro de N. Wachtel: Jaime Contreras, *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*, Madrid, Siglo XXI, 2013 [1992].

¹⁰⁶ Hacia mediados del siglo XVIII existió un interés en crear un tribunal en Buenos Aires. Al respecto véase: *Memorial de don Pedro de Logu al Consejo indicando la conveniencia de fundar un tribunal del Santo Oficio en el Río de la Plata, 6 de junio de 1754*, en José Toribio Medina, *La Inquisición en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Huarpes, 1945, pp. 390-393.

¹⁰⁷ Sobre el estudio de la actuación de la Inquisición específicamente en el Río de la Plata remitimos al lector a: José Toribio Medina, *La Inquisición en el Río de la Plata...*, Op.cit. Boleslao Lewin, *Supresión de la Inquisición y libertad de cultos en la Argentina*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Cuadernos de Extensión universitaria, Departamento de Filosofía, Instituto de Filosofía y del pensamiento argentino, 1956. Abelardo Levaggi (coord.), *La Inquisición en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Universidad del Museo Social Argentino, Ediciones Ciudad Argentina, 1997. Catalina Pistone, “La Inquisición en Santa Fé”, *Revista del Arzobispado de Santa Fé*, 1989. Efraín Bischoff, *La Inquisición en Córdoba*, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1992. Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo, 2000, pp. 79-84.

¹⁰⁸ Las cifras de la actividad represiva de la Inquisición de Lima son notoriamente inferiores a las de los tribunales peninsulares. Hasta 1820, año de su abolición, fueron condenadas cerca de 1700 personas, entre las cuales 50 fueron relajadas al brazo secular.

¹⁰⁹ Véase: Jacqueline Vasallo, *Herejes, mujeres y viajeros en la Córdoba tardo colonial*, Córdoba, Universitas, 2010. Judith Farberman, *Las salamanca de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

La preocupación hará foco, cada vez más, en la circulación de los libros prohibidos y sus lectores. Pues si bien entre 1796 y 1818 los delitos más denunciados ante el tribunal de Lima fueron la bigamia y la hechicería, que recaían sobre la población mayoritaria, negra y mulata, la Inquisición se esforzó por consolidar sus prerrogativas de control ideológico en torno a la circulación de libros prohibidos. Como argumenta P. Guibovich, lejos de estar en decadencia, la Inquisición procuraba adaptarse a la persecución de los delitos de los nuevos tiempos.¹¹⁰

Como sostiene J. M. Vallejo García-Hevia, aún en el siglo calificado generalmente como decadencia de la institución, el Santo Oficio español se muestra decidido a defender sus prerrogativas como lo demuestran las persecuciones sufridas por los fiscales del Consejo de Castilla Melchor de Macanaz y Pedro Rodríguez de Campomanes como así también por el ilustrado limeño Pablo de Olavide.¹¹¹ Detengámonos, aunque sea un momento, en las propuestas reformistas de Campomanes. Recordemos que, en un contexto crispado por las tensiones entre la Monarquía y la Compañía de Jesús, el ilustrado denuncia la conexión de la Inquisición con la Orden y sus extralimitaciones jurisdiccionales que, afirmaba, obstaculizaban la labor de la justicia Real.

Campomanes y José Moñino y Redondo, futuro conde de Floridablanca, solicitaban la restauración de las Reales Pragmática y Cédula de 18 de enero de 1762 que establecía la necesidad del *placet Regio* y, con ello, la presentación en el Consejo de Castilla de las bulas, breves y rescriptos procedentes de la Corte romana, especialmente los edictos de expurgación y prohibición de libros dirigidos a la Inquisición española. Se defendía así el requisito del consentimiento real previo (*Regium Exequatur*) como poder inherente a la soberanía de la Monarquía. Pero se proponía, también, una modificación en el proceso de censura: el autor de una obra debía tener derecho a una audiencia para defenderse de sus errores pues se debía partir del principio de presunción de la inocencia.

¹¹⁰ Pedro Guibovich Pérez, *Lecturas prohibidas...*, Op.cit. pp. 16-23.

¹¹¹ Véase: José María Vallejo García-Hevia, "Campomanes y la Inquisición: historia del intento frustrado de empapelamiento de otro fiscal de la Monarquía en el siglo XVIII", *Revista de la Inquisición*, núm. 3, Madrid, Editorial Complutense, 1994, pp. 141-182. Sobre P. Olavide, véase: Marcelin Defourneaux, *Pablo de Olavide: el afrancesado*, Sevilla, Padilla Libros, 1990. A propósito de otras investigaciones que documentan la actividad de la Inquisición española en el siglo XVIII, véanse: Enrique Gacto (coord.), *El Centinela de la fe: estudios jurídicos sobre la Inquisición de Sevilla en el siglo XVIII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997. Es, por cierto, interesante allí el trabajo de E. Gacto a propósito de la persecución de la masonería (Ibíd., pp. 343-398). Ángel de Prado Moura, *Las hogueras de la intolerancia: la actividad represora del Tribunal inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996. Sobre la crítica ilustrada a la Inquisición, véase: Antonio Álvarez Morales, "La crítica al tribunal de la Inquisición durante la segunda mitad del siglo XVIII", *Estudios*, núm. 6, 1977, pp. 171-182. Antonio Álvarez Morales, *Inquisición e Ilustración (1700-1834)*, Madrid, Ed. Fundación Universitaria Española, 1982.

Se buscaba, en definitiva, que la Inquisición se limitara a la prohibición de aquellos libros que contenían errores contra el dogma, distinguiéndose la censura eclesiástica de la civil. Pero también se buscaba intervenir en el procedimiento mismo de censura inquisitorial. Es que, de hecho, Campomanes defiende, en su *Discurso sobre el uso del Regio –exequator que debe preceder en todos los rescriptos de la Curia romana concernientes al Santo Oficio de la Inquisición española, antes de que ésta pase á publicarles* (1761), el origen temporal del poder de la censura. Si bien la clasificación de error contra el dogma es una facultad eclesiástica, el poder de prohibir es, advierte, privativo y delegado del Príncipe.

Se trata de la propuesta de una política regalista que, al igual que lo discutido en la Junta Magna, procura distinguir las competencias eclesiásticas de los privilegios temporales que gozaba el tribunal inquisitorial para fortalecer al poder real. Pero, a diferencia de las propuestas de antaño, se planteaba la intervención del poder real no solo para regular las relaciones entre los órganos del Estado sino para modificar el procedimiento mismo de la Inquisición. Según Campomanes, los tribunales peninsulares eran más temibles que la Curia Romana porque “saben valerse del Papa, para desobedecer al Rey, y empeñar la autoridad Soberana, para desconocer á Roma en lo que es justo”.¹¹² El objetivo de las reformas propuestas no era otro que el de reforzar el poder real sobre la Inquisición. En palabras de Vallejo García-Hevia: “Se perseguía romper la ambivalencia de su fuero mixto, sustraerla de una vez por todas de la relativa dependencia jerárquica ejercida sobre ella por la Santa Sede, extendiendo al mismo tiempo la autoridad civil que, por otra parte, se preocupaba de ir limitando también los privilegios y exenciones que le había ido concediendo en el curso de anteriores siglos”.¹¹³

Como se sabe, los intentos de reforma fracasaron. La Real Cédula promulgada en 1768 no se aplicó. El aparato de control ideológico de la Inquisición seguía siendo un instrumento esencial de la Monarquía absoluta. Pero también fracasaron las iniciativas de la Inquisición para acusar a Campomanes, que por entonces gozaba de protección real. Pero no solo en la península se planteó la necesidad de la reforma, también se lo hizo desde Lima. En efecto, en Lima el fraile Diego Cisneros ya había manifestado hacia 1792 la necesidad de reformar el Santo Oficio en una carta enviada al Inquisidor General.¹¹⁴

¹¹² *Ibid.*, p. 145.

¹¹³ *Ibid.*, p. 147.

¹¹⁴ Véase: Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, “El monje jerónimo español fray Diego Cisneros, el Santo Oficio de Lima y el Inquisidor General”, *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, XLII, 2009, pp. 511-530.

Por cierto, la Inquisición se preocupaba por controlar y censurar las opiniones en su contra.¹¹⁵

De modo que, si bien durante la segunda mitad del siglo XVIII existieron intentos por reformar el tribunal, era inexistente el debate público acerca de su supresión. Solo desde escritos extranjeros (como la solicitud que envió hacia 1798 el eclesiástico francés Grégoire, obispo de Blois, solicitando al Inquisidor General la supresión de la Inquisición) y en comunicaciones privadas algunos, como Manuel Godoy y Gaspar Melchor de Jovellanos, admitían el deseo de abolir el tribunal de la fe.¹¹⁶ Así, en 1794 en una carta en respuesta a las opiniones del militar inglés Alexander Jardine emitidas en contra de la Inquisición, Jovellanos afirmaba:

“Usted se explica muy abiertamente en cuanto a la Inquisición: yo estoy en este punto del mismo sentir, y creo que en él sean muchos, muchísimos, los que acuerden con nosotros. ¡Pero cuánto falta para que la opinión sea general! Mientras no lo sean, no se puede atacar este abuso de frente; todo se perdería, sucedería lo que en otras tentativas; afirmar más y más sus cimientos, y hacer más cruel e insidioso su sistema. ¿Qué remedio? No hallo más que uno. Empezar arrancándole la fuerza de prohibir libros; darla sólo al Consejo en lo general, y en materias dogmáticas a los obispos; destruir una autoridad con otra...Dirá usted que los remedios son lentos. Así es pero no hay otros, y si alguno, no estaré yo por él. Lo he dicho ya: jamás concurriré a sacrificar la generación presente por mejorar las futuras...creo que una nación que se ilustra puede hacer grandes reformas sin sangre, y creo que para ilustrarse tampoco sea necesaria la rebelión”.¹¹⁷

En efecto, el estallido de la Revolución Francesa fortalecería la actuación del tribunal que, en el contexto del cordón sanitario, continuará procesando a lectores de libros prohibidos.¹¹⁸ En ese escenario, la persecución de nuevas formas de sociabilidad

¹¹⁵ Así, por ejemplo, hacia 1792 el tribunal de Zaragoza descubrió un folleto anónimo titulado “A la Nación Española”, atribuido al afrancesado abate Marchena, en el que se reivindicaba la destrucción de la Inquisición reclamándose la convocatoria a Cortes como solución para terminar con el despotismo político y religioso. Véase: Juan Francisco Fuentes Aragonés, *José Marchena. Biografía política e intelectual*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 95-100.

¹¹⁶ Sobre los proyectos reformistas de corte ilustrado véase: María Ángeles Casado y Emilio La Parra López, *La Inquisición en España. Agonía y abolición*, Madrid, Akal, 2013, pp. 25-66. José Martínez Millán, *La Inquisición española...*, Op.cit., pp. 167-190. En efecto, Jovellanos había hecho público en su *Representación a Carlos IV (1798)* su posición a favor de la abolición del tormento, del interrogatorio, del proceso secreto y, también, de las prisiones inquisitoriales.

¹¹⁷ Se trata del texto *Carta a persona desconocida* fechada el 21 de mayo de 1794 en Gijón. Citada en: Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004, p. 154.

¹¹⁸ Antonio Elorza, *El temido árbol de la libertad. España y la Revolución Francesa*, Barcelona, Aymes, 1989, pp. 69-117.

en logias, como la francmasonería, se acrecentará. Ya en 1738 el Papa Clemente XII dictaminó en la Bula *In eminenti* la excomunión de los masones. Si durante los años 1738-1789 se trató solo de casos individuales, durante el período 1789-1820 la masonería se convierte en objeto de disidencia política. Sucede que tras la entrada de las tropas napoleónicas en la Península emergen la masonería afrancesada y la liberal patriota.

Fue recién a comienzos del siglo XIX, al calor de la crisis política desatada por la invasión napoleónica, cuando se comienza a debatir extensa y públicamente sobre la abolición del Santo Oficio español.¹¹⁹ Es que, si anteriormente los ilustrados habían argumentado, al igual que los representantes de Consejos en la Junta Magna (1696), la necesidad de contener a la Inquisición “en sus justos límites” distinguiendo entre sus jurisdicciones y, por lo tanto, no cuestionando su accionar en materia de fe, lo que desde entonces se buscaría era eliminar por completo la jurisdicción del tribunal. Entre los ilustrados solo Jovellanos había planteado la restauración a los obispos de la jurisdicción en causas de fe. Pero, a su vez, la crítica de los ilustrados hacia la Inquisición se había acompañado de la defensa de las regalías de la Monarquía sin cuestionarse sobre la legitimidad de la represión de la herejía ni interrogarse sobre el origen del poder soberano. Fue entonces solo a partir de la crisis de la Monarquía hispánica cuando comienza a discutirse públicamente sobre la abolición del tribunal y a reflexionarse sobre el origen del poder real, a través de la reivindicación de la soberanía de la nación. La cuestión a debatir será, en definitiva, política. Como analizaremos, se reflexionará sobre el carácter y los alcances de la soberanía a partir de la naturaleza jurisdiccional del Santo Oficio.

IV. Revolución y religión: catolicismo(s) y liberalismo(s)

En efecto, a lo largo del tiempo, la Iglesia ha buscado detentar el monopolio de la salvación trazando fronteras entre la ortodoxia y la herejía. Como hemos visto, la alianza del Trono y del Altar resultaba esencial para la persecución de la herética pravedad. Ya desde los inicios del establecimiento del procedimiento inquisitorial, la persecución de la herejía suponía el auxilio del brazo temporal. Entre los deberes del Rey se encontraba, pues, la defensa de fe. Como le recordaban los hombres de Iglesia a Enrique IV, sólo aquel Rey que obedeciera al poder de la Iglesia, debía ser obedecido por sus súbditos.

¹¹⁹ Véase la contribución del estudioso de la Inquisición: Pierre Dedieu, *Après le roi. Essai sur l'effondrement de la Monarchie espagnole*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.

Por cierto, ya desde el siglo XVIII el movimiento ilustrado había cuestionado el fanatismo y el poder político de la religión.¹²⁰ En ese contexto, el movimiento anticlerical cobraba fuerza mientras la teología percibía en la filosofía una amenaza. Por su parte, la jerarquía eclesiástica no diferenciaba entre el ideal de tolerancia y el ateísmo. Sin embargo, una parte del catolicismo hispano hacía suyo algunos principios de la ilustración desarrollándose, como señala R. Di Stefano, una corriente de catolicismo ilustrado.¹²¹ Es que, como analizamos, religión y política constituyen formas de acción simbólica que, a su modo, buscan definir el mundo. Pero es a través del ciclo revolucionario cuando el Estado y la Iglesia se disputan el monopolio de la violencia simbólica.¹²²

El fenómeno revolucionario, inaugurado por las Trece Colonias y Francia, abrió las puertas a nuevos procesos históricos, verdaderos experimentos de invención de un nuevo orden político y social.¹²³ No sólo sus protagonistas sino también sus espectadores percibían la novedad de la experiencia vivida. Se trataba, en efecto, de crear nuevas comunidades políticas. Las revoluciones no solo se extendían a punta de bayoneta sino también a través de sus ideas, difundidas en la literatura y las nuevas formas de sociabilidad.¹²⁴

Como señala H. Arendt, el moderno concepto de revolución supuso la entrada en escena de la libertad.¹²⁵ La revolución, lejos ya del viejo sentido de restauración, implicaba la fundación de un nuevo origen. La revolución quedaba así asociada a la

¹²⁰ La bibliografía al respecto es abundante, a los efectos de nuestro trabajo, véase: Édouard Tillet, "La place de l'Inquisition dans la doctrine pénale des Lumières", en Gabriel Audisio (dir.), *Inquisition et pouvoir, Nouvelle édition* [en ligne], Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2004 [consultado el 31 de julio de 2018]. Disponible: <https://books.openedition.org/pup/6415>

¹²¹ Al respecto véase: Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina...*, Op.cit. pp. 145-157. Véase también: Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE, 1957. Andrea J. Smidt, "Luces por la Fe: The Cause of the Catholic Enlightenment in 18th-Century Spain", en Ulrich L. Lehner y Michael Printy (eds.) *Companion to the Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, Leiden, Brill, 2010, pp. 403-452.

¹²² Véase: Michael Burleigh, *Earthly Powers. Religion and politics from the French Revolution to the Great War*, Londres, Harper Collins, 2005.

¹²³ Sobre la perspectiva historiográfica de las revoluciones atlánticas, véanse: Robert Palmer y Jacques Godechot, "Le problème de l'Atlantique du XVIIIe au XXe siècle", *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Florencia, Sansoni, 1955, t. V, pp. 175-239. Robert Palmer, *The Age of Atlantic Revolutions. A Political History of Europe and America, 1760-1800*, Princeton, Princeton University Press, 1959-1964 (2 vols.). Bernard Bailyn, *Atlantic History. Concept and Contours*, Massachusetts, Harvard University Press, 2005. A propósito de la dimensión atlántica de las revoluciones hispánicas, véase: Federica Morelli, "La historia atlántica y las revoluciones hispanoamericanas: otras perspectivas de análisis", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, núm. 33, 2010, pp. 29-33.

¹²⁴ Sobre la relación entre el ciclo revolucionario y el espacio público la bibliografía es abundante, remitimos a los ya clásicos trabajos: Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII: los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995. Maurice Agulhon, "La sociabilité, la sociologie et l'histoire", *L'Arc*, núm. 65, 1976, pp. 76-84.

¹²⁵ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Alianza, 1992 [1963].

noción de un proceso de ruptura violenta con el pasado y a la creación de un nuevo origen que inauguraría una novedosa concepción del tiempo, ya no cíclica sino lineal. La revolución se proyectaba entonces hacia el futuro. A través de ella, los hombres se sentían libres de imaginar e inventar un nuevo orden.¹²⁶

Es, precisamente, la libertad la que constituye, según Arendt, el gran objetivo de la revolución.¹²⁷ Libertad que, entendida bajo el viejo ideal republicano del autogobierno, implicaba la posibilidad de los hombres de participar en los asuntos públicos. La revolución hacía entonces de la libertad un derecho inalienable del hombre. Sin embargo, de las originarias connotaciones astronómicas, el concepto moderno de revolución mantiene una característica: la idea de irresistibilidad. En efecto, la revolución aparece frente a sus actores y espectadores como un proceso que no puede detenerse.

En el decurso del proceso revolucionario es el hombre quien aparece como el demiurgo del nuevo orden y ya no la divinidad. Es por eso que Furet señala: "...a medida que avanza el siglo los europeos ya sólo piensan en la escena pública a través de la muerte de Dios, como creación pura de la voluntad de los hombres".¹²⁸ Sin embargo, como advierte Gauchet, los dioses sobreviven y es solo su poder el que muere.¹²⁹ La experiencia revolucionaria concibe, entonces, a la política como un espacio *sui generis*. Es en ese sentido que, por cierto, Arendt considera a Nicolás Maquiavelo como el padre espiritual de la revolución en tanto fue el primero en concebir a la política como una esfera secular independiente de las normas morales basadas, por entonces, en los principios religiosos.

Los revolucionarios debieron así buscar un nuevo absoluto que reemplace el fundamento absoluto del derecho divino de los reyes. Sin embargo, esa tarea revolucionaria resultó por demás dificultosa ya que, como advierte Arendt:

"...la última etapa de la tarea revolucionaria, el hallazgo de un nuevo absoluto que reemplace el absoluto del poder divino, carece de solución, debido a que el poder, dado el supuesto de la pluralidad humana, nunca puede aspirar a la omnipotencia, ya que las leyes que dependen del poder humano nunca pueden ser absolutas"¹³⁰.

¹²⁶ Sobre el significado del concepto de revolución en el orbe hispano, véase: Juan Francisco Fuentes y Javier Fernández Sebastián (dirs.), "Revolución", en *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 628-637.

¹²⁷ Según H. Arendt fue la revolución norteamericana, antes que la francesa, la que concretó de forma duradera el ansiado objetivo de la libertad.

¹²⁸ François Furet, *El pasado de una ilusión*, Buenos Aires, FCE, 1995, p. 41 (Capítulo 1: "La pasión revolucionaria").

¹²⁹ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo...*, Op.cit., p. 10.

¹³⁰ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Op. cit., p. 40.

De modo que la autonomía del poder político respecto a un origen religioso parecía limitar la eficacia del nuevo absoluto de legitimación del poder. Como sabemos, el nuevo absoluto que se inventa es el principio de la soberanía de la nación. Si bien la historiografía dedicada a las revoluciones atlánticas ha abordado el problema de la relación entre la política moderna y la religión, solo recientemente ha considerado el caso del orbe hispano.¹³¹ En efecto, como ha advertido Sol Serrano, "...se olvidó la última revolución del mismo ciclo".¹³² Las revoluciones que conmovieron al mundo hispano fueron revoluciones políticas singulares pues, afirma la historiadora, transitaron de una legitimidad religiosa a una jurídica sin expulsar, en sus comienzos, la religión del Estado. Sin embargo, en ellas el problema no resultaba menor, en tanto estaba presente el dilema de qué lugar debía ocupar Dios en la ciudad de los hombres. El problema teológico-político se despliega, pues, al calor de las revoluciones liberales del siglo XIX. La definición de libertad suponía enfrentarse al problema del lugar de la religión en el cuerpo político. Y es que, como sugiere E. Cassirer, la consagración de la libertad como valor político está relacionada con la legitimidad de la disidencia, entre las que se encuentra la religiosa.¹³³ La inflexión liberal de la libertad supondrá, pues, una tensión con el catolicismo.

Ahora bien, desde una perspectiva metodológica surge un interrogante heurístico en torno a la definición del liberalismo. En ese sentido, estimamos importante explicitar la tensión entre la elaboración, desde la historia de las ideas y la historia intelectual, de una definición normativa del liberalismo (fundamentada en una genealogía de sus ideas) y, por otro lado, la necesidad, enunciada desde la historiografía conceptual, de considerar la reconstrucción histórica del propio concepto para evitar posibles anacronismos.¹³⁴

¹³¹ Se entiende, como hemos mencionado, por revoluciones atlánticas al ciclo revolucionario iniciado con la independencia de las Trece Colonias, la Revolución Francesa y la independencia de Haití. Sobre la historiografía a propósito de las revoluciones hispánicas, véase: Roberto Breña, "La superabundancia editorial bicentenario, las revoluciones hispánicas y la historiografía contemporánea", en Manuel Suárez Cortina (ed.), *México y España. Historia y Memoria de dos siglos (1810-2010)*, Madrid, Síntesis, 2013, pp. 255-273.

¹³² Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 18.

¹³³ Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1997 [1932], p. 59.

¹³⁴ A propósito de aquella tensión, véase: Javier Fernández Sebastián, "Liberalismos nacientes en el Atlántico iberoamericano. « Liberal » como concepto y como identidad política, 1750-1850", en Javier Fernández Sebastián (dir.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Madrid, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Estatales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, p. 699. Véase también: Elías Palti, "De la historia de 'ideas' a la historia de los 'lenguajes políticos'. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano", *Anales*, 7-8, 2004-2005, pp. 63-82. Elías Palti, *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia político-intelectual latinoamericana*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

Nuestra investigación parte, pues, del reconocimiento de aquella tensión por lo que, si bien el recorte del objeto de estudio supone partir de una noción previa acerca de la caracterización del pensamiento liberal, la tesis se propone reconstruir el modo en que se construyó la identidad política liberal en el período estudiado.

Es por eso que concebimos al liberalismo en sentido amplio en tanto una cultura de la libertad que tuvo como principal preocupación la emancipación del hombre de las ataduras del despotismo, tal como lo plantea en sus trabajos Di Stefano.¹³⁵ En efecto, durante el ciclo revolucionario contra el Antiguo Régimen se buscó, a través de principios ilustrados y liberales, redefinir los fundamentos del orden social lo que supuso un enfrentamiento con el poder de las instituciones eclesiásticas. Aun cuando, como advierte Gauchet, en un inicio más que de separar las esferas políticas y religiosas, se trató de subordinar lo religioso a lo político evidenciándose una continuidad con las políticas de tipo galicanas.¹³⁶ Como sostiene Serrano, se trató de la construcción, al menos en sus inicios, de un liberalismo regalista antes que uno comprometido con el ideal laico de la Iglesia libre en el Estado libre.¹³⁷ La utilización política de la religión y la utilización religiosa de la política se harían, pues, evidentes en el ciclo revolucionario.

En ese sentido, recuperamos aquí la caracterización que, desde la filosofía política, Manent elabora del liberalismo como un pensamiento que surge como una respuesta al problema teológico-político al buscar crear nuevas condiciones para la acción humana.¹³⁸ Manent sostiene que el liberalismo se forjó como una revolución de los derechos humanos en tanto que su objetivo aspira a la protección de los derechos del individuo. Caracteriza, así, al liberalismo como el “partido del movimiento” ya que, sostiene, busca liberar la acción de los hombres de los obstáculos externos. En el pensamiento liberal, cuyo origen,

¹³⁵ Roberto Di Stefano, “Liberalismo y religión en el siglo XIX hispanoamericano. Reflexiones a partir del caso argentino”, en *Liberalism and Religion: Secularisation and the Public Sphere in the Americas*, Senate House, London, 2012 (on-line: <http://sas-space.sas.ac.uk/4121/> Consultado al: 9/07/2014). Sobre el concepto de cultura política, véase: Keith Michael Baker, “El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución Francesa”, *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 62, 2006, pp. 89-110. Como advierte V. Peralta Ruíz, el concepto de cultura política en la historiografía remite al “conjunto de valores, expectativas y prácticas simbólicas, expresadas mediante el lenguaje, el imaginario o los gestos, que modelan las intenciones colectivas”. Véase: Víctor Peralta Ruíz, *En defensa de la autoridad. Política y cultura bajo el gobierno del Virrey Abascal. Perú (1806-1816)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, p. 14.

¹³⁶ Un claro ejemplo de la intención de subordinar lo religioso a la política lo constituye la Constitución Civil del Clero que ejercerá influencia en el orbe hispano, fundamentalmente, como veremos, a través de los escritos de J. A. Lorente.

¹³⁷ Sol Serrano e Iván Jaksic, “El gobierno y las libertades. La ruta del liberalismo chileno en el siglo XIX”, en *Estudios Públicos*, núm. 118, 2010, pp.69-105.

¹³⁸ Pierre Manent, “Grandeza y miseria del liberalismo”, en *Cuadernos de pensamiento político*, núm. 30, 2011, pp. 55-67.

por cierto, el autor retrotrae al siglo XVII, el libre examen desplaza al dogma pues, como afirma Manent, para el liberalismo la verdad está en la libertad de la discusión.¹³⁹ De ahí el valor de la opinión pública en la cultura política liberal, pues ésta se concibe como arena de debate. Una opinión pública que, como plantea J. Habermas, se erige como árbitro político y cultural a tal punto que la gente de la época se refiere a ella como el nuevo “tribunal soberano”.¹⁴⁰

En efecto, el papel de la opinión pública en el siglo XIX resultará clave ya que, en tanto esfera deliberativa de cuestiones que hacen al bien común, se constituye en un espacio de mediación entre la sociedad y el Estado a tal punto que se erige no sólo en un novedoso mecanismo de legitimación del poder sino, fundamentalmente, en una garantía de la razón contra el poder mismo. Así la opinión pública, junto al mecanismo político de la representación, se constituye en un pilar de la política moderna que articula la relación entre gobernantes y gobernados.¹⁴¹

Pero el autor advierte que la debilidad del liberalismo se encuentra en el orden espiritual ya que no prescribe reglas orientadoras de la acción humana.¹⁴² Debilidad que se intenta superar depositando la fe en un futuro que se concibe bajo el signo del progreso. La idea de perfectibilidad humana resulta así central en su filosofía de la historia. Al respecto, P. Bénichou nos recuerda que en el liberalismo el problema de la trascendencia se define al margen de las vías del dogma cristiano puesto que para el liberalismo es la voluntad humana la que construye lo trascendente.¹⁴³ En sus palabras: “Los dilemas de la filosofía liberal resultan de su posición difícil entre dos tradiciones consagradas. En un polo, la Iglesia y la injerencia teocrática en la sociedad; en el otro, los filósofos de la objetividad, y el peligro de deshumanización implicado en su enseñanza...A fin de

¹³⁹ Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001, p. 54. Véase también su obra: Pierre Manent, “Europa y el problema teológico-político”, Op.cit.

¹⁴⁰ Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la Opinión Pública, la transformación estructural de la vida pública*, Op.cit. Véase también: James Van Horn Melton, *La aparición del público durante la Ilustración europea*, Valencia, Universitat de Valencia, 2009, p. 16.

¹⁴¹ Sobre el problema de la relación entre la representación y la opinión pública en relación a la cuestión de la soberanía y la voluntad general véase: Javier Fernández Sebastián, “Sobre la construcción, apogeo y crisis del paradigma liberal de la opinión pública: ¿un concepto político euroamericano?”, *Historia Contemporánea*, núm. 27, 2003, pp. 539-563. Sobre el concepto de opinión pública, véase: Noemí Goldman, “Legitimidad y deliberación. El concepto de opinión pública en Iberoamérica, 1750-1850”, en Javier Fernández Sebastián (dir.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Op. cit., pp. 981-1114.

¹⁴² Véase: Sophie-Anne Leterrier, “La notion du pouvoir spirituel au debut du XIXe siècle”, *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, Année 1988, tomo 35, núm. 1, pp. 107-122.

¹⁴³ Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la edad romántica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

cuentas bajo las ambigüedades del liberalismo se desarrolla un intento de síntesis, en el que trascendencia y naturaleza tienden a conjugarse bajo un signo humano de libertad”¹⁴⁴.

El liberalismo, como corriente histórica de pensamiento, ha jugado un papel central en la vertebración de las sociedades modernas. Entre aquellas nuevas prácticas y valores, la oposición al gobierno arbitrario y la defensa de los derechos y libertades individuales, el reconocimiento del consentimiento como fundamento de la legitimidad política, el gobierno representativo, la división de poderes, el constitucionalismo, la opinión pública y el impulso secularizador, resultaban centrales.

Pero, como advertimos, la actual historiografía dedicada a la historia conceptual plantea la necesidad de asumir que el liberalismo es un concepto forjado en el contexto de luchas políticas concretas, en nuestro caso en el mundo peninsular e hispanoamericano de la primera mitad de siglo XIX.¹⁴⁵ En este sentido, a diferencia de la historia de las ideas, la historia conceptual parte de una caracterización situada del liberalismo que rechaza el uso de modelos o tipos ideales, como por ejemplo se utiliza en los trabajos del François Xavier Guerra¹⁴⁶ o más recientemente en R. Breña.¹⁴⁷ Lejos pues del tipo ideal, se reconoce que el concepto liberal/liberalismo ha sido declinado de distintos modos. La relación entre lenguaje, política e historia se problematiza.¹⁴⁸ La historia conceptual nos

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 31-32.

¹⁴⁵ Javier Fernández Sebastián, “Hacia una historia atlántica de los conceptos políticos”, en Javier Fernández Sebastián (dir.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Op. cit., pp. 23-48. Javier Fernández Sebastián (ed.), *Political Concepts and Time. New Approaches to Conceptual History*, Cantabria, Cantabria University Press, 2011.

¹⁴⁶ François Xavier Guerra, *Las revoluciones hispánicas: independencias americanas y liberalismo español*, Madrid, Complutense, 1995.

¹⁴⁷ Roberto Breña, “Límites del constitucionalismo y del liberalismo hispánicos. Una visión crítica desde/sobre la historiografía actual”, en Adriana Luna, Pablo Mijangos y Rafael Rojas (coords.), *De Cádiz al siglo XXI: Doscientos años de constitucionalismo en México e Hispanoamérica (1812-2012)*, México, Taurus/CIDE, 2012, pp. 47-66. Roberto Breña, “El liberalismo hispánico a debate: aspectos en la relación entre el primer liberalismo español y la emancipación americana”, *Historia Contemporánea*, núm. 33, 2006, pp. 463-494.

¹⁴⁸ Por cierto, distintas son las corrientes de historia conceptual. Por su parte, la denominada *Escuela de Cambridge* (surgida hacia 1960) se encuentra interesada en dar cuenta, desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje, de los usos públicos del lenguaje ofreciendo un abordaje del contexto histórico y lingüístico en el que se inscribe la enunciación de determinado texto (véase: Quentin Skinner, *Lenguaje, política e historia*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007). Por otro lado, también desde la década de 1960, la *Begriffsgeschichte*, la historia conceptual basada en las filosofías heideggeriana y gadameriana, se propone reconstruir la semántica histórica para dar cuenta de la naturaleza histórica y cultural del lenguaje (véase: Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993). A su vez, desde las décadas del ochenta y noventa se ha planteado la necesidad de realizar una historia conceptual de *lo político* que aspira, por cierto, a reconstruir una perspectiva “global”, distanciándose, por un lado, de la historia de las ideas y la teoría política (rechazando sus caracteres normativos) y, por el otro, de la historia social y de la historia política. De acuerdo a Rosanvallon, la historia conceptual de *lo político* propone entender *lo político* como una “modalidad de la existencia de la vida comunitaria” y, por tanto, como el espacio donde la sociedad reflexiona sobre sí misma. En ese sentido, se plantea una perspectiva integradora de lo político capaz de considerar sus aspectos simbólicos dando cuenta de su “esencia aporética”. En palabras del autor: “Referirse a lo político y no a la política es

advierde, entonces, acerca de los peligros de definir *a priori* al liberalismo como un conjunto estructurado de ideas capaz de justificar la adopción, por parte del historiador, de una escala valorativa a propósito de quienes pueden definirse como más o menos liberales.¹⁴⁹

Ciertamente, la aplicación del adjetivo “liberal” a ciertas ideas y opiniones se encontraba presente en el inglés y francés antes que en el español, pero fue en el orbe hispano decimonónico cuando el epíteto liberal se utilizó para designar una posición política.¹⁵⁰ En ese sentido, Fernández Sebastián señala que es posible definir al primer liberalismo hispano como “producto del febril laboratorio político abierto en el mundo iberoamericano a partir de 1808”.¹⁵¹ Desde entonces, en Hispanoamérica el concepto liberal/liberalismo será utilizado con un sentido que se desplazará de lo moral (asociado a la cualidad de una persona “desprendida” dispuesta a ofrecer al otro algo que se concibe como valioso) a lo político (identificado con la facultad de liberar al “otro” para consagrar su libertad).¹⁵² En efecto, como veremos, los propios actores disputarán su significado, de allí la necesidad de concebir al liberalismo como una identidad política en construcción que, por cierto, no necesariamente se expresa en un molde “partidario”. Como señala J. Fernández Sebastián, el liberalismo se convirtió a lo largo del siglo XIX en un concepto legitimador de las nuevas instituciones, equivalente en gran medida a la modernidad política, es decir, a los nuevos regímenes políticos fundamentados en la inmanencia del

hablar del poder y de la ley, del Estado y de la nación, de la igualdad y de la justicia, de la identidad y de la diferencia, de la ciudadanía y de la civilidad, en suma, de todo aquello que constituye a la *polis* más allá del campo inmediato de la competencia partidaria por el ejercicio del poder, de la acción gubernamental del día a día, y de la vida ordinaria de las instituciones”. Se trata pues de “aprehender lo político entre las prácticas y las representaciones”. (véase: Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político...*, Op.cit.). Para otra propuesta metodológica reciente, atenta a las formas de producción histórica del lenguaje político, véase: Elías Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007. Elías Palti, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018.

¹⁴⁹ Javier Fernández Sebastián, “Liberalismos nacientes en el Atlántico iberoamericano...”, en Javier Fernández Sebastián (dir.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Op. cit., p. 700.

¹⁵⁰ Juan Francisco Fuentes y Javier Fernández Sebastián (dirs.), “Liberalismo”, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Op.cit., p. 418.

¹⁵¹ Javier Fernández Sebastián, “Liberalismos nacientes en el Atlántico iberoamericano...”, en Javier Fernández Sebastián (dir.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Op. cit., p. 698.

¹⁵² Véase: Javier Fernández Sebastián, “Liberalismos nacientes en el Atlántico iberoamericano...”, en Javier Fernández Sebastián (dir.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Op. cit., p. 719. Véase también: Javier Fernández Sebastián, Javier Acuña Ortega y otros, *La aurora de la libertad: los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012.

poder.¹⁵³ Por cierto, el liberalismo hispano se nutrió no solo de las lecturas ilustradas sino también de la tradición neoescolástica, a la cual, por cierto, resignificará a través del concepto de voluntad popular.¹⁵⁴

Por otro lado, es necesario tener en cuenta que en Hispanoamérica el lenguaje liberal se encuentra, a diferencia de la Península, tempranamente integrado al lenguaje republicano.¹⁵⁵ Al respecto, R. Breña argumenta que en la lucha contra el Antiguo Régimen se establece una profunda compatibilidad entre liberalismo y republicanismo. En ese sentido, plantea, a diferencia de otros aportes historiográficos, la necesidad de no establecer fronteras nítidas entre ambas corrientes (en la medida en que comparten el principio de soberanía popular, la representación política, la división de poderes y la defensa del constitucionalismo).¹⁵⁶ No obstante, por nuestra parte, consideramos importante advertir las potenciales tensiones entre aquellas dos maneras de concebir la política. Sucede que la definición liberal y la republicana de la libertad no necesariamente coinciden en la medida en que la primera inflexión tiende a enfatizar los derechos

¹⁵³ Véanse: Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos en la era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I, Fundación Carolina-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales- Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009. Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

¹⁵⁴ El pensamiento neo-escolástico, cuyo principal representante es Francisco Suárez, teoriza acerca del pacto de sujeción entre el Rey y su pueblo argumentando que la soberanía no le fue atribuida directamente por Dios a los monarcas sino a través de la mediación del pueblo. En ese sentido, Elías Palti advierte que el pensamiento escolástico es un pensamiento de las mediaciones aun cuando no se reconozca la pre-existencia de la comunidad sin autoridad establecida (pues es el soberano el que da forma a esa misma comunidad). En efecto, la teoría pactista neo-escolástica surge en el ámbito jesuita como un modo de refutar la conceptualización del derecho divino de los reyes, formulada en la Inglaterra de Jacobo I, con el propósito de reafirmar la soberanía pontificia. Véase: Elías Palti, “En los pliegues de lo sagrado. Una genealogía de lo político en el mundo hispano”, en Clément Thibaud, Gabriel Entin, Federica Morelli y Alejandro Gómez (coords.), *L’Atlantique révolutionnaire. Une perspective Ibéro-Américaine*, Paris, Les Perseides, 2013, pp. 205-232. Véanse también: José Luis Villacañas Berlanga, “Las raíces ilustradas del liberalismo”, en Emilio La Parra y Germán Ramírez (eds.) *El primer liberalismo: España y Europa, una perspectiva comparada*, Valencia, Biblioteca Valenciana, pp. 341-362. Claude Morange, “Sobre la filiación ilustración/liberalismo (preguntas para un debate)”, en Ricardo Robledo, Irene Castells y María Cruz Romeo (eds.), *Orígenes del liberalismo: Universidad, política, economía*, Salamanca, Ed. Universidad, 2003, pp. 247-253.

¹⁵⁵ Véase: Georges Lomné, “De la República y otras repúblicas: La regeneración de un concepto”, en Javier Fernández Sebastián (dir.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Op. cit., pp. 1253-1269. Sobre un estudio reciente a propósito de las repúblicas en el Nuevo Mundo, véase: Hilda Sabato, *Republics of the New World: The Revolutionary Political Experiment in Nineteenth-Century Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 2018.

¹⁵⁶ Roberto Breña, *El imperio de las circunstancias. Las independencias hispanoamericanas y la revolución liberal española*, Madrid, Marcial Pons-El Colegio de México, 2012, p. 165. Para una perspectiva contraria a la de Breña, véase: José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica: ensayos de historia intelectual y política*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2002. Rafael Rojas, *Las repúblicas de aire (Utopías y desencanto en la revolución de Hispanoamérica)*, México, Taurus, 2009. Sobre la relación entre republicanismo y liberalismo, véase también: Andreas Kalyvas e Ira Katznelson, *Liberal Beginnings (Making a Republic for the Moderns)*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

individuales y la segunda a priorizar la defensa de lo que se define como el bien común.¹⁵⁷ De modo que la defensa de lo que se concibe como el “bien común” puede no implicar, necesariamente, un respeto de los derechos individuales.

A su vez, el liberalismo hispanoamericano, a diferencia del peninsular, no practicó un historicismo constitucional en la medida en que su condena al pasado colonial fue total.¹⁵⁸ Sucede que el desafío de los liberales hispanoamericanos y peninsulares era, en cierto modo, distinto. Mientras que en España se trataba de limitar el poder real existente, en América se intentaba construir un nuevo poder y a la vez limitarlo. Durante las primeras décadas del siglo, en las que el viejo continente se encontraba bajo la *Santa Alianza*, América se representaba como la promesa del liberalismo. Por cierto, la tradicional caracterización acerca del carácter exógeno del liberalismo hispanoamericano ha sido recientemente cuestionada por la historiografía, especialmente por los aportes de la obra coordinada por I. Jaksic y E. Posada Carbó.¹⁵⁹

Ahora bien, como señala Fernández Sebastián, el contexto de unanimidad religiosa en el que surge el liberalismo hispánico ejercerá complejas influencias en su cultura política.¹⁶⁰ De modo que los emergentes principios liberales tendrán una postura ambigua respecto al catolicismo, trazándose matices antes que irreductibles oposiciones. Como advierte Di Stefano, para muchos liberales la cuestión religiosa era un tema central que cobraba importancia no sólo económica sino también política y cultural. Más aún, según Di Stefano, una de las claves de la relación entre liberalismo y religión es que ambos, en cierto modo, se propusieron la salvación de las almas. No es ésta, sin embargo, la percepción de J. Baubérot ni de Manent quienes plantean que el estado liberal no pretende garantizar la salvación de sus ciudadanos sino tan sólo un gobierno mejor.¹⁶¹ Pero lo cierto es que la relación entre liberalismo y catolicismo resultó compleja. Como plantea Manent: “De hecho, las armas de la libertad, quiero decir los principios de la política nueva -derechos del hombre y del ciudadano, libertad de conciencia, soberanía

¹⁵⁷ Véase: Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1958.

¹⁵⁸ Francisco Colom González, “La cultura política de los liberalismos hispánicos”, en *Documento de Investigación*, núm. 29, Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales, Análisis de Procesos Históricos, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2008, pp. 1-34.

¹⁵⁹ Véase: Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó (eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2011.

¹⁶⁰ Sobre las relaciones entre el liberalismo hispánico y el catolicismo, véase: Javier Fernández Sebastián, “Tolerance and freedom of expression in the Hispanic world between enlightenment and liberalism”, *Past and Present*, num. 211, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 159-197.

¹⁶¹ Jean Baubérot, “Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”, en Jean Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 94-110.

del pueblo- habían sido forjados durante dos siglos anteriores en un áspero combate contra el cristianismo y particularmente contra la iglesia católica”.¹⁶² Se trataba de un combate dirigido no contra la religión sino contra el poder político de la religión.

Los principios liberales cuestionan la unanimidad de creencias defendiendo la libertad de conciencia y expresión como pilares de una sociedad plural. A su vez, socavan el principio de legitimidad divina proclamando la soberanía popular.¹⁶³ Como argumenta Manent, el estado liberal busca institucionalizar el carácter soberano de la voluntad humana. En palabras de Gauchet, la ciudad del hombre se reconoce como la obra del hombre.¹⁶⁴ Se trata, en definitiva, de garantizar la autonomía del individuo y de la colectividad viviendo bajo las leyes que la propia sociedad ha sancionado y que, lejos de ser inmutables, se consideran abiertas al cambio.

Sin embargo, eso no supone sacar a Dios de la escena sino resituarlo.¹⁶⁵ Al respecto, A. Annino ha señalado: “la nación de los liberales podía ser también, pero no únicamente católica, por razones bastante obvias que cualquier liberal de cualquier país del mundo de aquel entonces hubiera suscrito: el catolicismo podía ser la única religión de la república, pero la lealtad hacia la constitución y el estado no podía seguir en manos de la iglesia, porque la república liberal no era de origen divino”.¹⁶⁶ El ciudadano comienza, pues, a distinguirse del creyente aunque no, necesariamente, a disociarse de aquél. A través de la instauración de un régimen liberal, se trata de modificar las condiciones de la creencia abriéndose el espacio para la legítima disidencia.¹⁶⁷ A lo largo del siglo XIX, los proyectos liberales intentarán practicar, según la expresión de M. Walzer, “el arte de la separación”.¹⁶⁸ Como plantea Gauchet, el liberalismo, en tanto cultura de la libertad, buscará trazar una línea divisoria entre religión y política para provocar “la sortie de la religion” del espacio público.¹⁶⁹ “El arte de la separación”

¹⁶² Pierre Manent, *Historia del pensamiento liberal...*, Op.cit., p.12.

¹⁶³ Como se sabe, el liberalismo tendrá una relación ambigua con la cuestión de la soberanía popular puesto que su preocupación será, tras el fenómeno revolucionario, formular los límites y alcances de la misma.

¹⁶⁴ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie...*, Op. cit., p. 11.

¹⁶⁵ Véase: Mark Chavez, “Secularization as Declining Religious Authority”, *Social Forces* 71, N° 3, March 1994, pp. 749–774.

¹⁶⁶ Antonio Annino, “El paradigma y la disputa. La cuestión liberal en México y en la América hispana”, en Francisco Colom (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades naciones en el mundo hispánico*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2005, p. 117.

¹⁶⁷ Sobre el concepto “condiciones de la creencia”, véase: Charles Taylor, *A secular age*, Op.cit.

¹⁶⁸ Michael Walzer, “El liberalismo y el arte de la separación”, *Pensar políticamente*, Barcelona, Paidós, 2010 [2007], pp. 93-111.

¹⁶⁹ Recuperamos aquí nuevamente la expresión de M. Gauchet puesto que a través de ella el autor evita la utilización del polisémico concepto de “secularización” con el objetivo de explicar la nueva situación en la que la religión cesa de ser un factor estructurante del orden social y político. Acerca del proceso de secularización se han producido una multiplicidad de aportes, fundamentalmente, desde la sociología de la

generará entonces nuevas libertades, habilitará un régimen de tolerancia y logrará la limitación del poder.

Pero el siglo XIX es a la vez el siglo de la secularización y de la centralización romana. En efecto, la historiografía ha advertido que la Iglesia y el Estado nacional se construyen en Hispanoamérica, en gran parte, en forma paralela.¹⁷⁰ Por otro lado, como advierte Serrano, los intentos de secularización no implicaron la ausencia del catolicismo de la moderna esfera pública. Por el contrario, allí se darán importantes debates a propósito de la relación entre religión y política. En este escenario, el anticlericalismo cobra mayor protagonismo. Pues, como señalan R. Rémond y J. Ferrer Benimelli, el anticlericalismo es un problema que no refiere tanto a la historia eclesiástica sino a la historia política, económica y social en la medida en que se opone a la injerencia de los poderes religiosos en la vida social y política.¹⁷¹ Como sostiene Benimelli, fue de hecho la implicación de las instituciones eclesiásticas en el sistema política lo que provocó la oposición anticlerical. Por otro lado, en palabras de Colom González: “anticlericalism as a specific phenomenon of Catholic modernizing societies, need not to be equated with an attempt at eradicating religion, but rather with the determination to bring the cultural instruments for social reproduction under secular way”.¹⁷²

La conciliación entre los principios liberales y el catolicismo resultaba pues, aunque no imposible, sí dificultosa. Si bien es necesario matizar la relación entre ambos e incluso declinar al liberalismo y al catolicismo de diversas maneras, a lo largo del siglo

religión. Entre otros, véase: Karel Dobbelaere, *Secularización: un concepto Multi-dimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994. Jean Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa...*, Op.cit. Roberto Blancarte, “Laicismo y laicidad en América latina”, en *Estudios Sociológicos*, Año. XXVI, núm. 1, Colegio de México, 2008, pp. 139-164. José Casanova, “Rethinking Secularization: A Global Comparative perspective”, en *The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture: “After Secularization”*, vol. 8, núm. 1 y 2, 2006, pp. 7-22. Miranda Lida, “Secularización: doctrina, teoría y mito. Un debate desde la historia sobre un viejo tópico de la sociología”, en *Cuadernos de Historia. Serie de Economía y Sociedad*, núm. 9, FhyC, UNC, Córdoba, 2005. René Rémond, *Religion et société en Europe: La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1789-2000)*, Paris, Éditions du Seuil, 2000. Hugh Mcleod, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Londres, McMillan, 2000.

¹⁷⁰ Roberto Di Stefano y José Zanca (comps.). *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2016.

¹⁷¹ Rene Rémond, “Anticlericalism: some reflections by way of introduction”, *European Studies Review*, Vol. 13, 1983. José Ferrer Benimelli, “Masonería, laicismo y anticlericalismo en la España contemporánea”, en Jean Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa...*, Op. cit., pp. 111-123. Véanse también: Juan Francisco Fuentes y Javier Fernández Sebastián (dirs.), “Anticlericalismo”, en *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 89-91. Juan Francisco Fuentes y Javier Fernández Sebastián (dirs.), “Iglesia católica”, en *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 355-359. Por cierto, el adjetivo anticlerical era adjudicado a los liberales de modo peyorativo.

¹⁷² Francisco Colom González, “Political Catholicism and the secular State: a Spanish predicament”, *Recode Working Paper Series - vol. 20 - European Science Foundation - Research Networking Programme*, 2013, pp. 1-16.

XIX la postura de Roma se inclinó hacia una posición de intransigencia.¹⁷³ Es que, en efecto, el ciclo revolucionario conmovió a Roma. El moderno problema de la soberanía se planteará, pues, en el seno de la *Ciudad Eterna*.

Fue precisamente en este complejo contexto en el que comenzó a generarse un debate, de corte liberal, a propósito de la Inquisición española. Debate que, como ya hemos mencionado, se desplegó en la arena de la opinión pública que, con el fenómeno revolucionario, comenzaba a conformarse a ambos lados del Atlántico como un espacio de comunicación e intercambio de ideas entre las elites (intelectuales y/o dirigentes), quienes emitían juicios sobre lo que leían, experimentaban y pensaban a través de la cultura impresa, ya sea bajo la forma del periodismo o la literatura, o bien a través de los discursos públicos.¹⁷⁴ Es que si, como plantea Habermas, la opinión pública busca racionalizar la política en nombre de la moral, el debate sobre la Inquisición permitía a quienes se identificaban con los principios liberales hacerlo.

En efecto, como advierte D. Roldán, puede concebirse al liberalismo como el lenguaje de la política moderna en la medida en que nombra los problemas.¹⁷⁵ En el contexto de la crisis de la Monarquía Católica, a inicios de 1808, en la encrucijada que suponía el desafío de definir la(s) soberanía(s) y el lugar de la religión en la(s) comunidad(es) política(s), la Inquisición se convertirá en un asunto clave del período. El *espacio de experiencia* del “absolutismo inquisitorial” ya no se identificaría con el *horizonte de expectativa* inaugurado por el ciclo de las revoluciones hispánicas.¹⁷⁶ Los límites de lo pensable, lo decible y, por tanto, de lo posible, que tan celosamente había buscado custodiar la Inquisición española, se redefinirían.¹⁷⁷ El pensamiento liberal y el

¹⁷³ Véase: Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia entre la Revolución y la Restauración. Tomo VII “La Iglesia entre la Revolución y la Restauración”*, Barcelona, Editorial Herder, 1978.

¹⁷⁴ Véase: François-Xavier Guerra y Annick Lampérière (comps.), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII/-XIX*, México, CEMCA-Fondo de Cultura Económica, 1998. Fernández Sebastián, Javier. “Sobre la construcción, apogeo y crisis del paradigma liberal de la opinión pública...”, Op. cit.

¹⁷⁵ Darío Roldán, “La cuestión liberal en la Argentina en el siglo XIX. Política, sociedad, representación”, en Beatriz Bragoni y Eduardo Míguez (coords.), *Un Nuevo Orden político. Provincias y Estado Nacional, 1852-1880*, Biblos, Buenos Aires, 2010, p. 286.

¹⁷⁶ Sobre la noción de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” como categorías históricas, véase: Reinhart Koselleck, “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’, dos categorías históricas”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Op.cit, pp. 333- 357.

¹⁷⁷ A propósito de aquellos conceptos, véase: Marc Angenot, *El discurso social: los límites históricos de lo pensable y lo decible*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2010. Sobre la relación entre religión y política, desde la perspectiva de una historia conceptual, remitimos al lector a los trabajos de Elisa Cárdenas Ayala. Véanse: Elisa Cárdenas Ayala y Ana María Stiven, “Dossier: religión y política”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, núm. 5, 2016, pp. 11-21. Elisa Cárdenas Ayala, “El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica: Argentina y México (1770-1870). Un acercamiento”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, núm. 5, 2016, pp. 169-193.

catolicismo se declinarían, como veremos, de nuevos modos en un momento de reinvención de *lo político*.

Parte I
Crisis atlántica de la Monarquía Católica: el ocaso de la Inquisición y la aurora del liberalismo (1808-1821).

Parte I

Crisis atlántica de la Monarquía Católica: el ocaso de la Inquisición y la aurora del liberalismo (1808-1821).

*“La explosión de la revolución francesa
bamboleó el espíritu de los hombres,
y dio un extraordinario impulso a su curiosidad”*
El Peruano, núm. XV, viernes 25 de octubre de 1811.

*“Hace largo tiempo que tenemos asustada la imaginación,
y encadenado el entendimiento”*
El Verdadero peruano, núm. XIII, jueves 17 de diciembre de 1812.

*“...para subyugar a los hombres y
hacerlos cómplices en el crimen del que los oprime,
es preciso dominar su imaginación.”*
Bernardo Monteagudo, decreto del 9 de marzo de 1822, Lima.

La crisis atlántica de la Monarquía Católica constituye una suerte de umbral para pensar los cambios políticos que se despliegan en el siglo XIX en el orbe hispano. Por un lado, porque es la coyuntura abierta en 1808 con la invasión napoleónica en la Península que, a través de la creación de la *vacatio regis*, genera la necesidad de articular y poner en práctica nuevas formas de pensar lo político, es decir de concebir la modalidad de existencia de la vida comunitaria.¹⁷⁸ El ciclo revolucionario experimentado a ambos lados del Atlántico se constituirá en un hecho político y cultural capaz de tornar posible lo que tiempo atrás era inimaginable: generar un debate sobre los propios fundamentos de la soberanía que implicará una reflexión sobre lo teológico-político a través de la cuestión de la Inquisición española.¹⁷⁹ Un problema que remitía, en última instancia, al desafío de

¹⁷⁸ Véase: Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político...*, Op.cit.

¹⁷⁹ Véase: Elías Palti, “En los pliegues de lo sagrado. Una genealogía de lo político en el mundo hispano”, Op.cit. En este texto Palti analiza el surgimiento de la política moderna a partir de las propias condiciones de posibilidad que supuso la afirmación absolutista de la monarquía en el siglo XVII, momento en el que lo político comienza a distinguirse de lo social, como aquella instancia que logra, en definitiva, articular a la comunidad (en la medida en que, como ya hemos visto en el anterior capítulo, el monarca absolutista participa de la esencia divina, trasciende a la sociedad). Según Palti, el concepto de lo político emerge hacia el interior del universo teológico al que, a largo plazo, terminaría, paradójicamente, dislocando (en la medida en que se legitima la soberanía del monarca a través de su participación en la esencia divina, ya sea por medio de la formulación del derecho divino o bien por la formulación pactista neo-escolástica, la teología deviene teología política). Véase también: E. Palti, “La génesis teológica de lo político”, en *Una arqueología de lo político...*, Op.cit., pp. 23-68. El cambio que historiza la presente tesis es, precisamente, el modo en que durante el período estudiado lo político se constituye en un espacio de reflexión y acción de la sociedad sobre sí misma, en el sentido comprendido por Rosanvallon.

pensar en los modos de construcción de unidad social.¹⁸⁰ En efecto, el debate liberal a propósito del tribunal de la fe contribuyó a construir ese entramado.

El “ocaso” de la Inquisición y la “aurora” del liberalismo se constituyen, como analizaremos, en índices de la crisis de la Monarquía Católica. En esta primera parte de la tesis nos detendremos a analizar este proceso a lo largo de dos capítulos. En el capítulo segundo nos proponemos reconstruir, desde una perspectiva comparada y conectada, los debates acerca de la Inquisición desarrollados en la emergente esfera pública de Lima y Buenos Aires durante la emergencia del “momento gaditano”, es decir desde el inicio de la crisis monárquica en 1808 hasta el comienzo de la restauración de Fernando VII en el trono en 1814. Se busca superar así las perspectivas peninsulares sobre el debate intentando reconstruir el modo en que los diversos escritos liberales, gaditanos y americanos, construían a través de su difusión puentes de tinta a ambos lados del Atlántico. Pero, a su vez, tras la restauración de Fernando VII al trono (22/3/1814), la Inquisición es restituida no solo en la Península sino también en la América fidelista. En ese sentido, el capítulo tercero se propone analizar la reflexión a propósito de la Inquisición española desplegada en la encrucijada de la revolución y la independencia en la coyuntura de la restauración absolutista de la Monarquía Católica. Analizaremos los casos de Buenos Aires y Lima en forma comparada y, a la vez, conectada con las transformaciones y debates peninsulares de los años comprendidos entre 1814-1821, es decir desde el inicio del proceso de restauración monárquica hasta la declaración de la independencia tanto de las Provincias Unidas de la América del Sud (9/7/1816) como del Perú (28/7/1821).

De ese modo, nos proponemos reconstruir la dimensión atlántica que adquirió la problemática de la Inquisición española en el contexto de invención de nuevas comunidades políticas, un experimento antes inimaginable.

¹⁸⁰ Por cierto, E. Palti caracteriza al problema teológico político como aquél que se enfrenta a la reducción de la diversidad a la unidad.

Capítulo 2

Imaginar un nuevo orden político: la crítica a la Inquisición española en Lima y Buenos Aires durante el experimento liberal gaditano (1808-1814).¹⁸¹

I. Introducción

Ciertamente desde el estallido de la Revolución Francesa, la curiosidad y la imaginación política se acrecientan en los hombres.¹⁸² Desde entonces, la Monarquía Católica se esforzaba por impedir, a través del llamado cordón sanitario, la circulación de los escritos de los filósofos a quienes se solía calificar como “maestros del error”.¹⁸³ La actividad de la Inquisición ocuparía en ese sentido un rol central en la persecución de aquellos delitos que R. García Cárcel caracteriza como “la tentación de pensar”.¹⁸⁴ A pesar de ello, no solo la difusión sino también la producción de nuevas ideas tenían lugar en el suelo hispanoamericano.¹⁸⁵

La oposición de la Monarquía Católica hacia la Revolución Francesa, una revolución que se representa con rostro de hereje, impulsará un delicado juego de alianzas político-militares. La Monarquía Hispánica declarará primero la guerra a la Convención nacional y, años después, hacia 1807 se aliará con el gobierno napoleónico, con el objeto de planear la invasión al reino de Portugal, abandonando así su vieja alianza con Inglaterra

¹⁸¹ Algunos de los problemas tratados en este capítulo fueron analizados en los artículos: Jimena Tcherbbis Testa, “El Rey y el Gran Inquisidor: religión y política en los escritos de B. Monteagudo y C. Henríquez (Buenos Aires, 1810-1820)”, *Hispania Sacra*, LXIX, N°139, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, enero-junio 2017, pp. 273-290. Jimena Tcherbbis Testa, “Imaginar un nuevo orden político: la crítica liberal a la Inquisición española en la prensa de Lima y Buenos Aires durante las Cortes de Cádiz (1810-1814)”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, núm. 50, enero-junio 2019, pp. 52-97.

¹⁸² Sobre el problema de la imaginación política en el orbe hispano véase: Anthony Padgen, *El imperialismo español y la imaginación política. Estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830)*, Barcelona, Planeta, 1991.

¹⁸³ Véase: Antonio Elorza, *El temido árbol de la libertad. España y la Revolución Francesa*, Op.cit., pp. 69-117. Sobre las lecturas en la época de la Revolución Francesa véase el ya clásico trabajo de Robert Darnton *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la Revolución* (1996). Consultamos la edición: Robert Darnton, *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la Revolución*, Buenos Aires, FCE, 2008. Sobre el impacto de la Revolución Francesa en el Virreinato del Perú y en Virreinato del Río de la Plata, véase: Claudia Rosas Lauro, “Las actitudes frente a la Revolución: entre la tolerancia y la represión”, en *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución francesa en el Perú, 1789-1808*, Lima, PUCP-IFEA-Embajada de Francia, 2006, pp. 156-226. Pedro Guibovich Pérez, *Lecturas prohibidas...*, Op.cit. Noemí Goldman, “Los “Jacobinos” en el Río de la Plata: modelo, discursos y prácticas (1810-1815)”, en *Imagen y recepción de la Revolución Francesa en Argentina*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1990, pp. 7-26.

¹⁸⁴ Ricardo García Cárcel, “Veinte años sobre la historiografía de la Inquisición”, Op. cit., p. 252.

¹⁸⁵ Véanse, además de las obras citadas anteriormente: Daisy Rípodas Ardanaz, “Libros y lecturas en la época de la Ilustración”, en *Historia General de España y América*, Tomo XI, Vol. 2, Madrid, Rialp, 1989, pp. 467-496. José Carlos Chiaramonte, *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesíastica y cultura laica durante el Virreinato*, Colección “La ideología argentina” (dirigida por Oscar Terán), Buenos Aires, Puntosur, 1989.

con quien se verá implicada en una nueva guerra.¹⁸⁶ La entrada de las tropas napoleónicas en la Península hacia fines de 1807 y las abdicaciones de Bayona de mayo de 1808 configuran un nuevo escenario político.¹⁸⁷

Sucede que, como plantea J. M. Portillo Valdés, la renuncia de un rey al trono no estaba contemplada por las leyes fundamentales de la Monarquía.¹⁸⁸ La crisis dinástica se transforma rápidamente en una crisis monárquica que genera un problema de matriz constitucional: la retroversión de la soberanía en los pueblos ante la ausencia del Rey cautivo pronto devendrá en una reubicación de la soberanía en el pueblo mismo. Así, a ambos lados del Atlántico, al calor de la retroversión de la soberanía en los pueblos, comienza a gestarse un nuevo actor político: el ciudadano, expresión individualizada del pueblo soberano y miembro de una nación que, en tanto nuevo sujeto de imputación soberana, se representará no ya en forma corporativa sino como una asamblea de individuos libres e iguales.¹⁸⁹ La revolución liberal comienza pues a germinar.¹⁹⁰

De este modo, tras la invasión napoleónica se desata en la Monarquía Hispánica una crisis que habrá de plantear un desafío inédito para la regulación del orden político.

¹⁸⁶ Hacemos referencia aquí al Tratado de Fontainebleau del 27 de octubre de 1807 en virtud de cual el secretario de Estado de Carlos IV, Manuel Godoy, habilitó el paso de las tropas napoleónicas por la Península para lograr la invasión conjunta a Portugal.

¹⁸⁷ Es importante recordar que las llamadas abdicaciones de Bayona del 5 de mayo de 1808 consistieron en la renuncia al trono de Carlos IV en beneficio de su hijo Fernando VII y luego en la anulación de aquélla en beneficio de Napoleón Bonaparte quien le cedió la Corona a su hermano José devenido en el nuevo rey de la Monarquía. Véase: José Antonio Piqueras, “Presentación. 1808: una coyuntura germinal”, *Historia Mexicana*, núm. LVIII, vol. 1, México, 2008, pp. 5-29. Jeremy Adelman, “An age of Imperial Revolutions”, *American Historical Review*, núm. 2, vol. 13, Bloomington, 2008, pp. 319-340.

¹⁸⁸ José María Portillo Valdés, “Crisis de la monarquía, 1808-1812”, en Pablo Fernández Alvadalejo (ed.), *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 597-623. Véase también: José María Portillo Valdés, *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispánica*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

¹⁸⁹ Sobre el concepto de “nación” retomamos aquí la advertencia de J. C. Chiaramonte acerca del peligro del historiador de caer en anacronismos de carácter teleológico al atribuir a ciertos conceptos utilizados en la época estudiada significados que no poseían en su momento. De allí la importancia de hacer a un lado los prejuicios teleológicos a la hora de aproximarse al nuevo lenguaje político del período. Es necesario remarcar entonces el significado de “nación” como nuevo sujeto de imputación soberana que se inventa al calor del complejo proceso histórico que aquí estudiamos y no como una entidad pre-existente al propio proceso revolucionario. Al respecto véase: José Carlos Chiaramonte, “Conceptos y lenguajes políticos en el mundo iberoamericano, 1750-1850”, *Revista de Estudios Políticos (nueva época)* 140, Madrid, 2008, pp. 11-31. Véase también: Javier Fernández Sebastián, “From patriotism to liberalism. Political concepts in revolution”, en Javier Muñoz-Basols, Laura Lonsdale and Manuel Delgado (eds.), *The Routledge Companion to Iberian Studies*, New York, 2017, pp. 305-318.

¹⁹⁰ Sobre la cuestión del emergente liberalismo hispánico véase: Roberto Breña, “El liberalismo hispánico a debate: aspectos en la relación entre el primer liberalismo español y la emancipación americana”, Op.cit. Javier Fernández Sebastián, Javier Acuña Ortega y otros, *La aurora de la libertad...*, Op.cit. En efecto, R. Breña argumenta que en aquella coyuntura se forjó no solo un liberalismo peninsular sino también el primer liberalismo hispanoamericano. Véase: Roberto Breña, *El imperio de las circunstancias. Las independencias hispanoamericanas y la revolución liberal española*, Op.cit., pp. 160-175. Sobre la caracterización del liberalismo, remitimos al lector al primer capítulo.

La *vacatio regis* derivará en una crisis imperial y, a la vez, en el primer ensayo liberal constitucional. Desde entonces la Monarquía Católica experimenta el problema de la revolución y, con él, el de la incertidumbre política. En aquellos tiempos de incertidumbre, en el que se generaban experimentos políticos capaces de reordenar el poder preservando la autoridad de Fernando VII, otrora convertido en el Rey cautivo, la religión católica aparecía como una de las pocas certezas.¹⁹¹ Sin embargo, fue en ese contexto efervescente donde se produce uno de los debates, quizás más interesantes, respecto a la relación entre política y religión, esferas que por entonces no se diferenciaban pero que el nuevo lenguaje político comenzará a distinguir.¹⁹² Nos referimos a la cuestión acerca de la permanencia o supresión de la Inquisición española.

En efecto, fue al calor de la invasión napoleónica cuando el naciente pensamiento liberal hispano comienza a generar un intenso debate en torno al Santo Oficio. Sucede que Napoleón Bonaparte, tras arribar a Madrid, decretó el 4 de diciembre de 1808 la abolición de la Inquisición argumentando que: “El tribunal de la Inquisición queda suprimido, como atentatorio a la soberanía y a la autoridad civil”.¹⁹³

Pero dado que ésta era una medida impulsada por las fuerzas invasoras, los patriotas reunidos en las Cortes de Cádiz, que sesionarán desde 1810, no podrán desatenderse del asunto y se pronunciarán al respecto. Como analizaremos, mientras los diputados absolutistas defenderán la permanencia de la Inquisición, los liberales propondrán su abolición. Pero aquel debate no sólo afectó a la Península, sino que también impactará en la América española. A la luz del bicentenario de la Constitución de Cádiz la historiografía ha comenzado a repensar la problemática de la crítica liberal a la Inquisición, pero lo ha hecho desde una perspectiva abrumadoramente peninsular. Perspectiva que, cuando se ha superado, ha reparado escasamente en el proceso americano desencadenado a raíz de la Inquisición de Lima y el debate suscitado en el amplio espacio de su jurisdicción.¹⁹⁴

¹⁹¹ Nos referimos aquí a la emergencia del movimiento juntista legitimado por la retroversión de la soberanía en los pueblos. Véase: Marta Llorente y José María Portillo (dirs.), *El momento gaditano. La Constitución en el orbe hispánico* (1808-1826), Op.cit., p. 211.

¹⁹² Véase: Elisa Cárdenas Ayala y Ana María Stuve, “Introducción al Dossier Religión y Política”, Op.cit.

¹⁹³ Citado en: José Antonio Escudero, *Estudios sobre la Inquisición*, Op.cit., p. 368. Por cierto, ya antes se había sancionado, a modo de Carta otorgada por Napoleón Bonaparte, el Estatuto de Bayona (7/7/1808) que preservaba la confesionalidad del Estado y la intransigencia religiosa. Véase: Ignacio Fernández Sarasola, “La primera constitución española”, *Revista de Derecho: División de Ciencias Jurídicas de la Universidad del Norte*, núm. 26, 2006, pp. 89-109.

¹⁹⁴ La historiografía ha tendido a estudiar el proceso de abolición de la Inquisición desde una perspectiva peninsular, véanse: Luis Alonso Tejada, *Ocaso de la Inquisición en los últimos años del reinado de Fernando VII. Juntas de Fe, Juntas Apostólicas, Conspiraciones Realistas*, Madrid, Zero, 1969; Francisco

En este capítulo, que se instala en el cruce disciplinar entre la historia política y de las ideas, nos proponemos delinear, desde una perspectiva comparada y conectada, los debates acerca de la Inquisición desarrollados en la emergente esfera pública de Lima y Buenos Aires durante la emergencia del “momento gaditano”, es decir desde el inicio de la crisis monárquica en 1808 hasta el comienzo de la restauración de Fernando VII en el trono en 1814. El trabajo se propone demostrar que aquella polémica estimulaba la reflexión sobre el problema de la legitimidad de la autoridad, la obediencia, la censura, la justicia y el poder de castigar. La clave del dilema en cuestión era, en cierto modo, el derecho a imaginar un nuevo orden político. Se busca superar así las perspectivas peninsulares sobre el debate intentando reconstruir el modo en que los diversos escritos liberales, gaditanos y americanos, construían a través de su difusión puentes de tinta a ambos lados del Atlántico.

El análisis comparado contempla las diferentes circunstancias políticas y religiosas de aquellas ciudades. Si bien a principios del siglo XIX Lima y Buenos Aires eran capitales virreinales que poseían su propio puerto, Lima lo era hacía más tiempo contando, además, con un centro universitario del que carecía Buenos Aires, y siendo desde temprano un importante centro editorial. Será recién a partir de 1780 cuando Buenos Aires, tras haberse habilitado su puerto (1778), comienza a configurarse como un importante centro editorial y de distribución de libros. Sin embargo, como advierte P.

Martí Gilabert, *La abolición de la Inquisición en España*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1975; Miguel Jiménez Monteserín, “La abolición del tribunal (1808-1834)”, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.) *Historia de la Inquisición en España y América*, Tomo I, Madrid, BAC, 1984, pp. 1424-1486; Jesús González de Chávez Menéndez, *La extinción de un tribunal. Inquisición y Sociedad en Canarias en el siglo XVIII. Tesis Doctoral*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2004. Gérard Dufour, “¿Cuándo fue abolida la Inquisición en España?”, en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 13, Cádiz, 2005, pp. 93-107. José A. Escudero, *Estudios sobre la Inquisición...*, Op.cit., pp. 351-438. Vittorio Sciuti Russi, *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra Sette e Ottocento: il dibattito europeo sulla soppressione del “terribile monstre”*, Firenze, L.S. Olschki, 2009. Emilio La Parra López y María Ángeles Casado, *La Inquisición en España. Agonía y abolición*, Op.cit. Yolanda Illana Ruíz, “Primeros intentos de abolición del tribunal de la Inquisición en España”, *Revista Libros de la Corte, Monográfico*, núm. 6, año 9, 2017, pp. 39-55. Entre las excepciones que repararon en el proceso y debate a propósito de la abolición de la Inquisición de Lima véanse: Víctor Peralta Ruiz, “La Inquisición o la política de la discordia”, *En defensa de la autoridad. Política y cultura bajo el gobierno del Virrey Abascal. Perú (1806-1816)*, Op.cit., pp. 69-104. Boleslao Lewin, *Supresión de la Inquisición y libertad de cultos en la Argentina*, Op.cit. Roberto Di Stefano y Lorís Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Op.cit., pp. 79-84. Por el contrario, son más significativos los aportes para los tribunales de Nueva España y Cartagena de Indias: Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Miguel Ángel Porrúa, 2004; Cristina Gómez Álvarez y Guillermo Tovar, *Censura y revolución. Libros prohibidos por la Inquisición en México (1790-1819)*, Madrid, Trama, 2009; Pedro Vicente Sosa Llanos, *Nos los inquisidores (El Santo Oficio en Venezuela)*, Op.cit. Véase también la reciente publicación: Gabriel Torres Puga (ed.), “Dossier. El final de la Inquisición en el mundo hispánico: paralelismos, discrepancias y convergencias”, Op.cit.

Guibovich, a pesar de la competencia que significaba Buenos Aires, Lima continuó siendo un atractivo mercado de impresos.¹⁹⁵ Así, a ambas ciudades arribaba literatura procedente de Cádiz, puerto peninsular que desde 1717 concentraba el mayor tráfico mercantil con América. Entre las mercaderías sobresalían los libros prohibidos, en su mayoría de origen francés, pues el comercio gaditano se encontraba en estrecha conexión con los buques extranjeros.¹⁹⁶

A su vez, el influjo del tribunal inquisitorial no era idéntico en cada una de aquellas ciudades. Cádiz estaba bajo la vigilancia de los comisarios inquisitoriales enviados por el antiguo y poderoso tribunal de la Inquisición instalado en Sevilla, por cierto, lugar de fundación del Santo Oficio español.¹⁹⁷ Por su parte, Lima era, desde 1569, la sede de un palacio inquisitorial que solo a través del envío de comisarios inquisitoriales lograba tener una débil presencia en la lejana Buenos Aires.¹⁹⁸ A pesar de que existieron intentos por erigir un palacio inquisitorial en Buenos Aires, el Virreinato del Río de la Plata no tendrá su propia corte.¹⁹⁹ La acción inquisitorial en la región no resultó ser tan efectiva como en la Península. La lejanía y los problemas económicos del tribunal dificultaban el traslado de la documentación y los presos hacia el palacio limeño de modo que no todas las denuncias derivaban en procesos.²⁰⁰ A su vez, el tribunal limeño no

¹⁹⁵ Pedro Guibovich Pérez, *Lecturas prohibidas...*, Op.cit., pp. 37-39.

¹⁹⁶ Marcelin Deforneaux, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, Taurus, 1973.

¹⁹⁷ Véase: Enrique Gacto Fernández (coord.), *El Centinela de la fe: estudios jurídicos sobre la Inquisición de Sevilla en el siglo XVIII*, Op.cit.

¹⁹⁸ Sobre la historia del tribunal limeño véanse: Henry Charles Lea, *The inquisition in the Spanish dependencies*, Op.cit. Boleslao Lewin, *La Inquisición en Hispanoamérica: judíos, protestantes y patriotas*, Buenos Aires, Paidós, 1937. José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición en Lima (1569-1820)*, Op.cit. Teodoro Hampe Martínez, *Santo Oficio e historia colonial: aproximaciones al Tribunal de la Inquisición en Lima, 1570-1820*, Op.cit. René Millar Carvacho, *Inquisición y sociedad en el Virreinato del Perú: estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*, Op.cit. Joaquín Pérez Villanueva, y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* (3 Volúmenes), Op.cit.

¹⁹⁹ Como ya hemos mencionado en el primer capítulo, hacia mediados del siglo XVIII existió un interés en crear un tribunal en Buenos Aires. Al respecto véase: *Memorial de don Pedro de Logu al Consejo indicando la conveniencia de fundar un tribunal del Santo Oficio en el Río de la Plata, 6 de junio de 1754*, en José Toribio Medina, *La Inquisición en el Río de la Plata*, Op.cit., pp. 390-393. El fracaso del proyecto supuso que la lejanía con el palacio inquisitorial y los problemas económicos siguieran dificultando el traslado de documentación y presos por lo que no todas las denuncias derivaban en procesos. En el Virreinato del Río de la Plata funcionaban dos comisarías inquisitoriales, la comisaría de Buenos Aires y la comisaría de Córdoba del Tucumán. Mientras que la documentación de la primera no se ha conservado (en parte debido a que el Archivo de la Curia de Buenos Aires fue quemado en 1955), se ha resguardado la documentación de la Comisaría de Córdoba del Tucumán en el actual Arzobispado de Córdoba.

²⁰⁰ Así, por ejemplo, hacia 1754 se lamentaba de aquella situación el padre Juan Escandón de la Compañía de Jesús al constatar: “Los veinte años que aquí yo estoy, nunca he visto ni oído que de ninguna de estas provincias, se haya preso ninguno por la Inquisición, sino uno solo en Buenos Aires, y ése no llegó a la Inquisición, sino que se escapó a pocos días de camino”. Citado en: Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia...*, Op.cit., p.81.

poseía jurisdicción sobre los indígenas, que constituían parte importante de la población, y enfrentaba una mayor resistencia por parte de los obispos.²⁰¹ Por su parte, en el Río de la Plata la represión de los delitos religiosos resultó ser mayor en la región del noroeste pero no pocas veces era la misma justicia civil la que se encargaba de juzgarlos.²⁰²

Pero tampoco era idéntico el ritmo de las transformaciones políticas en aquellas ciudades. Cádiz marcará, en cierto modo, los ritmos, en tanto es allí donde se proclama la primera constitución liberal para una nación que se definirá de “ambos hemisferios” (1812). A su vez, Lima formará parte de la experiencia liberal gaditana y continuará siendo la *Ciudad de los Reyes* hasta su independencia en 1821.²⁰³ Por su parte, Buenos Aires no fue ajena a las causas heredadas de la Ilustración y forjadoras del naciente liberalismo, solo que otros serán sus objetivos.²⁰⁴ La capital del Virreinato del Río de la Plata experimentará rápidamente el movimiento revolucionario y el surgimiento de propuestas independentistas republicanas y reformistas.²⁰⁵

En un escenario en el que los diferentes actores se reivindicaban verdaderos católicos, la reflexión sobre la Inquisición habilitaba la posibilidad de pensar sobre la relación entre soberanía y religión en el preciso momento en que el sujeto de imputación soberana era puesto en debate.²⁰⁶ En ese sentido, la polémica a propósito de la Inquisición se declinaba de modos diferentes. En las Cortes de Cádiz se abordaba el problema de la

²⁰¹ Las cifras de la actividad represiva de la Inquisición de Lima son notoriamente inferiores a las de los tribunales peninsulares. Los estudios concuerdan en que hasta 1820, año de su abolición, fueron condenadas cerca de 1700 personas, entre las cuales 50 fueron relajadas al brazo secular.

²⁰² Véanse: Jaqueline Vasallo, *Herejes, mujeres y viajeros en la Córdoba tardo colonial*, Op.cit. Judith Farberman, *Las salamanacas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Op.cit. Marcela Aspell, “El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Córdoba del Tucumán”, ponencia presentada en *Consejo Argentino para la libertad religiosa-CALIR- Congreso Internacional: La libertad religiosa en el siglo XXI. Religión, Estado y Sociedad*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 3-5 de septiembre de 2014. Alejandro Agüero, “Las penas impuestas por el Divino y Supremo Juez. Religión y justicia secular en Córdoba del Tucumán (Siglos XVII y XVIII)”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, núm. 46, 2009, pp. 203-230.

²⁰³ Sobre la relación entre el liberalismo peninsular y americano, véase: Juan Carlos Garavaglia, “El liberalismo español y los liberales americanos”, en Ricardo Robledo, Irene Castells y María Cruz Romeo (eds.), *Orígenes del liberalismo: Universidad, política, economía*, Op.cit., pp. 411-418. Manuel Chust, Ivana Frasuquets (eds.), *La trascendencia del Liberalismo Doceañista en España y América*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2004. Roberto Breña, “El liberalismo hispánico a debate...”, Op.cit.

²⁰⁴ Véanse: Paula Alonso y Marcela Ternavasio, “Liberalismo y ensayos políticos en el siglo XIX argentino”, en Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó (editores), *Liberalismo y poder...*, Op.cit., pp. 279-319. Tulio Halperín Donghi, “Argentina: Liberalism in a country born liberal”, en Joseph L. Love y Nils Jacobsen (eds.), *Guiding the Invisible Hand. Economic liberalism and the State in Latin American History*, Praeger, New York, 1998, pp. 99-116.

²⁰⁵ Véase: Marcela Ternavasio, “Política y cultura política frente a la crisis del orden colonial”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”* núm. 33, 2010, pp. 39-53.

²⁰⁶ Sobre los conceptos de soberanía, nación, liberalismo y opinión pública véase también: Javier Fernández Sebastián (Dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos-I*, Op.cit.

abolición de la Inquisición española, mientras el debate limeño, aun siendo parte de aquél, concentraba su preocupación en el tribunal local y, por su parte, la rebelde Buenos Aires debatía a propósito de la supresión de la jurisdicción que el tribunal de Lima poseía en los territorios del Virreinato del Río de la Plata.

En esta encrucijada de tiempo y espacio, analizaremos cómo se plantea el problema de la Inquisición en la opinión pública que comienza a crearse bajo el amparo de la libertad de imprenta, es decir una vez que se elimina el control previo de la publicación de escritos por parte de la autoridad secular.²⁰⁷ Libertad que se da a conocer en Lima el 18 de abril de 1811 cuando la *Gaceta de Gobierno* reproduce el decreto de libertad de imprenta promulgado en noviembre de 1810 por las Cortes de Cádiz. Sin embargo, éste entrará en vigencia, cinco meses más tarde, tras la organización de la Junta de Censura. Por su parte, la Junta de gobierno de Buenos Aires, concedora del decreto gaditano, sanciona el 20 de abril el primer decreto que establece la libertad de imprenta. Este primer decreto es, de hecho, una copia textual del decreto gaditano aunque introduce una ligera modificación en cuanto a la cantidad de integrantes de la Junta Suprema de Censura. Este decreto quedará anulado cuando uno nuevo, sancionado el 26 de octubre de 1811, otorgue mayores libertades de expresión anulando la previa censura. La Junta de Censura es entonces reemplazada por la Junta Protectora de la Libertad de Imprenta que, en vez de castigar los abusos de la libertad, debía juzgar las restricciones a la misma. No obstante, en ambas ciudades las limitaciones se mantenían en un campo que parecía incuestionado: el religioso. Los escritos sobre religión debían ser examinados por la censura eclesiástica, tal como había estipulado tiempo atrás el Concilio de Trento. Pero los decretos evadían el rol de la Inquisición en la censura.

²⁰⁷ Sobre la opinión pública en la primera mitad del siglo XIX en Hispanoamérica, François Xavier Guerra sostiene que su existencia fue contradictoria ya que consistió en un debate de opinión entre elites que se realizó en un contexto que tendía hacia la unanimidad política. Véase: François-Xavier Guerra, “‘Voces del pueblo’ Redes de comunicación y orígenes de la opinión en el mundo hispánico (1808-1814)”, en *Revista de Indias*, núm. 225, vol. LXII, Madrid, 2002, pp. 357-384. Sin embargo, otros estudios plantean que, aunque de manera incipiente, la opinión pública comienza a crearse al calor de la crisis monárquica. Se constata la presencia de un debate de opiniones que implicaba una difusión de la información bajo el ideal de publicidad y transparencia, muchas veces crítica a la autoridad. Véanse: Joëlle Chassin, “La invención de la opinión pública en Perú a comienzos del siglo XIX”, en *Historia contemporánea*, núm. 27, Bizkaia 2003, pp.631-646. Víctor Peralta Ruiz, “La revolución silenciada. Hábitos de lectura y pedagogía política en el Perú, 1790-1814”, en *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 1, vol. LIV, Sevilla, 1997, pp. 107-134. Noemí Goldman, “Libertad de imprenta, opinión pública y debate constitucional en el Río de la Plata (1810-1827)”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, núm. 4, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2000, pp. 9-20. Alejandra Pasino, “Buenos Aires-Cádiz-Londres: circulación y recepción sobre la legislación de la libertad de imprenta. (1810-1812)”, en *PolHis*, Año 6, núm. 12, 2013, pp. 83-94.

El capítulo reconstruye, entonces, la crítica liberal a la Inquisición en el momento en que rigiendo la libertad de imprenta aún tenía vigencia el tribunal. En un primer apartado caracterizaremos, por cierto, de manera estilizada, la presencia de la Inquisición a principios del siglo XIX. En segundo lugar, analizaremos el rol de la prensa en la crítica a la Inquisición considerando el problema de la censura que, desde la sanción de la libertad de imprenta, comenzaba a exceder al propio tribunal de la fe en la medida en que los gobiernos creaban Juntas de Censura. Se busca, además, analizar, comparativamente, hasta qué punto la crítica cede paso a la reivindicación de nuevos derechos y a la construcción de nuevos proyectos e identidades políticas. En ese sentido, dedicaremos el tercer apartado a analizar los proyectos constitucionales y la sanción en ellos de derechos que desde el nuevo lenguaje político se consideraban incompatibles con la permanencia de la Inquisición.

El trabajo procura demostrar que la reflexión a propósito de la Inquisición permitió re-pensar el lugar de la religión en las nuevas comunidades políticas que por entonces se redefinían e inventaban. Lo cierto es que el inicio del debate a propósito de la supresión de la Inquisición estuvo signado por el tiempo de la política, es decir por el contingente ritmo de los acontecimientos.²⁰⁸ Y el hecho de que en Cádiz, Lima y Buenos Aires los tiempos políticos fuesen diversos facilitó que la permanencia de la Inquisición se transformara en una herramienta para denigrar al contrario. Pues, si bien las Cortes de Cádiz suprimen, tras intensos debates, el tribunal el 22 de febrero de 1813, esa noticia recién será conocida en Lima hacia julio de 1813 cuando ya Buenos Aires se jactaba de haber declarado su abolición en la sesión del 24 de marzo de la Asamblea del Año XIII. De modo que la política también jugaba con el tiempo.

II. El Rey y el Gran Inquisidor: la “jurisdicción de la fe”.

Como ya hemos advertido, la Inquisición, a pesar de ser una institución papal, formaba parte del aparato de gobierno de la Monarquía Católica.²⁰⁹ Si bien durante la segunda mitad del siglo XVIII existieron intentos por reformar el tribunal, era inexistente el debate público acerca de su supresión. Solo desde escritos extranjeros y en comunicaciones privadas algunos, como Manuel Godoy y Gaspar Melchor de Jovellanos,

²⁰⁸ Véanse: José M. Portillo Valdés, “El nacimiento de la política moderna en el Atlántico hispano”, en Emilio La Parra López, Manuel Pérez Ledesma, Jean Philippe Luis et al, *El nacimiento de la política en España (1808-1869)*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2012, pp. 69-83. Elías José Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Op.cit.

²⁰⁹ A propósito de la caracterización de la Inquisición española remitimos al lector al capítulo anterior.

admitían el deseo de abolir el tribunal de la fe.²¹⁰ Fue recién a comienzos del siglo XIX, al calor de la crisis política desatada por la invasión napoleónica, cuando se comienza a debatir extensa y públicamente sobre la abolición del Santo Oficio español. Por cierto, por entonces persistían, junto a la Inquisición española, la Inquisición de Portugal y la Inquisición romana.

A principios del siglo XIX, el rostro que ofrecía el tribunal de la Inquisición española era distinto a los siglos anteriores. Lejos estaba del vigor de antaño. Pero no por ello su influencia en la sociedad era menor, pues el Santo Oficio se esforzaba por preservar su poder ante las pretensiones regalistas y por reforzar su vigilancia sobre la población católica.²¹¹ Como ya hemos mencionado, Peralta Ruiz advierte que, si bien entre 1796 y 1818 los delitos más denunciados ante la Inquisición de Lima fueron la bigamia y la hechicería, que recaían sobre la población mayoritaria, negra y mulata, el tribunal se esforzaba en consolidar sus prerrogativas de control ideológico en torno a la circulación de libros prohibidos, a pesar de que las denuncias superaban al número de procesados.²¹² En efecto, entre 1808 y 1813 fueron ocho el número de procesados por el tribunal de Lima y ninguno de ellos lo fue, finalmente, por la lectura de libros prohibidos.²¹³ Sin embargo, el acoso sobre la elite lectora, tanto americana como extranjera, creaba “una sensación de angustia ante la posibilidad de desprestigio

²¹⁰ Sobre los proyectos reformistas de corte ilustrado véase: Emilio La Parra López y María Ángeles Casado, *La Inquisición en España...*, Op.cit., pp. 25-66. José Martínez Millán, *La Inquisición española...*, Op.cit., pp. 167-190.

²¹¹ Según Guibovich, una evidencia al respecto la constituye no solo la actividad del tribunal (a pesar de que las denuncias recibidas superaban a los finalmente procesados) sino también la cantidad de aspirantes a los puestos, por cierto, honoríficos, que ofrecía el Santo Oficio. Véase: Pedro Guibovich Pérez, *Lecturas prohibidas...*, Op.cit., pp. 29-31. Recientes estudios cuestionan la decadencia del tribunal, véase: Joseph Pérez, *La Inquisición española. Crónica negra del Santo Oficio*, Madrid, Martínez Roca, 2005, p. 237. Ángel de Prado Moura, *Las hogueras de la intolerancia...*, Op.cit. Emilio La Parra López y María Ángeles Casado, *La Inquisición en España...*, Op.cit. Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición...*, Op.cit.

²¹² Sobre la censura, véase también: Manuel Torres Aguilar, “Control ideológico, control de prensa e inquisición a fines del Antiguo Régimen. Algunos casos de censura en el siglo XIX”, en José Antonio Escudero (ed.), *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional sobre Intolerancia e Inquisición, celebrado en Madrid (UNED) y Segovia (Colegio Universitario Domingo de Soto) en febrero de 2004*, Tomo III, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 425-455. Véase, por ejemplo, la circulación de índices de libros prohibidos en el Río de la Plata: Archivo General de la Nación [Argentina], Colección Andrés Bello, Legajo N°33, Impreso sobre los libros prohibidos por la Inquisición (1798). Véase: *Apéndice al índice general de los libros prohibidos, que comprende los edictos de la Inquisición posteriores al de 25 de agosto de 1805 hasta 29 de mayo de 1819 (último que se publicó) y los decretos de S. Santidad y de la sagrada congregación del índice hasta 5 de marzo de 1846*, Madrid, Imprenta de Don José Félix Palacios Editor, 1848 [Disponible en: Biblioteca Nacional de Chile-Memoria chilena <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-87330.html>]

²¹³ Véase: Pedro Guibovich Pérez, “Los años finales de la Inquisición en el virreinato peruano 1814-1820”, en Gabriel Torres Puga (ed.), “Dossier. El final de la Inquisición...”, Op.cit., p. 53.

social”.²¹⁴ No sorprende, entonces, que la circulación de libros prohibidos preocupara a algunos sectores de la elite. Como ejemplo, podemos evocar el caso del cordobés Deán Funes que, en ocasión de la *Oración fúnebre a Carlos III* pronunciada en 1789, no dudaba en defender a la Inquisición como mecanismo de control frente a las nuevas ideas que amenazaban minar el poder de la Iglesia:

“...esparcese un diluvio de libros impíos a quienes recomienda un bello espíritu lleno de falacia y prestigio, que ofrece vicios sin freno, culpas sin remordimiento, y penas sin expiación; y a pesar de la vigilancia de un severo tribunal encomendado del campo de nuestra fe asoma la cizaña entre el buen grano y se descubre la obra de las tinieblas. ¡Qué escándalo! La Inquisición truena: llama a su auxilio el Soberano y acude Carlos a salvar a su Pueblo con toda la firmeza que inspira la Religión: de mi persona abaxo le dice al Señor Inquisidor General, todo está sugeto a la jurisdicción de la fé [el subrayado es nuestro]”.²¹⁵

Por cierto, la circulación de libros prohibidos no era ajena a las bibliotecas y personajes religiosos, incluso de aquellos que no contaban con la licencia que otorgaba el tribunal para su posesión. Para el Santo Oficio el mayor de los problemas lo constituía el préstamo de libros prohibidos, pues no solo resultaba difícil de vigilar sino que, por sobre todo, como advierte Guibovich, podía ser interpretado como una forma de proselitismo. Compartir literatura prohibida creaba nuevos lazos sociales. Los ejemplos de la práctica de sociabilización de la lectura prohibida son numerosos, entre ellos encontramos a Manuel Lorenzo Vidaurre, Ramón de Rozas, Camilo Henríquez y Mariano Moreno (quien gracias a su relación con Fray Cayetano Rodríguez pudo entrar en contacto con las principales obras de la filosofía francesa).²¹⁶

En efecto, entre quienes sufrieron la censura inquisitorial del tribunal limeño se encuentran figuras que resultarán claves en el período republicano posterior, como Camilo Henríquez, Manuel Lorenzo Vidaurre, Toribio Rodríguez de Mendoza, Francisco Javier Mariátegui, José Joaquín Larriva, José Joaquín Olmedo, Gabriel Moreno, Félix Devoti, Enrique Paillardelle, Guillermo del Río. Como advierte Guibovich, aquellos

²¹⁴ Víctor Peralta Ruiz, *En defensa...*, Op.cit., p. 79. Véase también: Pedro Guibovich Pérez, *Lecturas prohibidas...*, Op.cit.

²¹⁵ *Oración fúnebre que en las exequias del católico rey Don Carlos III, celebradas en esta Santa Iglesia Cathedral de Cordova del Tucumán dixo el Doctor Don Gregorio Funes, Canónigo de Merced de la misma Santa Iglesia. Buenos Ayres MDCCXC. Con el Superior permiso.* En la Real Imprenta de los Niños Expósitos. Reproducción facsimilar en: *Archivo del Dr. Gregorio Funes. Deán de la Santa Iglesia Cathedral de Córdoba* 1944, Tomo I, Buenos Aires, Imprenta de la Biblioteca Nacional, pp. 333-334.

²¹⁶ No nos detendremos en el análisis de aquellos casos pues ya han sido estudiados, véase: Pedro Guibovich Pérez, *Lecturas prohibidas...*, Op.cit.

hombres se manifestaron públicamente en contra del tribunal una vez que se suprimió la Inquisición. Solo fray Diego Cisneros escribió, desde Lima, una carta al Inquisidor General para cuestionar el Índice General de 1790 (aquél que introducía la categoría del “filósofo impío y herético”). Sin embargo, su escrito se hizo público tiempo después, una vez que sesionaban las Cortes de Cádiz, publicándose primero en la Península y luego en Lima.²¹⁷

En ese contexto de tráfico mercantil y circulación de ideas entre la Península y América, la Inquisición procuraba cumplir con sus obligaciones. Así, por ejemplo, el 19 de julio de 1810 la Inquisición de Lima incauta, no solo libros, como solía hacerlo, sino unos pañuelos que llevaban la inscripción “Personas, Conciencia y Comercio libre”.²¹⁸ Apenas tres días antes, en la Buenos Aires revolucionaria, Mariano Moreno, en tanto secretario de la Junta de gobierno, debió acceder al pedido del comisario del Santo Oficio, don José Francisco de la Riestra, y dictar, el 16 de julio de 1810, una orden que otorgaba “el auxilio de tres Blandengues con un cabo” para conducir a un fraile a la Inquisición de Lima, por su “irregular conducta y cierta causa de novedad”.²¹⁹

Por cierto, la propia iniciativa de M. Moreno en difundir el libro *El Contrato Social* de Rousseau para la instrucción de “los Jóvenes Americanos” generó controversias, aun cuando el revolucionario haya decidido suprimir el penúltimo capítulo sobre “De la Religión Civil” y los párrafos sobre religión porque, admitía, su autor “deliraba en materias religiosas”. Pues, se trataba, como es sabido, de una obra prohibida por la Inquisición. Como advierte N. Goldman, la supresión puede entenderse en el marco de las expectativas de recepción del *Contrato Social* en una cultura católica.²²⁰ A propósito de aquello, la historiadora reconstruye una acusación de herejía, formulada desde las tropas realistas en Corrientes, contra la Primera Junta por haber difundido la obra de Rousseau. De hecho, el comandante realista, Jaime Ferrer, intentó recurrir, aunque sin éxito, a la Inquisición para quemar *El Contrato Social*.²²¹

Se evidencia así la instrumentalización del Santo Oficio en asuntos que eran a la vez políticos y religiosos. Es que precisamente el gran desafío era atreverse a

²¹⁷ Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, “El monje jerónimo español fray Diego Cisneros, el Santo Oficio de Lima y el Inquisidor General”, Op.cit.

²¹⁸ Víctor Peralta Ruiz, *En defensa de la autoridad...*, Op.cit., p. 47.

²¹⁹ Boleslao Lewin, *Supresión de la Inquisición...*, Op.cit., p. 7.

²²⁰ Noemí Goldman, *Mariano Moreno. De reformista a insurgente*, Buenos Aires, Edhasa, 2016, pp. 181-196.

²²¹ Noemí Goldman, “¿Fue Moreno el traductor de *El Contrato Social*? Nuevas consideraciones sobre su traducción y circulación en América”, en Gabriel Entin (ed.) *Rousseau en Iberoamérica: Lecturas e interpretaciones entre Monarquía y Revolución*, Buenos Aires, Sb Editores, 2018, pp.161-176.

distinguirlos. Y así lo hizo saber, por ejemplo, desde Tarija, el franciscano Juan José Matraya y Ricci quien, a instancias del pedido del Arzobispo de Charcas, Benito María Moxó y Francoli, escribe su opinión acerca del *Contrato Social*. En su *Crítica Imparcial al contrato o Pacto Social de Juan Jacobo Rousseau y al Prologo que le precede*, impreso en Buenos Aires en el año de 1810, dedicada al general realista José Manuel de Goyeneche, denuncia que un católico, como se supone es Moreno, cuestione el origen divino del poder. Pues, ¿acaso se puede delirar en materia religiosa sin hacerlo en materias políticas? La respuesta de Matraya era una rotunda negación.

Es interesante advertir que la Inquisición española se preocupaba por censurar las ideas que cuestionaban la dominación colonial y sembraban las ansias de independencia política.²²² Así, por ejemplo, aun antes de producirse la crisis de la Monarquía Católica, en el año 1806 la Inquisición española procesó al clérigo D. Miguel Cabral de Noroña por haber pronunciado un sermón con fuerte contenido anti-colonial.²²³ En efecto, el tribunal defenderá la causa realista, como también lo hará, tiempo más tarde, la Santa Sede.²²⁴ Por cierto, el compromiso de la Inquisición con la causa realista tuvo mayor impacto en aquellas regiones que fueron tanto sede de palacio inquisitorial como de movimientos revolucionarios como en Nueva España donde el tribunal procesó a los principales líderes revolucionarios.²²⁵ Pero no es nuestra intención analizar aquí la cuestión inquisitorial en sí misma (es decir el complejo asunto de su naturaleza jurídica, los alcances de su jurisdicción y sus tensas relaciones con los jueces eclesiásticos ordinarios o con la justicia civil) sino el modo en que la crítica liberal, concedora de la ambigua condición del tribunal, convirtió a la Inquisición en objeto de reflexión de la nueva cultura política que comenzaba a surgir al calor de la crisis monárquica.

Reflexionar sobre la Inquisición implicaba adentrarse en el espinoso problema de la relación entre política y religión, esferas que, por entonces, no se diferenciaban. Es que la propia jurisdicción inquisitorial condensaba tensiones teológicas-políticas dado que, a pesar de ser una autoridad delegada por el Papa, se caracterizaba por poseer un fuerte matiz monárquico. Como hemos ya advertido, además de su entramado institucional que

²²² Boleslao Lewin, *La Inquisición en Hispanoamérica...*, Op.cit.

²²³ Núria Soriano Muñoz, “En defensa de un pasado nacional: La Inquisición española en lucha por la memoria histórica de la Conquista”, en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 19, Cádiz, 2013, pp. 281-301.

²²⁴ La Santa Sede condenó las revoluciones en la Encíclica *Etsi longissimo terrarum* (1816).

²²⁵ Véase: Gabriel Torres Puga, “Inquisidores en pie de guerra”, *Historia mexicana*, Vol. 59, núm. 1, 2009, pp. 281-325. Entre aquellos revolucionarios es posible mencionar a Hidalgo, Morelos y Fray Servando Teresa de Mier.

la hacía dependiente de la monarquía en lo que a nombramientos y renta respecta, la Inquisición servía a un interés religioso y a la vez político: construir obediencia entre los fieles que, se esperaba, se comportasen como súbditos.²²⁶ En el orbe hispano persistía, pues, la concepción medieval de la *Cristianitas* según la cual todos aquellos que tienen fe en Cristo, y obedecen a la Iglesia, forman una comunidad que debe estar sujeta a un mismo gobierno. En aquél régimen de cristiandad, como señala R. Di Stefano, las amenazas contra el poder temporal lo eran también contra la Iglesia.²²⁷

En aquellas sociedades las realidades temporales y las espirituales no se concebían como esferas separables. La religión ocupaba un rol clave en los fundamentos del orden social por ser un elemento asociativo, que estimulaba la solidaridad moral entre los hombres, y por constituir el mecanismo de legitimidad política, a través del principio del derecho divino de los reyes. La religión ejercía así un efecto de consagración de la realidad social. De modo que, como argumentamos, no podemos descifrar las transformaciones de la política decimonónica sin interrogarnos sobre su significación religiosa.²²⁸ Más aún cuando para muchos revolucionarios, como señala Di Stefano, la rebelión política fue también protesta religiosa.²²⁹ Aun cuando la transformación política que protagonizan aquellas ciudades implicó el tránsito desde una legitimidad religiosa a otra jurídica, es decir política, sin expulsar a la religión del Estado.²³⁰ La reflexión sobre la Inquisición es, en definitiva, parte del debate sobre el lugar que debe ocupar Dios en la ciudad de los hombres.

Por cierto, el contexto de la reflexión a propósito de la permanencia o abolición de la Inquisición era controvertido. Sucede que ya antes de producirse la invasión napoleónica, el 23 de marzo de 1808, tras el motín de Aranjuez, el Inquisidor General Ramón José de Arce presentó su dimisión.²³¹ De modo que la Inquisición se encontraba acéfala. Por su parte, las autoridades del tribunal se mostraron sumisas ante las nuevas

²²⁶ Véase: Henry Kamen, *La Inquisición española*, Op.cit. Roberto López Vela, “Inquisición y Estado. Los fundamentos historiográficos de una interpretación política (1930-1990)”, Op.cit.

²²⁷ Roberto Di Stefano, “De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX”, Op.cit.

²²⁸ Claude Lefort, *Essais sur le politique...*, Op.cit., pp. 257-329.

²²⁹ Roberto Di Stefano, “La Revolución de las almas: religión y política en el Río de la Plata insurrecto (1806-1830)”, Op.cit, p.23.

²³⁰ Para un análisis en esa clave véase: Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Op.cit. Véase también el reciente aporte: Gabriel Cid, “Republicanizar la religión: el clero en el debate político de la independencia chilena, 1808-1814”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 27, 2018, pp. 247-268.

²³¹ Véase: Eduardo Galván Rodríguez, “Los últimos inquisidores generales”, en Gabriel Torres Puga (ed.), “Dossier. El final de la Inquisición...”, Op.cit., pp. 23-47.

autoridades francesas e incluso condenaron el levantamiento patriota de los madrileños del 2 de mayo de 1808, uno de los primeros eventos de lo que se conocerá como la “guerra de independencia española”.²³² Así, si bien José Ramón de Arce, aunque no ya en calidad de Inquisidor General, jura el 12 de octubre de 1808 obediencia a la Junta Central Suprema Gubernativa del Reino reconociéndola como depositaria de la soberanía de Fernando VII, apenas pocos meses después presta juramento de fidelidad a José I, el hermano de Napoleón Bonaparte (28/2/1809).²³³

No obstante, aunque acéfalos, los tribunales inquisitoriales continuaron actuando en los territorios no controlados por las tropas francesas. Por su parte, el Consejo de la Inquisición reconoció el 28 de septiembre de 1808 a la Junta Central Gubernativa del Reino como depositaria de la soberanía de Fernando VII. Fue este turbulento contexto el que facilitó la supresión de la Inquisición que dictaminó Napoleón Bonaparte en el decreto de Chamartín (4/12/1808).²³⁴ En la España afrancesada la abolición de la Inquisición se produjo con el apoyo de numerosos propagandistas que, como el sacerdote Juan Antonio Llorente, antiguo secretario del Santo Oficio, defendían la medida recurriendo a argumentos cristianos y liberales.²³⁵ Ante la supresión napoleónica, los miembros del Consejo de la Suprema Inquisición huyeron hacia aquellos espacios no controlados por los franceses que, por cierto, cada vez eran menos. De este modo, a la vacancia del Inquisidor General se le suma la desarticulación de la Suprema.

Por su parte, hacia el año 1810 la Junta Central se refugia en Cádiz creándose el 2 de febrero de 1810 el Consejo de Regencia de España e Indias que intentará, aunque sin éxito, reunir a los miembros del Consejo de la Suprema y, a la vez, convocar la reunión de Cortes Generales que lograrán iniciar sus sesiones el 24 de septiembre de 1810

²³² Al respecto, véase: Emilio La Parra López (dir.), “Dossier: Actores de la Guerra de Independencia”, *Mélanges de Casa de Velázquez*, Tomo 38, vol. 1, 2008.

²³³ Por cierto, el antiguo inquisidor formará parte del Consejo de Estado del rey José I.

²³⁴ En efecto, la Constitución de Bayona (7/7/1808) planteaba en su artículo 98 la necesidad de reformar la justicia argumentando que “La justicia se administrará en nombre del Rey por juzgados y tribunales que él mismo establecerá. Por tanto, los tribunales que tienen atribuciones especiales y todas las justicias de abadengo, órdenes y señoríos, quedan suprimidos”. Sin embargo, no se explicitó la abolición del tribunal. Por cierto, el decano del Consejo de la Suprema Inquisición Raimundo Ettenhard había defendido en Bayona a la Inquisición definiéndolo como un “tribunal real de religión”. Citado en: Emilio La Parra López y María Ángeles Casado, *La Inquisición española...*, Op.cit., pp. 75-77. De todos modos, la Constitución de Bayona preservó la intolerancia religiosa y la confesionalidad del Estado.

²³⁵ Sobre el protagonismo de Juan Antonio Llorente en la abolición napoleónica de la Inquisición y en los intentos reformistas previos, véase: Gérard Dufour, *Juan Antonio Llorente. El factótum del Rey intruso*, Zaragoza, Prensa de la Universidad de Zaragoza, 2014. En efecto Dufour define a J. A. Llorente como representante de un liberalismo cristiano. Véase también: Jean-Baptiste Busaall, “Le règne de Joseph Bonaparte: une expérience décisive dans la transition de la Ilustración au libéralisme modéré”, *Historia Constitucional* (revista electrónica), núm. 7, Madrid, 2006, pp. 123-157.

adoptando la forma de una asamblea unicameral. Los diputados reunidos en las Cortes, entre quienes, por cierto, se encontraba un gran número de eclesiásticos, reconocieron a la Regencia como poder ejecutivo y como poder judicial a los tribunales existentes, entre los que se encontraban los inquisitoriales.²³⁶ De allí que los diputados que querían regularizar el funcionamiento del tribunal a través, entre otras cuestiones, del nombramiento de un nuevo Inquisidor General, propusieran debatir la situación en Cortes. Entre tanto, se decreta la libertad de imprenta (10/11/1810). En efecto, fue el intento, a principios de 1811, de la Inquisición por intervenir en la censura de un escrito publicado por el diputado Mejía Lequerica en un periódico de Cádiz, en el que negaba la inmortalidad del alma, lo que inició el debate en Cortes a propósito de la permanencia o abolición del tribunal.

Durante el año 1811 los diputados liberales buscaron evadir el asunto de la Inquisición para evitar su reactivación. Se trataba de un cálculo político ya que en ese momento los defensores del tribunal eran mayoría en las Cortes. Seguía así pendiente la resolución de la nueva planta de la Inquisición. Es por eso que las Cortes nombrarán una Comisión especial de Inquisición que debía informar sobre la conveniencia o no del restablecimiento del Consejo de la Suprema. Si bien el informe resultó favorable al restablecimiento, no será debatido en las Cortes. La dilatación se convirtió en la carta de juego de los diputados que abogaban por la supresión del tribunal quienes, por cierto, esperaban discutir el asunto tras lograr sancionar una Constitución.

De modo que la existencia misma de una Inquisición acéfala, los intentos frustrados por rehacer el Consejo Supremo cuyos miembros, ante la invasión francesa, se encontraban dispersos, la imposibilidad de contar con el auxilio del Papa Pío VII (que por entonces se hallaba cautivo por Napoleón), creaban una situación incierta. Mucho más en los tribunales de la Península, donde la institución estaba desarticulada, que en Lima donde la estructura del tribunal persistía a pesar de los contratiempos.²³⁷ En efecto, con la crisis de la Monarquía Católica no solo estaba en jaque la soberanía real sino que, junto a ella, también lo estaba la “jurisdicción de la fe”.

²³⁶ Manuel Moran Ortí, “Conciencia y revolución liberal: actitudes políticas de los eclesiásticos en las Cortes de Cádiz”, *Hispania Sacra*, núm. 86, 1990, pp. 485-492.

²³⁷ La Inquisición de Lima se encontraba, sin embargo, en una situación de debilidad por su situación económica y por los crecientes conflictos que enfrentaba con la jurisdicción real y la eclesiástica. Véase: René Millar Carvacho, *La Inquisición de Lima (1697-1820)*, Tomo III, Op.cit, pp. 107-152.

III. Revolución, Inquisición y libertad de imprenta: “La comezón de hablar y escribir”.

La coyuntura de la invasión napoleónica creó un nuevo escenario político en el que las tensiones entre la Península e Hispanoamérica se acrecentaron cada vez más. La ambigua condición de América en la Monarquía Católica, una monarquía compuesta, hacía dudar acerca del trato hacia el nuevo continente. La aceptación de América como parte esencial de España llegaría muy tarde y, aun así, sin su correlato en la igualdad de representación política en los nuevos cuerpos de gobierno que se creaban para suplir a la autoridad real. Los liberales peninsulares mostraron sus limitaciones en el reconocimiento de Hispanoamérica y gran parte de ésta optará por la revolución, que sólo tiempo más tarde derivará en la Independencia.²³⁸ Mientras que Lima se mantiene, en tanto capital del Virreinato del Perú, fidelista; Buenos Aires, la capital del recientemente creado Virreinato del Río de la Plata, no reconoce al Consejo de Regencia ni participa del envío de representantes a Cortes por lo que transita rápidamente el camino revolucionario en vistas al logro del autogobierno. Como señaló T. Halperín Donghi, si bien la Revolución de Mayo nace en el Río de la Plata como heredera del poder caído, condenará su pasado hispánico al transitar el camino de la soberanía popular.²³⁹ Principio que, como plantea M. Ternavasio, genera un delicado dilema ya que la legitimidad sólo podía proceder del consentimiento de aquellos sobre los que se gobernaba.²⁴⁰ Los revolucionarios rioplatenses comienzan, así, a experimentar la difícil creación de un nuevo centro de poder político.

Las revoluciones hispánicas no sólo transformaron la situación política en la que vivían peninsulares e hispanoamericanos, sino que, fundamentalmente, reinventaron la actividad política misma. Fueron, ante todo, revoluciones políticas: impusieron un nuevo principio de legitimidad del poder al tiempo que surgieron nuevos actores dispuestos a conquistar esa legitimidad. Actores que, por cierto, comienzan a disociarse de su pertenencia estamental y corporativa, como lo demostró la convocatoria a Cortes bajo la forma unicameral. Un aspecto importante de la politización a ambos lados del Atlántico

²³⁸ Véase: Pilar González Bernaldo de Quirós (comp.), *Independencias iberoamericanas. Nuevos problemas y aproximaciones*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015.

²³⁹ Tulio Halperín Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de mayo*, Op.cit.

²⁴⁰ Marcela Ternavasio, “La visibilidad del consenso. Representaciones en torno al sufragio en la primera mitad del siglo XIX”, en Hilda Sabato y Alberto Lettieri (eds.), *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas votos y voces*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 57. Véase también: Hilda Sabato, “La reacción de América: la construcción de repúblicas en el siglo XIX”, en Roger Chartier y Antonio Feros (comps.), *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*, Madrid, Marcial Pons, 2010, pp. 263-279.

es la emergencia de la prensa, al amparo de la libertad de imprenta, como nuevo pilar de la soberanía.²⁴¹

En efecto, la construcción de un nuevo orden político comenzará a ser imaginado desde las palabras. La prensa no solo será un medio de información sobre la realidad sino que también se convertirá en un recurso pensado para transformarla en un momento en el que la política se reinventa.²⁴² La densidad del espacio público de la Lima fidelista y la Buenos Aires revolucionaria era, por cierto, diferente.²⁴³ La ciudad puerto recibía mayor cantidad de prensa extranjera y si bien contaba con una sola imprenta, entre 1810 y 1815 se publicaron siete periódicos.²⁴⁴ Además allí la sociabilidad política era no solo mayor sino más desafiante hacia la metrópoli. Pero, a pesar de que en Lima la posibilidad de debatir libremente sobre la política era menor, el bastión realista experimenta una primavera periodística.²⁴⁵ Y hacia 1811, por primera vez, los escritos políticos superan en cantidad a las publicaciones religiosas.²⁴⁶

²⁴¹ Noemí Goldman, “Libertad de imprenta, opinión pública y debate constitucional en el Río de la Plata (1810-1827)”, Op.cit.

²⁴² Es importante advertir que estudios recientes plantean la existencia de actividad política previa a la crisis de la Monarquía Católica. Véase, por ejemplo: Sergio Serulnikov, “El fin del orden colonial en perspectiva histórica. Las prácticas políticas en la ciudad de la Plata, 1781-1785 y 1809”, *Estudios y Debates*, núm. 52, 2012, pp. 9-38.

²⁴³ Véase: François-Xavier Guerra y Annick Lemperière (comps.), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII/-XIX*, Op.cit.

²⁴⁴ Aquellos periódicos fueron: *Correo de Comercio* (1810-1811), *Gazeta de Buenos Aires* (1810-1821), *Mártir o Libre* (1812), *El Censor* (1812), *El Grito del Sud* (1812-1813), *El Redactor de la Asamblea* (1813-1815) y *El Diarista del Ejército* (1814). En este trabajo analizamos el discurso a propósito de la Inquisición en la prensa del período, a excepción del *Correo de Comercio* y *El Diarista del Ejército*.

²⁴⁵ Teodoro Hampe Martínez, “La primavera de Cádiz: libertad de expresión y opinión pública en el Perú (1810-1815)”, *Historia Constitucional*, núm. 13, Oviedo, 2012, pp. 339-359. Daniel Morán, “De la reforma a la Contra-revolución. Prensa y discurso político en la coyuntura de las Cortes de Cádiz en el Perú”, *Temas Americanistas*, núm. 24, Sevilla, 2010, pp. 107-130. Durante este período circularon 14 periódicos, desiguales en duración e importancia. Además del periódico oficial *La Gaceta de Lima* (1810-1821), circulaban: *Diario secreto de Lima* (diario clandestino de tendencia radical redactado por Fernando López Aldana, con tan solo nueve números durante febrero de 1811), *El Peruano* (1811 -1812), *El Satélite del Peruano* (1812), *El Verdadero Peruano* (1812-1813), *El Argos Constitucional* (publicación semanal de siete números publicada en 1813, de tendencia moderada liberal reformista y editada por Félix Devoti y J. J. Larriva), *El Anti-Argos* (publicación de tres números favorable al constitucionalismo, no se indicaba en ella ni redactor ni editor, 1813), *El Cometa* (publicación de escasa preocupación política, redactada por J. J. Larriva durante el año 1813); *El Investigador* (1813-1814), *El Peruano Liberal* (publicación semanal que constó de 18 número durante 1813, de tendencia liberal reformista y editado por José Pezet), *El Semanario* (publicación semanal del año 1814, constó de 23 números, de tendencia constitucionalista y monárquica, no especificaba redactor ni editores), *El Español Libre* (se trataba de una reproducción de un periódico peninsular con el propósito de preservar el fidelismo, constó de 8 números durante el año 1814), *El Clamor de la Verdad* (publicación que consta de 3 números impresos en 1814, aunque su autor Ignacio Alonso de Velasco proyectaba publicar 10 números, en sus páginas se defiende la unidad de la Monarquía y el sagrado dogma católico) , *El Pensador del Perú* (publicación editada en 1815 por D. Bernardo Ruiz en defensa de la actuación del Virrey Abascal contra los movimientos insurgentes). Se analiza aquí una selección de las publicaciones que, como indica la bibliografía, más impacto tuvieron en la esfera pública.

²⁴⁶ Víctor Peralta Ruiz, *En defensa...*, Op.cit., pp. 45-48.

En efecto, el propio Virrey Abascal alentó el surgimiento de una retórica fidelista destinada a cultivar el amor al soberano cautivo y denostar a Napoleón como Anticristo.²⁴⁷ También a los revolucionarios porteños se los representaba como impíos. Pero lo cierto es que, sin despojarse del fidelismo, surge en Lima una retórica contestataria y crítica del poder del Virrey. *La Gaceta de Lima*, periódico oficial, debió enfrentarse a nuevos papeles públicos que defendían la causa liberal de las Cortes gaditanas. El 6 de septiembre de 1811 Bernardo Ruiz, Guillermo del Río y Gaspar Rico publican el primer número de *El Peruano*.²⁴⁸ Este nuevo impreso pretendía edificarse como un tribunal de la opinión pública, pues sentenciaba: “la libertad de imprenta es el freno de los abusos”.²⁴⁹ Se jactaba, incluso, de ser el único periódico que se atrevía a aprovechar los beneficios de aquella libertad.²⁵⁰ Es que en sus hojas la crítica a la tiranía napoleónica se combinaba con el cuestionamiento al despotismo, político-religioso y rentístico, de la Monarquía Hispánica. Sin embargo, estas críticas no derivaban, como en Buenos Aires, en el rechazo a la metrópoli y en la demanda de un gobierno autónomo. Por el contrario, los publicistas se comprometían con el proyecto liberal gaditano de conjugar los derechos del trono y del ciudadano a través de la sanción de una Constitución para ambos hemisferios. Pues, se argumentaba que el buen gobierno dependía de las buenas instituciones, no de las buenas personas. Al respecto, se le explicaba al lector que “una sombra oscura nos separó del conocimiento de los derechos del hombre”.²⁵¹ Y *El Peruano* buscaba acercar aquellos derechos a sus lectores constituyéndose en un defensor de la libertad de opinar y discutir.

Es por eso que daba a conocer extractos de los debates gaditanos y noticias de periódicos liberales, tales como *Duende político*, *El Conciso* y *El redactor de Cádiz*, entre otros.²⁵² Apropriadose del discurso de los diputados liberales, se argumentaba que el

²⁴⁷ Véase: Víctor Samuel Rivera, “Café con el Anticristo. Lima: el tiempo político para la Revolución Francesa (1794-1812)”, en *Almanack Guarulhos*, núm. 10, 2015, pp. 255-277.

²⁴⁸ Carmen Villanueva, “El Peruano y la libertad de imprenta”, en *Boletín del Instituto Riva- Agüero*, núm. 8, Lima, 1969-1971, pp. 523-595. Se trata de una publicación bisemanal con un total de 86 números aparecidos desde el 6 de septiembre de 1811 hasta el 9 de junio de 1812. Se vendía a través de suscripciones tanto en Lima como fuera de la capital. Su editor fue Guillermo del Río quien desde el periódico defendía la revolución liberal.

²⁴⁹ *El Peruano*, T. 1, núm. 10, 8-10-1811, Imprenta de los Huérfanos, Lima, p. 75.

²⁵⁰ *El Peruano*, T. 1, núm. 22, 19-11-1811, p. 198.

²⁵¹ *El Peruano*, T. 1, núm. 32, 19-12-1811, p. 306.

²⁵² De hecho, en *El Peruano* hay una defensa del periódico liberal *Duende político* que publicara el clérigo D. Miguel Cabral de Noroña. Véase: *El Peruano*, T. 2, núm. 19, 6-3-1812, pp. 179-183. Es interesante advertir que el clérigo fue procesado por la Inquisición en el año 1806 por haber pronunciado un sermón con fuerte contenido anticolonial. Véase: Núria Soriano Muñoz, “En defensa de un pasado nacional...”, Op.cit. Sobre la repercusión de sus escritos: Manuel Hernández González, “Entre Europa y América. El periodismo de Cabral de Noroña. Del *Duende político* gaditano al *Observador español* en Londres”, en

espíritu público no se contraponía al Espíritu Santo.²⁵³ Pero se reconocía que la definición de los límites de la libertad constituía un problema: ¿Cómo trazar las fronteras? ¿Cómo y cuándo controlar el acto de hablar? ¿Antes o después de la publicación? En última instancia, el desafío que se presentaba era cómo gobernar a la sociedad civil que emergía. Pues se consideraba a la opinión pública como un elemento esencial de la soberanía del pueblo reconocida en las Cortes. En palabras del redactor: “La opinión pública es una manera de ley, si con ella no se conformasen las Cortes no residiría la soberanía en el pueblo, sino en ciertas personas, lo que es una herejía política”.²⁵⁴

La figura del escritor se representaba como un freno a la arbitrariedad de los gobernantes.²⁵⁵ Pero, ¿cómo ser escritor en un tiempo en que coexistían la libertad de imprenta y la Inquisición? *El Peruano* se atrevía a reflexionar sobre esta paradoja y así también lo hacían sus lectores. En una carta remitida al editor, un lector anónimo, que firmaba bajo las siglas B.C., ante la inquietante novedad, preguntaba si se permitía “la amplia facultad de leer todo papel”.²⁵⁶ El redactor de *El Peruano* replicaba que “De nada sirviera la libertad de manifestar á la faz del mundo sin temor ni recelo nuestras opiniones políticas, si la lectura de estos papeles fuese limitada”; sin embargo, advertía “tenga usted presente que la lectura de escritos que hieren la divinidad, es aborrecida de la nación, y no está tampoco permitida”.²⁵⁷

Ante esta advertencia, en una carta remitida, un fraile preguntaba por las garantías de los derechos de aquél que, como él, quisiera convertirse en escritor:

“De esta mi pasión nace la de querer ser escritor en esta era en que están tocados todos de la comezón de hablar y escribir. Pero para entrar en este empeño necesito una precaución de seguridad de parte de V. Pregunto pues si el señor Baso y ó qualquier otro juez de esta clase preguntase a V. por el autor de este papel, y de los que posteriormente escribiere, revelará V. el secreto? Me parece que ya oigo decir a V. con mucha entereza, que no cometerá semejante

Cuadernos de Ilustración y Romanticismo, núm. 16, Cádiz, 2010, pp. 1-24. Cabe advertir que la crítica liberal a la Inquisición en la prensa gaditana ya ha sido estudiada por la historiografía. Véase, por ejemplo: Jesús Martínez Baro, “Las hogueras se extingan: la Inquisición en la poesía de la prensa gaditana entre 1811 y 1813”, en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 13, Cádiz, 2005, pp. 109-139. Daniel Sempere Muñoz, “La libertad de imprenta y la abolición de la Inquisición”, en Elisabel Larriba, y Fernando Durán López (eds.), *El nacimiento de la libertad de imprenta: antecedentes, promulgación y consecuencias del Decreto de 10 de noviembre de 1810*, Madrid, Silex, 2012, pp. 283-294.

²⁵³ En ese sentido, véase: Javier Fernández Sebastián, “Entre el Espíritu Santo y el espíritu del siglo. Sobre la Constitución de las Cortes y el primer liberalismo hispano”, en Manuel Aragón y Juan José Solozábal, (eds.), *Constitución de 1812. El nacimiento de la libertad*, Anthropos, nº 236, 2013, pp. 55-75.

²⁵⁴ *El Peruano*, T. 2, núm. 34, 28-4-1812, p. 314.

²⁵⁵ *El Peruano*, T. 1, núm. 14, 22-10-1811, p. 123.

²⁵⁶ *El Peruano*, T. 1, núm. 12, 15-10-1811, p. 92.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 93.

crimen. Si quien pregunta es el santo oficio, ó el superior gobierno ¿tendrá usted la misma firmeza? ¿No temerá V. las casas matas, ó los calabozos del santo tribunal?”²⁵⁸

No sorprende que el fraile decidiera escribir, como muchos en esos tiempos, bajo un seudónimo, a pesar de que los editores de *El Peruano* se comprometían a mantener “invisibles” los nombres de sus escritores. El problema de cómo y quién debía censurar era crucial. En el pliego no solo se cuestiona el poder del tribunal inquisitorial sino incluso el del mismo Virrey pues se sostiene que no debe ser el ejecutivo quien designe a los censores. Se reclama así la división de poderes como una garantía contra la arbitrariedad. Más aun en un tiempo en el que, se denuncia, han brotado los “adulomaníacos”. Se plantea que la Junta de Censura debía proteger la libertad de los escritos que circulaban, entendiendo por ella la posibilidad de escribir sobre todo aquello que las leyes no prohibieran. Y en todo caso, debía condenarse a los escritos y no a las personas. La crítica a la Inquisición se acompañaba así de una reflexión sobre el rol de la censura que comenzaba a exceder al propio tribunal de la fe pues, como mencionamos, el decreto de libertad de imprenta suponía la creación de una Junta de Censura.²⁵⁹

Pero en Lima eran muchos los que no estaban conformes con las medidas liberales de las Cortes. Ese es el caso de un escritor que, bajo el seudónimo de Judas Tricio, publica un artículo en donde manifiesta el horror que le causa ver en letras de molde la defensa de la soberanía nacional. El escritor cuenta el diálogo que sobre el asunto había mantenido con su cura:

“El mundo está por acabarse. ¿No viene de Dios inmediatamente el poder de los reyes? O! hijo mío: ya te he dicho, me contestó, el mundo está perdido: si todas las cosas estuvieran en su lugar nada de esto habría. Mi corazón se divide de dolor: mucho me temo que aun el santo oficio sea envuelto en las presentes calamidades: ya no hay chitón: se susurra y poco falta para que se hable descaradamente hasta desear su extinción”.²⁶⁰

El contenido de la disputa era político. Por su parte, los redactores de *El Peruano* reivindicaban la soberanía de la nación advirtiendo que es preciso “no confundir el divino

²⁵⁸ *El Peruano*, T. 1, núm. 15, 25-10-1811, p. 131.

²⁵⁹ Véase: Celso Almuiña Fernández, “El sistema de comunicación gaditano y su proyección durante el siglo XIX”, en José Antonio Caballero López, José Miguel Delgado Idarreta y Rebeca Viguera Ruiz (Eds.), *El debate constitucional en el siglo XIX. Ideología, oratoria y opinión pública*, Madrid, Fundación Práxedes Mateo-Sagasta, Marcial Pons, 2015, pp. 153-172.

²⁶⁰ *El Peruano*, T. 1, núm. 16, 29-10-1811, p. 146-147.

orden de la creacion, con las variaciones mundanas de los gobiernos y gobernadores... Los reyes son obra de la mano y poder de los hombres; luego es una heregia el divinizarlos”.²⁶¹

Los nuevos cambios desacralizaban la autoridad política. Aunque ello no implicara descartar la unión política y religiosa que, se afirmaba, convenía a los españoles de ambos hemisferios.²⁶² Pues se planteaba que no había qué temer porque el proyecto constitucional era, a la vez, liberal y cristiano.²⁶³ Sin embargo, en la *Ciudad de los Reyes* estaban quienes planteaban que no convenía escribir con la misma libertad que en Cádiz. En ese sentido, se preguntaba un escritor: “¿Será el silencio el único homenaje acepto á la magestad?”²⁶⁴ Por otro lado, “¿Porque condenar en Lima lo que circula libre, no solo en España, sino en todos los rincones de la América?”²⁶⁵ No eran pocos los que temían que las novedades desorganizaran al nuevo continente. De hecho, Abascal hizo saber a la Regencia que la libertad de imprenta constituía una amenaza para la seguridad de su gobierno.

Pero el periódico continuó con su retórica contestataria. Y el asunto de la Inquisición reaparece entre sus páginas. Hecho relevante si se considera que el Santo Oficio limeño, consciente de la relevancia de la opinión que sobre su institución se creaba, se preocupaba por controlar y difundir aquellos escritos que lo defendían.²⁶⁶ Lejos de citar los escritos apologistas, *El Peruano* reproduce, a través de un artículo que Gaspar Rico firmaba bajo el seudónimo “El anciano”, las opiniones sobre el tema planteadas por Blanco White en su periódico *El Español* número trece.²⁶⁷ En aquel número White denunciaba la lentitud de las Cortes para expedirse sobre la abolición e informaba al lector que se habría entregado a un diputado americano al tribunal para condenarlo por sus escritos. Dadas las fechas, probablemente se trate del intento de las Cortes, en un momento en que los diputados absolutistas constituían mayoría, por censurar al diputado por Quito Mejía Lequerica por un escrito suyo que negaba la inmortalidad del alma. Como

²⁶¹ *El Peruano*, T. 1, núm. 34, 27-11-1811, p. 331.

²⁶² Véase: *El Peruano*, T. 1, núm. 16, 29-10-1811, p. 140.

²⁶³ Véase: *El Peruano*, T. 1, núm. 31, 17-12-1811, p. 281.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 289.

²⁶⁵ *El Peruano*, T. I, núm. 32, 19-12-1811, p. 306.

²⁶⁶ Biblioteca Nacional de Chile-Biblioteca Americana “José Toribio Medina”: Manuscritos relativos a la historia americana, Tomo 342, Legajo núm. 845, *Lista de los impresos que el Tribunal del Santo Oficio de Lima envía a su Receptor de Chile, todos del año 1811*. Entre los impresos se encuentran papeles apologeticos del tribunal, entre ellos: *Apología de la Inquisición: Respuesta á las reflexiones que hacen contra ella el Semanario patriótico n°61 y el periódico intitulado El Español n°13; Segunda carta crítica del Filósofo Rancio en que a lo cristiano viejo hace la apología del Santo Tribunal de la Inquisición*.

²⁶⁷ Véase: José Luis Mora García, “De Blanco White a Galdós: un siglo de lucha por la libertad de conciencia en España”, *Revista Sistema*, núm. 171, 2002, pp. 105-116.

mencionamos, aquel episodio motivó uno de los primeros debates que se produjo en las Cortes sobre la Inquisición. Lo cierto es que White criticaba extensamente al tribunal argumentando que, si bien el fervor de sus autoridades había cambiado, las leyes inquisitoriales permanecían invariables. Del mismo modo, afirmaba que si bien las hogueras ya no ardían, la persecución gravitaba sobre las conciencias de quienes caen en “la tentación de instruirse”²⁶⁸ pues “el Índice Expurgatorio no perdona á nadie que trate de leyes ni política”.²⁶⁹ Y es que aquél es “el índice de quantos libros excelentes hay en la República de las Letras”.²⁷⁰ El tribunal instituye así, según White, una tiranía religioso-literaria que afecta a la educación. De allí que sentenciara: “La Inquisición prefiere que no sepan los jóvenes historia”.²⁷¹ White combinaba la crítica al tribunal con un reclamo por la tolerancia religiosa.

Por su parte, G. Rico adhiere a aquellas ideas, aunque absteniéndose de reivindicar la tolerancia. Cuestiona, además, que el liberal exiliado critique al Congreso soberano y sugiera una alianza bélica y política con Inglaterra. El escritor peruano denuncia esta propuesta como atentatoria a la soberanía de la monarquía. En ese sentido, advierte sobre el caso del Príncipe de Portugal quien, debido a la injerencia británica, proclamó la abolición del Santo Oficio en sus colonias “guiado por una política liberal e ilustrada”.²⁷² Así, aclara:

“Ni el orgullo ni la superstición están cerca de mi individuo; al contrario, estoy con el animo tocado de la sonrisa al considerar la identidad de este artículo y el discurso del Sr. Blanco, Juan Sin tierra, y otro ingles, odiando el santo oficio. Pero les pregunto ¿es materia de un tratado entre gentes...?”²⁷³

La abolición de la Inquisición, advierte, debe ser iniciativa de la Corona española y no de un mandato extranjero. De todos modos, reivindica la potestad civil para intervenir en el tribunal de la fe.

²⁶⁸ *El Español*, T. 3, núm. 13, 30-4-1811, Imprenta de R. Juigné, Londres, p. 45.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 43.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 43.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 43.

²⁷² *El Peruano*, T. I, núm. 13, 18-10-1811, p. 111. La medida de abolición refiere por ese entonces únicamente al tribunal de Goa. Hacia 1810 Portugal firmó un tratado comercial con Inglaterra donde reconoce la tolerancia religiosa en sus posesiones asiáticas. Tiempo más tarde formaliza la supresión. (Véase: Francisco Bethencourt, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, Siglos XV-XIX*, Op.cit, pp. 491-495).

²⁷³ *Ibid.*

Por esas fechas, en la Buenos Aires juntista, se escuchaban voces a favor de la supresión del tribunal. Así, Domingo de Azcuénaga, en su poema *Crítica a la prensa argentina*, aplaudía la supresión napoleónica aunque señalando que ello no implicaba adherir a la nueva casa reinante sino a la revolución contra las instituciones.²⁷⁴ El problema de la Inquisición resonaría en la prensa porteña. También la *Gazeta de Buenos Aires* reproduce en noviembre de 1811 el ejemplar número trece de *El Español*.²⁷⁵ Sólo que aquí, a diferencia de Lima, se reprodujeron además los extractos en el que el escritor Juan Sintierra (un seudónimo de B. White) criticaba la actitud de las Cortes hacia América. De hecho, en palabras de White, de persistir en esa postura, “sería inevitable decir que las córtes deliran en política igualmente que en puntos religiosos, y dexarlos con sus Inquisidores á que presidan un auto de fé como Carlos II”.²⁷⁶ White atribuía la moderación política de las Cortes a la desconfianza que la Revolución Francesa había generado hacia los principios liberales. Pero advertía que el único modo de evitar revoluciones como las de Francia era que los gobiernos no fueran ciegos sobre el estado de la opinión de sus pueblos. La reproducción de aquellos extractos se hacía con el fin de legitimar la revolución. La lectura del pliego se emprendía así con objetivos distintos en cada una de las capitales virreinales.

Hacia 1812 las ideas fidelistas críticas de la autoridad virreinal seguían imprimiéndose en Lima. La cuestión inquisitorial persistía entre las hojas de *El Peruano*. Las noticias que se recibían desde Cádiz alarmaban sobre la reorganización del Consejo

²⁷⁴ Juan de la C. Puig, *Antología de poetas argentinos*, Tomo I, Buenos Aires, Editores Martín Biedma e hijos, 1910, p. XLVII. Por otro lado, es interesante mencionar que, desde una perspectiva fidelista y contraria a la libertad de opinar, el religioso Francisco Bruno Rivarola (quien, por cierto, se había desempeñado como notario de la Inquisición en Lima) en un escrito inédito en la época titulado *Religión y fidelidad argentina* (1809) proponía la creación de una *Sala Regia* como sustituto de la Inquisición para combatir la impiedad y la infidencia “pero de un modo más conveniente a las circunstancias del tiempo, y a las que se preveen en lo futuro”. Al respecto, véase: Francisco Bruno Rivarola, *Religión y fidelidad argentina (1809)*, Estudio preliminar de José M. Mariluz Urquijo, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1983. Juan Fernando Segovia, “*Manteneos pues firmes en la fe que habéis debido a la piedad de los reyes católicos*”, Fidelismo y regalismo en Francisco Bruno Rivarola”, *Revista Cruz del Sur*, año II, núm. 3, 2012, pp. 27-73.

²⁷⁵ *Gazeta extraordinaria de Buenos Ayres*, núm. 6, 21-11-1811, pp. 23-24. Publicado bajo el título “Reflexiones de Juan Sintierra sobre los defectos de las Córtes, publicadas en *El Español* N°13”. [Para el presente trabajo se consultó la versión facsimilar del periódico en: *Gaceta de Buenos Aires- y Gaceta Ministerial-* (1810-1813), reimpresión facsimilar, Junta de Historia y Numismática (dir.), Buenos Aires, Compañía Sudamericana de billetes de banco, 1911 (Tomo I a IV)] Se trata de la publicación oficial de Buenos Aires aparecida tras el estallido de la revolución. Fue fundada el 2 de junio de 1810 por la Primera Junta con Mariano Moreno, Juan José Castelli y Manuel Belgrano como sus redactores junto a la colaboración de Fray Manuel Alberti. Fue dirigida sucesivamente por Mariano Moreno, Deán Funes, Pedro José Agrelo, Vicente Pazos Silva, Bernardo Monteagudo, Nicolás Herrera, Camilo Henríquez, Julián Álvarez y Manuel Antonio Castro. La publicación concluyó el 12 de septiembre de 1821.

²⁷⁶ *Gazeta de Buenos Aires*, núm. 8, 29-11-1811, p. 32.

de la Inquisición y los límites que ello supondría a la libertad de pensar y decir. El uso público de la razón será también reivindicado por un nuevo pliego titulado *El satélite del Peruano o redacción político liberal instructiva*, que se publicó entre los meses de marzo y junio de 1812.²⁷⁷ El papel insistía en denunciar la violación a la libertad de imprenta ya que, afirmaba, la Junta de Censura era una institución controlada por el ejecutivo. En sus hojas se criticaba a los peruanos “no conformistas” respecto a los cambios introducidos por las Cortes. Por otro lado, el lenguaje de los derechos del hombre se conjugaba con la exaltación de América como patria. De hecho, fue el uso de la voz patria lo que provocó la censura de la introducción del pliego, en la que se denunciaba al supersticioso despotismo y se reclamaba la plena vigencia de la libertad de opinar. En efecto, el gobierno sospechaba de las intenciones revolucionarias de sus redactores.

Ya desde su primer ejemplar se abordan los temas más delicados de la política del momento: la libertad de imprenta, el origen de la soberanía, los derechos del hombre y, relacionados con ellos, la permanencia o abolición de la Inquisición. Respecto a la libertad de imprenta, el pliego toma posición a través de un artículo londinense en que se postula que las ventajas de la libertad de imprenta son iguales a las ventajas del saber y que el mayor de los riesgos es la adulación del poder. De igual modo, se cuestiona la legitimidad divina de los reyes a través de la reproducción de un artículo publicado en *El patriota de Cádiz* titulado “¿Son los reyes puestos por dios en la tierra?”. Según el artículo, se trata aquella de una “máxima abominable que por haberse mirado generalmente entre nosotros como una parte del dogma, labró el vergonzoso yugo que cobardemente hemos sufrido por tan larga serie de años”.²⁷⁸ Máxima que, se precisa, cimentaba un despotismo religioso:

“porque si bien declarando la autoridad de los reyes emanada de la divinidad, quedaban estos señores absolutos de los pueblos, tambien quedaban al mismo tiempo subordinados á los sacerdotes: pues una vez sentado el principio de que la obediencia del pueblo era una ley de conciencia impuesta por Dios solo: ¿a quien se había de apelar de los

²⁷⁷ Entre sus redactores se hallaba Fernando López Aldana quien fue también el encargado del papel clandestino *Diario secreto de Lima* que se reproducía en la *Gazeta de Buenos Aires*. La publicación se imprimía por la iniciativa de la Sociedad Filantrópica, aunque ésta tuvo corta vida. *El Satélite del Peruano* se publicó desde el 1 de marzo al 30 de junio de 1812, con una periodicidad mensual. Su editor fue Guillermo del Río. Se vendía por suscripción en Lima y fuera de la capital. Véase: Daniel Morán, “Un periódico radical mas no revolucionario: El Satélite del Peruano, 1812”, en *Praxis en la Historia. Revista del Taller de Estudios Histórico-Filosóficos*, Año II, núm. 3, UNMSM, Lima, 2004.

²⁷⁸ *El satélite del Peruano o redacción político liberal instructiva*, núm. 1, 1-3-1812, Imprenta de Expósitos, Lima, p. 36.

abusos de la autoridad de los reyes, sino á los interpretes de la voluntad del ser supremo, al qual únicamente estaban sujetos?”.²⁷⁹

Se concluye afirmando que los hombres recibieron de Dios no a los reyes sino el derecho imprescriptible de no dejarse gobernar más que por la razón y la justicia. No sorprende que, a continuación, se publique un artículo sobre los derechos del hombre, escrito por un americano, en el que se reclama el derecho a instruirse en nuevos contenidos, en ese entonces, prohibidos. De igual modo, a pesar de las posibles censuras, se publica un artículo crítico sobre la Inquisición escrito por el liberal Francisco de Paula Martínez de la Rosa bajo el seudónimo, por cierto, irónico, de “Ingenuo Tostado”. Ante la necesidad de justificarse por tratar estos temas, el editor advierte:

“Este papel acaba de llegar de Cádiz: le reimprimos ya por la instrucción que contiene en uno de los puntos mas delicados de nuestra política, yá tambien para que los enemigos de la libertad de imprenta en Lima, vean hasta donde se extiende esta en Cadiz, á vista y paciencia de la misma soberanía y de la suprema junta censoria”.²⁸⁰

El artículo en cuestión fue escrito luego del intento de la Inquisición por intervenir en la censura y arresto del diputado Mejía Lequerica. El hecho, como mencionamos, inició el debate sobre el Santo Oficio en las Cortes. En ese clima de incertidumbre Ingenuo Tostado denuncia que la Inquisición es incompatible con la libertad de imprenta:

“... pues una vez reestablecida aquella, no puede estar libre de temor el escritor público, aunque se aleje de tocar en materias religiosas y respete, como es debido la sana moral y las costumbres: tratando de qualquiera question de política, explicando los rudimentos mismos de la ciencia del gobierno, se expone al riesgo de ser acusado y castigado por ese tribunal.”²⁸¹

Es que la Inquisición, afirma, “hacia mirar con odio, baxo el nombre de impios á los mas celozos defensores de sus derechos”.²⁸² El tribunal, advierte, condenaba a la soberanía de la nación como una doctrina anti-cristiana. La Inquisición se representa como enemiga de la política. Las diferencias entre religión y política comienzan a

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 38.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 69. Véase la publicación original: *Incompatibilidad de la Inquisición española con el restablecimiento de la Inquisición demostrada por Ingenuo Tostado*, Cádiz en la Imprenta de Don Vicente Lema, 1811.

²⁸¹ *El satélite del Peruano...*, núm. 1, *Op.cit.*, p. 70.

²⁸² *Ibid.*, p.70.

delinearse y los derechos a enunciarse. Así, se plantea que el procedimiento inquisitorial resulta opuesto a los nuevos derechos que la reforma del poder judicial realizada por las Cortes buscaba garantizar.²⁸³ Pues:

“¿Qué sentido tiene reformar la justicia real si persiste un tribunal que quiere eregir en dogma su independencia del poder de las leyes? ¿No sería lo mas escandaloso y risible, hablar de la ley de manifestación ó habeas corpus, y haber un tribunal que encierra á un ciudadano, sin manifestarle la causa y le priva de toda comunicacion, sin presentarle á ningun juez o autoridad?”²⁸⁴

Por otro lado, se cuestiona la propia libertad de acción de los diputados de seguir vigente el tribunal del miedo. No solo porque pocas reformas podrían hacerse a la disciplina exterior de la Iglesia sino porque las otras naciones estimarían poco a una nación que lucha contra Bonaparte para defender la Inquisición. No resultaría político ni oportuno ante la aliada británica.²⁸⁵

Como mencionamos, la introducción de *El Satélite del Peruano* sufrió la censura. Es por eso que en su primer número se publica un artículo proveniente de Cádiz bajo el título “Defensa de nuestra introducción censurada”. El texto criticaba al despotismo real y a la Inquisición política y religiosa afirmando que “quisieran que fuésemos libres en escribir pero esclavos en pensar”.²⁸⁶ Se denuncia, además, la posibilidad de que surja en la Junta de Censura una nueva Inquisición dado que es el gobierno de las Cortes quien en los hechos la controla. Es que, “¿No puede convertirse con la mayor facilidad este tribunal en una inquisición política y tiránica á la devoción del gobierno?”²⁸⁷ No sorprende entonces que se proponga que los protectores de la imprenta sean elegidos por el mismo pueblo a la vez que se cuestiona la presencia allí de eclesiásticos.

Mientras tanto, por esos años, en los papeles públicos de Buenos Aires también se escribía contra el derecho divino de los Reyes y se reflexionaba sobre el poder político y la religión.²⁸⁸ Pero a diferencia de la prensa limeña, al momento de cuestionar al

²⁸³ Véase: Elisa García Úbeda, “El *Habeas Corpus* en la Constitución española de 1812”, *Revista de Estudios Históricos Jurídicos*, núm. 20, 1998, pp. 195-209. A pesar de que la autora no vincula la garantía del Habeas Corpus con los procedimientos de la Inquisición, sí lo hacen los contemporáneos.

²⁸⁴ *El satélite del Peruano...*, núm. 1, Op.cit., p.74.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 76.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 81.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 83.

²⁸⁸ Bernardo Monteagudo en tanto redactor de la *Gaceta de Buenos Aires* de los días viernes demostraba una pluma filosa cuando reflexionaba sobre la influencia política adversa de ciertos sectores del clero que no apoyaban la causa revolucionaria. Véase: *Gaceta de Buenos Aires- y Gaceta Ministerial-* (1810-1813), reimpresión facsimilar, Junta de Historia y Numismática (dir.), Buenos Aires, Compañía Sudamericana de

fanatismo hay aquí algunos esbozos, aunque implícitos, sobre la tolerancia, concebida en un principio entre los cultos cristianos. Así, en el primer número de *El Censor*, su redactor, el sacerdote Pazos Silva, escribe un alegato a favor de la tolerancia religiosa planteando que sin ella la libertad de escribir resulta vana.²⁸⁹ A su vez, en un artículo de la *Gazeta de Buenos Aires* se simpatiza con los consejos que un caballero irlandés dio al revolucionario caraqueño Francisco Miranda a propósito de remover “la mayor enfermedad moral de los españoles” pronunciándose a favor de “la necesidad y la justicia del tolerantismo”.²⁹⁰ De igual modo, el revolucionario tucumano Bernardo Monteagudo elogiaba la tolerancia en su *Oración inaugural pronunciada en la apertura de la Sociedad Patriótica* en la tarde del 13 de enero de 1812.²⁹¹ Allí explicaba, acudiendo a la filosofía roussoniana, que una vez bajo el dominio de la Monarquía Católica, los hombres libres fueron encadenados por los tiranos quienes “llamaron en su auxilio el fanatismo de los pueblos, y formaron un sistema exclusivo de moral, y religión que autorizaba la violencia, y usurpaba a los oprimidos hasta la voluntad de quejarse”.²⁹² En América, afirmaba, bastó

billetes de banco, 1911 (Tomo III). Las intervenciones de Monteagudo como redactor en la *Gaceta* de los viernes comienzan el 13 diciembre de 1811 y finalizan el 20 de marzo de 1812. Es aquí cuando aquel revolucionario, que había participado en la revolución de La Paz, da sus primeros pasos en el grupo morenista mostrándose como un firme defensor de la declaración de la independencia y de un gobierno democrático y republicano. Sobre la trayectoria del revolucionario B. Monteagudo, véase: Fabián Herrero (comp.), *Bernardo Monteagudo. Revolución, independencia, confederacionismo*, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2006. Noemí Goldman, “La Revolución de Mayo: Moreno, Castelli y Monteagudo. Sus discursos políticos”, *Revista de la Universidad Católica Boliviana*, núm. 22-23, 2009, pp. 321-351. Amorina Villarreal Brasca, “Bernardo de Monteagudo. Un americano revolucionario singular”, *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 35, 2009, pp. 285-293. Sobre la participación del clero en la revolución, véase: Josep-Ignasi Saranyana y Juan Bosco Amores (eds.), *Política y religión en la independencia de la América hispana*, Madrid, BAC, 2011.

²⁸⁹ *El Censor*, núm. 1, 7-1-1812, Imprenta de Niños Expósitos, Buenos Aires. El escrito continúa en el ejemplar número 3 (31-1-1812) [Edición símil tipográfica en: *Biblioteca de Mayo: colección de obras y documentos para la Historia Argentina*, Tomo VII “Periodismo”, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960]. Pazos Silva inició esta publicación tras ser expulsado del periódico oficial de Buenos Aires, *Gazeta*. En sus páginas polemizaba con B. Monteagudo desde una postura moderada advirtiendo los peligros de la formación de un despotismo local de tintes jacobinos pues Pazos, lejos de admirar el ciclo revolucionario francés, elogiaba la tradición política inglesa. Se publicó desde el 7 de enero hasta el 3 de abril de 1812, fecha en la que el gobierno le puso fin por decreto. La publicación consistió en 12 números, 5 suplementos y 2 bandos.

²⁹⁰ *Gazeta de Buenos Aires*, núm. 18, 3-1-1812, p. 81. Por ese entonces quien redactaba la *Gazeta* de los días viernes era Bernardo Monteagudo.

²⁹¹ La Sociedad Patriótica y Literaria era una asociación que agrupaba a morenistas y, también, miembros de la Logia Lautaro (organización secreta liderada por José de San Martín y Carlos María de Alvear, en la cual se había iniciado Monteagudo, cuyo objetivo era el logro de la independencia y la creación de repúblicas en las colonias americanas). Creada por primera vez el 21 de marzo de 1811, fue el resultado de las reuniones en el Café de Marco. Su primera etapa fue efímera ya que culminó con la revolución del 5 y 6 de abril de 1811 que implicó el desplazamiento de los revolucionarios radicales del gobierno. La Sociedad fue refundada el 13 de enero de 1812, siendo Monteagudo su secretario hasta el mes de diciembre ya que luego ocuparía su presidencia.

²⁹² *Oración inaugural pronunciada en la apertura de la Sociedad Patriótica la tarde del 13 de enero de 1812. Año tercero de la libertad de la América del Sud por el ciudadano Don José Bernardo de*

que los españoles enarbolasen el estandarte de la cruz para usurpar los derechos de los hombres haciéndoles creer que “debían mirar como un don del cielo las cadenas que arrastraban”.²⁹³ Se denuncia, así, la complicidad de las instituciones eclesiásticas españolas en la dominación colonial.

La crítica al despotismo y al fanatismo se acompañaba de una firme defensa de los imprescriptibles derechos del hombre. Derechos que el pueblo, afirmaba, debe conocer puesto que el despotismo se basa en la ignorancia. Es en su diario *Mártir o libre* donde se cuestiona insistentemente la influencia teocrática sobre la sociedad.²⁹⁴ Es, precisamente, B. Monteagudo quien se interesa en convertir a la Inquisición en objeto de reflexión, así en el número ocho de *Mártir o libre* leemos:

“El silencio misterioso que han guardado hasta hoy nuestros más intrépidos escritores sobre el tribunal de la inquisición sin embargo de ser incompatible su permanencia con la ruina de la arbitrariedad; es un forzoso homenaje tributado a las preocupaciones públicas, que se adquieren en la escuela de la servidumbre, y que al fin es preciso atropellar cuando ha llegado la hora de combatir el crimen, y derribar de un solo golpe a los que profanaban el trono y el altar”.²⁹⁵

El ejemplar transcribe una nota de un periódico de Cádiz titulada “¿Habrá inquisición, o no habrá inquisición?”. Si bien Monteagudo no aclara la procedencia del fragmento, hemos podido rastrear que pertenece al periódico *Duende político* número cuatro, publicado hacia fines de 1811 en Cádiz.²⁹⁶ Quizás Monteagudo haya preferido transcribir la nota antes de escribir sus opiniones como una precaución ante el cuestionamiento a sus ideas, pues a continuación aclara: “...que conozcan nuestros enemigos, que no es lo mismo atacar el culto que destruir sus abusos...”.²⁹⁷ Pero lo cierto

Monteagudo, Imprenta de Niños Expósitos, Buenos Aires, p. 4. [Disponible en la Colección Digital de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno]

²⁹³ *Ibíd.*, p.8.

²⁹⁴ Es una publicación de corta vida dirigida por B. Monteagudo. Sólo se editaron nueve números desde el 29 de marzo al 25 de mayo de 1812. La publicación criticaba duramente la política del Primer Triunvirato, a la que se acusaba de moderada, al tiempo que exaltaba las propuestas políticas de la Sociedad Patriótica y Literaria, la asociación que agrupaba a morenistas y, también, miembros de la Logia Lautaro. Véase, por ejemplo, el ejemplar del lunes 11 de mayo de 1812 donde se reflexiona sobre la obediencia que le debe el hombre a las sabias y justas leyes. Al respecto, Monteagudo clasifica las leyes en naturales, religiosas y civiles. Mientras se ocupa elogiosamente de las leyes naturales y civiles confiesa no querer detenerse en el análisis de las leyes religiosas debido a que “sería revolver la historia de todas las pasiones, extravagancias y absurdos de que ha sido capaz la ignorancia y la debilidad del hombre”. Véase: *Mártir o libre*, reimpresión facsimilar, Museo Mitre (dir.), Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, 1910, p. 54.

²⁹⁵ *Mártir o libre*, núm. 8, 18-5-1812, p. 57. [En: Reimpresión facsimilar, Museo Mitre (dir.), Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, 1910].

²⁹⁶ *Duende político*, núm. 4, 1811, Cádiz, Imprenta de Don Manuel Santiago de Quintana.

²⁹⁷ *Mártir o libre*, Op.cit., p. 57.

es que en Buenos Aires no se experimentaba el temor a la censura inquisitorial como en Lima. Aquí la revolución implicó la desarticulación del territorio y con ello la difícil vinculación con el tribunal limeño.²⁹⁸

La transcripción del artículo, a pesar de ser incompleta, es fiel a la original. Se trata de una narración que adopta la forma de la literatura sarcástica, un relato en el que dos personajes, un duende y un literato, discuten sobre la permanencia o la abolición de la Inquisición. El juego de nombres no es casual, la palabra “duende” designaba a modo de burla a los curas mientras que la palabra “literato” hacía referencia a un personaje de las letras, del mundo de la filosofía. El diálogo buscaba replicar el debate desarrollado en el recinto de las Cortes entre los diputados absolutistas, apodados despectivamente como “serviles”, y liberales. El literato insistía en que la Inquisición vulneraba “los imprescriptibles derechos del hombre” al impedir la libertad de pensamiento y expresión.²⁹⁹ Pero no criticaba la persecución de la herejía sino el procedimiento del tribunal: su carácter secreto y la incomunicación de los presos. Así, argumentaba:

“La justicia separa de la sociedad la persona del delincuente; pero dexa que permanezcan sus relaciones, mas la inquisición le arranca enteramente del mundo, le hace desaparecer.... ¿No será un recurso utilísimo para un tirano, y un instrumento para las maquinaciones del despotismo?”³⁰⁰

Al finalizar la transcripción, Monteagudo interpela al lector invitándolo a luchar por la libertad. Si bien nuestro editor comparte la oposición de los liberales gaditanos contra la Inquisición, no duda en distanciarse de ellos defendiendo la lucha revolucionaria de América por la libertad. Así concluye: “Entre nosotros está la LIBERTAD, y para poseerla no es preciso mas que unir nuestros esfuerzos: hagamos ver que somos dignos de ella, ya que los españoles de Cádiz aún nos conceptuan por bestias e incapaces de salir de la esclavitud...”³⁰¹

A pesar de que se comparten los mismos argumentos difundidos en los periódicos liberales de Lima, los revolucionarios porteños configuran otro sentido político. Se adhiere a los principios liberales, sin identificarse con los liberales gaditanos. También

²⁹⁸ Más que en la convulsionada Buenos Aires, era la Comisaría de la ciudad de Córdoba la que continuaba produciendo documentación inquisitorial. Al respecto véase: Archivo del Arzobispado de Córdoba, Legajo núm. 18, Tomo III. Asimismo, el proceso revolucionario provocó la disminución de la remisión de las canonjías supresas de las catedrales de La Paz, La Plata y Santiago de Chile, pertenecientes al Virreinato, a la hacienda del tribunal.

²⁹⁹ *Mártir o libre*, Op. cit., p. 61.

³⁰⁰ *Ibíd.*, p. 60.

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 64.

aquí se denuncia la actuación de la Monarquía sin dejar de reivindicar la adhesión al catolicismo. Es que reivindicar al catolicismo resultaba clave para legitimar las prácticas revolucionarias de quienes discutían la legitimidad divina del monarca español y de sus derechos de posesión sobre América.

El cuestionamiento a la Monarquía Católica reaparece entre las páginas de *El Grito del Sud*, el nuevo periódico morenista creado por Monteagudo en un contexto en el que la política porteña se tornaba cada vez más facciosa.³⁰² Para el redactor criticar a la Corona suponía también denunciar a la religión que ésta enarbolaba pues, se afirmaba, no se trataba de una “santa y sabia religión” ya que los españoles la habían profanado. En sus páginas se evoca a la Inquisición como un instrumento de la tiranía que busca encadenar el pensamiento y se explica que fue la desconfianza de los gobiernos hacia el pueblo la que motivó su creación.³⁰³

Si bien sus reflexiones a propósito del tribunal se forjan, en su inicio, al calor de los debates peninsulares es interesante advertir que Monteagudo presta especial atención al contexto americano. Así, en ocasión de comentarse la revolución de independencia de Cartagena, apelando a las noticias extraídas de *El Español* de B. White, celebra la decisión de los revolucionarios de suprimir la Inquisición cuando su abolición era aún objeto de discusión en las Cortes de Cádiz.³⁰⁴ En efecto, define a la Inquisición como instrumento de espionaje político-religioso. Así, el pliego del 12 de enero de 1813 transcribe noticias acerca de los intentos revolucionarios que estallan intempestivamente en la *Ciudad de los Reyes*. Allí se hace referencia a un complot ocurrido hacia julio de 1812 que generó grandes ansiedades entre los vecinos limeños.³⁰⁵ Al respecto el redactor afirma que “a pesar del espionaje, de las cárceles, y suplicios, no faltan en la antigua capital del Perú genios amantes de su patria”.³⁰⁶ Se informa que no pocos reos han sido llevados a las cárceles de la Inquisición aún cuando se señala que se ha publicado por un bando “la abolición de estas mansiones del dolor y del tormento”.³⁰⁷ Posiblemente el autor del comunicado se refiere a los intentos de Virrey Abascal de rechazar el uso de la Inquisición

³⁰² El periódico se constituyó en el espacio de difusión de los ideales morenistas de la *Sociedad Patriótica*. Su objetivo era disputar la conducción de la revolución y definir los temas de la agenda política en la clave de la libertad, ya sea en términos de independencia, libertad de expresión o supresión de la esclavitud. Se trataba de un semanario, que constó de 30 números y un prospecto, publicado desde el 14 de julio de 1812 hasta el 2 de febrero de 1813.

³⁰³ *El Grito del Sud*, T. 1, núm. 3, 28-7-1812, Imprenta de Niños Expósitos, Buenos Aires, p. 18.

³⁰⁴ *El Grito del Sud*, T. 1, núm. 19, 7-11-1812, p. 152.

³⁰⁵ Véase: Timothy E. Anna, *La caída del gobierno español en el Perú. El dilema de la Independencia*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2003, p. 134.

³⁰⁶ *El Grito del Sud*, T. I, núm. 27, 12-1-1813, p. 205.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 206.

como instrumento de represión de la disidencia con el fin de evitar la propaganda revolucionaria contra su gobierno. Es que, por su parte, Abascal tenía no pocos conflictos con la jurisdicción inquisitorial.³⁰⁸

La crítica al Santo Oficio reaparece en otro ejemplar de *El Grito del sud* a través de la pluma de un comunicado en el que se plantea:

“¿Qué os parece americanos? Aun el mismo tribunal depositario y defensa de la fe, la negra inquisición traidora a su confianza, y desviándose de sus deberes nos persiguen, y declarándonos traidores infieles y hereges nos carga de censuras y ordenan queden insepultos nuestros cadáveres sin mas motivo que tomar las armas en defensa de la libertad, y de nuestra patria. El punto se ha hecho de religión.”³⁰⁹

La crítica al tribunal inquisitorial permitía denunciar la ofensa a los imprescriptibles derechos del hombre que, en nombre de la religión, practicaba la metrópolis. Por cierto, desconocer a la Monarquía Católica implicaba, a la vez, desconocer la legitimidad divina de los reyes. La crítica a la Inquisición encerraba así una reflexión sobre el origen mismo de la soberanía. El origen divino de los reyes se cuestionaba argumentando: “Los autores de tan sacrílega opinión, semejantes a los gigantes de la fabula, quisieran escalar los Cielos, y destronar al Omnipotente, para que los omnipotentes de la tierra, no tengan en aquél un rival, que parta con estos las adoraciones y los cultos.”³¹⁰

Por cierto, lo interesante es que los revolucionarios no apelan al poder del Omnipotente para limitar el poder de quienes gobiernan la ciudad de los hombres. Por el contrario, enaltecen la voluntad de los hombres en la creación de su propio orden político. Se apuesta así a distinguir y separar la esfera religiosa de la política para reinventar las bases del poder temporal. Se trata de la construcción de un nuevo origen que, apelando a los derechos del hombre, logre construir una distancia crítica entre gobernantes y gobernados. La búsqueda de un nuevo absoluto que reemplace a la legitimidad divina se encontrará en la proclamación de la soberanía popular. Así, podemos leer:

“Mas si queremos buscar la verdad con sinceridad, abramos el gran libro de los derechos del hombre, y en él leeremos, que todos los hombres son iguales por naturaleza, que

³⁰⁸ El Virrey Abascal protagonizó conflictos jurisdiccionales con el tribunal, por ejemplo, en ocasión del proyecto de creación de un cementerio público. Véanse: Peralta Ruiz, *En defensa de...*, Op. cit., pp. 78-80. Martín Biersack, “Making the Inquisition disappear. Vice-Royal politics against the tribunal of Lima (1761-1813)”, *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, vol. 20, 2015, pp. 89-108.

³⁰⁹ *El Grito del Sud*, T. 1, núm. 30, 2-2-1813, p. 219.

³¹⁰ *El Grito del Sud*, T. 1, núm. 26, 5-1-1813, p. 202.

todos nacen con unos mismos derechos y que necesitados a reunirse en sociedad, debieron elegir una persona física, ó moral, a quien ellos cediesen aquellas facultades, que creyesen necesarias para el fin de su asociación...”³¹¹

Son los hombres quienes se dan a sí mismos un gobierno. A Dios se lo representa ahora como el testigo del acto de la asociación y no ya como el fundador del nuevo orden.³¹² Aun cuando la suya se imagina también como una causa sagrada.³¹³ El gobierno debe, pues, constituirse en defensor de esos derechos. Y para ello, se afirma, no basta con independizarse de España, es preciso evitar el surgimiento de despotismos interiores conformando un gobierno liberal. Es por eso que se apuesta a la pedagogía cívica y a la elaboración de una constitución que garantice los derechos. No sorprende entonces que desde las páginas del periódico se impulse la reunión de una asamblea constituyente, con representantes de todos los pueblos del ex- Virreinato, capaz de definir el nuevo rumbo político de la región.

Por ese entonces, no había en la Buenos Aires revolucionaria, a diferencia de Lima, voces que reivindicaran la censura inquisitorial y condenaran la libertad de imprenta. No obstante, también allí estuvo presente el problema de cómo gobernar la opinión pública. El cuestionamiento hacia la Inquisición no suponía entonces, necesariamente, un rechazo al rol de la censura pero sí una invitación a reflexionar sobre su naturaleza. Pues, como afirma N. Goldman, existía una tensión entre: “...las iniciativas de las nuevas autoridades por instaurar y promover la controversia pública, pero al mismo tiempo controlar sus desbordes, en particular aquellos que expresaban críticas a las autoridades”.³¹⁴ Las tensiones políticas entre los revolucionarios se acrecentaron durante el Primer Triunvirato. Ya desde *El Censor*, Pazos Silva, defendía los derechos del hombre aunque advertía sobre los peligros de mirarse en el espejo francés.³¹⁵ Acusaba así a

³¹¹ *Ibid.*

³¹² Sobre la cuestión del *pactum subiectionis* en la filosofía política véase: Silvia Carozzi, *Las filosofías de la revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810-1815*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, pp. 280-281.

³¹³ Por cierto, la apelación a Dios es mayor en el momento en que se reflexiona sobre los avatares de la guerra. Véase: Pablo Ortemberg, “Las vírgenes generalas: acción guerrera y práctica religiosa en las campañas del Alto Perú y el Río de la Plata (1810-1818)”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, núm. 35/36, 2011-2012, pp. 11-41.

³¹⁴ Noemí Goldman, “La libertad de imprenta...”, *Op.cit.*, p.11.

³¹⁵ Sobre la polémica entre Pazos y Monteagudo, véase: Noemí Goldman, “Iluminismo e independencia: Monteagudo y Pazos Silva (Kanki) en la prensa revolucionaria de 1811-1812” en *El discurso político, lenguajes y acontecimientos*, Buenos Aires, Hachette, 1987, pp. 121-144; Silvana Carozzi, *Las filosofías de la revolución...*, *Op. cit.*, pp. 199-210.

Monteagudo de jacobino advirtiéndolo sobre el posible extravío de la opinión pública, en manos de fanáticos y terroristas, y sobre la emergencia de un despotismo interno:

“Quizá volverán pronto á preponderar las máximas de los terroristas: entonces no habrá más libertad de escribir: ó si la hay, será un lazo para los incautos: ellos darán por dogmas sus absurdos, y será preciso creerlos, o sufrir la sentencia de una inquisición mas temible que la de Torquemada”.³¹⁶

El problema de cómo se instrumentalizaba la libertad de imprenta reaparece en otro ejemplar en el que se cuestiona el control del Primer Triunvirato sobre la censura.³¹⁷ La libertad de imprenta abría el juego político posibilitando que la prensa actuara unas veces como sostén del gobierno y otras como una amenaza. Por esas fechas, hacia julio de 1812, *El Peruano* y *El Satélite del Peruano* eran clausurados. El gobierno sospechaba de las conexiones de Guillermo del Río con los insurgentes porteños, por su parte Gaspar Rico fue detenido y enviado hacia Cádiz. Desde Buenos Aires se difundía la noticia del arresto de Gaspar Rico como una prueba de la tiranía de las autoridades constituidas.³¹⁸ Es, por cierto, también en ese ejemplar donde se informa la delicada situación de la Península: “Según parece, una de las cosas que agitaba con más calor los espíritus en Cadiz, era la question sobre el restablecimiento de la Inquisición: que pudiera tener muy serias consecuencias, contra la autoridad de la nueva constitución”.³¹⁹ La Inquisición aparecía como una amenaza para la sanción de la Constitución. Pero cuando aquella se sancionara, sería la Inquisición la que se encontraría amenazada. Es justamente por esas fechas cuando Lima recibe la noticia de la proclamación de la Constitución de Cádiz.³²⁰

La crítica en clave liberal a la Inquisición española, presente tanto en Cádiz como en la Lima fidelista y en la Buenos Aires insurgente, planteaba la incompatibilidad entre el Santo Oficio y la libertad de imprenta. El cuestionamiento hacia la Inquisición se acompañaba de una reflexión sobre la naturaleza de la censura que, desde la sanción de la libertad de imprenta, excedía al tribunal de la fe en la medida en que los gobiernos creaban Juntas de Censura. En ese sentido, la emergencia de un nuevo despotismo, capaz

³¹⁶ *El Censor*, núm. 4, 28-1-1812, p. 14.

³¹⁷ *El Censor*, núm. 12, 24-3-1812, p. 48.

³¹⁸ *Gazeta Ministerial del Gobierno de Buenos Aires*, núm. 25, 25-9-1812, Imprenta de Niños Expósitos, Buenos Aires, p. 101.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 100.

³²⁰ Pablo Ortemberg, “Cádiz en Lima: de las fiestas absolutistas a las fiestas constitucionalistas en la fundación simbólica de la nueva era”, *Historia*, núm. 45, vol. II, Santiago de Chile, julio-diciembre 2012, pp. 455-483.

de vulnerar los derechos del individuo, era percibido como una amenaza en ambas ciudades. La crítica a la Inquisición contribuía, entonces, a forjar una “cultura de la libertad” que se proponía liberar al hombre de las cadenas del despotismo político-religioso. Pero aquella crítica tenía un alcance diverso en Cádiz, Lima y Buenos Aires, toda vez que se instrumentalizaba para construir identidades políticas diferentes. En Buenos Aires, a diferencia de aquellas, había quienes formulaban el dilema de si la libertad de imprenta podía ejercerse sin la existencia de la tolerancia religiosa concebida, en principio, entre cultos cristianos. En todos los casos, como analizaremos, el proyecto de sancionar una Constitución abría un interrogante a propósito de la definición de la comunidad política y la sanción de nuevos derechos, entre ellos la libertad de expresión, que desde el nuevo discurso político se concebían incompatibles con la Inquisición.

IV. Inquisición y Constitución: la definición del poder soberano.

La sanción de la Constitución en Cádiz (19-3-1812) tornaba más urgente la resolución sobre la Inquisición. Las Cortes debían debatir sobre la compatibilidad entre los nuevos derechos civiles consagrados en la Constitución (entre ellos la libertad de prensa y la seguridad individual) y el accionar del tribunal de la fe.³²¹ Por cierto, entre aquellos derechos no se sancionó la libertad religiosa pues la carta preservaba en su artículo 12 la intransigencia en materia de fe declarando, además, a la religión católica como la única verdadera.³²² La Comisión de la Constitución de las Cortes trató el asunto

³²¹ Sobre la relación entre la Inquisición y el constitucionalismo véase: Adriano Prosperi (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. 1, Pisa, Edizione della Normale, 2010, p.426. Allí el autor plantea que el Santo Oficio, no únicamente el español, condenó aquella literatura que versaba sobre constitucionalismo. Véase también: Enrique Álvarez Cora, “Los derechos naturales entre Inquisición y Constitución”, *Res Publica. Revista de historia de las ideas políticas*, vol. 18, núm.1, 2015, pp. 11-26. Por otro lado, es importante recordar que la Constitución de Cádiz presenta 384 artículos divididos en 10 títulos. Destacamos, a continuación, algunos artículos relevantes en la concepción liberal de la comunidad política. El artículo primero caracteriza a la nación española como “la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios”. El artículo segundo precisa que la nación española es libre e independiente y no es patrimonio de ninguna familia. El artículo tercero determina que la soberanía nacional reside esencialmente a la nación a la que le pertenece el derecho de establecer sus leyes fundamentales. El artículo cuatro presenta un claro carácter liberal al sancionarse que “La Nación está obligada a conservar y proteger por leyes sabias y justas la libertad civil, la propiedad y los demás derechos legítimos de todos los individuos que la componen”. Por su parte, el artículo trece sostiene que el objeto del gobierno es la felicidad de la nación. Es en ese sentido que R. Breña plantea que la Constitución de Cádiz presenta una reivindicación de los derechos individuales, al sostenerse, por ejemplo, en el artículo 172 que el rey no puede privar al individuo de su libertad ni imponerle por sí penas. Véase: Roberto Breña, *El imperio de las circunstancias...*, Op.cit. Véase también: Alberto Ramos Santana (coord.), *La Constitución de 1812. Clave del liberalismo en Andalucía*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces-Consejería de la Presidencia e Igualdad, 2012.

³²² Véase también: Juan Pablo Domínguez, “Intolerancia religiosa en las Cortes de Cádiz”, *Hispania*, vol. LXXVII, núm. 255, 2017, pp. 155-183. Por cierto, el artículo 12 sancionaba: “La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por

desde el 22 de abril hasta el mes de noviembre. Su dictamen resolvió, finalmente, la incompatibilidad del Santo Oficio con la Constitución, propuso su abolición y el establecimiento de tribunales protectores de la fe. El dictamen fue objeto de debate desde las sesiones de diciembre hasta febrero del 1813.³²³ En el recinto se escuchará la voz peruana a través de las palabras del diputado Blas Ostolaza, eclesiástico que se convertirá, junto a Pedro Inguanzo, en uno de los defensores más fervorosos del tribunal.³²⁴ Distintos fueron, por cierto, los argumentos esgrimidos por los diputados que, a la hora de posicionarse ante los problemas del presente, no dudaban en recurrir a un uso político del pasado, apelando a la historia del tribunal y a la tan complicada cuestión de sus jurisdicciones.

Por su parte, los diputados liberales, entre los que se destacaba el conde de Toreno, Agustín Arguelles y Joaquín Lorenzo Villanueva, se posicionaban en un regalismo en virtud del cual reclamaban el poder de los soberanos de intervenir en la disciplina externa de la Iglesia, aun cuando aceptaban que el dogma y la moral debían sujetarse a la institución religiosa.³²⁵ Argumentaban que la fe debía protegerse por las leyes sabias y justas de la Constitución. Y siendo la Inquisición, planteaban, no sólo contraria a los derechos de la Carta sino, incluso, al espíritu del Evangelio y a la Humanidad, debía ser abolida. A pesar de los intentos de los diputados liberales por diferenciar la Inquisición

leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”. Véase: *Constitución política de la monarquía española*, Cádiz, Imprenta Real, 1812, p.3.

³²³ Dos fueron las proposiciones debatidas. La primera de ellas planteaba que la protección de la religión debía realizarse por leyes conformes a la Constitución. La segunda, claramente más desafiante, alegaba la incompatibilidad del tribunal con la Constitución y su abolición.

³²⁴ Sobre los diputados americanos en Cádiz véase: Marie Laure Rieu-Millan, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz (igualdad o independencia)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990. Sobre los representantes del Virreinato peruano, véanse: Paul Rizo Patrón Boylan y Deynes Salinas Pérez, “Los diputados del virreinato del Perú en las Cortes de Cádiz: su dimensión social y regional”, en Scarlett O’Phelan y Georges Lomné (eds.), *Voces americanas en las Cortes de Cádiz: 1810-1814*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014, pp.53-82. Scarlett O’Phelan Godoy, “Los diputados suplentes Dionisio Uchu Inca Yupanqui y Vicente Morales Duárez: su visión del Perú”, en Scarlett O’Phelan y Georges Lomné (eds.), *Voces americanas...*, Op.cit., pp. 83-102. José de la Puente Brunke, “Notas sobre dos diputados peruanos ideológicamente enfrentados en España: Ramón Feilú y Blas Ostolaza”, en Scarlett O’Phelan y Georges Lomné (eds.), *Voces americanas...*, Op. Cit., pp. 103-116. Véase también la reciente publicación: Margarita Guerra Martinière (comp.), *Las Cortes de Cádiz y su impacto en el Virreinato del Perú (Colección Bicentenario de la Independencia 1821-2021)*, Lima, Fondo del Congreso del Perú, 2018.

³²⁵ Véase: Brian Hamnett, “Joaquín Lorenzo Villanueva (1757-1837): de “católico ilustrado” a “católico liberal”. El dilema de la transición”, en Alda Blanco y Guy Thomson, *Visiones del liberalismo. Política, identidad y cultura en la España del siglo XIX*, Valencia, Universitat de Valencia, 2008, pp. 19-42. Roberto López Vela, “La nación de los sabios perseguidos. Episcopalismo, herejía y memoria histórica en las Cortes de Cádiz”, *Revista Libros de la Corte, Monográfico*, núm. 6, año 9, 2017, pp. 56-81.

de la Iglesia, en la arena de la opinión pública se desencadenaba un discurso anticlerical que recurría al tribunal para criticar la influencia de la Iglesia en la sociedad.³²⁶

Los diputados liberales cuestionaban, además, la fundación del tribunal pues ésta no había contado con el consentimiento de las Cortes de la época. En ese sentido, los liberales argumentaban que la jurisdicción inquisitorial y la real actuaban en connivencia favoreciendo el despotismo.³²⁷ Así, ante las decisiones de los reyes, y aún aquellas realizadas en nombre de Dios, se jerarquizaba el consentimiento de la soberanía nacional expresada en las Cortes. Se concluía, al igual que lo hiciera Bonaparte, que la existencia del tribunal constituía un atentado contra la soberanía. A su vez, se dejaba entrever, a través del asunto de la Inquisición, una tensión entre la soberanía de la Corona y la de la Silla Apostólica. Pues, se afirmaba que el procedimiento inquisitorial minaba la autoridad civil:

“Mas para prender á los españoles, infamarlos, declararlos inhábiles para obtener empleos, confiscarles los bienes y condenarlos á cárcel perpetua, destierro, presidio, azotes y muerte, ¿Cómo puede prescindir la potestad civil de examinar y aprobar el orden de los juicios en que se imponen estas penas? ¿No sería esto abandonar a los súbditos, entregarlos á la otra potestad, renunciar a la soberanía y transmitirla á un extranjero?”³²⁸

Es que, en definitiva, se reclamaban las facultades de impartir justicia y castigo como atributos propios de la soberanía temporal. Pareciera pues inconcebible, afirmaban, que los reyes conservaran un establecimiento capaz de minar la soberanía. Sucede que en el discurso de los diputados liberales la soberanía se concebía ya no en la clave del derecho divino de los reyes sino de la nación. En las palabras del informe:

“¿De qué modo ejerce la Nación la soberanía en los juicios de la Inquisición? De ninguno. El inquisidor es un Soberano en medio de una nación soberana... Los tres poderes

³²⁶ Véase: José Luis Molina Martínez, *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX*, Murcia, Ediciones de la Universidad de Murcia, 1998. Jesús Martínez Baro, “Las hogueras se extingan...”, Op.cit. Daniel Sempere Muñoz, *La Inquisición española como tema literario. Política, historia y ficción en la crisis del Antiguo Régimen*, Londres, Tamesis Books, 2008. Daniel Sempere Muñoz, “The abolition of the Inquisition and the creation of a historical myth”, in *Hispanic Research Journal*, núm. 1, vol. 11, Londres, 2010, pp. 71-81. Caroline Julliot, *Le grand inquisiteur, naissance d'une figure mythique au XIXe siècle*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2010. Roberto Di Stefano y José Zanca, “Anticlericalismo iberoamericano. Análisis y proyecciones en perspectiva comparada”, en *Estudios Teológicos*, núm. 1, vol. 54, Sao Leopoldo, jan. /jun.2014, pp. 23-35.

³²⁷ *Discusión del proyecto de decreto sobre el Tribunal de la Inquisición*, Imprenta Nacional. Cádiz, 1813. Sesión del día 8 de diciembre de 1812, p. 4196.

³²⁸ *Ibid.*, p. 4199.

que las Cortes han regulado en la sábia Constitución que han dado para la felicidad de los españoles, se reúnen en el inquisidor general...”³²⁹

Así, el diputado Antonio José Ruiz de Padrón, por cierto miembro del tribunal inquisitorial de las Islas Canarias, argumentaba que una reforma del tribunal nunca sería suficiente, pues eso era como decir “que podían conciliarse la luz con las tinieblas, la libertad política con el despotismo más atroz, el error con la verdad”.³³⁰

Por su parte, los apologistas de la Inquisición recordaban que el artículo 12 de la Constitución establecía la intransigencia religiosa y, por tanto, el tribunal debía continuar vigilando la pureza de la fe. En su discurso, Inquisición e Iglesia se asemejaban. En palabras del diputado Blas Ostolaza: “Pues si la Inquisición es un medio adoptado por la Iglesia para conservar la fé, ¿Cómo puede sostenerse que nada tiene de común con ella?”³³¹ Argumentaban, además, que la Inquisición no usurpaba las funciones de los obispos demostrando, por cierto, que la mayoría de ellos estaba a favor de su establecimiento. También recurrían a la historia y alegaban que gracias al tribunal España logró conservar la unidad política-religiosa. La Inquisición, lejos de ser caracterizada como instrumento de la tiranía, era representada como la protectora de la libertad del culto católico.

Pero, principalmente, los diputados absolutistas cuestionaban que las Cortes pudieran decidir la abolición de un tribunal establecido por una Bula papal y cuya jurisdicción era eclesiástica, sin por ello desconocer que había resultado favorecido con facultades temporales por la Corona. Su supresión supondría, entonces, una usurpación de la jurisdicción eclesiástica.³³² Es que, además, cuestionaban el hecho de que fuera la Constitución la que obligara al Estado a proteger la religión católica, considerada como la única verdadera. Sucede que, como advierte E. La Parra López, para los liberales la intolerancia no era un principio intrínseco del catolicismo sino una prescripción del poder civil (y, si bien no se planteaba explícitamente, la consecuencia lógica era que la

³²⁹ *Ibíd.*, p. 4202.

³³⁰ *Discusión del proyecto de decreto sobre el Tribunal de la Inquisición*, Imprenta Nacional, Cádiz, 1813. Sesión del día 18 de enero de 1813, p. 4370.

³³¹ *Discusión del proyecto...*, *Op.cit.*, Sesión del 8-1-1813, p. 4232.

³³² Al respecto, el diputado Cañedo afirmaba: “*En cualquier espacio donde haya hombres que profesan la religión de Jesucristo, allí podrá la cabeza de la Iglesia ejercer sobre ellos esta autoridad sin que ningún poder humano se lo pueda impedir; porque esta potestad, como espiritual, dirigida á la satisfacción de los hombres, y comunicada por Dios, que es el origen de todo poder, y el supremo legislador de todos los imperios, es independiente de la autoridad y del poder de los hombres.*” *Discusión del proyecto de decreto sobre el Tribunal de la Inquisición*, Imprenta Nacional, Cádiz, 1813. Sesión del día 4 de enero de 1813, p. 4221.

intolerancia no tenía que por qué ser inevitable).³³³ En palabras de M. Revuelta González “Los diputados liberales dejaban claras las premisas, pero no se atrevían a sacar la conclusión”.³³⁴ Precisamente aquella argumentación no era compartida por los diputados absolutistas quienes, como el religioso Alonso Cañedo Vigil sostenían que no era la nación la que obligaba al Príncipe en la defensa de la fe sino el mismo Dios:

“Porque ningún católico tiene la libertad de dejar de serlo; y el Príncipe ó Soberano católico, no solo está obligado á contribuir como particular á la conservación de la religión, sino que como Príncipe tiene otra obligación mucho mayor de proteger y fomentar la propagación de la religión católica como única verdadera, pues no puede menos de reconocer que la autoridad y el poder que tiene trae su origen de Dios, árbitro supremo de todos los imperios.”³³⁵ [el subrayado es nuestro]

Al respecto, Blas Ostolaza se preguntaba: “Yo supongo que la comisión no intente suponer que por la Constitución se quieran dar reglas á la Iglesia para que se gobierne por ellas en los juicios eclesiásticos, pues esto habría sido establecer indirectamente una Constitución civil del clero...”.³³⁶ El temor de verse reflejados en el espejo francés era evidente. A su vez, la injerencia civil que la Comisión preveía en la censura de libros se representaba como una amenaza al poder de la Iglesia. Pues de contradecirse el poder civil y el eclesiástico en un asunto de censura: “¿qué hacen los fieles en este caso? ¿A quién obedecen? ¿Á las Córtes o a su Pastor?”³³⁷ El problema de la obediencia resultaba central en la disputa por la Inquisición. Se temía, además, una política liberal favorable a la supresión de los estatutos de limpieza de sangre (emitidos por el tribunal), a la tolerancia y a la publicidad de los actos de gobierno en la opinión pública.³³⁸ En palabras del diputado Benito Ramón Hermida, en estos tiempos “la herejía se ha presentado en toda la Europa disfrazada de máximas políticas, y los más dulces nombres de la libertad y la igualdad”.³³⁹

La cuestión a debatir era, en definitiva, política. Es que no solo la política signaba el tiempo del debate, sino que también se debatía sobre lo político: se reflexionaba sobre

³³³ Emilio La Parra López, “Intransigencia y tolerancia religiosa en el primer liberalismo español”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, núm. 44, vol. 1, 2014, pp. 45-63. El historiador señala que solo unos pocos diputados liberales insinuaban la idea de tolerancia religiosa por razones de prudencia política.

³³⁴ Manuel Revuelta González, “Las dos supresiones de la Inquisición de la Inquisición durante la Guerra de la Independencia”, en *Miscelánea Comillas*, núm. 139, vol. 71, 2013, p. 253.

³³⁵ *Discusión del proyecto...*, Op.cit., Sesión del día 4 de enero de 1813, p. 4221.

³³⁶ *Discusión del proyecto...*, Sesión del día 8 de enero de 1813, p. 4236.

³³⁷ *Ibid.*, p. 4237.

³³⁸ *Ibid.*, p. 4242.

³³⁹ *Ibid.*, p. 4241.

el carácter y los alcances de la soberanía a partir de la naturaleza jurisdiccional del Santo Oficio. Regalistas y ultramontanos, liberales y absolutistas, disputaban sobre el contenido de la soberanía nacional sin renegar, ninguno, de su pertenencia al orbe católico. Luego de intensos debates se abolió el tribunal mediante un decreto sancionado el 22 de febrero de 1813.³⁴⁰ La supresión implicaba la restitución de las causas de fe a los obispos. Se reemplazaba, como advierte M. González Revuelta, la Inquisición moderna por la medieval restituyéndose las Partidas de Alfonso el Sabio.³⁴¹ Sin embargo, el proyecto de creación de tribunales protectores de la fe suponía algunas modificaciones en virtud de las cuales se otorgaba mayor injerencia al poder civil en el conocimiento del proceso de sumario.³⁴² Por cierto, la supresión fue acompañada de un *Manifiesto a la Nación española* en el que se argumentaba que la abolición del tribunal no implicaba el cese de la protección a la religión católica.³⁴³ A su vez, se declaraban nacionales a los bienes del tribunal y se ordenaba quitar sus símbolos de las iglesias y parajes públicos.³⁴⁴

³⁴⁰ En la votación del 22 de enero de 1813, el artículo que declaraba la incompatibilidad del tribunal con la Constitución fue votado con noventa votos a favor y sesenta en contra. Las Cortes dispusieron que el decreto de supresión fuera dado a conocer al pueblo español en las misas dominicales. Véase: “Decreto CCXXIII, de 22 de febrero de 1813. Abolición de la Inquisición; establecimiento de los tribunales protectores de la fe”, en *Colección de decretos y órdenes que han expedido las Cortes Generales y Extraordinarias desde 24 de mayo de 1812 hasta 24 de febrero de 1813*, Tomo III, Cádiz, Imprenta Real, 1813, pp. 199-201.

³⁴¹ Véase: Manuel Revuelta González, “Las dos supresiones de la Inquisición...”, Op.cit.

³⁴² El proyecto de creación de tribunales protectores de la fe suponía algunas modificaciones. Si bien los obispos actuarían como jueces en las causas de fe, la aplicación de las penas temporales correspondería al juez civil que, a diferencia del pasado, tendría conocimiento del testimonio del sumario para evitar posibles abusos. Se combinaba así el episcopalismo con el regalismo en la medida en que el procedimiento de los obispos estaría controlado por el poder civil. Se aseguraba un proceso público y con garantías, eliminándose las denuncias anónimas y el secreto en el procedimiento. Se reforzarían también los controles civiles en la prohibición de libros.

³⁴³ Otro decreto sancionaba la lectura del decreto de abolición y del Manifiesto. Tres domingos consecutivos los párrocos debían leer, entre otras, estas líneas: “*Espanoles: Por tercera vez os hablan las Cortes para instruiros del asunto que más os interesa y tiene el primer lugar en vuestro corazón: no podeis dudar de que se trata de los medios de sostener en el reyno la religión católica, apostólica, romana, que tenéis la dicha de profesar, y que desde la sanción del artículo 12 de la Constitución política de la monarquía, están obligadas las Cortes a proteger por leyes sabias y justas.*” De esta manera, las Cortes consideraban necesario informar junto a la noticia de la abolición de la Inquisición que se seguiría protegiendo a la religión católica. Citado en: Francisco Martí Gilabert, *La abolición de la Inquisición en España*, Op.cit., p. 255. Véase: “Decreto CCXXIV, de 22 de febrero de 1813. Se manda leer en las parroquias el decreto anterior, y el manifiesto en que se exponen sus fundamentos y motivos”, en *Colección de decretos y órdenes que han expedido las Cortes Generales y Extraordinarias desde 24 de mayo de 1812 hasta 24 de febrero de 1813*, Tomo III, Op.cit., pp. 201-202.

³⁴⁴ Véanse los decretos: “Decreto CCXXV, de 22 de febrero de 1813. En que se mandan quitar de los parajes públicos y destruir las pinturas o inscripciones de los castigos impuestos por la Inquisición”, en *Colección de decretos y órdenes que han expedido las Cortes Generales y Extraordinarias desde 24 de mayo de 1812 hasta 24 de febrero de 1813*, Tomo III, Op.cit., pp. 202-203. “Decreto CCXXVI, de 22 de febrero de 1813. Se declaran nacionales los bienes que fueron de la Inquisición; varias medidas sobre su ocupación, y sobre el sueldo y destino de los individuos de dicho tribunal”, en *Colección de decretos y órdenes que han expedido las Cortes Generales y Extraordinarias desde 24 de mayo de 1812 hasta 24 de febrero de 1813*, Tomo III, Op.cit. pp. 203-207.

Buenos Aires, a diferencia de Lima, no tuvo voz en el recinto gaditano.³⁴⁵ Por ese entonces en la ciudad porteña se planeaba la organización de una asamblea constituyente que debía declarar la independencia. Pero, ya desde tiempo atrás, desde las páginas de los periódicos redactados por los revolucionarios más exaltados, como *El Grito del Sud*, o aun aquellos más moderados, como *El Censor*, se afirmaba que no bastaba con desear independizarse de España, sino que era preciso evitar el surgimiento de despotismos internos conformando un gobierno liberal. Para ello se apostaba a la pedagogía cívica y a la elaboración de una Constitución que garantizara los derechos. Tras el movimiento revolucionario de octubre de 1812, se pone fin al Primer Triunvirato creándose uno nuevo que resolverá convocar a un congreso. La Asamblea General Constituyente, impulsada por la Logia Lautaro, comienza sus sesiones el 31 de enero de 1813. En la jornada del 24 de marzo la Asamblea, a instancias de una moción presentada por el diputado de Salta Pedro José Agrelo, decretó la abolición de la Inquisición en todos los pueblos del territorio de las Provincias Unidas del Río de la Plata restituyéndose a los obispos la vigilancia de la ortodoxia.³⁴⁶ A diferencia de lo establecido por las Cortes de Cádiz, en Buenos Aires no se proyectó la formación de tribunales protectores de la fe.³⁴⁷ Se desconocía aun que, apenas un mes antes, las Cortes de Cádiz habían resuelto su supresión. Sucede que la

³⁴⁵ Sin embargo, las Cortes de Cádiz impactaron en la actividad legislativa de los revolucionarios porteños. Véase: Marcela Ternavasio, “La experiencia gaditana en el Río de la Plata: batallas retóricas y aprendizaje político”, en Marcela Ternavasio y Manuel Chust, *1812: el poder de la palabra. La revolución constitucional en ambos hemisferios*, Madrid, LUNWERG, Acción cultural española, 2012, pp. 147-157. Sobre la influencia de la Constitución de Cádiz en otros procesos revolucionarios, véase: Ignacio Fernández Sarasola, “Impresiones europeas sobre la Constitución de Cádiz”, en José Antonio Caballero López, José Miguel Delgado Idarreta y Rebeca Viguera Ruiz (Eds.), *El debate constitucional en el siglo XIX...*, Op.cit., pp. 15-34.

³⁴⁶ Así, por ejemplo, el obispo Orellana le escribía el 6 de mayo de 1813 a su provisor Juan José Rodríguez solicitando que advirtiera: “a todos y cada uno de sus respectivos feligreses que el haber cesado sus funciones el tribunal de la Inquisición en estas Provincias Unidas del Río de la Plata no los exime de la estrecha obligación, penas y censuras, que la Iglesia tiene impuestas a todos los fieles para que denuncien o delaten a los herejes y a los sospechosos de Haeresi, a los que leyeran o tuviesen libros prohibidos por la Iglesia, y a todos los aprehendidos en los decretos hasta el día publicados sobre la materia”. Citado en: Américo Tonda, *El obispo Orellana y la revolución*, Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1981, p. 198. Sobre la política religiosa de la Asamblea véase: Roberto Di Stefano e Ignacio Martínez, “Frailes de gorro frigio. La experiencia de la Comisaría General de Regulares en el Río de la Plata (1813-1816)”, en Fray Eugenio Torres Torres (Coord.), *Los dominicos insurgentes y realistas, de México al Río de la Plata*, México D. F., Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Miguel Ángel Porrúa, 2011, pp. 147-181.

³⁴⁷ Por cierto, esta situación contrasta con la experimentada en el Virreinato de Nueva España donde la abolición del tribunal de la Inquisición no implicó únicamente una transferencia de jurisdicción a los obispos, sino que se acompañó por la intención de construir un tribunal protector de la fe tal como lo disponían las Cortes de Cádiz. Al respecto, véase: José Luis Quezada Lara, *¿Una Inquisición constitucional? El Tribunal Protector de la Fe del Arzobispado de México, 1813-1814*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Col. Premio Luis González y González, 2016.

noticia de la supresión peninsular recién fue difundida en Buenos Aires en junio de 1813.³⁴⁸ Por su parte, Lima recibiría el decreto de supresión un mes más tarde.

No es casual que sea esta Asamblea, que omite el juramento de fidelidad a Fernando VII y cuyos diputados juran por la nación, la que decreta la abolición de la Inquisición. Se trata de un congreso que intenta salir del depósito de la soberanía en nombre de Fernando VII en vistas a la creación de un nuevo orden político. Como se sabe, la definición del nuevo sujeto de imputación soberana no concretará hasta la declaración de la Independencia (9/7/1816). No obstante, mientras tanto, el Congreso avanza sobre cuestiones que considera claves, entre ellas la abolición del tribunal y, unido a ésta, la supresión de los instrumentos de tortura. En efecto, poco tiempo después, al momento de instituirse las Fiestas Mayas, se proclama: “Es un deber de los hombres libres inmortalizar el día del nacimiento de la patria, y recordar al pueblo venidero el feliz momento en que el brazo de los más intrépidos quebró el ídolo y derribó el altar de la tiranía.”³⁴⁹ La lucha contra la tiranía aparecía así asociada a la lucha contra el fanatismo.

No obstante también aquí, como en la Península, es preciso advertir que si bien la abolición de la Inquisición fue presentada como una conquista de la libertad frente a la tiranía, no se contemplaba en ella a la libertad religiosa.³⁵⁰ Se advierte así la importancia de no suponer, por cierto anacrónicamente, que aquella primera generación de liberales gaditanos y americanos, contrarios al Santo Oficio, reivindicaran, necesariamente, la libertad religiosa. Pero, como advierte N. Botana, mientras que en la Constitución de Cádiz se prohíbe el ejercicio de cualquier religión que no sea la católica, definida como la única verdadera, en los diversos proyectos de Constitución para la Provincias Unidas del Río de la Plata se declara al dogma católico como la religión del Estado pero sin

³⁴⁸ *Gazeta Ministerial del Gobierno de Buenos Aires*, núm. 59, 9-6-1813, pp. 125-127. El ejemplar reproduce una nota del periódico gaditano *El Conciso* en que se critican las resistencias a la supresión del tribunal que demostró el Cabildo y parte del clero haciendo especial mención a la postura de Ostolaza.

³⁴⁹ *El Redactor de la Asamblea*, núm. 8, 8-5-1813 (sesión del miércoles 5 de mayo). [Reproducción facsimilar en: Junta de Historia y Numismática americana (dir.), Buenos Aires, 1913, p. 30.] Se trató de una publicación oficial semanal destinada a dar cuenta de los debates y decisiones de la Asamblea. Su dirección estuvo a cargo de Fray Cayetano Rodríguez, quien era por entonces diputado por Buenos Aires. La colección consta de 24 números aparecidos desde el 27 de febrero de 1813 hasta el 30 de enero de 1815.

³⁵⁰ Véase: José Fernández Sebastián, “Toleration and freedom of expression in the Hispanic world between enlightenment and liberalism”, Op.cit. Como analizaremos, el autor señala que para los liberales hispánicos regalistas el catolicismo constituyó un repertorio cultural e intelectual del cual, ineludiblemente, formaban parte más que un componente ideológico. Véase también: José María Portillo Valdés, “De la monarquía católica a la nación de los católicos”, *Historia y política*, núm. 17, Madrid, 2007, pp. 17-35. Sobre la idea de la tolerancia no ya en los publicistas sino en la población en general, véase: Stuart B. Schwartz, *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, New York and London, Yale University Press, 2008.

prohibirse el ejercicio de otra religión.³⁵¹ Por cierto, la presencia en Buenos Aires de una comunidad protestante, como la inglesa, no pasaba desapercibida ante la elite política.³⁵² Como señala N. Calvo, a comienzos del siglo XIX, tras las Invasiones Inglesas (1806-1807), las relaciones entre católicos y protestantes se incrementaron y luego del estallido de la revolución lograron mayor visibilidad, más aun cuando se buscaba promover la inmigración para el desarrollo económico.³⁵³ La realidad de la diversidad religiosa en la ciudad porteña desafiaba a la elite a repensar la cuestión de la tolerancia religiosa generando expectativas en torno a la transformación de aquel hecho en un derecho.

La cuestión no era un tema menor para los actores. De hecho, las instrucciones de José Gervasio Artigas a los diputados de la Banda Oriental para la Asamblea del Año XIII planteaban en su tercer artículo promover la libertad civil y religiosa en toda su extensión imaginable.³⁵⁴ Como se sabe, los diputados orientales serán, por otros motivos, finalmente expulsados de la Asamblea. Pero a diferencia de la experiencia gaditana, se comienza a esbozar más explícitamente en el Río de la Plata una diferencia entre el espacio público, identificado con el dogma católico, y el privado, identificado con las libertades del individuo. Lo público, comenzaba a pensarse, no debía necesariamente confundirse con lo privado. Como advierte Calvo, se deja entrever una forma elemental de tolerancia, aquella que corresponde a la esfera privada del individuo.³⁵⁵ La tolerancia en materia religiosa tardará en legislarse y convertirse en realidad. Lo cierto es que, como

³⁵¹ Natalio Botana, “El primer republicanismo en el Río de la Plata, 1810- 1826”, en Izaskun Álvarez Cuartero y Julio Sánchez Gómez (eds.), *Visiones y Revisiones de la Independencia Iberoamericana. La Independencia de América: La Constitución de Cádiz y las Constituciones Iberoamericanas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, p. 164.

³⁵² Véase: Beatriz Dávila, “La élite de Buenos Aires y los comerciantes ingleses: espacios de sociabilidad compartidos. 1810-1825. La transmisión de hábitos, valores y modelos”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre cultura argentina, 1820-1890*, Buenos Aires, Eudeba, 2005, pp. 135-149.

³⁵³ Nancy Calvo, “Los unos y los otros. Católicos, herejes, protestantes, extranjeros. Alcances de la tolerancia religiosa en el Río de la Plata durante las primeras décadas del siglo XIX”, *Anuario IEHS: Instituto de Estudios Históricos Sociales*, núm. 21, 2006, pp. 13-36.

³⁵⁴ Como advierte A. Frega, las instrucciones de Artigas a los diputados orientales sufrieron modificaciones en torno a la cuestión religiosa. Así, por ejemplo, el contenido del artículo 3 de la versión de las instrucciones considerada como clásica, aquella enviada a la Junta de Paraguay, fue matizado por los vecinos de Santo Domingo Soriano al agregar en el artículo 4 que no se admitía otra religión que la católica. La libertad religiosa anunciada allí en el artículo 3 podría interpretarse entonces en clave de un intento de separación respecto del obispado de Buenos Aires. Por su parte, en San Fernando de Maldonado ni siquiera se contempló la cuestión de la libertad religiosa. A su vez, en las instrucciones elaboradas por el Cabildo de Santa Fe se explicitaba que la religión católica era la preponderante y que no se admitiría alguna otra. Véase: Ana Frega Novales, “Las instrucciones de los diputados orientales a la Asamblea del Año XIII”, *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, núm. 13, 2013, pp. 147-158. Véase también: Gerardo Caetano, Ana Ribeiro, Javier Fernández Sebastián y otros, *Las instrucciones del año XIII: 200 años después*, Montevideo, Planeta, 2013.

³⁵⁵ Véase: Nancy Calvo, “Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense”, en *Andes*, núm. 15, Salta, 2004, pp. 151-182.

señala Di Stefano, “la revolución despoja a la soberanía de sus connotaciones religiosas e introduce en consecuencia una distinción-cuyas vastas derivaciones no se advierten de inmediato- entre la figura del ciudadano y la del feligrés, a la vez que se crean nuevos espacios, prácticas e instituciones que se suponen ajenos a la autoridad religiosa”.³⁵⁶ Por el contrario, la Constitución de Cádiz sancionaba explícitamente la ciudadanía católica.³⁵⁷

A su vez, en la Asamblea del año XIII, a diferencia de lo sucedido en el recinto gaditano, la abolición del tribunal no se precedió de un debate sobre su naturaleza jurisdiccional. Sucede que en Buenos Aires a pesar de que se toma una posición respecto al debate gaditano, la medida de supresión del tribunal se inserta en una campaña de pedagogía cívica más que de polémica. Así, no sorprende que un artículo publicado el 21 de julio de 1813 en la *Gazeta Ministerial* se enorgulleciera del accionar de la Asamblea y se lamentara de los arduos debates generados en Cádiz para el logro del mismo objetivo:

“Las dificultades que ha tenido que vencer el partido, que se dice liberal, de las Cortes españolas, y los debates peligrosos que ha sostenido para alcanzar la abolición del Tribunal del Santo Oficio, es una demostración muy clara del grado de ceguera y estupidez, a que reduce a los Pueblos un mal gobierno”.³⁵⁸

Se señala la paradoja de que las Cortes prometen un futuro mejor restituyendo leyes antiguas, como lo son las Siete Partidas. Se representa así a España atrapada en el pasado y a América como la promesa del futuro:

“Pero si excita justamente la admiración de todos esta incomprendible ceguera y fanatismo de la Nación española, rodeada por todas partes de las luces, y los conocimientos que caracterizan nuestra era, no es menos digno de admiración el fenómeno que las Provincias de esta parte de América presentan observando una conducta enteramente opuesta en esta misma materia (...) Aquí el decreto ha sido una consecuencia precisa de las ideas generales del Pueblo y en su honor se ha dicho del Clero él ha sido el que mas se ha distinguido contra esta abominable institución”.³⁵⁹

Se reproduce a continuación un extracto de *El Español* número treinta y cuatro sobre la abolición del tribunal por “las verdades que contiene”. Y es que allí White critica a las Cortes por mantener el delito de herejía y plantear que la potestad secular tiene la

³⁵⁶ Roberto Di Stefano, *Ovejas negras...*, Op.cit., p. 124.

³⁵⁷ Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op.cit.

³⁵⁸ *Gazeta Ministerial del Gobierno de Buenos Aires*, núm. 64, 21-7-1813, p. 415. Por entonces el pliego se encontraba bajo la dirección de Monteagudo.

³⁵⁹ *Ibid.*, pp. 415-416.

obligación de proteger a la religión católica. En efecto, los liberales gaditanos concebían el intento de establecer otra religión en España como delito de traición a la nación pero, a la vez, se esforzaban por aclarar que nadie sería perseguido por sus ideas religiosas de modo que, como advierte E. La Parra y M. A. Casado, sin explicitar la tolerancia se alejaban del escenario intolerante de la Inquisición.³⁶⁰ No obstante, White insistía en que al persistir las trabas a la libertad de conciencia, la Inquisición no había sido en verdad suprimida.³⁶¹

Si bien en Buenos Aires se insiste en que la supresión fue una medida popular, lo cierto es que la animosidad no traspasa la tinta en el papel. La Asamblea estuvo atenta a que se respetase la supresión. Así, cuando en septiembre el Prelado local de la Comunidad de Observantes de San Francisco leyó en público edictos de la Inquisición de Lima y Madrid, se le ordenó que dejara de hacerlo. Sin embargo, su patriotismo lo puso “a cubierto de toda sospecha”.³⁶² Mientras tanto, a través de cartas remitidas desde Londres por un ciudadano ilustre, de quien no se da el nombre, Buenos Aires tomaba conocimiento del modo en que la controversia por la Inquisición profundizaba la crisis en la Península. Pues, una de las cartas afirmaba que “La Regencia cayó porque no cooperó á executar el Decreto de su extinción”, eran muchos los interesados en “sostener el quemadero”.³⁶³ Se hacía también conocer el apoyo inglés a la supresión.³⁶⁴

En cambio, en Lima el proceso de abolición repercutió de un modo distinto en la opinión pública. Comenzaba a surgir por entonces la llamada “prensa de la concordia”. El Virrey Abascal intentaba frenar la pedagogía política contestataria, impulsando, además de *La Gaceta*, otros pliegos, como *El Verdadero Peruano*.³⁶⁵ Los papeles seguían la pista de los debates gaditanos y tomaban partido en el asunto difundiendo diatribas contra la Inquisición, como el célebre panfleto gaditano *La Inquisición sin máscara* de

³⁶⁰ Como advierte E. La Parra López, existían ciertas concesiones por parte de los liberales hacia la tolerancia elemental. Así, por ejemplo, Joaquín Lorenzo Villanueva argumentaba que “la religión nunca es vulnerada porque haya quien diga que se toleren en España ciertas y ciertas religiones, porque España ha sido católica tolerando judíos”. Véase: Emilio La Parra López y María Ángeles Casado, *La Inquisición en España...*, Op.cit., p. 130.

³⁶¹ Véase: José María Martínez de Pisón Cavero, “José María Blanco White y la crítica a la Constitución de 1812”, en José Antonio Caballero López, José Miguel Delgado Idarreta y Rebeca Viguera Ruiz (Eds.), *El debate constitucional en el siglo XIX...*, Op. Cit., pp.67-86.

³⁶² B. Lewin, *La Inquisición...*, Op. cit., p. 281.

³⁶³ *Gazeta Ministerial del Gobierno de Buenos Aires*, núm. 75, 20-10-1813, p. 462.

³⁶⁴ Suplemento a la *Gazeta Ministerial de Buenos Aires*, 22-12-1813, p. 595.

³⁶⁵ *El Verdadero Peruano* era una publicación semanal que constó de un total de 45 números aparecidos desde el 22 de septiembre de 1812 al 26 de agosto de 1813. Su director fue Tomás Flores y sus redactores fueron Hipólito Unanúe, José Manuel Valdez, José Joaquín Larriva, Félix Devoti y José Pezet. Era una publicación liberal reformista auspiciada por Abascal.

Antonio Puigblanch.³⁶⁶ La “prensa de la concordia” dirigía su crítica a la Inquisición a la vez que defendía el exclusivismo religioso para la estabilidad del gobierno. No había aun en la *Ciudad de los Reyes* margen suficiente para imaginar la tolerancia. Por ejemplo, *El Argos Constitucional* planteaba que la tolerancia religiosa era inviable por el bien de la nación y la patria.³⁶⁷ Se le reconocía a la religión un rol clave en la educación y también en la política (aunque algunos planteaban la inhibición de los clérigos para obtener empleos en la “república”, al menos aquellos relacionados con el poder ejecutivo y judicial, a causa de la inmunidad del fuero).³⁶⁸ Y aun debatiéndose sobre el destino de la Inquisición, existía una suerte de elogio a la censura. Es el caso de un artículo publicado en *El Verdadero Peruano* que reflexionaba sobre la multiplicidad de libros difundidos en la capital distinguiendo entre aquellos cuyo nacimiento se debería impedir y aquellos otros que, ya nacidos, deberían “morir condenados al último suplicio”.³⁶⁹ Es que no pocos interpretaban la guerra entre realistas e insurgentes como la consecuencia de los libros que pregonaban una mal entendida libertad.³⁷⁰

En la encrucijada de estos debates, el Virrey Abascal da a conocer a través de un bando, el 27 de julio de 1813, el decreto de supresión de la Inquisición. Días después se les informa a los inquisidores sobre cómo proceder para la confiscación de los bienes y la destrucción de los símbolos inquisitoriales.³⁷¹ A diferencia de la sociedad porteña, allí las marcas de la Inquisición atravesaban a la ciudad: sus edificios, los sambenitos

³⁶⁶ En efecto, el primer tomo del periódico *El Verdadero Peruano* se presenta con una cita de la obra *La Inquisición sin máscara* en la que se afirma: “La verdad no necesita de extraño apoyo para sostenerse, y el modo de que haga rápidos progresos, es anunciándola con dignidad. Semejante á las estrellas que brillan con luz propia disipa las tinieblas del error, mientras que este por el contrario nada adelanta, sino por la oscura intriga á la violencia”. Por cierto, sus editores explicitaban su compromiso con la moral católica. Véase: *El Verdadero Peruano*, Tomo I, Lima, Imprenta de los Huérfanos, 1813. Véase el texto original: Natael Jomtob [Antonio Puigblanch], *La Inquisición sin máscara ó disertacion, en que se prueban hasta la evidencia los vicios de este tribunal, y la necesidad de que se suprima*, Cádiz, en la Imprenta de don José Niel, 1811.

³⁶⁷ Véase: Daniel Morán, “‘Sin religión no puede existir Estado alguno’. El fenómeno religioso y la ideología providencialista en el Perú durante las Guerras de Independencia, 1810-1825”, en *Temas Americanistas*, núm. 26, Sevilla, 2011, p. 62. El periódico se proyectaba como una continuación de *El Peruano*.

³⁶⁸ *El Verdadero Peruano*, T. 1 I, núm. 21, 11-2-1813, Imprenta de los Huérfanos, Lima, p. 207.

³⁶⁹ *El Verdadero Peruano*, T. 2, núm. 4, 27-5-1813.

³⁷⁰ *El Verdadero Peruano*, T. 2, núm. 14, 12-8-1813, p. 123.

³⁷¹ Biblioteca Nacional de Chile-Biblioteca Americana “José Toribio Medina”, Manuscritos relativos a la historia americana Tomo 381, Legajo núm. 8351, *Expediente por el que se acredita la conducta que el Tribunal de la Inquisición observó cuando le fue comunicada por el Virrey la noticia de quedar extinguida. Año de 1813*. Por ese entonces, hacia 1813 el tribunal de Lima estaba presidido por el inquisidor decano Francisco Abarca, el inquisidor segundo Pedro de Zalduegui y el fiscal José Ruiz Sobrino. Sobre la documentación relativa a la abolición limeña del tribunal, véanse: Archivo Histórico Nacional (España), Fondo Inquisición, Legajo 4800, Expediente núm. 1. (comprende 5 documentos), “Tribunal de Lima-Hacienda-Autos e inventarios del Tribunal, tras el real decreto de su extinción, de 22 de febrero de 1813”.

expuestos en las iglesias, las listas con las inscripciones de los nombres de los penitenciados, recordaban que no estaba permitido olvidar. El problema de los archivos del Santo Oficio se imponía con urgencia.³⁷² Los papeles debían remitirse al Arzobispo Las Heras quien se encargaría, conforme al decreto, de la formación de una junta protectora de la Fe. A diferencia de Buenos Aires, donde la documentación resguardada por el comisario era itinerante (pues debía remitirse a Lima), el palacio inquisitorial acogía documentación comprometedor para los vecinos. La supresión de la Inquisición generaba ansiedad. Desde las páginas de *El Investigador del Perú*, editado por Guillermo del Río, se celebraba la medida y se proponía qué fin darle a los bienes de la Inquisición.³⁷³ El periódico buscaba no solo visibilizar las reacciones ante la supresión sino también estimularlas. Entre sus artículos, publicó la felicitación del Cabildo de Lima a las Cortes, en la que se declaraba: “no había Vuestra Majestad de tolerar por más tiempo un establecimiento, con cuyo espíritu se contrariaba esencialmente todo el sistema o complejo de principios liberales en que ha fundado la constitución política”.³⁷⁴ El Cabildo limeño, a diferencia del gaditano, celebraba la medida ya que desde entonces, afirmaba, podrán crecer las “hijas de la imaginación y del ingenio”: la filosofía, la literatura, las artes y las ciencias. La Universidad de San Marcos también agradecería a las Cortes, señalando la complementariedad entre la libertad de imprenta y la abolición del tribunal puesto que aquella fue:

“...uno de los primeros golpes que experimentó el despotismo, y el primer paso con que se ensayó el hombre español en el justo uso de su libertad civil; esta y su seguridad individual serán ya inviolables, sujetas solo al imperio de la ley, no se verán sacrificadas al capricho del poder.”³⁷⁵

Entre sus hojas también se publicaban versos contra el extinto tribunal y propuestas para el futuro de sus bienes. En los artículos comunicados se proponía sustituir

³⁷² Gabriel Torres Puga, “Conservación y pérdida de los archivos de la Inquisición en la América española: México, Cartagena y Lima”, en Jacqueline Vasallo, Miguel Rodrigues Lourenço, y Susana Bastos Mateus, *Inquisiciones. Dimensiones comparadas (siglos XV-XIX)*, Op.cit., pp. 45-62.

³⁷³ Ella Dunbar Temple, “El Investigador, periódico de 1813 a 1814”, en *El Periodismo en la época de la Emancipación Americana*, Lima, Instituto Sanmartiniano del Perú, 1936. Dada la previa experiencia de la censura, su editor optó por no mostrarse desafiante ante un Virrey que había decidido jurar la Constitución. Como advierte Peralta Ruiz, Guillermo del Río comenzaba a abandonar la idea de la autoridad suprema de la opinión pública. Se trataba de una publicación diaria que apareció desde el 1 de julio de 1813 hasta el 28 de diciembre de 1814.

³⁷⁴ *El Investigador*, núm. 31, 31-7-1813, Imprenta de los Huérfanos, Lima p. 121.

³⁷⁵ Citado en: José Toribio Medina, *Historia del tribunal de la Inquisición en Lima...*, Op.cit., T. II, p. 496-497.

los viejos símbolos inquisitoriales por otros nuevos alusivos a la libertad política. Así, un anónimo sugirió que las casas de la Inquisición que quedaron vacantes se transformaran en un colegio para mujeres.³⁷⁶ Otro escritor propuso que se establezca allí, donde se solía censurar libros, una biblioteca.³⁷⁷ A su vez, a la contraposición entre Inquisición/Ilustración se le sumaba la dicotomía entre Inquisición/Constitución a través de reiteradas propuestas de “rebautizar” los espacios públicos. Así, un escritor anónimo, que firmaba con las siglas T.R.A., proponía que la plaza de la Inquisición (una de las plazas coloniales más importantes junto con la Plaza de la Merced, la Plazuela de Santa Ana y la Plaza Mayor) cambiara su nombre por el de Plaza de la Constitución como símbolo de la libertad política conseguida por el fin del absolutismo.³⁷⁸

En un evidente intento por justificar la medida se continúa reimprimiendo artículos procedentes de Cádiz, como aquél titulado *Banderillas de fuego al filósofo rancio*, escrito por Francisco de Paula Martínez de la Rosa, bajo el seudónimo de Ingenio Tostado, que cuestionaba las apologías de la Inquisición.³⁷⁹ Resultaba necesario enfatizar la importancia de la medida. Es que en Lima, al igual que en la Península, aunque no así en Buenos Aires, la existencia misma del aparato inquisitorial generaba temor ante su posible restitución. En un artículo comunicado se informaba que una gran parte del vecindario: “En los prestigios de una imaginación asustada, aún se estremece contemplando que puede reincidir bajo la infame tiranía de la potestad inquisitorial.”³⁸⁰

Se planteaba que era necesario realizar un acto público, una suerte de espectáculo festivo, para que los vecinos fueran testigos de “la artificiosa fábrica de este laberinto, prodigio del arte de hacer penar”.³⁸¹ Hay un intento desde la prensa para que la animosidad contra el tribunal transmutara la palabra en acción. Y así sucedió durante la jornada del 3 de septiembre cuando se saqueó el palacio inquisitorial. El saqueo hizo público lo secreto desacralizando el espacio.³⁸² Pero quienes se movilizaron no fueron la plebe ni los extranjeros, acaso los más afectados por el tribunal, sino las familias nobles

³⁷⁶ *El Investigador*, núm. 39, 8-8-1813.

³⁷⁷ *El Investigador*, núm. 61, 30-8-1813.

³⁷⁸ *El Investigador*, núm. 38, 7-8-1813.

³⁷⁹ El periódico inicia la reproducción del texto el 10 de agosto. Véase: *El Investigador*, núm. 41, 10/8/1813.

³⁸⁰ *El Investigador*, núm. 50, 19-8-1813, p. 201.

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² Véase: William Bennet Stevenson, *Twenty years residence in South America*, London, Hurst Robinson and Co., 1825, pp. 267-275. También el clérigo Francisco Javier Luna Pizarro presenció el saqueo como lo manifestó es su epistolario. Véase: Javier de Belaúnde Ruíz de Somocurcio (comp.), *Justicia sin crueldad. Cartas inéditas (1813-1854) de Francisco Javier de Luna Pizarro, fundador de la república*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006, pp.70-71. Por cierto, el Arzobispo de Lima promulgó un edicto de excomuniación contra aquellos que saquearon objetos del tribunal.

españolas y criollas. La destrucción de gran parte de la documentación puede pensarse como un boicot a la creación del tribunal protector de la religión que debía proseguir con dichas causas.³⁸³ La lentitud del Virrey Abascal por reaccionar ante el saqueo y los pedidos del Ayuntamiento por abrir las puertas de la Santa Inquisición legitimaron, en cierto modo, los actos destinados a “perseguir las reliquias ofensivas a los derechos comunes”.³⁸⁴

Pronto Abascal les daría un nuevo uso a las salas de la Inquisición, aunque distinto de las propuestas realizadas en la prensa. Si bien Peralta Ruiz advierte que el Virrey mantuvo apartada a la Inquisición de su estrategia política fidelista y recibió con buen agrado su abolición, no deja de ser simbólicamente interesante que decidiera utilizar sus instalaciones para albergar en las cárceles secretas, las oficinas del secuestro, la contaduría y la saleta, a los rebeldes capturados en el Alto Perú y Chile, mientras que transformó a la sala de Audiencia y su dormitorio anexo en el cuartel de la guarnición virreinal. Así lo recordaba José Rondeau, por entonces jefe del Ejército del Norte: “...oí de las privaciones, reclusión y miserias que padecen los Oficiales prisioneros de este Ejército en la casa de la Inquisición en Lima según se me ha informado recientemente...”.³⁸⁵

Hacia noviembre de 1813 crecen los rumores sobre su posible restauración. En *El Investigador* un artículo comunicado informaba al Editor que un vecino poseía una carta en la que le informaban que Pío VII se había pronunciado en contra de la abolición.³⁸⁶ El periódico dejará de circular en diciembre de 1814 por orden de Abascal. En efecto, *El Investigador* fue objeto de múltiples denuncias ante la Junta de Censura. Por ejemplo, D. D. Remigio Yañez, abogado de la Audiencia, acusaba a sus editores de ser “hombres mordaces y libertinos, dominados de los vicios y acerrimos enemigos de la verdadera religión” que han abusado de la libertad de imprenta creyendo “por ignorancia crasa

³⁸³ En efecto, en el Virreinato del Perú no hay indicios de formar tribunales protectores de la fe como sucedió, como mencionamos, en el Virreinato de Nueva España. Véase: José Luis Quezada Lara, *¿Una Inquisición constitucional?...*, Op.cit.

³⁸⁴ Véase: “Oficio del Excelentísimo Ayuntamiento constitucional al Excelentísimo Sr. Virrey, Lima, 31 de agosto de 1813”, en José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima*, Tomo II, Op.cit., p. 494. El oficio fue publicado en el ejemplar de *El Investigador* del 16 de septiembre de 1813.

³⁸⁵ *Gazeta Ministerial del Gobierno de Buenos Aires*, núm. 128, 31-10-1814, p. 682.

³⁸⁶ Véase: José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima*, Tomo II, Op.cit., pp. 521-522. El artículo comunicado informando de la carta se publicó en *El Investigador* del 10 de noviembre de 1813.

afectada ó resupina extinguido el tribunal de la Inquisición”.³⁸⁷ Hacia septiembre de 1814, ya cuando Fernando VII es restituido en su Trono, reclamaba:

“...pido con todo fervor al Todo-poderoso, vuelva la Inquisición del modo en que antes estaba, y así conceviré perseguido á D. Guillermo, de suerte que lo considero lo mire, aquí te cogen, aquí te pillan, aquí te descubren, aquí te denuncian, aquí te delatan, aquí te excomulgan, aquí te delatan, aquí te matan, y allí te queman.”³⁸⁸

A diferencia de la revolucionaria Buenos Aires, en Lima al igual que en la Península hay voces explícitas a favor de la restitución del Santo Oficio.³⁸⁹ En efecto, el 21 de julio de 1814 Fernando VII firma el decreto de su restauración. La noticia llega a Lima en diciembre de ese año. Por su parte, Buenos Aires buscaba diferenciarse cada vez más de una España que, como afirmaba la *Gazeta*, “sigue en su órbita particular, siempre distante de la esfera de la civilización general de Europa”.³⁹⁰

El proyecto constitucional se enfrentaba a la existencia de la Inquisición a la hora de definir al poder soberano. Los proyectos constitucionales, tanto el sancionado en Cádiz para la “nación de dos hemisferios” como los presentados en Buenos Aires, se concebían en contraposición a la Inquisición en la medida en que se percibía al tribunal como una amenaza para la soberanía de la nación. La crítica en clave liberal contra la Inquisición contribuyó así a legitimar las nuevas instituciones políticas. Sin embargo, la abolición de la Inquisición no supuso la desaparición de la vigilancia para preservar la ortodoxia, en la medida en que ésta se restituyó a la jurisdicción ordinaria, aunque, como hemos visto, en Buenos Aires, a diferencia de Cádiz, no se proyectó la creación de tribunales de la fe. El liberalismo hispánico e hispanoamericano surgió, pues, vinculado a la reivindicación de la confesionalidad del Soberano.

Existía entonces una compleja relación entre liberalismo y catolicismo, en virtud de la cual la crítica a la Inquisición no era pensada como condena a la exclusividad de la religión sino más bien a las prácticas políticas del trono y el altar. En este sentido, las críticas al tribunal vehiculizaban reivindicaciones en torno a la libertad de conciencia y

³⁸⁷ D. D. Remigio Yañez, *Gritos contra el investigador Don Guillermo del Río o Beque*, Imprenta Peruana de Don Tadeo López, Lima, 1814, p. 5.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 44.

³⁸⁹ En este sentido, nos distanciamos aquí de la interpretación de P. Guibovich respecto a la ausencia de voces a favor del tribunal en la esfera pública limeña. Véase: Pedro Guibovich Pérez, “Los años finales...”, *Op.cit.*, p. 73.

³⁹⁰ *Gazeta del Gobierno*, núm. 7, 1-4-1815, p. 25.

expresión aunque, inicialmente, no se demandara la libertad de cultos. Sin embargo, existieron diferencias importantes a ambos lados del Atlántico. Pues mientras las Cortes de Cádiz elevaron la intolerancia religiosa al rango constitucional, no lo proponían así los proyectos presentados en el Río de la Plata. En la Buenos Aires revolucionaria se formulaba el dilema de si la libertad política de imprenta podía existir sin la tolerancia religiosa. Pues, si en la Península la confesionalidad católica era unánime, en Buenos Aires la presencia de otros cultos invitaba a proyectar nuevos derechos, entre ellos el de la tolerancia elemental. En ese sentido, J. Fernández Sebastián advierte que para los liberales gaditanos el catolicismo constituyó un repertorio cultural e intelectual del cual, ineludiblemente, formaban parte más que un componente ideológico. El exclusivismo religioso resultaba ser así un imperativo sociológico y político. En palabras de los propios actores: “Sería impolítico admitir otras religiones en una monarquía que tiene la dicha de profesar una sola y de que esta sea la mas santa y sociable, la única verdadera...”.³⁹¹ Pero lo cierto es que, como veremos, no eran pocos los liberales que confiaban en que el desarrollo social facilitaría la adopción de la libertad religiosa.

V. Conclusión

La *vacatio regis* produjo una crisis de legitimidad inédita en el orbe hispano. Los actores debieron inventar nuevas reglas para regular el orden público. La imaginación política surgía, así, como respuesta. En un tiempo de ansiedades, la religión católica era una de las pocas certezas. Sin embargo, fue durante los años del experimento constitucional gaditano cuando, a raíz de la Inquisición, se debatió intensamente sobre la relación entre religión y política, comenzando a distinguirse ambas esferas. Por ese entonces la Inquisición se preocupaba por perseguir los delitos de la “tentación de pensar” actuando como censora de las nuevas ideas. Pues se pensaba que la herejía se presentaba disfrazada de máximas políticas. Y aún cuando la relación entre la Corona y la Inquisición estaba atravesada por tensiones, debido a las crecientes pretensiones regalistas, se mantenían aliadas. Es que el tribunal servía a un interés religioso y a la vez político: construir obediencia entre los fieles que debían comportarse como súbditos.

³⁹¹ *Discusión del proyecto de decreto sobre el Tribunal de la Inquisición*, Imprenta Nacional, Cádiz, 1813. “Dictamen presentado á las Córtes generales y extraordinarias por la comisión de Constitución con el proyecto de decreto acerca de los tribunales protectores de la fe”, Sesión del día 8 de diciembre de 1812, p. 4190.

Napoleón Bonaparte sancionó la primera abolición del tribunal de la fe. Los patriotas, reunidos en las Cortes, debieron pronunciarse sobre el asunto en medio de una difícil encrucijada. La permanencia o abolición de la Inquisición diferenció a los llamados diputados absolutistas de los liberales. El dilema en cuestión era, en cierto modo, el derecho a imaginar un nuevo orden político. Ello suponía reflexionar sobre el problema de la obediencia a la autoridad, la censura y el poder de castigar. El nuevo orden comenzaba a ser pensado desde los escritos. No sorprende entonces que la necesidad de “liberar las palabras” se haya situado en el centro del debate. La sanción del decreto de libertad de imprenta gaditano suponía abrir el juego de la política a nuevas propuestas.

América también buscaba su modo de jugar en la política. Abascal en Lima proseguía una estrategia fidelista que convertía al virreinato en un bastión contrarrevolucionario y, paradójicamente, en protagonista de la nueva cultura política. La *Ciudad de los Reyes* participó activamente de la experiencia gaditana, no así Buenos Aires que junto a la demanda de autonomía política comenzaba a ensayar la de independencia. A pesar de los derroteros diferentes, ambas ciudades experimentaron, al calor de la libertad de prensa, la emergencia de una opinión pública. Pronto aquellas ciudades se enfrentaron en una guerra civil que adoptaba los tonos de una cruzada religiosa. Aun cuando los actores que se enfrentaban, ya fueran absolutistas o liberales, fidelistas o insurgentes, se reivindicaban verdaderos católicos. Para todos ellos la cuestión de la Inquisición fue una problemática común. El debate sobre el tribunal no se limitaba a la Península y la polémica se desarrollaba en un contexto en el que persistía la censura en materia religiosa.

Pero las críticas al Santo Oficio gravitaban de un modo distinto en aquellas ciudades. Mientras que en la Península la Inquisición se encontraba desarticulada, la estructura del tribunal de Lima resistía a los contratiempos. Encender el debate sobre el tribunal no significaba lo mismo en la ciudad peruana que en Buenos Aires. En Lima se erigía el palacio inquisitorial, en la ribera del Plata solo se sentía su presencia a través de la figura del comisario. Por otra parte, el mismo proceso revolucionario dificultaba la vinculación con Lima. Allí la presencia del aparato inquisitorial generaba ansiedad entre los escritores que temían represalias. Por otro lado, mientras en la Buenos Aires revolucionaria no se escuchaban voces en contra de la libertad de imprenta, en Lima eran muchos los que no estaban conformes y sugerían no escribir con la misma libertad que en Cádiz. Había además quienes temían por el futuro del tribunal. De hecho, es posible registrar allí la circulación de apologías a la Inquisición.

Los escritos de ideas liberales, tanto limeños como porteños, intentaban trazar, a través de la crítica al tribunal, nuevas fronteras entre política y religión para emancipar a los hombres de las “ataduras del despotismo político y religioso”.³⁹² En sus escritos, Inquisición significaba absolutismo, alianza del trono y del altar, sacralización de la autoridad, detenciones arbitrarias, fanatismo y límites a la libertad de pensamiento. Por su parte, la Inquisición, a través de sus censuras, no distinguía entre política y religión. Desde el discurso liberal, la Inquisición se representaba como enemiga de la política. El lenguaje de los derechos del hombre vehiculizaba un cuestionamiento a la legitimidad divina de los reyes desacralizando la autoridad. Las preguntas buscaban crear nuevas respuestas: ¿Cuál era el origen del poder de los gobiernos? ¿Quién debía censurar? ¿Cómo castigar?

El principio de la soberanía nacional se afirmaba argumentando que el orden humano no debía confundirse con el divino. Los gobernantes debían, pues, rendir cuentas por sus actos ante los hombres de su propia sociedad. Se buscaba trazar nuevas fronteras enunciando derechos que debían consagrarse en una constitución, entre ellos la libertad política de pensamiento y expresión y la seguridad del individuo. La crítica a la Inquisición derivaba en la defensa de la opinión pública como nuevo tribunal del poder y principal pilar de la soberanía. Los escritores de la prensa se concebían así como “frenos” al poder arbitrario.

Es que, además, el debate sobre la libertad de imprenta, y la amenaza que suponía para los escritores la persistencia de la Inquisición, más real en Lima que en Buenos Aires, habilitaba pensar sobre la división de poderes. Pues, ¿Cómo gobernar a la opinión pública que emergía? En ambas ciudades se crearon, siguiendo el modelo gaditano, Juntas de Censura. Si Abascal señalaba los peligros que la libertad de imprenta suponía para su gobierno, debido a la emergencia de una prensa crítica, en Buenos Aires los gobiernos revolucionarios no se vieron exentos de esas problemáticas. Los escritores de aquellos periódicos señalaban que no debía el ejecutivo designar a los miembros de la Junta de Censura pues se corría el riesgo de la “adulomanía”. Así lo advertían *El Peruano* y *El Censor*. El peligro era que la Junta de Censura se transformara en una nueva Inquisición política que, como afirmaba Pazos Silva, podría ser más temible que la de Torquemada.

³⁹² Recuperamos aquí la definición de liberalismo que aporta Di Stefano, véase: Roberto Di Stefano, “Liberalismo y religión en el siglo XIX hispanoamericano. Reflexiones a partir del caso argentino”, Op. cit.

Pero la crítica a la Inquisición permitía reflexionar no solo sobre la legitimidad política y el rol de la censura sino también sobre el problema de la justicia y el castigo. El cuestionamiento al procedimiento inquisitorial se acompañaba de la demanda de un debido proceso con garantías para la seguridad del individuo, entre las que se encontraba el *Habeas Corpus*. La diferenciación entre poderes resultaba esencial para evitar el despotismo. Limitar el poder era una preocupación común en los escritos. Pero en Buenos Aires el desafío resultaba más acuciante en tanto que allí se debía crear un nuevo poder y a la vez limitarlo. El compromiso resultaba más exigente ya que el gobierno porteño se adjudicaba la verdadera causa de la libertad. Sin embargo, el proceso revolucionario tendía hacia una mayor concentración del poder.

A su vez, en ambos casos la crítica a la Inquisición formaba parte de una pedagogía que buscaba construir ciudadanos. La reflexión sobre la Inquisición permitía pensar sobre la relación entre política y religión en el preciso momento en que el sujeto de imputación soberana era puesto en debate. Mientras Lima suscribía a la noción de ambos hemisferios de la monarquía constitucional, los revolucionarios porteños, más radicalizados, comenzaban a imaginar una nueva nación de connotaciones republicanas. En Lima los escritores liberales percibían a España como un futuro refugio para la libertad, en cambio, para los revolucionarios porteños la metrópoli estaba atrapada en el pasado. En sus escritos España era la Inquisición. En ese sentido, la crítica al tribunal cedía paso no solo a la reivindicación de nuevos derechos sino también a la creación de nuevas identidades políticas. La demanda de libertad política se extendía en Buenos Aires hasta confundirse con la de independencia. Pero mientras que en Lima las identidades políticas tendían a multiplicarse, los fidelistas podían ser tanto absolutistas como liberales, en Buenos Aires los revolucionarios más radicalizados procuraban homogeneizarlas deslegitimando la disidencia. Mientras en Lima había quienes se identificaban con los liberales peninsulares, en Buenos Aires se reivindicaban principios liberales pero distanciándose de las identidades políticas surgidas en la metrópoli.

Pero en ninguno de los casos la crítica a la Inquisición colocó en el centro del debate a la libertad religiosa ni implicó un rechazo a la religión como recurso de gobierno. Durante el debate gaditano, los liberales declaraban a la Inquisición incompatible con la libertad de imprenta y la Constitución, distinguiéndola de la Iglesia. Y si bien definían a la intolerancia como una prescripción del poder civil, la mantuvieron. Solo unos pocos diputados se insinuaban tímidamente a favor de la tolerancia. En la prensa liberal limeña la tolerancia religiosa no era reclamada. Sin embargo, en Buenos Aires la revolución

habilitó un mayor campo para la crítica hacia el catolicismo español. Como planteó Di Stefano, para muchos revolucionarios la rebelión política fue también una protesta religiosa. Allí, el rol de la religión en la dominación colonial fue mucho más cuestionado y se denunciaba que la monarquía había profanado al catolicismo. Había, pues, un mayor margen para imaginar la tolerancia. Pues mientras que las Cortes de Cádiz procuraban, a través de la abolición de la Inquisición, evitar que la religión de Estado amenazara los derechos individuales (entre ellos la seguridad individual y la libertad de imprenta), en la revolucionaria y cosmopolita Buenos Aires se trataba de ampliar aquellos derechos hacia la esfera religiosa. De allí que se planteara en la prensa que sin la tolerancia religiosa la libertad de escribir resultaba vana. La crítica al fanatismo se acompañaba entonces de una reivindicación de la tolerancia, al menos en la esfera de lo privado y entre cultos cristianos. Así lo evidencian los diversos proyectos constitucionales presentados en la Asamblea del Año XIII. En aquella Asamblea, la abolición del tribunal se produjo, a diferencia de la supresión gaditana, sin un debate previo acerca de su carácter jurisdiccional. Desde entonces, la animosidad contra la Inquisición se expresará en la prensa como un medio de diferenciarse continuamente de España. En Lima, la recepción del decreto de abolición se acompañó de la intención de destruir los símbolos inquisitoriales. El Cabildo y la Universidad celebraban la medida. El propio Abascal también lo hacía. La prensa liberal catalizaba las ansiedades pues existía allí, al igual que en la Península, el temor por la restauración del tribunal.

El futuro de Lima seguía atado a la política de una España que Buenos Aires imaginaba en el pasado. El presente era, sin embargo, incierto. Pronto, la restauración monárquica intentaría clausurar las nuevas experiencias políticas. Como escribía, Joseph de Maistre, nuevamente la Inquisición debía “asustar a la imaginación”.³⁹³ Pero, también allí donde no se había restaurado el tribunal, los gobiernos eran conscientes del poder de lo imaginario en la política. Y la pregunta por la autoridad, la obediencia y la censura seguía ensayando respuestas.

³⁹³Joseph de Maistre, *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole* (1814), Paris, Chez Mécquignon fils ainé éditeur, 1822, p. 57. A propósito de Maistre, remitimos a nuestro trabajo: “El impacto de la Revolución Francesa en las ideas políticas: Joseph de Maistre y la apología de la moderna Inquisición española”, en María Luz González Mezquita (ed.), *Historia Moderna: Actores, discursos y prácticas*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016, pp. 95-102.

Capítulo 3

“La causa de la libertad”. La inquisición española en la encrucijada de la revolución y la independencia: Cádiz, Lima y Buenos Aires entre 1814-1821.

I. Introducción

El Santo Oficio de la Inquisición fue, como hemos podido advertir, una de las herramientas de control político-religioso que la Monarquía Católica implementó tanto en la Península como en América. Si bien durante la segunda mitad del siglo XVIII existieron intentos por reformar el tribunal, era inexistente el debate público acerca de su supresión. Fue recién a comienzos del siglo XIX, al calor de la crisis política desatada por la invasión napoleónica, cuando se comienza a debatir extensa y públicamente sobre la abolición del Santo Oficio. Como hemos analizado anteriormente, la Inquisición española fue abolida por primera vez por Napoleón Bonaparte (4-12-1808) y luego por las Cortes de Cádiz (22-2-1813). Por esos años, América se debatía entre la insurgencia y el fidelismo. En la Buenos Aires revolucionaria la Asamblea del Año XIII decidió suprimir el tribunal en marzo de 1813, en la Lima fidelista se abolió luego de la recepción del decreto gaditano hacia julio de ese año.

La cuestión inquisitorial, en la medida en que remitía a la compleja relación entre religión y política, se convirtió en un asunto clave del período. Como argumenta P. Guibovich, lejos de estar en decadencia, la Inquisición procuraba adaptarse a la persecución de los delitos de los nuevos tiempos.³⁹⁴ En este sentido es interesante advertir que el Santo Oficio español se preocupaba por censurar a quienes sostenían ideas que cuestionaban la dominación colonial.³⁹⁵ El tribunal defendía la causa realista, como también lo hacía la Santa Sede. En efecto, el proceso revolucionario supuso una ruptura en las relaciones con la *Ciudad Eterna*. Desde Roma el Papa Pío VII condenó las revoluciones en la Encíclica *Etsi longissimo terrarum* (30/1/1816).³⁹⁶ Por cierto, fue también en aquel año cuando Pío VII prohibió el uso de la tortura en todos los tribunales del Santo Oficio.³⁹⁷

³⁹⁴ Pedro Guibovich Pérez, *Lecturas prohibidas...*, Op. Cit., pp. 16-23.

³⁹⁵ Véase: Núria Soriano Muñoz, “En defensa de un pasado nacional: La Inquisición española en lucha por la memoria histórica de la Conquista”, Op.cit.

³⁹⁶ Véase: Paulino Castañeda Delgado, “La Santa Sede ante la independencia de la América Hispana”, en Paulino Castañeda Delgado (coord.), *Las guerras en el primer tercio del siglo XIX en España y América*, vol. 1, Sevilla, Deimos, 2005, pp. 11-22.

³⁹⁷ Véase: Adriano Prospero (dir.), *Dizionario storico dell’Inquisizione- Vol. 1*, Op.cit., p. 241.

Tras la restauración de Fernando VII al trono (22/3/1814), la Inquisición es restituida no solo en la Península sino también en la América fidelista.³⁹⁸ De ese modo se buscaba clausurar la invención de un nuevo orden político revirtiendo los cambios impulsados durante el “momento gaditano”.

En este capítulo nos proponemos analizar la reflexión, de carácter ilustrado y liberal, a propósito de la Inquisición española desplegada en la encrucijada de la revolución y la independencia en la coyuntura de la restauración absolutista de la Monarquía Católica. En ese sentido, analizaremos los casos de Buenos Aires y Lima en forma comparada y, a la vez, conectada con las transformaciones y debates peninsulares de los años comprendidos entre 1814-1821, es decir desde el inicio del proceso de restauración monárquica hasta la declaración de la independencia tanto de las Provincias Unidas de la América del Sud (9/7/1816) como del Perú (28/7/1821). Nos proponemos, así, reconstruir la dimensión atlántica que adquirió la problemática de la Inquisición española en el contexto de invención de nuevas comunidades políticas.

En esta oportunidad, nos interrogaremos sobre la relación entre Inquisición, restauración y revolución. Es decir, analizaremos de qué modo la política de la Restauración concibió al Santo oficio y examinaremos, a la vez, cómo fue representado en la esfera pública de Lima y Buenos Aires. En ese sentido, cuatro son los nudos problemáticos que analizaremos. En principio, estudiaremos la restauración de la Inquisición española y la re-definición de sus objetivos en el marco de la restauración absolutista y del intento por recuperar el dominio sobre la América insurgente. En segundo lugar, analizaremos la relación entre la concepción de la soberanía y la cuestión inquisitorial, considerando no solo la definición legitimista de la Monarquía Católica sino también la creación de nuevos sujetos de imputación soberana al calor de las luchas por la independencia. En tercer lugar, nos detendremos a analizar la relación entre la Inquisición y el surgimiento de nuevas formas de sociabilidad, como las logias, en las que se forjarían nuevos lazos sociales capaces de cuestionar el orden establecido. Por último,

³⁹⁸ Mediante el decreto promulgado en Valencia el 4 de mayo de 1814, Fernando VII declara la nulidad de las medidas adoptadas por las Cortes de Cádiz. Véase: Real Decreto de Fernando VII derogando la Constitución, Valencia, 4 de mayo de 1814. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/real-decreto-de-fernando-vii-derogando-la-constitucion-valencia-4-mayo-1814/> En efecto, Fernando VII encuentra en Valencia muestras de apoyo en favor de la restauración del absolutismo y recibe pedidos de restitución del Santo Oficio. Véase, por ejemplo: *Los liberales de Cádiz en el Valle de Josafat: apología del Santo Tribunal de la Inquisición, de la dignidad de la nación española y del Rey Fernando VII*, Impreso en Valencia y reimpresso en Sevilla en la Imprenta del Setabiense, Plaza Real de Fernando VII, 1814 [Biblioteca Nacional de España, Sala Cervantes, R/61530]. El escrito identifica a los liberales gaditanos como herejes.

dedicaremos nuestra atención a examinar el lugar que se le otorga al Santo Oficio en la creación y celebración de un nuevo orden independiente.

A través de la selección y análisis de documentos inquisitoriales, artículos de prensa y memorias de los actores de la época, nos proponemos demostrar que la Inquisición se asociaba no solo a un modo de concebir la religión sino también el quehacer político. Como analizaremos, el recurso inquisitorial se instrumentalizaba para preservar un orden que el fenómeno revolucionario procuraba subvertir.³⁹⁹ Se buscaba así, en las palabras de De Maistre, a las que, por cierto, ya hemos aludido, “asustar la imaginación”.

II. Entre el “restablecimiento inquisitorial” y la revolución.

Tras la restauración de Fernando VII al trono, en el contexto político de la *Santa Alianza*, el tribunal inquisitorial es restituido no solo en la Península sino también en las regiones fidelistas de Hispanoamérica. En efecto, así se lo exigían al Rey los diputados que habían firmado el *Manifiesto de los Persas*, declaración de tendencia absolutista que cuestionaba la abolición del tribunal de la fe, pues se afirmaba que no podía haber gobierno sin religión y religión sin Inquisición.⁴⁰⁰ Pero había, además, quienes daban por sentada su restitución. Así, por ejemplo, el 6 de abril de 1814 se celebró en Sevilla, por cierto lugar de origen de la Inquisición española, un *Te Deum* en honor al tribunal.⁴⁰¹ Sin embargo, el decreto de restitución del Consejo de la Suprema Inquisición, se promulgaría unos meses después (21/7/1814). Aquel decreto proponía como principal objetivo la persecución de los disidentes políticos liberales a quienes se identificaba, a la vez, como herejes.⁴⁰² Por cierto, tampoco los miembros del tribunal se encontraron exentos de los

³⁹⁹ Sobre el significado del concepto de revolución, véase: Juan Francisco Fuentes y Javier Fernández Sebastián, “Revolución”, en *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Op.cit., pp. 628-637.

⁴⁰⁰ El *Manifiesto de los Persas* fue un documento firmado por 69 diputados de las Cortes que exigían al Rey Fernando VII que no jurara la Constitución de Cádiz. Por cierto, entre quienes lo firmaron se encontraban los futuros inquisidores generales del Santo Oficio español (Francisco Javier Mier y Campillo junto a Jerónimo Castillón y Salas). Al respecto, véase: Antonio Rivera García, “El Manifiesto de los Persas o la reacción contra el Liberalismo Doceañista”, en *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispano*, en línea [2007]. Disponible en: <http://www.saavedrafajardo.org/archivos/NOTAS/RES0079.pdf> [consultado el 7/7/2018]

⁴⁰¹ Con el propósito de celebrar la restauración del Santo Oficio, la bandera de la Inquisición fue conducida solemnemente por medio de una procesión al Castillo de la Triana mientras las casas cercanas a la Catedral se iluminaron y decoraron con tapices para celebrar la ocasión. Véase la descripción del evento en: Henry Charles Lea, *The Inquisition of Spain*, Vol. 4, New York, The Macmillan Company, 1907, p. 424.

⁴⁰² Es interesante advertir que había una preocupación por introducir ciertas reformas en torno a la acción del tribunal. En ese sentido, Fernando VII establecía en el decreto el deber de reunión entre dos miembros del Consejo de la Inquisición (José de las Amarillas y Antonio Galarza) con dos miembros del Consejo Real (Manuel de Lardizábal y Sebastián de Terros) con el propósito de examinar los procedimientos inquisitoriales. Al respecto, véase: Emilio La Parra López y María Ángeles Casado, *La Inquisición...*, Op.cit.

mecanismos de “purificación” para comprobar que no habían abrazado ideas liberales.⁴⁰³ Días después, otro decreto sancionaba la restitución de los tribunales de México, Lima y Cartagena (31/7/1814). Dos meses más tarde, se nombraba a Francisco Javier de Mier y Campillo como nuevo inquisidor general (9/9/1814) quien, por cierto, había firmado el *Manifiesto de los persas*.⁴⁰⁴

Por su parte, el *Rey Deseado* no dudará en reforzar el prestigio de la Inquisición elevando la Congregación de San Pedro Mártir, consagrada en su honor, a la Orden de Caballería.⁴⁰⁵ A su vez, otro decreto del 3 de septiembre de 1814, determinaba la devolución de los bienes expropiados al Santo Oficio. La actividad inquisitorial se restablecía con la promulgación de edictos de gracia que garantizaban a quienes se auto-delataran como herejes la absolución en secreto.⁴⁰⁶ Una de sus primeras preocupaciones fue la vigilancia sobre los libros prohibidos, así el 22 de julio de 1815 el inquisidor general prohíbe en un edicto las publicaciones del período de las Cortes de Cádiz.⁴⁰⁷ El liberalismo se definía como herejía.⁴⁰⁸

⁴⁰³ Véase: Henry Charles Lea, *The Inquisition of Spain*, Op.cit., p. 425.

⁴⁰⁴ Los últimos inquisidores generales del Santo Oficio español que actuaron entre 1798 hasta 1820 fueron: Ramón José de Arce (1798-1808), Francisco Javier Mier y Campillo (1814-1818) y, finalmente, Jerónimo Castellón y Salas (1818-1820). Sobre su actuación, véase: Eduardo Galván Rodríguez, “Los últimos inquisidores generales”, en Gabriel Torres Puga (ed.), “Dossier. El final de la Inquisición...”, Op.cit., pp.23-47.

⁴⁰⁵ Al respecto advierte H. C. Lea que: “With the same purpose, he erected, as we have seen, the Congregation of San Pedro Mártir to a knightly Order, with a habit and badge and, on April 6th, the feast of St. Peter Martyr, he presided over the Congregation, with his brothers Carlos and Antonio, wearing the insignia”. Véase: Henry Charles Lea, *The Inquisition of Spain*, Op.cit., p. 431. Véase también: Juan Carlos Galende Díaz, “Una aproximación a la hermandad inquisitorial de San Pedro Mártir”, *Cuadernos de investigación histórica*, núm. 14, 1991, pp. 45-86. Sobre la construcción de Fernando VII como “Rey deseado”, véase: Antoni Moliner Prada, “La elaboración del mito absolutista del “Deseado” Fernando”, en *Josep Fontana (coord.), Història i projecte social*, Vol. II, Barcelona, Crítica, 2004, pp. 952-967.

⁴⁰⁶ Los edictos fueron promulgados los días 2 de enero, 10 de febrero y 5 de abril de 1815. Por cierto, hay pocos estudios monográficos sobre la actividad inquisitorial durante el período 1814-1819 en la Península. A pesar de que se percibe un relajamiento de las penas para delitos como hechicería, bigamia, solicitudación, no sucede lo mismo cuando se trata de la persecución a ideas liberales. Véase: Emilio La Parra López y María Ángeles Casado, *La Inquisición...*, Op.cit.

⁴⁰⁷ *Edicto del Inquisidor General Excmo. Sr. Don Francisco Javier Mier y Campillo*, Madrid, 22 de julio 1815. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000032787>

Por cierto, meses antes, el Consejo de la Suprema Inquisición ordenó a los tribunales que remitieran noticia de las publicaciones que se escribieron e imprimieron durante “la pasada revolución”. Véase al respecto: Archivo Histórico Nacional (España), Fondo Inquisición, Legajo 4485, Exp. 34.

⁴⁰⁸ En aquel contexto abundó la literatura anti-liberal y, a la vez, apologista de la Inquisición. Véase, por ejemplo: *CONSTITUCIÓN SECRETA que tenían formada las Cortes contra la soberanía de nuestro amado monarca el señor Don Fernando VII, Santo Tribunal de la Inquisición, Regulares, Gobierno, y todo establecimiento de piedad*, Sevilla, Imprenta del Setabiense, Plaza Real de Fernando VII, 1814 [Biblioteca Nacional de España, Sala Cervantes, R/60016(106)]. *Montante para los espadachines que se pelean por la Inquisición*, Cádiz, Impreso por D. Manuel Santiago de Quintana, MDCCCXIX [Biblioteca Nacional de España, Sala Cervantes, R/61043]

Mientras tanto reinaba en América la incertidumbre a propósito de la definición de un nuevo sujeto de imputación soberana. Pues la restauración absolutista de la monarquía se acompañaba de la intención no solo de restituir las instituciones propias del Antiguo Régimen, como la Inquisición, sino también el dominio colonial. Así, por cierto, lo advertía el diplomático norteamericano de origen sefardí, Mordecai Noah, quien en su visita a Cádiz presencié el fin de la experiencia constitucional. En su diario de viaje, Mordecai Noah se lamentaba del atraso español atribuyéndolo a la ambición imperial y, a la vez, al imperio del catolicismo.⁴⁰⁹ Es por eso que reclamaba:

“Spain, Spain! If misfortunes brought on by ignorance and fanaticism, by indolence and tyranny, have not deadened your sensibilities; “if damned custom has not brazed it so, that it be proof and bulwark against sense”, the recollection of what you were a *thousand years ago*, in *barbarous ages*, must drive you mad! The comparison must be agony! Arouse yourself! Shake off your indolence! And give your prejudices to the winds! Raze you inquisitions to the ground; turn your monasteries, into seminaries of learning; place your priests between the handles of a plough; tolerate all religions; call back the Moors and the Jews, who gave you character and wealth; declare your provinces in South America, Sovereign and Independent; and establish a profitable commerce with them...let industry, science, and the arts be encouraged...and, you may yet obtain a distinguished rank among the governments of the earth!”⁴¹⁰

De modo que, para el diplomático norteamericano, la prosperidad española dependía de la sanción de la libertad religiosa y del reconocimiento de la independencia de “las provincias sudamericanas”. En ese sentido, es interesante notar que también cifraba la libertad americana en la sanción de la libertad religiosa ya que, argumentaba, de lo contrario Sudamérica sería independiente de España pero no libre de sus costumbres y sus leyes.⁴¹¹

⁴⁰⁹ Mordecai Noah (1785-1851) era hacia 1813 cónsul de los Estados Unidos en el Reino de Túnez. Fue nombrado en el cargo por el presidente James Madison. Es interesante señalar que provenía de una familia de origen sefardí cuyos ancestros habían emigrado del reino de Portugal escapando de la Inquisición. Fue un publicista influyente en el país. Véase: Mordecai M. Noah, *Travels in England, France, Spain and the barbay states, in the years 1813-14 and 15*, New York, Published by Kirk and Mercein, Wall Street-London, by John Miller, 1819. A propósito de ello afirmaba: “The Inquisition, a curse to humanity, and to that country, though stripped of a portion of the former cruelties, still retains sufficient power to awe the free-thinker, or curb the rebellious spirit of religious independence” (Véase: *Ibíd.*, p. 87). Sobre la vida de Mordecai Noah, véase: Abraham B. Makover, *Mordecai M. Noah. His life and work from the jewish viewpoint*, New York, Bloch Publishing Company, 1917.

⁴¹⁰ Mordecai M. Noah, *Travels in England, France, Spain....*, Op. cit., p. 125.

⁴¹¹ *Ibíd.*, pp. 193-194.

Por cierto, en esa misma clave contra-revolucionaria concebía el deán Funes a la misión que se le atribuía a la Inquisición por aquellos tiempos. Así, en ocasión de celebrar en 1814 la oración patriótica por el aniversario de la Revolución de Mayo, argumentaba desde el púlpito de la Catedral de Buenos Aires:⁴¹²

“Por medio de la Inquisición ellos consiguieron poner la doctrina de sus derechos á estos Imperios casi al nivel de las verdades más dogmáticas, y para enfrenar toda revolución, hicieron concebir este delito por el mas enorme de conciencia. Asi es como por este imperio de opinion procuraron minar los cimientos inmutables de la libertad civil, y natural...”⁴¹³

El cuestionamiento a la Inquisición no implicaba desacralizar la revolución. En efecto, como hemos analizado, los revolucionarios concebían la lucha americana por la libertad como una causa sagrada amparada por Dios. A su vez, desde el púlpito la crítica contra la Inquisición no se acompañaba, necesariamente, del elogio a la libertad de conciencia. En ese sentido, hacia 1814 Fray Pantaleón García alertaba a los files que son “malditos de la patria los que confunden libertad política con libertad de conciencia”.⁴¹⁴

Por entonces España procuraba reconstruir su dominio colonial y revertir el experimento liberal gaditano. El decreto de restauración formaba parte de aquella política. La nueva restitución se conocerá en Lima hacia fines de septiembre de 1814. A pesar de que existían en la *Ciudad de los Reyes* voces a favor de la restablecimiento del tribunal, el Virrey Abascal se mostró reticente a colaborar con su restauración, retrasando la publicación del decreto en parte para evitar el descrédito frente a los insurgentes.⁴¹⁵ Por cierto, así lo manifestaban los inquisidores del tribunal de Lima en una carta enviada al Consejo de la Suprema Inquisición en Madrid constatando que “...es de creer que como verdadero partidario de los llamados liberales, se empeñara en todo lo conducente a la aniquilación y descredito del santo oficio”.⁴¹⁶

⁴¹² Es interesante señalar que el deán Funes poseía licencia para la lectura de libros prohibidos emitida por el tribunal de Lima. Véase: Pedro Guibovich Pérez, *Lecturas prohibidas...*, Op.cit.

⁴¹³ “Oración Patriótica que por el feliz aniversario de la regeneración política de la América meridional, dijo el Doctor don Gregorio Funes, Dean de la Iglesia Catedral de Córdoba del Tucumán, en la de Buenos Aires, el día 25 de mayo de 1814” en Gregorio Funes, *Ensayo de la historia civil de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay*, Imprenta Bonaerense, Buenos Aires, 1856 (segunda edición), Tomo II, p. 406.

⁴¹⁴ Roberto Di Stefano, *Ovejas negras...*, Op.cit., pp. 79-80.

⁴¹⁵ Véase: José Fernando de Abascal y Sousa, *Memoria de gobierno*, Tomo I, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944, p. 95. Al respecto afirmaba: “No será fuera de caso repetir en este lugar como en otros de esta relacion que mi obligacion era ser el primero en dár exemplos de obediencia al Gobierno de la Nacion, no solo en el distrito de mi mando, sino para desacreditar la opinion de despota con que los Ynsurgentes me infamaban en sus escritos”.

⁴¹⁶ Archivo Histórico Nacional (España), Fondo Inquisición, Legajo 4800, Expediente núm. 2, documento núm.5, folio 4, “Los Inquisidores de Lima al Consejo de la Suprema, 14 de junio de 1815”. En otra carta al Consejo de la Suprema, fechada el 15 de diciembre de 1815, denunciaban también el rechazo del Cabildo

Pero el problema entre el Virrey y los inquisidores era, a la vez, económico. Sucede que el Inquisidor decano, el licenciado Francisco Abarca, exigía la devolución de los bienes confiscados tras la abolición del tribunal, lo que resultaba inviable debido a que gran parte había sido consumido por el erario público.⁴¹⁷ El receptor de cuentas del tribunal se encontraba, por tanto, con escaso dinero lo que dificultaba el pago de los sueldos a los funcionarios del Santo Oficio.⁴¹⁸ Por su parte, el virrey se quejaba de los “caprichos” de los inquisidores planteando la necesidad “de poner límites á la arrogancia, ó la ambicion de los Ministros de la Religion...”.⁴¹⁹ Así en una carta de marzo de 1815, dirigida al secretario de Indias, Abascal cuestionaba al tribunal por ser “la piedra de escándalo” de la sociedad debido a los constantes conflictos suscitados entre sus miembros. Es por ello que solicitaba el nombramiento de nuevos inquisidores.⁴²⁰ La tensión entre el poder temporal y el espiritual se encarnaba, así, en la cuestión inquisitorial. Finalmente, hacia junio de 1815 se le restituyen al tribunal de Lima sus bienes y archivos documentales. No obstante, los inquisidores continuarían quejándose ante el Consejo de la Suprema Inquisición por no recibir la indemnización correspondiente por aquellos bienes expropiados y que no fueron devueltos. Fue con la llegada del Virrey Joaquín de la Pezuela, hacia octubre de 1816, cuando la situación del

Eclesiástico a la restitución de la Inquisición. Véase: Archivo Histórico Nacional (España), Fondo Inquisición, Legajo 4800, Expediente núm. 2, documento núm. 10. Por cierto, la situación limeña contrastaba con la restitución del tribunal en Nueva España donde el tribunal pudo recuperar sus bienes lo que permitió celebrar en una ceremonia su restauración el 21 de enero de 1815. Al respecto véase: Gabriel Torres Puga, “El último aliento de la Inquisición de México (1815-1820)”, en José Antonio Serrano Ortega (coord.), *El sexenio absolutista, los últimos años insurgentes. Nueva España (1814-1820)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2014, pp. 77-105.

⁴¹⁷ Los inquisidores del tribunal limeño enviaron el 23 de enero de 1815 una carta al Consejo de la Suprema Inquisición celebrando la restauración del Santo Oficio pero demostrando su preocupación por el “deplorable estado a que ha quedado reducido el tribunal y sus pertenencias”. Allí afirman: “Todo ha sido desolacion; y gracias al Sr. que aun vivimos, pues á mas de los ultrages que nos han inferido lo que no querian la permanencia de la Inquisicion, hemos estado todos amenazados de muerte por el furor de los insurgentes”. Véase: Archivo Histórico Nacional (España), Fondo Inquisición, Legajo 4800, Expediente núm. 2, documento núm. 1, folio 4.

⁴¹⁸ Las dificultades para el pago de los sueldos provenían desde tiempo atrás pues incluso cuando el tribunal se suprimió era un deber continuar pagándolos a sus antiguos funcionarios. Véase, por ejemplo, el siguiente documento: Biblioteca Americana “José Toribio Medina”, *Manuscritos relativos a la historia americana*, Tomo 342, legajo núm. 850, “Autos obrados en Lima sobre la canongía supresa en Chile y examen de sus cuentas, que terminan por un oficio dirigido por don Juan María de Gálvez al Presidente don Mariano Osorio, para que auxilie con sus providencias las pretensiones del receptor don Judas Tadeo Reyes para el cobro de las rentas asignadas al Tribunal del Santo Oficio. Lima, 19 de noviembre de 1814”.

Sobre la documentación referida a Hacienda remitida por la Inquisición de Lima al Consejo de la Suprema Inquisición, véase: Archivo Histórico Nacional (España), Fondo Inquisición, Legajo 4800, Expediente núm. 2. Se trata de un conjunto de 13 documentos relativos a los años 1815-1816.

⁴¹⁹ José Fernando de Abascal y Sousa, *Memoria de gobierno...*, Op.cit. p. 96.

⁴²⁰ Al respecto véase: Pedro Guibovich Pérez, “Los años finales de la Inquisición en el virreinato peruano 1814-1820”, en Gabriel Torres Puga (ed.), “Dossier. El final de la Inquisición...”, Op.cit., pp. 66-67.

tribunal se normaliza como, por cierto, lo evidencian las reiteradas solicitudes recibidas por el tribunal limeño para acceder a sus cargos.⁴²¹

De modo que la restitución del tribunal limeño resultó más dificultosa que la restauración del tribunal sevillano que tenía jurisdicción sobre la ciudad gaditana.⁴²² A pesar de aquellos reveses, tanto en Cádiz como en Lima los inquisidores practicaron una política de la discordia creando listas de posibles masones y de sospechosos de lectores de libros prohibidos (especialmente aquellos que trataban sobre los derechos constitucionales, como la publicación de los debates gaditanos) rechazando, a la vez, la concesión de licencias de lecturas de libros prohibidos a quienes habían celebrado su supresión.⁴²³ Es, por cierto, más abundante la documentación peninsular que se ha conservado al respecto si se la compara con el archivo limeño que, en gran parte, fue destruido.⁴²⁴ En efecto, muchas fueron las causas por masonería que por entonces los comisarios inquisitoriales gaditanos elevaban a la Suprema Inquisición.⁴²⁵ De igual modo, en el Archivo del Palacio Real abundan denuncias formuladas ante la Inquisición de la Corte de Madrid contra sospechosos liberales y francmasones pues temían que el propósito de la masonería fuera “el establecimiento de una tolerancia ilimitada de todo genero de opiniones religiosas y políticas”.⁴²⁶ Por cierto, no pocos de los allí denunciados ocuparán, años después, cargos en el gobierno liberal español.⁴²⁷ En ese escenario, cobró

⁴²¹ Aquellas solicitudes se remitían al Consejo de la Suprema Inquisición, la documentación fue consultada en: Archivo Histórico Nacional (España), Fondo Inquisición, Legajo 1655. Allí se pueden encontrar cartas, expedientes y memoriales sobre provisión de plazas al tribunal de Lima, durante los años 1815-1818.

⁴²² Véase: Archivo Histórico Nacional (España), Fondo Inquisición, Legajo 3066, Expediente núm. 2, documento s/n “Carta del Dr. Dn. Francisco Rodríguez de Caxassa a V.A. (M.P.S.), agosto 17 de 1814”. Allí constata la reinstalación sin dificultades del tribunal de Sevilla. Sin embargo, años más tarde, se advierte el desprestigio que adquieren los inquisidores.

⁴²³ Véase: Víctor Peralta Ruiz, *En defensa de la autoridad...*, Op.cit., pp. 79-103. Sobre la lista de libros prohibidos presente en el inventario realizado en el local de la Inquisición de Lima véase el apéndice documental en: Pedro Guibovich Pérez, *Lecturas prohibidas...*, Op. cit., pp. 247-299. De igual modo, se acrecienta la vigilancia en la biblioteca del Real Convictorio de San Carlos, Véase: *Ibíd.*, p. 90.

⁴²⁴ A propósito de un estudio reciente sobre la documentación de la Inquisición española en el período, véase: Ignacio Panizo Santos, “Fuentes para el estudio de la última etapa de la Inquisición española”, en *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 109, vol. 1, 2018, pp. 199-234.

⁴²⁵ Como ya hemos advertido, Cádiz se encontraba bajo la vigilancia de comisarios inquisitoriales que remitían las denuncias al tribunal de Sevilla. Los casos de denuncia por “masonería”, posesión de libros prohibidos y blasfemias (entre ellas proposiciones contra el tribunal), son abundantes en el período del “sexenio absolutista” en Cádiz. Por cierto, entre los acusados se encontraban no solo militares sino también religiosos. Véase: Archivo Histórico Nacional (España), Fondo Inquisición, Legajo 3066.

⁴²⁶ Véase: Archivo del Palacio Real, Fondo Reinados, Fernando VII-Papeles Reservados, Tomo 19, Carpeta núm. 14, documento núm. 4 [74R]. Sobre la amplia documentación allí resguardada, véase: Juan C. Gay Armenteros, “Fondos masónicos del Archivo General de Palacio”, en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.) *La Masonería en la Historia de España. Actas del I Symposium de Metodología aplicada a la Historia de la Masonería Española*, Zaragoza, 1985, pp. 367-370.

⁴²⁷ Nos referimos, por ejemplo, al expediente inquisitorial formado en diciembre de 1819 contra el gaditano Francisco Javier de Istúriz por la denuncia recibida por el comisario inquisitorial de Cádiz de que aquél se

nuevamente protagonismo el religioso de origen peruano Blas Ostolaza quien, como ya hemos mencionado, fue un ardiente defensor de la Inquisición en las Cortes de Cádiz. De hecho, Ostolaza se encontraba entre los firmantes del *Manifiesto de los Persas*. No sorprende, pues, que haya actuado como delator de quienes adherían a las ideas liberales.⁴²⁸ Fue aquella coyuntura de persecución la que provocó el primer exilio liberal español con destino, mayoritariamente, hacia Francia e Inglaterra.⁴²⁹ Aquel exilio reforzaría la construcción y experimentación de un “liberalismo sin fronteras”.⁴³⁰

Por su parte, el primer acto de la Inquisición de Lima fue formar una causa contra los miembros de la Universidad de San Marcos que habían celebrado la supresión gaditana del Santo Oficio.⁴³¹ De igual modo, se revocaron las licencias para lectura de libros prohibidos a quienes habían celebrado la abolición.⁴³² De esa manera, el aparato inquisitorial identificaba a la herejía con la insurgencia liberal y a ésta con “los malos libros”, por entonces identificados mayoritariamente con la literatura constitucional.⁴³³ De este modo, se intentaba clausurar la cultura política liberal desarrollada al amparo de la Constitución de Cádiz.⁴³⁴ Así, en un contexto en el que ya no regía la libertad de

encontraba inserto en redes masónicas y que formaba parte de la conspiración que el General Don Francisco Espina y Mina planificaba desde su exilio en Londres. La denuncia fue comunicada al Inquisidor General quien, a su vez, la comunicó a la Inquisición de la Corte. En efecto, Istúriz fue encarcelado en la prisión inquisitorial del Castillo de San Sebastián. Véase: Archivo del Palacio Real, Fondo Reinados, Fernando VII-Papeles Reservados, Tomo 19, carpeta núm. 13 [56V. 57R]. Istúriz tendrá una activa participación como político liberal durante la primera mitad del siglo XIX, véase: José Miguel Delgado Idarreta, “D. Francisco Javier Istúriz y Montero. Un político liberal de Isabel II”, separata de *Cuadernos de Investigación (Geografía e Historia)*, Tomo II, fasc. 2, 1976, pp. 91-105.

⁴²⁸ Véase: Biblioteca Nacional de España, Sala Cervantes. Ref. VE/1501/8 (14), “*Lista interina entretanto que se publican otros documentos, de los informantes contra las víctimas de la noche del 10 al 11 de mayo de 1814, y además delatores que depusieron contra ellas; nombres, apellidos, ocupaciones y casas de su residencia en aquel año, y con quien estaban casados*”.

⁴²⁹ Juan Luis Simal Durán, “El exilio en la génesis de la nación y del liberalismo (1776-1848): el enfoque transnacional”, *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 94, vol.2, 2014, pp. 23-48. Delphine Diaz, Jeanne Moisan, Romy Sanchez, Juan Luis Simal (dirs.), *Exils entre les deux mondes. Migrations et espaces politiques atlantiques au XIX^e siècle*, Mordelles, Éditions Les Perséides, 2015.

⁴³⁰ Recuperamos aquí la expresión y el análisis de Javier Fernández Sebastián en su trabajo: Javier Fernández Sebastián, “Liberales sin fronteras. Cádiz y el primer constitucionalismo hispánico”, en Fernando García Sanz, Vittorio Scotti Douglas, Romano Ugolini, José Ramón Urquijo Goitia (eds.) *Cadice e oltre: Costituzione, Nazione e Libertá*, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 2015, pp.465-490.

⁴³¹ Véase: Archivo Histórico Nacional (España), Fondo Inquisición, Legajo 1655, Expedientes 1 y 2.

⁴³² Ese fue el caso, por cierto, de Hipólito Unanue como así también de Francisco Javier de Luna Pizarro. Véase al respecto: Archivo Histórico Nacional (España), Fondo Inquisición, Legajo 1655, Expedientes 1 y 2. Por su parte, Manuel Bartolomé Ferreyros fue denunciado ante la inquisición en 1819 por tener las *Cartas de Abelardo y Eloísa*. Por cierto, Ferreyros será uno de los firmantes del Acta de Independencia y se expresará en el Congreso Constituyente de 1823 a favor de la tolerancia religiosa.

⁴³³ En la lista de libros prohibidos por la Inquisición española en este período abunda la literatura liberal. Véase: León Carbonero y Sol, *Índice de los libros prohibidos por el Santo Oficio de la Inquisición española*, Madrid, Imprenta de D. Antonio Pérez Dubrull, 1873.

⁴³⁴ Véase: Víctor Peralta Ruiz, “Prensa y redes de comunicación en el Virreinato del Perú, 1790-1821”, *Tiempos de América* n°12, 2005, pp. 113-131.

imprensa, el periódico oficial *Gaceta del gobierno de Lima* omitía cualquier referencia a la época de las Cortes de Cádiz y denunciaba a quienes sostenían ideas liberales como “enemigos de Dios y del estado”.⁴³⁵ A modo de ejemplo se publicaba en dos ejemplares la retractación del ex cura José María Morelos en el autillo de fe celebrado por la Inquisición novohispana el 10 de diciembre de 1815 donde el acusado confesaba: “He dejado de dar al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios”.⁴³⁶ Junto a la tragedia de Morelos se representaba también a Buenos Aires como una ciudad sumida en la anarquía y el sacrilegio.⁴³⁷ A su vez, como sostiene Peralta, “este virrey asoció el tema del “buen gobierno” de la capital con el de la sumisión absoluta a la religión que protegía el monarca”.⁴³⁸ Sin embargo, a pesar de los esfuerzos conjuntos del Virrey y los inquisidores, los resultados represivos del tribunal no fueron los buscados.⁴³⁹

La Inquisición no era, pues, asunto del pasado. En efecto, el recurso a la prisión inquisitorial seguía viviéndose como una amenaza por parte de quienes se aventuraban a la revolución. Bernardo O’Higgins temía, por ejemplo, que los patriotas chilenos desterrados en la isla de Juan Fernández fueran conducidos a las casamatas de la Inquisición de Lima.⁴⁴⁰ Es que, además, el tribunal se esforzaba por perpetuar su política

⁴³⁵ La prensa peninsular se encontraba en igual situación, véase: Beatriz Sánchez Hita, “La restauración del absolutismo y el obligado silencio de la prensa liberal. Los casos de *El Redactor General* (15-VI-1811/18-V-1814), la *Abeja Española* (12-IX-1812/31-VIII-1813) y *El Duende de los Cafés* (1-VIII-1813/14-V-1814)”, *El Argonauta español* [En ligne], 13 | 2016, mis en ligne le 30 janvier 2016, consulté le 07 juillet 2018. URL : <http://journals.openedition.org/argonauta/2379>. Sobre el anti-liberalismo de la jerarquía eclesiástica peninsular, véase: Antoni Moliner Prada, “El antiliberalismo eclesiástico en la primera restauración absolutista (1814-1820)”, *Hispania Nova*, núm. 3, 2003, pp. 51-73.

⁴³⁶ Véanse: *Gaceta del Gobierno de Lima*, n° 32, 20-4-1816, Imprenta de los Huérfanos. *Gaceta del Gobierno de Lima* n°34, 26-4-1816, Imprenta de los Huérfanos, p. 256. Se consultó la reproducción facsimilar en: Jaime Delgado (ed.), *Gaceta del Gobierno de Lima, 1816*. Tomo I, Madrid, Ministerios de Asuntos Exteriores, 1971.

⁴³⁷ Véase: Víctor Peralta Ruíz, *La Independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2010, p. 277. Véase también: *Gaceta del Gobierno de Lima*, n°1, 4-1-1817, Imprenta de los Huérfanos, pp. 1-4. Se consultó la reproducción facsimilar en: Jaime Delgado (ed.), *Gaceta del Gobierno de Lima, 1817*. Tomo II, Madrid, Ministerios de Asuntos Exteriores, 1971.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 279. Véase: *Gaceta del Gobierno de Lima*, n°9, 31-1-1818, Imprenta de los Huérfanos. En este ejemplar se publicó el reglamento de policía que penalizaba fuertemente cualquier agravio contra la religión. Se consultó la reproducción facsimilar en: Jaime Delgado (ed.), *Gaceta del Gobierno de Lima, 1818*. Tomo III, Madrid, Ministerios de Asuntos Exteriores, 1971.

⁴³⁹ Al respecto, Guibovich advierte que si bien el número de procesados por el tribunal entre 1815 y 1820 fue menor que en las etapas anteriores (se estima que se trató de siete procesados) abundaron las denuncias y auto-delaciones por lectura de libros prohibidos, por lo que los inquisidores no se mantuvieron inactivos. Véase: Pedro Guibovich Pérez, “Los años finales de la Inquisición en el virreinato peruano (1813-1820)”, en Gabriel Torres Puga (ed.), “Dossier. El final de la Inquisición...”, *Op.cit.*, p. 51.

⁴⁴⁰ *Acusación pronunciada ante el tribunal de jurados de Lima por el Doctor D. Juan Ascencio contra el “alcance al Mercurio Peruano” publicado por D. Carlos Rodríguez y denunciado por el Gran Mariscal del Perú D. Bernardo O’Higgins*, Lima, Imprenta de Masias, 1833, p. 141.

del miedo en la región.⁴⁴¹ Por su parte, seguían imprimiéndose en Lima manuales destinados a orientar el accionar de los inquisidores.⁴⁴²

A su vez, la Inquisición se asociaba a un modo de pensar lo político y hacer política. Así lo percibían muchos de los viajeros que recorrían Sudamérica. Por ejemplo, el marino francés Gabriel Lafond de Lurcy evocaba, en sus memorias de viaje a Chile, los episodios de las guerras de independencia comparando la administración del militar realista Mariano Osorio, especialmente su medida de instalación de tribunales de purificación para comprobar quiénes eran súbditos leales, con los métodos de la Inquisición:

“No es posible imaginar nada tan cruelmente arbitrario como los procedimientos de este tribunal, que absolvía o condenaba a su antojo, sin sujeción a las leyes o preceptos establecidos. Las prisiones llenas de víctimas, los lugares de destierro cubiertos de proscritos, Chile jimiendo bajo la administración imprudente de Osorio, tales fueron los frutos de esta inquisición política”.⁴⁴³

Por ese entonces en Buenos Aires se temía acerca del destino de las armas revolucionarias, pues se sabía que desde España se preparaba una nueva expedición al mando del general Morillo. En ese contexto, la Asamblea Constituyente, inaugurada en 1813, decidió aplazar la sanción de una constitución y apostar a la formación de un ejecutivo fuerte que concentre el poder. Se decidió así, hacia 1814, la creación de un nuevo poder ejecutivo unipersonal, el Director Supremo. Sin embargo, las tensiones políticas se agudizaban por la rivalidad entre los proyectos centralistas y federalistas. En esa coyuntura de tensiones internas, el número de publicaciones periódicas crecía al tiempo que, desde 1815, se creaban nuevas imprentas. En aquellas publicaciones se comenzaba a debatir abiertamente acerca de las formas de gobierno que habrían de adoptarse una vez lograda la independencia. Independencia que, por cierto, se contrastaba con el dominio inquisitorial español. Pues, si bien el decreto de restauración de la Inquisición no tuvo vigencia en la revolucionaria Buenos Aires, tendrá una repercusión

⁴⁴¹ Sobre el concepto de pedagogía del miedo véase: Bartolomé Bennassar, *Inquisición española...*, Op.cit., pp. 94-125.

⁴⁴² Biblioteca Nacional de Chile, Piezas varias del Perú, *Instrucción y orden que comúnmente han de guardar los comisarios y notarios del Santo Oficio de la Inquisición del Perú, acerca de procesar en las causas de fe, y criminales de ministros en que fueren reos, y contra el honor del oficio, o informaciones de limpieza, con la forma de publicar edictos generales de fe, y particulares, en conformidad de lo que está mandado por cédulas reales, instrucciones, y cartas acordadas de los señores del consejo de su magestad de la santa general inquisición. Recopilada por Don Miguel Roman de Aulestia*. Quinta impresión por Don Bernardo Ruiz, Lima, 1818.

⁴⁴³ Gabriel Lafond de Lurcy, [1853], *Viaje a Chile*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1911, p. 156.

simbólica en su esfera pública. En efecto, los políticos y publicistas porteños seguirán atentos el devenir de la Inquisición en el resto de América y en la Península. En Buenos Aires la reflexión sobre la Inquisición serviría así de crítica a la política de la Restauración.

Desde *El Censor*, periódico oficial del Cabildo de Buenos Aires, se rechazaba la proclama a los americanos del Ministro Universal de las Indias, Miguel de Lardizábal y Uribe, “invitándolos a que obedeciesen el restablecimiento inquisitorial”⁴⁴⁴ y se instaba al Congreso que sesionaría en Tucumán a declarar la independencia evocando como ejemplo la revolución de las Provincias Unidas de los Países Bajos, aquella que, por cierto, también se pronunció en contra del “fanatismo español”.⁴⁴⁵ A su vez, el periódico *El Independiente* reproducía una noticia a propósito del decreto de restauración de la Inquisición, publicada en el *Correo Brasileño*, en donde se afirmaba: “Este singular documento representa muy al natural al Piloto remando contra la mar, y es tan fuera de propósito, que puede decirse que trahe consigo su misma refutación”.⁴⁴⁶ Buenos Aires buscaba así diferenciarse cada vez más de una España que, afirmaba la *Gazeta*, “sigue en su órbita particular, siempre distante de la esfera de la civilización general de Europa”.⁴⁴⁷

Por ese entonces, hacia mayo de 1815 Fray C. Henríquez, religioso revolucionario cuya actuación política fue significativa tanto en Santiago de Chile como en Buenos Aires, publicaba el pliego *Observaciones acerca de algunos asuntos útiles*.⁴⁴⁸ Allí la

⁴⁴⁴ *El censor*, núm.6, 28-9-1815, Buenos Aires, Imprenta de Gandarillas y Socios. Por cierto, como ya hemos mencionado, Lardizábal era uno de los miembros del Consejo Real que debía reunirse con los miembros del Consejo de la Suprema Inquisición.

⁴⁴⁵ *El censor*, núm. 8, 12-10-1815. Se compara a la revolución rioplatense con la revolución holandesa, cuyos actores afirmaban oponerse por igual al despotismo y al fanatismo español. Sobre la influencia de la revolución holandesa en el Río de la Plata, véase: José Emilio Burucúa y Fabián Alejandro Campagne, “The Dutch Political Model in the Revolution of the Río de la Plata”, en R. Hoeft – J.C. Kardux (eds.), *Connecting Cultures. The Netherlands in Five Centuries of Transatlantic Exchange*, Amsterdam, Vu University Press, 1994, pp. 239-247.

⁴⁴⁶ *El Independiente*, núm. 5, 7-2-1815, Buenos Aires, Imprenta del Estado, p. 70.

⁴⁴⁷ *Gazeta del Gobierno*, núm. 7, 1-4-1815, Imprenta del Estado, p. 25. [se consultó la versión facsimilar en: Junta de Historia y Numismática (dir.), *Gaceta de Buenos Aires- y Gaceta Ministerial-* (1810-1813), Buenos Aires, Compañía Sudamericana de billetes de banco, 1910-1912 (Tomo I a IV)]

⁴⁴⁸ Recordemos que Henríquez había nacido hacia 1769 en Valdivia, ciudad que dependía del Virreinato del Perú, pero realizó su formación en el Colegio Carolino de la ciudad de Santiago de Chile. A la edad de 15 años viajó a Lima para iniciarse en la vida religiosa. Allí, hacia 1787, se ordenó en la comunidad de los *Frailles de la Buena Muerte*. Tras ser denunciado en 1809 ante la Inquisición, debió migrar a Quito, aunque no se sabe si fue por mandato del Santo Oficio o de su propia Orden. Allí será testigo del movimiento juntista que destituyó al virrey en 1809 y de la represión de los realistas en los episodios de la matanza del 2 de agosto de 1810. Y es aquí cuando comienza su compromiso con la causa revolucionaria. Así, tras conocer la noticia de la formación de la Junta de Gobierno en Santiago de Chile, no dudará en trasladarse a la ciudad transandina. Allí se comprometerá como activo publicista revolucionario en *La Aurora de Chile* y *El Monitor Araucano*. Tras el triunfo realista de Rancagua en octubre de 1814, Henríquez se traslada a Buenos Aires donde se inserta en la sociabilidad de la Logia Lautaro. Sobre el itinerario político e intelectual de Fr. Henríquez véanse: Benoît Santini, “Traducciones y difusión de las ideas liberales,

crítica a la Inquisición se combinaba con la defensa de la libertad civil y el elogio a los gobiernos liberales de Inglaterra y Estados Unidos, considerados la morada de los derechos del hombre.⁴⁴⁹ Por cierto, cabe recordar que Fr. Henríquez había experimentado la persecución inquisitorial.⁴⁵⁰ Si bien en aquel escrito no realizaba una reivindicación explícita de la libertad religiosa, el autor abundaba en las críticas al fanatismo asociando el “tolerantismo” con la prosperidad. Las ideas de Locke, Raynal, Rousseau y Montesquieu dialogan en su escrito.⁴⁵¹ Escrito en el que la reivindicación de los Cuáqueros es, sin lugar a dudas, persistente. Así al interrogarse sobre el florecimiento norteamericano, llama al lector a la reflexión:

“Permitase preguntar de paso si es compatible con este espíritu, con esta caridad universal el celo inquisitorial y sanguinario? Comparense los sentimientos de beneficencia de uno de los mayores hombres del mundo con el espíritu feroz de los que quieren que las opiniones teológicas se sostengan con las bayonetas. Comparense la prosperidad, la fuerza, el esplendor, la dicha de los Estados Unidos y de todos los pueblos tolerantes, con la miseria, la debilidad, la obscuridad, las calamidades de las naciones intolerantes, estúpidas y feroces.”⁴⁵²

Luego de formular este interrogante, Henríquez desarrolla en una nota a pie de página un elogioso comentario a la disertación sobre la Inquisición que realizó en las Cortes de Cádiz Antonio José Ruiz de Padrón, quien fuera Ministro calificado del Santo Oficio, Abad de Villa Martín y Diputado por Canarias.⁴⁵³ Recuperaba pues, la caracterización de Ruiz de Padrón definiendo al Santo Oficio como un tribunal diabólico al servicio de los déspotas. El fraile contraponía la Inquisición, considerada como un pilar del despotismo, con las recientes leyes proclamadas en América. Tras describir los

emancipadoras e ilustradas en los escritos del chileno Camilo Henríquez (1769 -1825): defensa de las libertades, lucha por la independencia”, *Histoires de l’Amérique latine*, vol. 7, 2012, pp 1-14. Francisco Píriz García de la Huerta, *Camilo Henríquez. El patriota olvidado*, Santiago, RIL editores, 2012.

⁴⁴⁹ *Observaciones acerca de algunos asuntos útiles*, Buenos Aires, Imprenta de Niños Expósitos/ Imprenta Gandarillas y Socios, 1815. Es en el ejemplar número tres donde el fraile se dedica a reflexionar sobre Norteamérica, país que considera como la morada de los derechos del hombre. Refiriéndose a la historia de sus primeros colonos advierte: “Estos extranjeros eran hijos perdidos, abandonados de la madre patria, dichosos por haber nacido después de Colon, pues les descubrió un país donde el fanatismo no había perseguido a alguno” (Ibíd., p. 22).

⁴⁵⁰ En tres ocasiones fue denunciado ante la Inquisición de Lima: la primera en 1796 por “proposiciones heréticas” y otras dos veces, en 1802 y 1809, por tener libros prohibidos y dedicarse a la lectura de los filósofos franceses.

⁴⁵¹ Véase: Nicolás Ocaranza, “Rousseau, Camilo Henríquez y la independencia de Chile: soberanía y libertad política en el confin del imperio español”, en Gabriel Entin (ed.) *Rousseau en Iberoamérica...*, Op.cit., pp. 137-160.

⁴⁵² *Observaciones acerca de algunos asuntos útiles*, Op.cit., p. 25.

⁴⁵³ Por cierto, la disertación de Ruiz de Padrón a propósito del Santo Oficio, se encontraba entre las publicaciones prohibidas en: *Edicto del Inquisidor General Excmo. Sr. Don Francisco Javier Mier y Campillo*, Madrid, 22 de julio 1815. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000032787>

tormentos inquisitoriales, Henríquez se preguntaba: “Y con todo, se atreve alguno a llamar Santo a este tribunal?”.⁴⁵⁴ Se pronunciaba incluso en contra del restablecimiento de la Inquisición argumentando: “No es este un atentado contra la patria, contra la naturaleza, contra los derechos del hombre y del ciudadano, contra las luces, contra la libertad?”⁴⁵⁵

Pero el Santo Oficio no resulta, en su argumentación, un simple recurso para atacar a España. El hecho de que la crítica se acompañe del elogio de los principios liberales nos advierte acerca de las nuevas formas en que se comienza a pensar la relación entre política y religión, aun cuando ello no implicara descartar a la religión como recurso de gobierno. Dada la importancia que el fraile le otorgaba a la diatriba contra la Inquisición, advierte: “Pero asunto de tanto interés y trascendencia, y que guía a tantos desenquijos, debe tratarse con más extensión y no contenerse en los límites de una nota”.⁴⁵⁶ Por cierto, fragmentos de aquella disertación circularon también en *El Censor*, cuando su director era Antonio José Valdés.⁴⁵⁷ Su difusión, se argumentaba, resultaba necesaria en un contexto en que se había restaurado en la Península la tiranía que sorprendía al propio Dr. Ruiz de Padrón “sepultado en un calabozo”.⁴⁵⁸ Tiempo más tarde, *La Prensa Argentina* afirmaba en su primer ejemplar que deseaba la completa publicación del texto para poder instruirse en el tema.⁴⁵⁹ Su difusión encendió el debate acerca de la esencia benéfica o no del Santo Oficio y sobre la delicada cuestión de la censura.⁴⁶⁰ A su

⁴⁵⁴ *Observaciones acerca de algunos asuntos útiles...*, Op.cit., p. 26.

⁴⁵⁵ Ídem.

⁴⁵⁶ Ídem.

⁴⁵⁷ Véase: *El Censor*, núm. 3, 7-9-1815, p. 1. Allí se afirmaba: “Habiendo leído con agrado la nota sobre el Dr. Ruiz de Padron, que trae en su número 3 el autor de las observaciones mensuales, y conociendo cuanto puede contribuir la circulación de semejantes ideas, en un pueblo que trata de sacudir sus preocupaciones y fomentarse, he preferido dar lugar en este número a un ligero extracto del inmortal discurso del Dr. Ruiz de Padron, con preferencia a varias apuntes que tengo hechas sobre diversos objetos, e iran saliendo, sucesivamente, asi como varios artículos que se me han comunicado, que acaso no agradaran a mas de cuatro”.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 2. Muchas son las reflexiones en torno a la Inquisición y el gobierno inquisitorial en el periódico. Véase: *El Censor* n°1, n° 6 y n°8. No sorprende que allí se compare la revolución rioplatense con la revolución de Holanda, que supuso junto a la defensa del republicanismo una crítica al fanatismo religioso.

⁴⁵⁹ *La Prensa Argentina*, núm. 1, 12-9-1815, Buenos Aires, Imprenta de Gandarillas y Socios. [Reproducción facsimilar en *Biblioteca de Mayo: colección de obras y documentos para la Historia Argentina*, Tomo VII “Periodismo”, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960-1963.] Es importante recordar que el director del periódico era Antonio José Valdés, que también lo era por aquel tiempo en *El Censor*. Por cierto, *La Prensa Argentina* se encontraba identificado como uno de los tantos libelos contra la soberanía española, véase: Archivo del Palacio Real, Fondo Reinados, Fernando VII-Papeles Reservados, Tomo 14, documento núm. 24. “La prensa argentina, papel impreso en Buenos Aires”.

⁴⁶⁰ Véase: *El Censor* núm. 3, 7-9-1815; *La Prensa Argentina* núm. 1, 12-9-1815; *El Censor* núm. 8, 12-10-1815 y *El Censor* núm. 9, 19-10-1815; *La Prensa Argentina* núm. 7, 24-10-1815 y *La Prensa Argentina* núm.13, 5-12-1815.

vez, se aprovechaba la polémica para denunciar a algunos eclesiásticos, entre ellos al padre Francisco Castañeda, de oficiar de inquisidores de la opinión pública.⁴⁶¹

Pero no solo la prensa sino también el teatro era concebido como una escuela pública destinada a educar a los ciudadanos. Allí, en las tablas porteñas, como afirma M. Bosch, la figura del inquisidor cobraba protagonismo pues: “El teatro, decían los mismos cronistas, está destinado a presentar a la execración pública todos los crímenes y todos los grandes criminales, y uno de estos, y tal vez el más repelente, era el inquisidor”.⁴⁶² Ya en 1812 se representó la obra *El Triunfo de la naturaleza*, una tragedia en cinco actos originalmente escrita en portugués por Vicente Pedro Nolasco de Acuña, que planteaba, en términos metafóricos, una crítica a la intolerancia y la represión inquisitorial. No pocos son los estudiosos del teatro que atribuyen la traducción de la obra a Bernardo Monteagudo, cuyo texto se publicará hacia 1814. Más allá de las dudas acerca de la autoría de la traducción, lo cierto es que en el prólogo el editor justifica la publicación de la obra como un medio de educar al pueblo, cuya voluntad es imprescindible a la hora de transformar las leyes y lograr “una obediencia libre, gustosa y general”.⁴⁶³

Sin embargo, desde las jerarquías eclesiásticas, el porvenir se pensaba en clave de una peligrosa incertidumbre. Así, el 25 de mayo de 1815, D. Pedro Ignacio de Castro Barros argumentaba, en la oración patriótica dedicada al aniversario de la revolución, sobre la distinción entre la sagrada libertad y el libertinaje irreligioso.⁴⁶⁴ Así también lo planteaba F. Isidoro Celestino Guerra en el sermón de Santo Domingo de Guzmán predicado en el día de su fiesta y difundido en la imprenta en el año 1815. Desde el púlpito, cuestionaba la irreligión de los libertinos y el “escándalo monstruoso” de ver que aquellos que mandan “son seducidos con más facilidad” por la filosofía libertina de Rousseau y Voltaire, “esos monstruos de los últimos tiempos”. Preocupado por los

⁴⁶¹ Véase la polémica entre Cardigondis del Coto Marin de Carriere, el legado de Fray Cipriano de la Santísima Trinidad (seudónimo del Padre Francisco Castañeda) y el editor de la *Gaceta Ministerial: El Censor* núm.15, 30-11-1815. *Gaceta de Buenos Aires* núm. 32, 2-12-1815. *La Prensa Argentina*, núm. 14, 12-12-1815; *La Prensa Argentina*, núm.15, 19-12-1815.

⁴⁶² Mariano G. Bosch, *Historia del teatro en Buenos Aires*, Buenos Aires. Establecimiento Tipográfico de El Comercio, 1910, p. 84.

⁴⁶³ “El triunfo de la naturaleza, tragedia en cinco actos originalmente escrita en verso portugués por el Doctor Vicente Pedro Nolasco de Acuña, vertida en prosa castellana para el teatro de Buenos Aires. Imprenta de Niños Expósitos, Buenos Aires, 1814”, en *La Revolución de Mayo a través de los impresos de la época*, Primera Serie, 1809-1815, Tomo VI, 1814-1815, Buenos Aires, Comisión Nacional Ejecutiva del 150° Aniversario de la Revolución de Mayo/AGN, 1967, p. 4.

⁴⁶⁴ “Oración patriótica, que en el solemne día aniversario del 25 de mayo de 1815 celebrado en la ciudad del Tucuman, dixo el Dr. D. Pedro Ignacio Castro y publica su ilustre Ayuntamiento”, en *La Revolución de Mayo a través de los impresos de la época*, Primera Serie, 1809-1815, Tomo VI, 1814-1815, Buenos Aires, Comisión Nacional Ejecutiva del 150° Aniversario de la Revolución de Mayo/AGN, 1967, p. 261.

asuntos de la conciencia de quien manda, proponía que, a través de la sanción de una ley, se garantice que quien gobernara sea un verdadero católico. Cuestionaba así la irreligión de los libertinos y sentenciaba: “Los teatros no son sino las escuelas del Demonio”.⁴⁶⁵ Se lamentaba, a la vez, del atrevimiento de leer libros prohibidos:

“y esto sin mas titulo ni razón para ello, como lo he oído yo mismo, que haberse abolido civilmente el tribunal de la Inquisición: como si la potestad secular pudiese hacer licito con este hecho lo que la Iglesia con la autoridad divina, que recibió de Jesu-Cristo, prohíbe como malo, baxo la terrible pena de excomuni3n mayor”.⁴⁶⁶ [El subrayado es nuestro]

Según el religioso, no bastaba la autoridad civil para abolir la Inquisición. En ese sentido, cuestionaba que la *Ciudad Eterna* no haya sido parte de aquella decisi3n. La cuesti3n de la abolici3n de la Inquisici3n espa3ola no era, pues, privativa de Espa3a. Existía así un reconocimiento de la dimensi3n atlántica del problema a propósito de la restauraci3n de la Inquisici3n. En efecto, se trataba de una dimensi3n que, desde el centro revolucionario porte3o, se intentaba construir en t3rminos de relaciones diplomáticas.⁴⁶⁷ Así, por ejemplo, Manuel de Sarratea, en el contexto de su misi3n diplomática en Londres, escribía hacia 1815 a Juan Manuel García advirtiéndole que al tratar de los negocios de Espa3a convenía no parecer “sectarios de los liberales” pero que, a la vez, se podía fácilmente desacreditar al nuevo Ministerio por el restablecimiento de la Inquisici3n: “porque a la verdad ¿qué cosa no parecerá buena al lado del restablecimiento del aquel Tribunal en el siglo en que vivimos?”.⁴⁶⁸ Por cierto, las conexiones de M. Sarratea con los liberales en Cádiz eran objeto de preocupaci3n en la Corte de Fernando VII.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ “Serm3n de Santo Domingo de Guzmán, predicado en el día de su fiesta por el M.R.P. M. Ex – Provincial F. Isidoro Celestino Guerra del Orden de Predicadores, Imprenta de Gandarillas y Socios, Buenos Aires, 1815”, en *La Revoluci3n de Mayo a trav3s de los impresos de la 3poca*, Primera Serie, 1809-1815, Tomo VI, 1814-1815, Buenos Aires, Comisi3n Nacional Ejecutiva del 150º Aniversario de la Revoluci3n de Mayo/AGN, 1967, p. 314.

⁴⁶⁶ *Ibíd.*, p. 353.

⁴⁶⁷ Al respecto, N. Calvo advierte que “si bien la cuesti3n confesional no formaba parte de la agenda diplomática en 3poca tan temprana, las referencias no estuvieron ausentes”. En efecto, Manuel Moreno escribía desde Londres argumentando que era necesario mirar hacia Estados Unidos, promoviendo la libertad civil y religiosa, para impulsar la migraci3n. Véase: Nancy Calvo, “Los unos y los otros...”, *Op.cit.*, p.16.

⁴⁶⁸ Gregorio F. Rodr3guez, *Contribuci3n hist3rica y documental*, Tomo I. Buenos Aires, Talleres casa Jacob Peuser, 1921, p. 175.

⁴⁶⁹ Véase: Archivo del Palacio Real, Fondo Reinados, Fernando VII-Papeles Reservados, Tomo 14, documento núm. 23 “Copia de contestaci3n de Manuel Sarratea en Londres a la Carta que le escribi3 en 11 de julio de 1815 desde Cádiz D. Tom3s Antonio Lecica”. Por cierto, Antonio Lezica fue un comerciante nacido en el R3o de la Plata que contribuy3 econ3micamente con el sostenimiento del levantamiento del General Riego en Cádiz.

La restauración de la Inquisición española fue, pues, una pieza importante en la política de Restauración del absolutismo monárquico que procuraba revertir los cambios producidos en la cultura política tras el experimento gaditano. Su actuación se reorientaba, precisamente, contra quienes habían celebrado su abolición durante el experimento liberal doceañista. Por su parte, en la Buenos Aires insurgente la prensa denunciaba la dominación colonial bajo la amenaza del “restablecimiento inquisitorial”. El problema de la Inquisición tenía, entonces, una dimensión atlántica que involucraba no solo a la Península sino también a Hispanoamérica y que evocaba a la presencia, por entonces ausente, de Roma. El restablecimiento de la Inquisición se concebía, así, como contrario al auto-gobierno.

III. “La América es el país de la imaginación”: la re-definición de la soberanía y el cuestionamiento a la Inquisición.

En aquella coyuntura de restauración y revolución, la definición de un nuevo sujeto de imputación soberana era una incerteza. La posibilidad de crear una nueva comunidad política se cifraba en el campo de batalla. Hacia fines de 1815 el Director Supremo Ignacio Álvarez Thomas convoca a la reunión de un nuevo Congreso que debería sesionar en Tucumán en la difícil encrucijada entre los anhelos de independencia y la amenaza de la restauración. En aquel Congreso, que contaba con mayoría de religiosos, no solo seculares sino también regulares, la cuestión religiosa reaparecería. Como lo demuestran las páginas de *El Redactor del Congreso Nacional*, la creación de una nueva comunidad política implicaba una interrogación sobre la comunidad religiosa en la medida en que, en el marco de la dominación española, ambas coincidían.⁴⁷⁰ En ese sentido, el Congreso se identificaría con el catolicismo sin por ello dejar de debatir sobre las condiciones de la creencia.

Así, desde un inicio, el Soberano Congreso, con motivo de “su augusta instalación”, concedió mediante un decreto el indulto general a todos los reos a excepción de los enemigos y de quienes cometieron “delitos contra la Religión Santa que

⁴⁷⁰ *El Redactor del Congreso Nacional* fue escrito por Fray Cayetano Rodríguez desde comienzos de 1816 hasta el 31 de mayo de 1817 momento en que lo reemplaza Vicente López y Planes. Tuvo diferentes pies de imprenta, todos ellos en Buenos Aires. Sus primeros números fueron publicados en la Imprenta de los Niños Expósitos, luego se imprimió en Gandarillas y Socios y finalmente, una vez trasladado el Congreso desde Tucumán a Buenos Aires, el periódico se imprimió en la imprenta Benavente y Compañía y luego en la Imprenta de Independencia. Se consultó aquí la reproducción facsimilar en: Eugenio Gómez de Mier (dir.), *Biblioteca Testimonial del Bicentenario*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 2005.

profesamos”.⁴⁷¹ A su vez, la fórmula de juramento de los diputados que se incorporaban al recinto incluía encomendarse a Dios. En efecto, en el Congreso se advierte una preocupación no solo por el respeto hacia la fe sino también por su protección y defensa. Así, por ejemplo, tras ser electo Juan Martín de Pueyrredón como Director Supremo del Estado, el Presidente del Congreso:

“Le encomendó, en nombre de la patria, la Religión, el zelo, y el cuidado de conservarla contra los esfuerzos, y visibles conatos de un desenfrenado libertinaje, que amenaza suplantarla; acordándole que no puede haber estado sin religión, y que aquel será tanto mas sólido, y permanente, quanto se funde sobre bases estables y verdaderas”.⁴⁷²

Como es sabido, el Congreso declara el 9 de julio de 1816 la independencia de las Provincias Unidas del Río del Plata respecto de España y de cualquier otra dominación extranjera. Pero, como señala N. Botana, tras la declaración de la independencia, la legislación civil heredada de la colonia continua vigente.⁴⁷³ Desde entonces, el Congreso Constituyente se enfrenta al desafío de consagrar nuevas libertades para el habitante y ciudadano del Estado definiendo a la persona como sujeto de derechos. Pero definir cuál era el fundamento que otorgaba legitimidad a esos derechos no resultaba tarea sencilla. Aquella definición suponía una tensión entre la tradicional legitimidad religiosa y la nueva legitimidad de los derechos individuales de corte iusnaturalista que entonces se invocaba.⁴⁷⁴

La problemática relación entre soberanía, religión y derechos se expresaba al momento de precisar los márgenes de la libertad. Pues, según Botana, “Este reto tocó de lleno en la conciencia ilustrada de los miembros del Congreso, laicos y clérigos, que no se resignaron a entregar el destino del país a un Estado secular ni tampoco a una religión establecida envuelta en la militante restauración del absolutismo con su corte de inquisidores. La envoltura absolutista de la religión cambiaba, pero el hecho de otorgarle supremacía como religión de Estado persistía”.⁴⁷⁵

En efecto, el Congreso sancionó a la religión católica apostólica romana como la religión del Estado sin sancionar la libertad religiosa.⁴⁷⁶ De modo que el Estado se

⁴⁷¹ *El Redactor del Congreso Nacional*, núm. 2, 8-5-1816, Imprenta de Niños Expósitos, p. 15.

⁴⁷² *El Redactor del Congreso Nacional*, núm. 4, 3-7-1816, Imprenta de Gandarillas y Socios, p. 36.

⁴⁷³ Natalio Botana, *Repúblicas y Monarquías. La encrucijada de la Independencia*, Buenos Aires, Edhasa, 2016, p. 167.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁷⁶ Había quienes contemplaban, sin embargo, la posibilidad de sancionar explícitamente la libertad de culto. Así, el 12 de noviembre de 1816 San Martín le escribía a Tomás Godoy Cruz, diputado por aquella

comprometía a proteger a la religión establecida y exigía que todos los habitantes del territorio, independientemente de cuáles fueran sus opiniones privadas, le debieran respeto ya que el no hacerlo significaría violar las leyes fundamentales del país. No obstante, como advierte N. Calvo, quedaba planteada una forma elemental de tolerancia en cuanto a las prácticas privadas del individuo.⁴⁷⁷ Por cierto, esta forma de articular religión y política era similar a aquella establecida en la Constitución liberal gaditana de 1812. A propósito de aquello, el periódico francés *Le Constitutionnel* se lamentaba de la sanción de la confesionalidad del Estado por las consecuencias que podría implicar en cuanto a las garantías otorgadas a la libertad de conciencia.⁴⁷⁸

Pero esta relación entre poder soberano y religión supondría no solo la negativa a sancionar la libertad religiosa sino también tensiones en torno a la libertad de expresión. Así si bien se consagra la libertad de prensa se lo hace en los márgenes planteados por la ley sancionada el 26 de octubre de 1811 que creaba una junta protectora de la libertad pero, al mismo tiempo, mantenía la censura en materia religiosa.⁴⁷⁹ La cuestión de la necesidad de defender la fe católica reaparecería con fuerza en los debates entre los diputados. En ese contexto, el eclesiástico Ignacio Castro Barros no dudaba en denunciar las proposiciones avanzadas en materia de religión: "...como el asegurar algunos papeles públicos del día que la tolerancia no solo civil sino religiosa, es la base de la prosperidad de los estados, como la venta y uso publico de las obras de Voltaire, Raynal, y otros incrédulos que atacan en ellas y ridiculizan nuestra santa religion, jurada solemnemente por la religion del estado".⁴⁸⁰ A su vez, Castro Barros combinaba su defensa de la fe con la reivindicación de la monarquía como forma de gobierno, pues afirmaba que el principio hereditario es "el que Jesucristo instituyó en su Iglesia".⁴⁸¹ Asimismo sostenía que le correspondía a la Iglesia, y no al Estado, castigar a quienes no respetaran la religión oficial.⁴⁸² Los atributos del poder soberano en torno al poder punitivo parecían entrar en

provincia, una carta en la que afirmaba: "Mucho me gusta el paso del príncipe regente de Portugal; yo creía que jamás lo daría; pero veo que las luces hacen progresos muy rápidos. Menos dificultad encontraba yo en nuestro país en la libertad de cultos que en Brasil". Citado en: Cayetano Bruno, *La Argentina nació católica*, Enegeia, 1992, vol. II, p. 323.

⁴⁷⁷ Nancy Calvo, "Lo sagrado y lo profano...", Op.cit., p. 6.

⁴⁷⁸ Véase: Natalio Botana, *Repúblicas y Monarquías...*, Op.cit., p. 203.

⁴⁷⁹ Cabe mencionar que otras medidas significativas en cuanto a derechos refiere fueron: la abolición del tráfico de esclavos, la sanción del derecho a la vida y la seguridad jurídica. Al respecto, se garantizaba la publicidad de los actos de la Alta Corte de Justicia a fin de lograr el debido proceso.

⁴⁸⁰ *El Redactor del Congreso Nacional*, núm. 15, 17-12-1816, Imprenta de Gandarillas y Socios, p. 109.

⁴⁸¹ *El Redactor del Congreso Nacional*, núm. 10, 3-10-1816, Imprenta de Gandarillas y Socios, p. 82.

⁴⁸² *El Redactor del Congreso Nacional*, núm. 36, 15-10-1818, Imprenta de la Independencia, p. 202.

contradicción con la vigilancia de la ortodoxia religiosa que las instituciones eclesiásticas se arrogaban.

Sin embargo, otros diputados, sin negar la religión establecida, comenzaban a debatir acerca de lo que podríamos llamar las condiciones de la creencia.⁴⁸³ Así, a diferencia de los diputados que reclamaban que solo los hombres de Iglesia debían decidir sobre la circulación de textos en materia religiosa, había quienes advertían que la existencia de una junta protectora compuesta por civiles debía sancionarse para “prevenir en lo posible todo abuso de la autoridad Eclesiástica en perjuicio de las luces que son las que obran la salvación, y la grandeza de las sociedades, sin que tampoco se comprometiese la pureza de la Religión Santa del Estado, pues quedaban en vigor las leyes de la Iglesia para convencer y confundir las doctrinas antireligiosas”.⁴⁸⁴ La resolución acerca de la libertad de prensa se mantendrá, finalmente, en esos términos.⁴⁸⁵

Por otra parte, en el recinto del Congreso se formuló también la necesidad de enviar diputados a Roma para lograr recuperar la relación con la Santa Sede y conseguir su reconocimiento de la independencia.⁴⁸⁶ En el contexto de las deliberaciones, por cierto álgidas, el escritor de *El Redactor del Congreso Nacional* se preguntaba:

“Si todos los hombres se fatigan por buscar su felicidad y no se piensa sino en el modo de hacerse infelices, es una prueba clara de la guerra interior que padecen el corazón y el entendimiento. Todos los sabios, todas las leyes y los pocos pacíficos que hay en el mundo procuran hallar el arte de acordar estos extremos. En la religión lo encuentran. ¿Pero lo han hallado en la política? ¿Quan dichosos seríamos si estuviese reservado á los pueblos del Sud este invento glorioso!”⁴⁸⁷

Aquella reflexión demostraba que había quienes procuraban buscar en la política, y no tan solo en la religión, los medios para crear un orden común capaz de garantizar la felicidad de sus ciudadanos. Pero aquel “invento glorioso” no resultaba tarea sencilla. Mientras que los congresales debatían para dotar al nuevo poder soberano de una constitución, enfrentándose al desafío de crear y a la vez limitar al poder, se decidió

⁴⁸³ Roberto Di Stefano y José Zanca (comps.), *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*, Op.cit., p. XI.

⁴⁸⁴ *El Redactor del Congreso Nacional*, núm. 30, 22-3-1818, Imprenta de la Independencia, p. 179.

⁴⁸⁵ Había, sin embargo, quienes salvaron su voto como los diputados Zavaleta, Castro, Chorroarín, Achega y Araos.

⁴⁸⁶ Véase: “Nota de las materias de primera y preferente atención para las discusiones y deliberaciones del Soberano Congreso, presentada por los diputados Gazcon, Bustamante y Serrano” en *El Redactor del Congreso Nacional*, núm. 6, 23-8-1816, Imprenta de Gandarillas y Socios, pp. 50-54.

⁴⁸⁷ *El Redactor del Congreso Nacional*, núm. 9, 24-9-1816, Imprenta de Gandarillas y Socios, pp. 71-72.

redactar un manifiesto en el que se expusieran las razones que motivaron la independencia.⁴⁸⁸ El manifiesto, que resultó aprobado por el Congreso en la sesión secreta del 29 de noviembre de 1817, que para ese entonces sesionaba en Buenos Aires, fue redactado por una comisión integrada por Mariano Serrano y los presbíteros Antonio Sáenz y Luis José Chorroarín.⁴⁸⁹ El escrito recogía las críticas a la Monarquía española presentes en la llamada “Leyenda negra”, forjada en el contexto de la independencia de las Provincias Unidas de los Países Bajos, y aquellas otras críticas que los liberales españoles formulaban contra la conquista.⁴⁹⁰ La definición de la lucha revolucionaria por la independencia convirtió a la Inquisición en objeto de crítica del pasado con el que se buscaba romper. Al igual que lo había planteado Napoleón Bonaparte, los revolucionarios consideraban a la Inquisición como “atentatoria de la autoridad civil”.

En aquel *Manifiesto* se denunciaba que, durante la guerra, los realistas “establecieron un sistema inquisitorial para todos estos castigos: han arrebatado vecinos sosegados, llevándolos a la otra parte de los mares, para ser juzgados por delitos supuestos, y han conducido al suplicio, sin proceso, a una gran multitud de Ciudadanos”.⁴⁹¹ Se asociaba así a la Inquisición con un modo de actuar que vulneraba los derechos del individuo. El “sistema inquisitorial” español era incompatible con la existencia de “ciudadanos”, en tanto vecinos sujetos de derechos. Los revolucionarios se proponían, como advertía T. Halperín Donghi, romper con todo ese pasado creando una nueva comunidad política de ciudadanos.⁴⁹²

Es curioso señalar que, ante la difusión del manifiesto, Fernando VII decidió desacreditarlo encargándole a un inquisidor la elaboración de un escrito que refutara aquellos argumentos.⁴⁹³ El manifiesto fernandino, publicado hacia 1818 por un supuesto americano del sud, ironizaba sobre la experiencia independentista afirmando que “el entusiasmo de la libertad desreglada se alimenta con ficciones” pues “la América es el

⁴⁸⁸ Véase: Marcela Ternavasio, *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

⁴⁸⁹ *Manifiesto que hace a las naciones el Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata, sobre el tratamiento y crueldades que han sufrido de los españoles, y motivado la Declaración de su Independencia*, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1817.

⁴⁹⁰ Al respecto véanse: Rómulo D. Carbia, *Historia de la Leyenda Negra hispanoamericana*, Madrid, Consejo de Hispanidad, 1944. Javier Fernández Sebastián, “A Distorting Mirror: The Sixteenth Century in the Historical Imagination of the First Hispanic Liberals”, *History of European Ideas*, num. 41, vol. 2, 2014, pp. 166- 175.

⁴⁹¹ *Manifiesto que hace a las naciones el Congreso...*, Op.cit., p. 9.

⁴⁹² Tulio Halperín Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de mayo*, Op.cit., p. 11.

⁴⁹³ José Torre Revello, “El Acta de la Independencia Argentina y el Manifiesto a las Naciones (Quiénes fueron sus redactores)”, *Revista de Historia de América*, núm. 4, 1938, pp. 81-95.

país de la imaginación”.⁴⁹⁴ En efecto, una nueva ficción política estaba inventando un pueblo soberano en una sociedad hasta entonces colonial.⁴⁹⁵ Se denunciaba también que “su anhelo es romper todos los vínculos mas sagrados de las sociedades con estos dos tajantes vocablos despotismo y superstición”.⁴⁹⁶ Al respecto cuestionaba la política de apertura de las Provincias Unidas ante los extranjeros, sin considerar cuáles eran sus creencias, pues “puntualmente la religión, la moral y los intereses de la monarquía imperiosamente reclamaban la prohibición de la entrada á los extranjeros”.⁴⁹⁷ Se burlaba particularmente del ofrecimiento del Director Pueyrredón de recibir a los liberales españoles, perseguidos por la Restauración, en las tierras del Río de la Plata.⁴⁹⁸ Concluye así su redactor afirmando: “Ojalá se hubiera logrado el que jamás pensárais ni procediérais sino segun las formas españolas, sin permitiros degenerar en su gravedad, circunspección, fidelidad obediencia y religiosidad!”.⁴⁹⁹ El manifiesto fernandino advertía también sobre la ficción de la pretendida unidad rioplatense y la incertidumbre sobre su configuración política y territorial. Pero la crítica a la revolución rioplatense se acompañaba del elogio de la calma que reinaba en el Virreinato del Perú.⁵⁰⁰

Sin embargo, por ese entonces, no todo era calmo en Lima. En efecto, había quienes, como el militar limeño José Mariano de la Riva Agüero, se oponían a la política de la restauración y organizaban conspiraciones contra el poder establecido manteniendo, incluso, contactos con el general San Martín.⁵⁰¹ Hacia 1816 Riva Agüero escribió una manifestación histórica y política en la que pretendía dar cuenta de las razones que motivaron la insurrección en América. En la manifestación, que recién será publicada dos años más tarde en Buenos Aires, Riva-Agüero admitía querer escribir un texto que obrara del mismo modo “que obro en otro tiempo en las provincias del norte el escrito titulado

⁴⁹⁴ *Examen y juicio crítico del folleto titulado Manifiesto que hace a las naciones el Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata, sobre el tratamiento y crueldades que han sufrido de los españoles, y motivado la Declaración de su Independencia. Por un americano del sud*, Madrid, Imprenta Real, 1818, p. 16.

⁴⁹⁵ Sobre el concepto de ficción política, véase: Edmund Morgan, *La invención del pueblo: el surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y los Estados Unidos*, New York, Norton, 1988.

⁴⁹⁶ *Examen y juicio crítico del folleto titulado Manifiesto...*, Op.cit., p. 58.

⁴⁹⁷ *Ibíd.*, pp. 84-85. En efecto, por entonces en las regiones independientes de Hispanoamérica era el católico español quien se convertía en extranjero.

⁴⁹⁸ El autor del manifiesto alude al bando publicado por Pueyrredón el 9/12/1817.

⁴⁹⁹ *Examen y juicio crítico...*, p. 132.

⁵⁰⁰ *Ibíd.*, p. 111.

⁵⁰¹ Por cierto, José de la Riva Agüero (3/5/1783 a 21/5/1858) será el primer presidente de la República del Perú (28/2/1823 a 23/6/1823).

el instinto comun.”⁵⁰² El publicista de origen peruano pretendía, pues, emular la célebre obra *Common Sense* (1776) de Thomas Paine que, como se sabe, había logrado adquirir gran influencia en la coyuntura de la guerra por la independencia norteamericana.

En su escrito Riva-Agüero advierte que dos son las causas de la desolación en América: la guerra de religión (entendida como la imposición por las armas de la fe) y el despotismo. Entre las causas que motivan la revolución, alude al sistema inquisitorial español al plantear:

“Que toda ilustración pública es prohibida, y se castiga á los que han leído obras filosóficas, de instruccion publica &c. &c. para los que la inquisición tiene preparadas sus cárceles, y el gobierno sus cadalsos. Pero que mayor suplicio se puede experimentar? La opresión para el cuerpo y para el espíritu sin que se permita al acusado ni siquiera la defensa natural, ¿es cosa soportable? Por que pues, se ha de considerar criminal el deseo, ni las obras de los que provistos de una razón despejada y adornados de virtudes, anhelan por librarse y librar á sus semejantes de tamaños males? El hombre de luces y de virtud no ve tras de sí, sino proscipciones, cárceles, cadalsos, y hogueras; mientras que el estúpido é inmoral es premiado y aplaudido del gobierno español, y disfruta el aprecio de los mandones”.⁵⁰³

En ese sentido, denuncia especialmente la situación de las universidades donde, se queja, no se estudia el derecho natural ni de gentes. Es que, afirma, “Las delaciones inquisitoriales encadenando el entendimiento, hacen del hombre un autómatas ó un orangután”.⁵⁰⁴ A lo largo de su argumentación alude a los escritos de aquellos filósofos que se encontraban prohibidos por la Inquisición, como Montesquieu, Rousseau, Raynal, Condillac, Vattel, Helvecio, el abate Fleury y Sidney, entre otros.

Examina también la conducta de los gobiernos de España con respecto a América denunciando que las tropas realistas se comportaban como si estuvieran en los tiempos de las cruzadas y que entre ellas existía incluso una “orden de persecución de herejes y a los que leen libros titulada Jesu-Cristo y San Pedro Mártir”.⁵⁰⁵ Se trata, por cierto, de aquella misma orden que Fernando VII elevó, tras su restauración, al rango de Caballería. En contraposición a la acusación de impiedad que los realistas formulaban contra los

⁵⁰² *Manifestación histórica y política de la revolución de la América y más especialmente de la parte que corresponde al Perú, y Río de la Plata. Obra escrita en Lima, centro de la opresión y del despotismo, en el año de 1816 é impresa en Buenos Aires. Imprenta de los Expósitos, 1818, s/n.*

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p.167.

revolucionarios, Riva-Agüero denunciaba el libertinaje de las tropas realistas que tras su paso profanaban los templos.⁵⁰⁶

A su vez, en su análisis de la situación internacional, señalaba la división en Europa entre el continente, dominado por la *Santa Alianza*, y Gran Bretaña donde reinaba el constitucionalismo liberal. Advierte entonces la conveniencia de concretar una alianza entre América y Gran Bretaña pues, gracias a ella, se debilitaría el dominio del continente al tiempo que América lograría transformarse mediante la industria y la ilustración.⁵⁰⁷ Es por eso que, concluye, serían incluso los habitantes del continente quienes desearían emigrar y establecerse en América pues aquí: “Encontrarán libertad en religion, seguridad personal, proporción de enriquecer, buenos y bellos campos, climas afortunados, minas ricas de oro y plata, y en fin unos habitantes que los esperan con los brazos abiertos para formar con ellos una sola familia”.⁵⁰⁸ Es que, insiste, “los americanos han manifestado su detestacion á la intolerancia y preocupaciones de los españoles ”.⁵⁰⁹ Al igual que Mordecai Noah también Riva Agüero cifraba la prosperidad en términos de independencia y “libertad en religión”.

En el contexto internacional signado por la restauración, la definición de un nuevo sujeto de imputación soberano no era una tarea sencilla. La creación de una nueva comunidad política en el espacio del Río de la Plata implicó, desde sus inicios, una interrogación sobre las condiciones de creencia. La problemática relación entre soberanía, religión y derechos se expresaba al momento de precisar los márgenes de la libertad, especialmente aquellos referidos a la libertad religiosa y la libertad de prensa. Además, los atributos del poder soberano en torno al poder punitivo parecían entrar en contradicción con la vigilancia de la ortodoxia religiosa que las instituciones eclesiásticas se arrogaban.

La influencia liberal gaditana seguía gravitando incluso entre los revolucionarios porteños que en el marco del Congreso Constituyente sancionaron la catolicidad del nuevo Estado. A su vez, del mismo modo en que lo habían argumentado Napoleón y los diputados liberales en las Cortes de Cádiz, para los revolucionarios la Inquisición era atentatoria a la autoridad civil y, por tanto, al auto-gobierno que el proceso

⁵⁰⁶ *Manifestación histórica y política*, p. 162.

⁵⁰⁷ Alianza que, agrega, se vería reforzada también por el apoyo de la República de los Estados Unidos.

⁵⁰⁸ *Ibíd.*, p. 171.

⁵⁰⁹ *Ibíd.*, p. 172.

independentista buscaba consagrar. Por ese entonces, a diferencia de la España, América se concebía como una promesa de nuevos cambios, tal como lo anunciaba el manifiesto de las Provincias Unidas del Río de la Plata y la manifestación histórica y política de Riva Agüero. En efecto, lo que estaba en juego era, como lo advertía el manifiesto fernandino, la construcción de una nueva ficción política capaz de crear un nuevo orden.

IV. “Las Dos Majestades” y los “Apóstoles de la insurrección”: la creación de nuevos lazos sociales.

La invención de una comunidad política implicaba forjar nuevos lazos sociales. En efecto, la puesta en práctica de nuevas formas de sociabilidad resultaba clave para imaginar un nuevo orden político.⁵¹⁰ En ese sentido, en el contexto de la Restauración, las formas de asociación en el marco de las logias cobraron protagonismo en la actuación revolucionaria.⁵¹¹ Es por ello que las autoridades reales junto con el aparato inquisitorial buscaron controlar aquellos espacios en los que las ideas podían construir nuevos lazos sociales; lazos que, se temía, pudieran poner en jaque al orden político-religioso de la Monarquía Católica.

Como ya hemos advertido, tras la restauración de la Inquisición española la persecución a las formas de sociabilidad sospechosas de masonería se acrecentó.⁵¹² La ciudad puerto gaditana se convirtió, en ese contexto, en un espacio de estricta vigilancia. Entre los gaditanos procesados por la Inquisición cobró resonancia el caso de Juan Van Halen, militar liberal de origen flamenco denunciado en 1817 por formar parte del grupo de militares liberales liderados por el General José María Torrijos. Tras su proceso inquisitorial, Van Halen logró escapar de la prisión en la que se hallaba recluso y escribir

⁵¹⁰ Sobre el concepto de sociabilidad política, véase: Maurice Agulhon, “La sociabilité, la sociologie et l’histoire”, Op.cit. Pilar González Bernaldo de Quirós, “La « sociabilidad » y la historia política”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, González Bernaldo, Pilar, Puesto en línea el 17 febrero 2008, consultado el 05 julio 2018. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/24082>

⁵¹¹ Véase: Pilar González Bernaldo de Quirós, “Masonería y revolución de independencia en el Río de la Plata: 130 años de historiografía”, en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *Masonería, Revolución y Reacción, IV Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española*, Alicante, Instituto Alicantino Juan Gil-Albert, 1990, T. II, pp. 1035-1054.

⁵¹² En enero de 1815 Fernando VII publica un edicto prohibiendo la masonería, aquel documento fue reforzado por una multiplicidad de disposiciones legales. Al respecto véase: Juan José Morales Ruíz, “Fernando VII y la masonería española”, *Hispania Nova, Revista de Historia Contemporánea*, número 3, 2003. Por cierto, no todas las formas de sociabilidad sospechosas de masonería lo eran, pues podían también tratarse de Sociedades Patrióticas. Véase: José Antonio Ferrer Benimeli, “Cádiz y las Llamadas Logias Lautaro o Caballeros Racionales”, en *De la Ilustración al Romanticismo, Cádiz, América y Europa ante la Modernidad 1750-1850*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1988, pp. 149-176.

en el exilio las memorias de su experiencia.⁵¹³ Pero no solo su historia se haría conocida más allá de España sino que también el propio personaje tejía relaciones transatlánticas. Por cierto, años después, cuando en 1830 el General San Martín recibe el ofrecimiento de ser jefe del ejército para lograr la independencia de Bélgica, el Libertador recomienda en su lugar a Juan Van Halen, a quien había conocido en ocasión de la guerra de independencia española contra el invasor francés y con quien mantuvo relación durante su residencia en Bruselas.⁵¹⁴ Efectivamente, los lazos sociales podían activarse para subvertir el orden.

Ahora bien, hacia 1817 San Martín se encontraba liderando el Ejército Libertador y enfrentándose al desafío de liberar Chile y Perú. En esa coyuntura, en Lima el Virrey y los inquisidores temían de las posibles conexiones que a través de las logias podían establecerse entre los oficiales del Ejército Real y los insurgentes. Ya hacia agosto de 1816 se dio a conocer en la *Ciudad de los Reyes* la orden del Consejo de la Suprema Inquisición de Madrid con las instrucciones para perseguir a la masonería. Orden que, como dictaba la costumbre, se hizo pública en las parroquias. La Inquisición de Lima decidió ofrecer unos tres meses de gracia para que quienes pertenecían a logias pudieran renegar de aquéllas, pues pasado ese período ya serían considerados herejes. Como advierte Peralta, no hubo nadie que solicitara el indulto.⁵¹⁵ Sin embargo, pronto se abriría un expediente inquisitorial en el que se denunciaba a los principales oficiales realistas del ejército del Alto Perú de pertenecer a una logia sospechada de masonería.⁵¹⁶ El caso es interesante pues implica a un grupo de oficiales que durante el viaje en ultramar, desde

⁵¹³ Por cierto, su fuga abrió un nuevo expediente inquisitorial para procesar a sus colaboradores. Véase: Archivo del Palacio Real, Fondo Reinados, Fernando VII, Papeles Reservados, Tomo 20, Carpeta núm. 26 (“Expediente de la prision y causa formada a D. Marcelino Velez Villa Alcaide de las cárceles secretas del Tral. del Santo Oficio por la fuga de Van Halen”). Véase sus memorias: Juan Van Halen, *Memorias del coronel D. Juan Van Halen, jefe de Estado Mayor en una de las Divisiones del General Mina, en 1822 y 1823. Parte Primera. En que refiere a su cautiverio en los calabozos de la Inquisición de España en los años de 1817 y 1818 y su evasión, con documentos justificativos*, París, Angulo Editor, 1827. Véase también: *Dos palabras al público, por una víctima de la Inquisición*, Madrid, Imprenta del Censor, 1821 [Real Biblioteca, España, MC/1265]. Sobre Juan Van Halen, véase: Pío Baroja, *Juan Van Halen, el oficial aventurero*, Madrid, Editorial EDAF, 1998.

⁵¹⁴ Al respecto véase: Rodolfo Terragno, *Maitland y San Martín. Un plan secreto que estuvo 184 años oculto y cuya revelación cambia la historia de la campaña libertadora*, Buenos Aires, Random House Mondadori (edición digital), 2012.

⁵¹⁵ Víctor Peralta Ruiz, *En defensa de la autoridad...*, Op.cit., p. 99.

⁵¹⁶ Archivo Histórico Nacional (España), Fondo Inquisición, Legajo 1654, expediente núm. 1 “Testimonio del expediente seguido por resultados del parte del vicario del exercito del Alto Perú a este Tribunal acerca de los oficiales de dicho exercito comprendidos en la logia de francmasones, los Reyes, año de 1818”. En efecto, el expediente registra el hallazgo de un “Manual del aprendiz” en que se exponía simbología masónica.

Cádiz hasta Arica, constituyeron una logia (llamada *Logia Central La Paz Americana del Sud*) de corte similar a las que existían en la ciudad gaditana.⁵¹⁷

En aquel asunto estuvo implicado Tomás de Iriarte, hombre que habiendo nacido en Buenos Aires pasó su vida mayormente en la Península dedicándose a la carrera militar. Tras su experiencia en la lucha contra las fuerzas napoleónicas, en mayo de 1816 se une a las tropas realistas que serán comandadas por el general La Serna en Perú. En sus memorias Iriarte cuenta que para muchos oficiales liberales que vivían en la Península, en un tiempo signado por la persecución inquisitorial, América se imaginaba como un asilo.⁵¹⁸ No obstante, también al otro lado del Atlántico los militares liberales se encontraron bajo la sospecha de la Inquisición.

En sus memorias Iriarte relata cómo se inició en la logia y de qué modo sufrió la persecución del Vicario del ejército, Mariano de la Torre y Vera, quien halló una lista, escrita por su puño y letra, con los nombres de quienes integraban la logia. A pesar de que aquella lista fue finalmente quemada, el Vicario delató a los oficiales implicados ante la Inquisición de Lima. Iriarte evoca, en sus escritos, sus temores ante la situación:

“Yo no cesaba de manifestar á Valdés [oficial que también integraba la logia] el peligro que corríamos todos los amigos de resultas de la denuncia del vicario, pero Valdés no lo creía así: decía que quemada la lista el vicario no podía producir prueba alguna. En vano me esforzaba en hacerle entender, así como á otros amigos, que la mera delación era suficiente bajo el régimen arbitrario que entonces regía en España, y según el modo de enjuiciar del Santo Oficio: ellos persistían en su ciega confianza”.⁵¹⁹

Poco tiempo después, Iriarte es ascendido a coronel debiendo viajar a Lima para incorporarse al ejército del general Osorio destinado a luchar en Chile. Pero Iriarte admite: “Yo no vacilé ni un momento en creer que esta orden y el ascenso era una verdadera celada que se me armaba para hacerme caer en las redes del Santo Oficio y del Virrey”.⁵²⁰ Es por eso que, en lugar de dirigirse a Lima, partió a Tilcara desde donde se

⁵¹⁷ Sobre la masonería en Hispanoamérica véase: Felipe Santiago del Solar, “Masones y Sociedades Secretas: redes militares durante las guerras de independencia en América del Sur”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 19 | 2010, Publicado el 31 diciembre 2010, consultado el 13 enero 2017. URL : <http://alhim.revues.org/3475>

⁵¹⁸ Sus memorias fueron escritas entre los años 1835-1847. En ese sentido afirma en sus memorias: “En Cádiz existía otra compuesta de personas notables que iniciaba a los oficiales destinados a ultramar que más sobresalían por sus principios liberales e ilustración. El partido liberal perseguido entonces de muerte por Fernando pretendía que de este modo formase una nueva patria en América, si se veían obligados a abandonar la Península para evitar los furios de aquel déspota sanguinario”. Véase: Enrique de Gandía (ed.), *Tomás Iriarte, Memorias*, Ediciones Argentinas, Buenos Aires, 1944-1971, tomo I, p. 8.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 101.

pasará al bando independentista el 25 de diciembre de 1817. Lo cierto es que en Lima el Virrey Pezuela y los inquisidores estaban desde hacía tiempo siguiendo las pistas de la presencia de la logia en Perú temiendo de su conexión con los insurgentes, pues, como afirmaba el inquisidor fiscal:

“...quien ha vuelto la espalda al Rey de los Reyes no tubiere reparo en bolverla a su legitimo soberano, y hacerse del partido de los Insurgentes...lo que es mas probable por la noticia que se tiene de que Buenos Ayres, en donde se halla el fuego de la insurrección, tienen los insurgentes establecidas Logias, y los que las componen se dan la mano y conspiran a un mismo fin, aunque sean de distintas Naciones, idiomas...”.⁵²¹ [El subrayado es nuestro]

La conspiración contra el Rey lo era también contra Dios, en la medida en que la legitimidad se asentaba en un fundamento divino. Delito y pecado eran, pues, uno. Las nuevas formas de sociabilidad constituían, en ese sentido, un peligro en la medida en que allí podían crearse nuevos lazos sociales pues, en palabras de la documentación inquisitorial, “los que las componen se dan la mano y conspiran a un mismo fin, aunque sean de distintas Naciones”.

Es por eso que desde Lima se decide nombrar al vicario del Ejército como comisario inquisitorial. Pero enterados de la desertión de Iriarte, el virrey y los inquisidores acordarán no darle curso a la causa para que “sus individuos por el recelo de estar descubiertos no tomasen el partido de pasarse a los Insurgentes de Buenos Ayres a exemplo de lo que ha executado el secretario de ella Dn. Tomas Iriarte”.⁵²² El 14 de marzo de 1818 la causa quedará definitivamente archivada. Sin embargo, sus protagonistas elaborarán una memoria sobre el asunto.⁵²³ En efecto, años después, tras el fracaso del intento de una nueva experiencia liberal en España (1820-1823) y en el contexto de la nueva restauración absolutista de Fernando VII, la prensa de Lima y Buenos Aires dará cuenta del temor que los generales fidelistas involucrados en aquella causa continuaban sintiendo ante la posibilidad de ser procesados por la Inquisición.⁵²⁴

⁵²¹ “Testimonio del expediente seguido por resultas del parte del vicario...”, folios 7-8.

⁵²² *Ibid.*, folio 16.

⁵²³ Por cierto, no solo Tomás Iriarte recupera en sus memorias el hecho, sino que también lo hace el General José María Paz, véase: *Memorias póstumas del Brigadier General Don José M. Paz. Comprenden sus campañas, servicios y padecimientos, desde la Guerra de la Independencia, hasta su muerte, con variedad de otros documentos inéditos de alta importancia*, Buenos Aires, Imprenta de la Revista, 1855, p. 295. De igual modo, también el virrey Joaquín de la Pezuela evoca el suceso, véase: Vicente Rodríguez Casado y Guillermo Lohmann Villena (ed.), *Joaquín de la Pezuela. Virrey del Perú. 1816-1821. Memoria de gobierno*, Sevilla, Editorial Católica Española, 1947, p. 9.

⁵²⁴ Al respecto remitimos al lector a los capítulos 4 y 5 de la presente tesis.

En efecto, no fue aquél un caso aislado. La cuestión de la sociabilidad en las logias de los militares que se encontraban en América constituía una preocupación para el gobierno de Fernando VII. Así, por ejemplo, entre los papeles reservados de Fernando VII se encuentran numerosas menciones al problema de la masonería y las conexiones que se podrían producir a un lado y al otro del Atlántico.⁵²⁵ Entre aquellos papeles se encuentra una carta dirigida al Ministro de Guerra, sin fecha ni firma, en la que se denuncia la actuación de muchos generales y clérigos, “aquellos Apóstoles de la Insurrección”, que han abrazado las logias y las ideas independentistas.⁵²⁶ Quien escribe adopta la postura de un “rancio español”, adjetivo que en la época aludía a los españoles anti-liberales. Entre las advertencias que se realizan al Ministro se encuentra la necesidad de “...anotar otros americanos peligrosos como v.g. el teniente coronel San Martín hermano del jefe de las armas rebeldes de Buenos Ayres que imbadieron á Chile”.⁵²⁷ Probablemente se hiciera referencia al teniente coronel Juan Fermín San Martín quien por entonces se encontraba en Filipinas.⁵²⁸

Lo cierto es que en América las tropas patriotas avanzaban. Ya hacia febrero de 1818 se produce el triunfo de los patriotas en la batalla de Chacabuco y en abril el triunfo de Maipú. Chile quedaba así liberado de las fuerzas realistas.

La creación de una nueva comunidad política implicó la forja de nuevos lazos sociales, por cierto, trasatlánticos. En el contexto de la restauración absolutista ello suponía la construcción de relaciones que, no pocas veces, se organizaban en el marco de sociedades secretas. Se trata, así, de la actuación de “personajes atlánticos” que, como los caracteriza J. Fernández Sebastián, son revolucionarios de nacionalidad incierta y fluctuante cuyas vidas se desarrollan a ambos lados del Atlántico.⁵²⁹ Por su parte, la Inquisición identificó a las sociedades secretas, especialmente aquellas sospechadas de masonería, con la herejía. La conspiración contra el Rey era, a la vez, concebida como una conspiración contra “el Rey de Reyes”. En efecto, pecado y delito se asimilaban. La documentación inquisitorial analizada nos demuestra que la invención de nuevas

⁵²⁵ Véase: Juan José Morales Ruíz, “Fernando VII y la masonería española”, Op.cit.

⁵²⁶ Archivo del Palacio Real, Fondo Reinados, Fernando VII-Papeles Reservados de Fernando VII, Tomo 19, Folio 157.

⁵²⁷ *Ibid.*, Folio 167.

⁵²⁸ Al respecto, véase: Claudia Peiró, “El hermano desconocido de San Martín que luchó y murió en Filipinas”, *Infobae*, 15 de enero de 2015.

⁵²⁹ Javier Fernández Sebastián, “Liberales sin fronteras...”, Op.cit. pp. 477-490.

comunidades políticas, diferentes a la absolutista española, tenía lugar en un contexto atlántico en el que se buscaba crear nuevas asociaciones políticas.

V. Celebrar y crear un nuevo orden.

En Buenos Aires se buscaba convertir a la independencia en un rito de celebración de un nuevo origen, pero lo cierto es que su estabilidad estaba sujeta al derrotero de los sucesos continentales de igual modo que el desafío de definir los rasgos del nuevo poder soberano estaba expuesto a las tensiones locales.⁵³⁰ Pero la construcción del futuro necesitaba que el presente condenara al pasado.

En ese contexto, la reforma de la educación se convirtió en un recurso para formar a la comunidad política. En ese sentido, en Buenos Aires se impulsó el método de educación lancasteriano de enseñanza mutua a través de la actuación del misionero protestante, de origen escocés, Diego Thomson quien en 1818 fue nombrado por el Cabildo porteño como Director de Escuelas Públicas. Por cierto, entre el material de lectura, el misionero difundió Biblias traducidas al español enviadas por la Sociedad Bíblica de Gran Bretaña. Su presencia en Buenos Aires fue, en efecto, interpretada como una demostración de la tolerancia religiosa de aquellos años.⁵³¹

Por otro lado, con miras a celebrar el nuevo orden se había creado en Buenos Aires, bajo el decreto del Director Supremo Juan Martín de Pueyrredón, la *Sociedad del Buen Gusto del Teatro* con el fin de difundir los valores revolucionarios. La primera pieza dramática que estrena la Sociedad, en ocasión de la celebración del día de Santa Rosa de Lima considerada patrona de la revolución americana, es *Cornelia Barroquia o la víctima de la Inquisición* escrita por el español Luis Gutiérrez.⁵³² Por cierto, la obra fue objeto de censura por parte de la Inquisición en la Península.⁵³³ *Cornelia* narra el drama de una mujer, hija del gobernador de Valencia, que es secuestrada por el Arzobispo de Sevilla y llevada a los calabozos de la Inquisición, donde el religioso abusa de ella. Si bien el guión de la representación rioplatense se ha perdido, se conservaron las crónicas de su puesta en escena. Mediante ellas sabemos que la obra abre paso a la crítica a cualquier tipo de

⁵³⁰ Sobre la celebración de las revoluciones, véase: Pablo Ortemberg (dir.), *El origen de las fiestas patrias. Hispanoamérica en la era de las independencias*, Rosario, Ediciones Prohistoria, 2013.

⁵³¹ Véase: Nancy Calvo, “Los unos y los otros...”, Op.cit., pp. 17-19.

⁵³² En el marco del Congreso Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata se propuso a Santa Rosa de Lima como patrona de la revolución americana (siendo su día el 30 de agosto), dicha propuesta fue formulada por el diputado padre Oro. Consultamos aquí: Luis Gutiérrez, *Cornelia Barroquia*, Madrid, Chez Dennée, Cuarta edición, revista, corregida y aumentada, 1818.

⁵³³ Al respecto, véase: Gérard Dufour, “Introducción” a *Luis Gutiérrez, Cornelia Barroquia o La víctima de la Inquisición*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2005, pp. 9-69.

persecución religiosa y especialmente a los clérigos que intentan constituirse en árbitros absolutos de la conciencia individual.

En efecto, el texto original de la pieza denuncia la alianza entre la política y la religión y reivindica a un Dios tolerante. Lo cierto es que la obra seguramente fue adaptada. Como se ha registrado en las crónicas dedicadas al estreno, aquí el personaje del Arzobispo de Sevilla es reemplazado por un fraile dominico. De hecho, resulta curioso que la representación porteña haya decidido cambiar el triste final de la obra de Gutiérrez, en que Cornelia muere en las llamas, por el rescate de la joven a manos del poder político.

En un contexto crispado por la crítica del episcopado hacia la obra, *El Censor*, que se encontraba por entonces bajo la dirección de Fr. C. Henríquez, realiza la crónica de la representación de la obra afirmando que: “el tribunal de la inquisición era presentado con todos sus horrores y en la plenitud de sus sombras”.⁵³⁴ Pero advierte que en la obra también se pudo oír “la voz santa de las leyes y los corazones se inundaron de celestial alegría ante la intervención saludable de la autoridad civil”.⁵³⁵ Allí se afirmaba que “El gran enemigo de la causa de la libertad es la superstición, es el fanatismo, es el infernal espíritu inquisitorio”.⁵³⁶

A propósito de su estreno, Juan María Gutiérrez cuenta que una dama que asistía a aquella función, tras ser interrogada sobre el efecto moral que la obra le producía, dio una contestación llena de juicio y filosofía: “en esta noche, dijo, no puede quedarnos duda de que San Martín ha pasado los Andes y ha triunfado de los españoles en Chile”.⁵³⁷ M. Sáenz Quesada, señala que aquella dama probablemente fuera la amiga del escritor, Mariquita Sánchez.⁵³⁸ La crítica al tribunal se hará nuevamente presente en el escenario

⁵³⁴ *El Censor* núm.103, 4-9-1817, Imprenta de los Expósitos, p. 2.

⁵³⁵ *El Censor* núm.103, 4-9-1817, p. 3. Es en los propios escritos dramáticos del fraile revolucionario donde reaparece la crítica a la Inquisición, acompañada, una vez más, del elogio a las virtudes del gobierno norteamericano. Remitimos a nuestro artículo: Jimena Tcherbbis Testa, “El Rey y el Gran Inquisidor: religión y política en los escritos de B. Monteagudo y C. Henríquez (Buenos Aires, 1810-1820)”, Op.cit.

⁵³⁶ *El Censor* núm.103, 4-9-1817, p. 1. En el próximo número, en un artículo remitido a propósito de las críticas contrarias a la obra, se advertía que “la última arma de nuestros enemigos, es acusarnos de impiedad” (*El Censor*, núm. 104, 11-9-1817, p. 4). Por cierto, Fr. Henríquez también escribió obras con motivo anti-inquisitorial que presentó a la *Sociedad del Buen Gusto*. Se trata de la pieza impresa *Camila o la Patriota de Sud-América* (1817) y del manuscrito inédito *La inocencia en el asilo de las virtudes* (1817-1818). Véanse: Camilo Henríquez, *Camila o la Patriota de Sud América*, Buenos Aires, Imprenta Benavente, 1817. Camilo Henríquez, *La inocencia en el asilo de las virtudes*, 1817-1818. Consultados en: Biblioteca digital Memoria chilena de la Biblioteca Nacional de Chile.

⁵³⁷ Juan María Gutiérrez, *Juan Cruz Varela. Su vida, sus obras, su época. Precedido por un juicio de Miguel Cané*, Buenos Aires, Administración General, 1918, p. 52.

⁵³⁸ María Sáenz Quesada, *Mariquita Sánchez. Vida política y sentimental*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995.

en el año 1819 con la obra *El falso nuncio de Portugal*.⁵³⁹ Por ese entonces, también se difundían en Buenos Aires las obras de Juan Antonio Llorente, el religioso español que colaboró con el proceso de abolición de la Inquisición que había promovido Bonaparte en la Península.⁵⁴⁰ En todas aquellas obras la Inquisición se concebía como un obstáculo al ejercicio de la autoridad civil.

Sin embargo, definir los rasgos de la nueva autoridad civil resultaba problemático en el Río de la Plata. A pesar de que el Congreso Constituyente logró sancionar una Constitución (22/4/1818), la incertidumbre se apoderaba del escenario rioplatense, no solo porque no estaba resuelta la forma de gobierno que habría de adoptarse sino también porque era incierto el territorio sobre el cual efectivamente se gobernaba. La tensión entre la constitución centralista y los proyectos descentralizadores, fuertes en el Litoral, se expresarían en el campo de batalla. Tras la defección de los ejércitos bajo el poder del Directorio, tanto el de los Andes como el del Ejército del Norte y aquel que actuaba en el Litoral, se produjo la descentralización del sistema político y la irrupción de gobiernos provinciales autónomos.

En ese sentido, 1820 será un año clave. Mientras las Provincias Unidas del Río de la Plata dejarán de estarlo, protagonizando cada provincia su singular experiencia política, el Virreinato del Perú experimenta la incertidumbre de su devenir político debido a las convulsiones en la Península y los avances del Ejército Libertador. Por su parte, el virrey Pezuela reforzaba el control inquisitorial sobre las lecturas prohibidas y sobre los extranjeros encargando la vigilancia a personas de su confianza. Además, en marzo de 1820 solicitó a los inquisidores la utilización de las cárceles del Santo Oficio para

⁵³⁹ El texto dramático explica la historia de la implantación de la Inquisición en aquel reino como consecuencia del engaño de un hombre andaluz que, en busca de riqueza y poder, cruza la frontera y se hace pasar como nuncio del Papa con la misión de reforzar la vigilancia sobre la pureza de la fe jaqueada por la presencia de los judíos.

⁵⁴⁰ Recordemos que, tras la restauración absolutista de 1814, Llorente se exilia en Francia donde hacia 1817 comienza a escribir sus cuatro tomos de *Historia crítica de la Inquisición en España*. En la prensa de Buenos Aires se difundían las obras de Llorente e incluso cartas privadas donde aquél especulaba con ser nombrado Obispo en Hispanoamérica (Véase el periódico: *El Independiente*, núm. 8, 28-2-1815). Se difundió también el texto *Discursos sobre una Constitución Religiosa, considerada como parte de la civil nacional. Su autor, un Americano. Los da a luz D. Juan Antonio Llorente, Doctor en Sagrados Cánones*, impreso hacia 1819. Aquel texto fue probablemente escrito por Llorente por encargo de Sarratea y traído a Buenos Aires por Pazos Silva (Véase: Archivo General de la Nación, Colección Casavalle, *Noticia de los negocios de Llorente en Buenos Aires*). Así, ya hacia 1817 se difundía aquella obra en la prensa de Buenos Aires (Véase, por ejemplo, *La Crónica Argentina*, núm. 39, 1-2-1817, cuyo director era por entonces Pasos Silva). Pero no solo circulaban en la región las obras críticas a la Inquisición como las de Llorente. Se encuentran también registros de la circulación de obras como la de Joseph de Maistre. Véase: Biblioteca Americana “José Toribio Medina”, Manuscritos relativos a la historia americana Tomo 342 “Inquisición”, bajo el rótulo de documento “116 a”, *Fragments con nota sobre libros referidos a la Inquisición, entre ellos Joseph de Maistre Lettres sur l’Inquisition spagnole, L. Dupin Memoires pour servir a l’histoire des inquisitions, Goujet Histoires des Inquisitions*.

“depositar cientos de reos de infidencias a nuestro Soberano”.⁵⁴¹ Por cierto, entre aquellos presos se encontraba el publicista y militar José Mariano de la Riva Agüero.

A su vez, desde el periódico oficial limeño *La Gaceta* se procuraba preservar el prestigio del tribunal entre el vecindario. Sucede que la noche del 29 de julio de 1820 uno de los locales del Santo Oficio sufrió un principio de incendio. En el vecindario se rumoreaba que el fuego fue obra intencional de dos hombres contrarios a la Inquisición. Sin embargo, el editor de *La Gaceta* explicaba que el incendio fue ocasionado por una quema de libros que se había producido el día anterior y que aquellos dos hombres habían acudido al auxilio del tribunal.⁵⁴² Como señala R. C. Niada Astudillos, se buscaba “recalcar la lealtad de la ciudad a las instituciones provenientes de España”.⁵⁴³

Precisamente por entonces, hacia julio de 1820, el Virrey conoce de modo extra-oficial, a través de los papeles que llegaban en la fragata mercante norteamericana Mohawq, el triunfo de la revolución liberal en la Península.⁵⁴⁴ Sucede que las tropas lideradas por el General Riego, que debían embarcar desde Cádiz hacia América, se habían amotinado exigiendo el cumplimiento de la Constitución de Cádiz. El Rey Fernando VII debió, pues, juramentar la Constitución (7/3/1820). La Inquisición era nuevamente suprimida hecho que, por cierto, Cádiz se dispuso a celebrar.⁵⁴⁵ Por su parte, Lima recibe el decreto real ordenando el restablecimiento de la Constitución gaditana hacia septiembre. El 15 de septiembre es nuevamente juramentada la Constitución, por los funcionarios de la Corona, entre quienes se contaban los inquisidores, y cuatro días después se hace público el decreto de abolición del Santo Oficio.⁵⁴⁶ El 23 de septiembre

⁵⁴¹ Víctor Peralta Ruíz, *La independencia y la cultura política peruana...*, Op.cit., p. 297.

⁵⁴² *Gaceta del Gobierno de Lima*, núm. 46, 3-8-1820, pp. 387-388.

⁵⁴³ Roberto Carlos Niada Astudillos, *Al servicio del poder. La actividad editorial y tipográfica de Guillermo y Manuel del Río (Lima y Callao, 1793-1825)*, Tesis para optar por el título de Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2011, p. 136.

⁵⁴⁴ Sobre las transformaciones en la concepción de la comunidad política española, desde una definición de Antiguo Régimen a otra liberal, véase: Javier Fernández Sebastián, “España, Monarquía y Nación. Cuatro concepciones de la comunidad política española entre el Antiguo Régimen y la Revolución Liberal”, *Studia Historica – Historia Contemporánea*, vol. XII, 1994, pp. 45-74.

⁵⁴⁵ Véase: *ORACION fúnebre en las exequias que se hicieron á la difunta Inquisición, en el templo del Fanatismo de la villa de la Ignorancia. Por un ministro de la misma*, año de 1820, Cádiz, en la imprenta de Hércules. Reimpresa en México, en la oficina de Don Alejandro Valdes, 1820. Allí se afirmaba: “¡Librar los presos! Registrar sus recónditos rincones, donde quedaban aun reliquias de una anatomía humana! ¡y abrir sin temor de Dios los libros prohibidos por el santo tribunal!” (Ibíd., s/n). En un tono similar, remitimos a la publicación madrileña: *Oración fúnebre pronunciada a la ocasión del fallecimiento de la Señora de la Vela Verde*, Madrid, Imprenta de Rosa Sanz, 1820. Allí se afirmaba que la Inquisición, “la Señora de la Vela Verde” no había muerto por su avanzada edad, sino que lo hizo a manos de la Constitución (Ibíd., p. 7).

⁵⁴⁶ El decreto real de supresión de la Inquisición data del 9 de marzo de 1820. El anuncio de la abolición se hizo público en la *Gaceta extraordinaria de Madrid* del día 10 de marzo de 1820 y en la *Gaceta Extraordinaria del Gobierno de Lima* del 19 de septiembre de 1820. Por su parte, hay documentación que

se realiza un inventario de los bienes del tribunal que debían ser nuevamente confiscados.⁵⁴⁷ Si bien el 20 de septiembre también se anuncia la libertad de imprenta, el decreto será sancionado recién en febrero de 1821 por el Virrey José de la Serna, quien accedió al cargo tras liderar un golpe contra Pezuela el 29 de enero de 1821.

Pero a pesar de la abolición de la Inquisición, sus cárceles siguieron albergando a los insurgentes presos. Diferencia, por cierto, importante en relación a lo sucedido en la Península, donde la abolición del tribunal supuso su liberación. Sin embargo, pronto, hacia septiembre de 1820, el Ejército Libertador desembarca en Perú. El Virrey Pezuela intentará sin éxito negociar con el General San Martín pensando que, al regir en Perú nuevamente el constitucionalismo liberal, podría convencerlo de no proseguir con la campaña libertadora puesto que España se convertiría en garante de la libertad. En efecto, San Martín afirmó en su proclama del 8 de septiembre de 1820 a los habitantes del Perú que: “La revolución de España es de la misma naturaleza que la nuestra: ambas tienen la libertad por objeto y la opresión por causa. Yo he sabido después de mi salida de Valparaíso, que el Virrey del Perú ha mandado también jurar la Constitución, y que se ha abolido en Lima el Tribunal del Santo Oficio”.⁵⁴⁸ Sin embargo, advertía: “La América no puede contemplar la Constitución de las Cortes, sino como un medio fraudulento de mantener en ella el sistema colonial.”⁵⁴⁹

Por ese entonces, en Lima se temía el arribo de la expedición libertadora.⁵⁵⁰ El Capitán escocés Basilio Hall fue un testigo de aquellos tiempos.⁵⁵¹ Se encontraba Hall

comprueba que los inquisidores prestaron juramento a la Constitución gaditana el 18 de septiembre de 1820. Véase: Archivo Arzobispal de Lima, Sección Emancipación, Cortes españolas, Legajo I (1812-1820), Expediente 6, “1820-septiembre-18 Lima. Certificación entregada por el señor doctor don Carlos Delgado y Cotera, abogado de la Audiencia Nacional, vocal secretario del Ilustre Colegio y secretario del Secreto del Santo Oficio de la Inquisición del Perú, de la juramentación que hicieron los señores inquisidores y ministros de cumplir y guardar la Constitución Política de la Monarquía Española y ser fiel al Rey”, 1 f. Véase: Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla y Laura Gutiérrez Arbulú, *Catálogo de las Secciones ‘Papeles importantes’ y ‘Emancipación’ del Archivo del Arzobispado de Lima*, Real Monasterio-San Lorenzo de El Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2015, p. 192.

⁵⁴⁷ Así, por ejemplo, se anulaba el cobro de beneficios a favor del tribunal como, por ejemplo, el cobro de derechos aduaneros. Véase: *Gaceta del Gobierno de Lima*, núm. 62, 7/10/1820, p. 528.

⁵⁴⁸ Gustavo Pons Muzzo (ed.), *La Expedición Libertadora*, Tomo VIII, vol. 3, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Lima, 1972, p. 402.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 402-403.

⁵⁵⁰ Véase: Claudia Rosas Lauro (ed.), *El miedo en el Perú. Siglos XVIII al XIX*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2005.

⁵⁵¹ Capitán Basilio Hall, *El General San Martín en el Perú. Extractos del Diario escrito en las costas de Chile, Perú y Méjico en los años 1820, 1821 y 1822*, Administración General, Buenos Aires, 1920. El diario de viaje del capitán escocés Hall, impreso por primera vez en 1824, fue, por cierto, una obra que tuvo un impacto significativo en Gran Bretaña.

ante “las puertas de plata de la ciudad de los reyes” en un momento en que reinaba la incertidumbre. Así, refiriéndose a los limeños señala:

“En tiempos pasados, decían, Lima era la corte del placer; la riqueza e indolencia eran nuestras criadas, el gozo era nuestra ocupación única, y no soñábamos de otro mal que los temblores de la tierra. No habían aprendido todavía que había terremotos morales y políticos, además de físicos, que aun cuando dejasen sin destruir iglesias y moradas, reducirían a ruinas la entera fábrica social”.⁵⁵²

En su diario de viaje describió el recelo que en Lima se tenía hacia los extranjeros y cuestionó las costumbres y la religiosidad colonial de los vecinos.⁵⁵³ Al respecto señalaba “el efecto que la perversión de la religión católica romana ha tenido sobre la sociedad” confirmando la sensación de que “tanto los principios como las maneras de los sudamericanos han recibido su mancha más oscura de esta procedencia”.⁵⁵⁴ Advertía, sin embargo, que gracias al contrabando había ingresado a la ciudad una parte de la ilustración que se abría camino “a pesar de los crecientes esfuerzos de la Inquisición, y la influencia eclesiástica ayudada por la vigilancia redoblada del gobierno con el máximo rigor”.⁵⁵⁵

Sin embargo, cuando Hall arribó a Lima, la Inquisición ya había sido abolida. Al respecto relata una curiosa anécdota. En ocasión de su visita, en compañía de un joven español, a la casa del Marqués de Montemira cuenta que se encontró con un viejo sacerdote, que había oficiado como inquisidor, quien le consultó por la situación europea. A propósito de ello recuerda que:

“En el curso de la conversación mi malicioso amigo, para atormentar a su reverendo amigo, díjome al oído que asegurase haberse restablecido la Inquisición en España. Conforme a esto en la primera oportunidad, dije algo que podía interpretarse en ese sentido. En efecto fué bastante entretenido, pues el anciano sacerdote, que había sido inquisidor mayor, batió palmas y con mirada chispeante, gritó: “bravo, yo creía que esto debía suceder”, pero notando que su joven amigo sonreía, primero pareció enojado y después rió, llamándolo cruel pícaro. Sin embargo -agregó, en tono más bajo, con puño cerrado y dientes apretados-, aunque no esté todavía restablecida, pronto lo será”.⁵⁵⁶

⁵⁵² *Ibid.*, p. 54.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 58. Allí alude, por ejemplo, a las corridas de toros como espectáculos de crueldad destinados a crear indiferencia hacia el dolor ajeno.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 264.

⁵⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 58-59.

A pesar de aquel relato, Hall da cuenta de la aceptación general que la supresión del tribunal tenía en Lima. Así, afirmaba:

“Todo lo relativo a la inquisición recientemente abolida, era considerado en Lima con escarnio y odio, notabilísimos en ciudad tan repleta de instituciones religiosas y donde las observancias de la iglesia toman gran parte de las ocupaciones de la gente. Pero cualquiera sea la causa de esta execración desmedida, no puede ser más decidida, y temo que nuestro corpulento amigo, el ex inquisidor, deba conformarse en seguir la corriente y abandonar la esperanza de atormentar otra vez a sus paisanos.”⁵⁵⁷

Relató Hall, también, su primera visita al general San Martín quien le explicó que la lucha en el Perú no era de conquista sino de opinión, pues “era guerra de los principios modernos y liberales contra las preocupaciones, el fanatismo y la tiranía”.⁵⁵⁸ En efecto, para San Martín resultaba necesario ganar la opinión pública de Lima a favor de la causa de la independencia ya que allí, a diferencia de otras regiones como Buenos Aires, “la opinión pública es máquina recién producida” y “los españoles, incapaces de dirigirla, han prohibido su uso; pero ahora experimentarán su fuerza e importancia”. Allí, advertía el general, solo muy recientemente “los primeros rayos del saber habían perforado las nubes del error y la superstición”.⁵⁵⁹

Por su parte, desde las páginas de *El triunfo de la Nación*, periódico oficial concebido como reemplazo a la *Gaceta* y editado por Guillermo del Río, se celebraba el triunfo de la revolución liberal en la Península al tiempo que se rechazaba la expedición libertadora al mando del “fundador de la Lógia massónica de Buenos-Ayres”.⁵⁶⁰ Pero, como es posible observar en los escritos remitidos, no eran pocos los que temían que el restablecimiento de la Constitución de Cádiz amenazara a la religión. Si bien el principio de legitimidad de la autoridad política ya no era “la fuerza divina” sino la soberanía de la nación, se advertía que no debía descartarse a la religión como base de gobierno, pues “el mas abominable de todos los seres es sin duda un rey ateo”.⁵⁶¹ Se argumentaba así que la religión era un factor clave para lograr, a través de la educación, la solidaridad moral entre

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p.59.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁶⁰ *Suplemento al Triunfo de la Nación*, núm. 12, 23-3-1821, Imprenta de los Huérfanos, Lima, p. 58 [Reimpresión facsimilar en: Carmen Villanueva (ed.), *Periódicos*, Tomo XXIII, Vol. 1, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1970-1974.] Observación: se cita el número que corresponde a la colección no al original del periódico.

⁵⁶¹ *El Triunfo de la Nación*, núm. 7, 6-4-1821, p. 31.

los hombres. El problema era, sin embargo, cómo se concebía al catolicismo y su influjo sobre la sociedad. Así, en el contexto de la libertad de imprenta, reaparecían las críticas a la Inquisición no sólo en la Península sino también en Hispanoamérica.⁵⁶²

En esa coyuntura, en un artículo remitido al periódico *El Triunfo de la Nación*, un escritor, que firmaba bajo el seudónimo *El amante de la ilustración*, exponía la tensión entre la necesidad de ilustración y la insistencia del Arzobispo Las Heras en mantener las prohibiciones del período de la Restauración y en censurar los nuevos libros que arribaban a la ciudad.⁵⁶³ El escritor afirmaba que, a pesar de que existían fundadas razones para la prohibición, el Arzobispo actuaba siguiendo los métodos de la abolida Inquisición.⁵⁶⁴ En su argumentación recurría a la prensa peninsular citando a la *Miscelánea de Madrid* de 26 de julio de 1820 donde se cuestionan “las usurpaciones de la potestad eclesiástica en orden á la libertad de imprenta”.⁵⁶⁵ Esta acusación será contestada por otro escritor, apodado Gaspar Tricio, quien advertía que no se trataba de respetar a las razones sino a la autoridad.⁵⁶⁶ En este sentido, apoyaba la censura del Arzobispo por tratarse de una “prevención importante para contener la propagación del error de algunos, que se creen habilitados para leer todos y cualesquiera libros del índice expurgatorio por el hecho solo de la abolición de la Inquisición”.⁵⁶⁷ Advertía también que “Mientras subsistió la Inquisición, era un tribunal respetable y autorizado por las leyes del reyno y bulas pontificas; y por consiguiente deben obedecerse sus mandatos, sin embargo de todo lo que le ha merecido su total exterminio”.⁵⁶⁸ No obstante, señalaba que la situación en Lima era distinta a la de la Península puesto que allí no habían intentos por restablecer el Santo Oficio.

En efecto, el Arzobispo Las Heras admitía, en una carta privada, que a pesar de estar abolida la Inquisición era necesario continuar con las prohibiciones, reconociendo la problemática común que desafiaba al orden peninsular y americano, pues confesaba:

⁵⁶² Véase, por ejemplo: *Diálogo sobre la Inquisición entre Juana bieja y Margarita joven*, Lima, Calle de San Jacinto, 1820.

⁵⁶³ Entre aquellos libros prohibidos se encontraban, entre otros, *El Citador* (Guillaume Pigault-Lebrun, 1807), *Sistema de la naturaleza* (Paul Henri Thiry d’Holbach, 1770), *Las Ruinas de Palmira* (Conde de Volney, 1791).

⁵⁶⁴ *El Triunfo de la Nación*, núm. 12, 23-3-1821.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁶⁶ *El Triunfo de la Nación*, núm. 18, 13-4-1821, p.83. Cabe aclarar que según A. Martínez Rianza el nombre de Gaspar Tricio podría hacer referencia al publicista Gaspar Rico (véase: Ascensión Martínez Rianza, *La prensa doctrinal en la independencia de Perú 1811-1824*, Ediciones Cultura Hispánica-Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1985, p. 211).

⁵⁶⁷ *Ibidem*.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 84.

“...consideramos que en España se ha introducido mucha inmoralidad y relajación en las costumbres. La misma plaga reina en este país; y, por haberse abolido la Inquisición, tengo la necesidad de fijar edictos a fin de contener estos daños, y de prohibir la multitud de cientos de libros anticatólicos que se han esparcido”.⁵⁶⁹

Por cierto, era la propia prensa liberal peninsular la que aportaba argumentos al debate limeño contra las censuras inquisitoriales. En efecto, se reproducían artículos de la prensa peninsular, específicamente procedentes de *El Redactor General* de Cádiz, donde se afirmaba que quienes escribían en contra de la Constitución eran verdaderos enemigos del pueblo español, hipócritas que en nombre de la religión querían perpetuar la tiranía. Por ello, se argumentaba:

“Ellos abogaban por la Inquisición; ¿y por qué pensais que lo hacen? Porque saben bien que existiendo este tribunal, como ellos quieren, ninguno se atreverá á descubrir los delitos de las autoridades; porque con él desaparecerá la libertad de escribir...porque con él nadie se atreverá á pedir las reformas que necesita el estado eclesiástico...porque con él volveremos á ser lo que fuimos, esto es, esclavos, infames.”⁵⁷⁰

El artículo señalaba así la necesidad, y a la vez la legitimidad, de impulsar reformas en el poder temporal y espiritual, especialmente en la disciplina externa del clero. El problema de la religión reaparecía también en el periódico fidelista *El Depositario* hasta finales de junio de 1821.⁵⁷¹ Allí Gaspar Rico, a quien en la coyuntura de las Cortes gaditanas hemos visto cuestionar a la Inquisición, insistía por entonces en acusar a San Martín y sus colaboradores de ser francmasones irreverentes.⁵⁷² Se denunciaba también a los jesuitas que pretendían inmiscuirse en favor de la independencia. A su vez, por entonces circulaba en Lima el texto “Doctrina de la Religión sobre la sumisión y obediencia de los pueblos”, publicado tanto por el periódico fidelista *El Depositario* como por el insurgente *El Consolador*, con el propósito de justificar en términos religiosos los hechos políticos del presente.⁵⁷³

⁵⁶⁹ Citado en: Cayetano Bruno, *La Argentina nació católica...*, Op.cit., p. 327.

⁵⁷⁰ *El Triunfo de la Nación*, núm. 17, 10-4-1821, p.82. Véase el original gaditano en: *El Redactor General*, núm. 538, 2/12/1812, Imprenta del Estado Mayor General, Cádiz.

⁵⁷¹ Se trata de una publicación fidelista que a lo largo de sus números se desplazó desde posiciones constitucionalistas liberales a las reacciones absolutistas (véase: A. Rianza Martínez, *La prensa doctrinaria...*, Op. cit., p. 341).

⁵⁷² *El Depositario*, núm. 42, Lima, 16-6-1821, Imprenta de San Jacinto, Lima.

⁵⁷³ Véase: Ascensión Rianza Martínez, *La prensa doctrinaria...*, Op. cit., p. 212.

Es que si bien desde los periódicos independentistas se denunciaba que la metrópoli pretendió “hacer del vasallaje un deber religioso” se insistía, una y otra vez, en la actitud respetuosa de San Martín ante la religión.⁵⁷⁴ Insistencia necesaria en un contexto en el que se lo acusaba de impío “marrano”.⁵⁷⁵ En efecto, incluso se le otorgó a la campaña de San Martín un sentido providencial, pues el mismo libertador afirmaba: “Soy un instrumento de que se ha valido el Sr. Dios de los Ejércitos para llevar a cabo los altos planes de su adorable providencia”.⁵⁷⁶

De hecho, el General San Martín mostró preocupación por la disciplina religiosa de sus tropas, pues no eran pocas las manifestaciones anticlericales que en ellas se producían. Así lo demuestran las “Leyes Penales” que ya en septiembre de 1816 había dado a conocer San Martín a los miembros del Ejército de los Andes.⁵⁷⁷ Leyes que, por cierto, aplicaban severos castigos a quienes insultaban a los hombres religiosos y a sus símbolos.⁵⁷⁸ En ese sentido, Peralta advierte que el éxito de los patriotas en las provincias del norte del virreinato se debió a que finalmente la población comprendió que la independencia no iba a acabar con el catolicismo ni arrebatárles sus propiedades.⁵⁷⁹ Por cierto, el propio Arzobispo Las Heras identificaba el rechazo a la política liberal española en materia eclesiástica (reformas de los órdenes regulares, desamortización, propuestas de eliminación del fuero...) como la causa del apoyo a los patriotas argumentando que:

“Han tenido una gran parte en que el pueblo de Lima haya sucumbido al general San Martín las noticias que [se] habían esparcido de que el gobierno de España suprimía la mayor parte de los conventos religiosos, y de que los pocos que resultasen permanentes, era perdiendo sus excepciones y quedando sujetos al Ordinario”.⁵⁸⁰

⁵⁷⁴ Entre aquellos periódicos se encuentran, por ejemplo, *El Americano*, *El Consolador*, *Los Andes Libres*.

⁵⁷⁵ Como señala Pablo Ortemberg, la propaganda realista consideró la emancipación como impía. Así, por ejemplo, desde Cuzco se atacó a San Martín a través de las estrofas de una “*Canción marrana*” cuya tercera estrofa afirmaba: “Te incomoda el templo/te asusta el Rosario, /no crees en los misterios/ del Dios soberano, /pues si los creyeras/ es muy fijo y claro/ no ultrajaras fiero/ sus ritos sagrados”. Véase: Pablo Ortemberg, *Rituales de poder en Lima (1735-1828). De la monarquía a la república*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014, p. 301.

⁵⁷⁶ Véase: Ascensión Ríaza Martínez, *La prensa doctrinaria ...*, Op. cit., p. 213.

⁵⁷⁷ A propósito de un estudio reivindicativo de la religiosidad del General San Martín, véase: Cayetano Bruno, *La religiosidad del Gral. San Martín*, Buenos Aires, 1978.

⁵⁷⁸ Véase: Roberto Di Stefano, *Ovejas negras...*, Op.cit., p. 86. Sobre la cuestión religiosa en los ejércitos véase: Pablo Ortemberg, “Las vírgenes generalas: acción guerrera y práctica religiosa en las campañas del Alto Perú y el Río de la Plata (1810-1818)”, Op.cit.

⁵⁷⁹ Víctor Peralta Ruiz, *La independencia y la cultura política...*, Op. Cit., pp. 282-283. Sobre el clero y la independencia véase: Luis Gómez, “Iglesia y emancipación en el Perú: claves interpretativas (1808-1825)”, en Fernando Armas Asín (Comp.), *La construcción de la iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, San Miguel, Fondo editorial 1999, pp. 333-388; Jeffrey Klaiber, “El Clero y la Independencia del Perú”, en Scarlett O’Phelan Godoy, *La independencia en el Perú: de los Borbones a Bolívar*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2001, pp. 119-136.

⁵⁸⁰ Citado en: Cayetano Bruno, *La Argentina nación católica...*, Op.cit., p. 272.

En este efervescente escenario, la expedición libertadora ingresa a Lima el 12 de julio de 1821. Días después, el 28 de julio, al proclamarse la independencia, Lima dejará de ser, definitivamente, *la Ciudad de los Reyes* para pasar a ser *la Ciudad de los Libres*.⁵⁸¹ Las acciones de San Martín y su ministro Bernardo Monteagudo resultarán claves, como veremos, para abolir definitivamente la Inquisición y los símbolos del tribunal que aun habitaban en la ciudad. Sin embargo, durante el inicio de su gobierno se mostraron prudentes en identificarse con las reformas eclesíásticas impulsadas por el gobierno liberal español justificando, incluso, la independencia en nombre de la defensa del catolicismo.⁵⁸² En efecto, la celebración de la entrada del Libertador demostró el respeto por las ceremonias religiosas. Al evocar aquella ocasión Hall recuerda las siguientes palabras que San Martín proclamara en la ceremonia: “Desde este momento el Perú es libre e independiente por voluntad general del pueblo y por la justicia de su causa, que Dios defiende”.⁵⁸³

Pocos días después, en la *Gaceta del Gobierno de Lima independiente* del sábado 4 de agosto de 1821 se lee:

“La capital del Perú, el gran pueblo de Lima, el centro de la impulsión y de recursos para todas las empresas que hasta hoy se han sostenido contra la independencia en la parte meridional de América: esa Ciudad cuyo nombre no podía escucharse sin recordar grandes desgracias y crueles tentativas para apagar el fuego sagrado: ese asilo en fin del despotismo inquisitorial, y de la tiranía española –acaba de cambiar su ser enteramente y de entrar en el espíritu del tiempo, desprendiéndose para siempre de la cadena que lo ligaba á los siglos antiguos”.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ Véase: Pablo Ortemberg, “La entrada de San Martín en Lima y la proclamación del 28 de julio: la negociación simbólica de la transición”, *Historica*, XXXIII, 2009, pp. 65-108.

⁵⁸² Véase: *Gaceta del Gobierno de Lima independiente*, núm. 6, 28/7/1821, p. 21 [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente, Tomos I a III. Julio 1821-Diciembre 1822*, La Plata, Ministerio de Educación, Universidad Nacional de la Plata, 1950]. En efecto, allí se cuestionaba a España por implementar políticas de reformas eclesíásticas que, por cierto, poco tiempo después serían debatidas en Lima. En ese contexto se afirmaba: “He aquí el catolicismo en que ha venido a parar esa Nación perjura ante la Constitución misma en que sancionó como base fundamental al ser católica, apostólica, romana. ¡Gracias a Dios que no pertenecemos ya a semejante Nación! La religión va a refugiarse como en piadoso asilo en nuestros países. Esto solo bastaría para justificar la INDEPENDENCIA que proclamamos hoy, y a cuya perpetuidad nos sacrificamos mañana con el juramento más solemne en las aras del Dios eterno de quien reconocemos haberla recibido”. En ese sentido, se reconocía la necesidad de implementar reformas de carácter gradual (Véase: Capitán Basil Hall, *El General San Martín...*, Op.cit., pp. 121-122). Sobre la crítica a propósito del liberalismo español, véase: Víctor Peralta Ruiz, “La pluma contra las Cortes y el Trono. La prensa y el desmontaje del liberalismo hispánico en el Perú, 1821-1824”, *Revista de Indias*, Vol. LXXI, núm. 253, 2011, pp. 729-758.

⁵⁸³ Capitán Basilio Hall, *El General San Martín...*, Op. cit., p. 122.

⁵⁸⁴ *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, núm.8, 4-8-1821, “Reflexiones del pacificador del Perú núm. 11 sobre las notas oficiales puestas en el num. 5 de la Gaceta”, D. Manuel Peña, p. 32.

El proceso independentista se enfrentaba al desafío de construir una distancia con el pasado que condenaba. En ese sentido, en la esfera pública revolucionaria, tanto porteña como limeña, se identificaba a la Inquisición española como enemiga de la “causa de la libertad”. Una causa que, a su vez, también se presentaba como sagrada. Hasta qué punto esa distancia era un símbolo más que una realidad será objeto de disputa y debate en el futuro. En ambas ciudades, como veremos, habrá quienes adviertan que la Inquisición podía renacer allí donde la autoridad buscaba dominar la prensa, violentar la división de poderes y atropellar los derechos individuales. En efecto, la Inquisición se había suprimido, pero, como veremos, se temía que no hubiera sucedido lo mismo con el espíritu inquisitorial.

VI. Conclusión

La Inquisición fue una institución clave en la regulación del orden político-religioso durante el Antiguo Régimen español. Aquel tribunal, que procuraba construir obediencia entre fieles que debían comportarse como súbditos, fue convertido en un pilar de la restauración absolutista. De hecho, tanto liberales como absolutistas coincidían en representar al tribunal como un engranaje de la alianza del trono y del altar. En el contexto de la *Santa Alianza*, política y religión se concebían como un todo indisoluble.

Fue el fenómeno revolucionario, a través de argumentos de corte ilustrado y liberal, el que puso en jaque a la Inquisición. Desde entonces, la Inquisición se convirtió en un objeto de reflexión de la cultura política. La crítica al tribunal implicaba cuestionar un modo, descrito como despótico, de concebir la política y la religión. El proceso político de la Restauración iniciado hacia 1814 supuso una amenaza para el experimento del constitucionalismo liberal español y, a la vez, para los procesos revolucionarios americanos. La restauración absolutista de Fernando VII procuró restablecer el principio de legitimidad divina del monarca en contra del principio de la soberanía de la nación. Tras su restauración, la Inquisición debía clausurar el desarrollo de una cultura política liberal.

En efecto, la Inquisición no era una institución en decadencia, sino una que intentaba adaptarse a los desafíos que presentaban los nuevos tiempos. Así, durante aquellos años el Santo Oficio se orientó a la persecución de lectores de libros prohibidos, aumentó el recelo hacia los extranjeros y acrecentó su vigilancia a propósito de las formas de sociabilidad en las logias, pues se sospechaba de las posibles conexiones entre masones a ambos lados del Atlántico. El tribunal proseguía pues con sus actividades

administrativas, reimprimiendo instrucciones para sus miembros, intentando resolver sus problemas económicos e insistiendo en la política de la pedagogía del miedo.

Por cierto, no eran pocos quienes manifestaron el temor de los revolucionarios por sufrir el castigo de la prisión inquisitorial. Así lo hacían notar en sus escritos Bernardo O'Higgins, Tomás de Iriarte, José Mariano de la Riva-Agüero y Juan Van Halen. Sus testimonios dan cuenta que delito y pecado eran considerados equivalentes. Pues, como manifestaban los inquisidores "...quien ha vuelto la espalda al Rey de los Reyes no tubiere reparo en bolverla a su legitimo soberano". Los presos de los últimos años lo fueron, pues, por sus ideas que, se temían, pondrían jaquear al poder político-religioso.⁵⁸⁵

El restablecimiento de la Inquisición y la supresión de la libertad de imprenta, supuso la ausencia en la esfera pública limeña de la formulación de críticas hacia el tribunal. Las alusiones a la Inquisición en la prensa oficial se realizaban para demostrar su capacidad de castigar a los revolucionarios, como en ese entonces lo demostró el caso de Morelos en Nueva España, o bien para preservar el prestigio del tribunal en la sociedad.

Por el contrario, durante aquellos años en la esfera pública de Buenos Aires abundaban las críticas a la Inquisición. Desde la prensa, el teatro e incluso el púlpito, se cuestionaban las formas en que la metrópoli impuso y practicó el catolicismo, utilizándolo como pretexto de la dominación. Pero, así como desde el púlpito se evidenciaba el uso político que España hizo de la religión, también desde otros escritos se denunciaba el poder político que ciertas instituciones religiosas detentaban desde los tiempos de la colonia. La referencia a la Inquisición servía para ambos propósitos.

Así, hemos visto que el deán Funes planteaba que a través de la Inquisición los reyes buscaban concebir a la revolución como el peor delito de conciencia. A su vez, aunque no desde el púlpito, pero sí desde los escritos de la prensa y desde las tablas del teatro, la crítica al tribunal se acompañaba de elogios a la tolerancia religiosa. Hecho que, para algunos miembros de la jerarquía eclesiástica, no formaba parte de la causa de la libertad sino del libertinaje. El temor era, precisamente, que la crítica a la Inquisición cediera paso a nuevas formas de pensar la relación entre religión y política. Es que a través de la crítica a la Inquisición se podía cuestionar que el poder espiritual ejerciera poder temporal.

En Lima las opiniones contrarias al orden restaurado no se pronunciaban en voz alta. Así, lo demuestra la manifestación histórica que escribiera José Mariano de la Riva-

⁵⁸⁵ Véase: John Lynch, "La revolución como pecado: La Iglesia y la Independencia Hispanoamericana", en *América Latina, entre colonia y nación*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 171-206.

Agüero y que se diera a conocer públicamente en Buenos Aires. En aquel escrito el gobierno inquisitorial se concebía como una de las causas que motivaban la lucha por la independencia. Se anhelaba, además, un futuro en el que América, en virtud de la alianza con Gran Bretaña, realizara la promesa de la libertad en religión. A su vez, en la esfera pública porteña se contraponía a Lima, sumida en la tiranía inquisitorial, con la promesa revolucionaria rioplatense. Aun cuando, como vimos, era sabido que el Virrey Abascal se había mostrado reticente a su restauración y los mismos inquisidores lo acusaban de adherir a los principios liberales. Sin embargo, con la llegada del Virrey Pezuela la acción inquisitorial logra reorganizarse.

En ese contexto, la crítica a la Inquisición vehiculizaba una denuncia al modo autoritario de concebir el catolicismo y de pensar lo político y hacer política. Como hemos analizado, desde los escritos revolucionarios se denunciaba que los realistas practicaban la guerra como si de una cruzada se tratara. Por otro lado, no solo los revolucionarios sino también los viajeros concebían a la Inquisición como un modo de hacer política, como se evidenciaba en los tribunales de purificación política establecidos para comprobar la fidelidad al monarca absoluto.

Asimismo, la crítica al tribunal de la fe habilitaba la posibilidad de reflexionar sobre la legitimidad de la disidencia religiosa y de la libertad de expresión. En efecto, el Congreso Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata se pronunciaba a favor de la confesionalidad del Estado dejando abierta la posibilidad de la tolerancia en la esfera privada del individuo, una posibilidad inexistente durante la vigencia de la Inquisición. Por otro lado, en un contexto en que se escuchaban voces contrarias a la lectura de aquellos libros que se sabían prohibidos, había quienes proyectaban un control predominantemente civil de la censura. En aquel Congreso se ponía de manifiesto la tensión entre soberanía, religión y derechos al momento de precisar cuáles deberían ser los márgenes de libertad. La constitución gaditana, aquella que sancionó la catolicidad de la Nación de “ambos hemisferios”, continuaba ejerciendo entre los diputados una marcada influencia.

Por su parte, en Lima aquellas cuestiones se harán presentes tras el conocimiento de la revolución liberal acaecida en la Península y el consiguiente restablecimiento de la constitución gaditana. Así, si en materia de tolerancia religiosa no hay allí voces que públicamente se pronuncien al respecto, si las hay que se pronuncian en contra de las

censuras inquisitoriales.⁵⁸⁶ En efecto, a poco de abolirse el tribunal, que como vimos no implicó la liberación de sus presos, había quienes seguían sosteniendo la legitimidad de sus censuras autorizando al Arzobispo para dirimir en aquellos asuntos. Sin embargo, y no es un dato menor, se comenzaba a cuestionar el poder de censurar que se atribuía a la autoridad religiosa.

Los periódicos de la *Ciudad de los Reyes*, a diferencia de la prensa porteña, se hacían eco de la división política desarrollada en la Península entre serviles y liberales. Y, como es sabido, la cuestión de la Inquisición contraponía a unos y otros. De modo que la crítica a la Inquisición era un hecho común en los periódicos liberales fidelistas y en los periódicos patriotas. La diferencia radicaba en cómo concebían la causa de la libertad, pues mientras que para los primeros la promesa de la libertad la cumpliría el constitucionalismo liberal español, para los otros lo haría la expedición libertadora. En efecto, aun conociendo el restablecimiento del constitucionalismo y de la abolición de la Inquisición, San Martín persiste en su proyecto libertador denunciando el colonialismo común de liberales y serviles españoles. Por el contrario, en Buenos Aires aquellas divisiones políticas no tenían eco. Incluso antes de declararse la independencia, se advertía la conveniencia de no adherir a ninguno de los partidos españoles aun cuando se cuestionaba abiertamente a la política absolutista.

Sin embargo, la restauración del constitucionalismo gaditano en Lima duró poco tiempo pues fue interrumpido por la declaración de la independencia. Por ese entonces, Buenos Aires experimentaba su desarrollo como Estado provincial autónomo. Si bien durante aquellos años ni en Lima ni en Buenos Aires se descartó a la religión como recurso de gobierno, pues, por el contrario, el regalismo fue una continuidad en las ideas borbónicas y liberales, sí se generó un debate que permitirá pensar en nuevas formas de articular política y religión. Formas que, por lo pronto, tanto liberales como patriotas pensaban que debían estar alejadas de un modo autoritario de concebir el catolicismo y la política. La crítica al Antiguo Régimen, que se buscaba convertir en pasado, planteaba la necesidad de implementar reformas en vistas a crear un futuro distinto. Entre aquellas reformas sobresalían, como veremos, la necesidad de garantizar la transparencia de los actos de gobierno y el debido proceso judicial, junto con el impulso de la ilustración pública y la reforma en la disciplina externa del clero, especialmente el regular.

⁵⁸⁶ Sobre la cuestión de la tolerancia religiosa en Perú véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, Lima/Cusco, Pontificia Universidad Católica/CBC, 1998, pp. 17-50.

Así, tras la independencia de Lima y la conformación de Buenos Aires como Estado autónomo, los actores se enfrentarán a una nueva encrucijada: el desafío de legislar los derechos de los individuos en el nuevo orden político. Ello supondrá reflexionar sobre el lugar de la religión en el cuerpo político. Una pregunta recorrerá pronto los recintos: ¿debía el ciudadano ser un fiel católico al igual que antes lo era el súbdito de la Corona? Este enigma será, precisamente, uno de los desafíos que se presentarían en los próximos años. Tras la revolución y la guerra por la independencia, el interrogante quedaba planteado. Y ello no era poco.

Parte II
El pasado presente: el legado colonial y las reformas liberales en Lima y Buenos Aires (1820-1830).

Parte II

El pasado presente: el legado colonial y las reformas liberales en Lima y Buenos Aires (1820-1830).

“*Qué le debemos?
¿Luces, costumbres, religión o leyes?
¡Si ellos fueron estúpidos, viciosos,
Feroces y por fin supersticiosos!*”

José Joaquín Olmedo, *La victoria de Junín o Canto a Bolívar* (1824)

Introducción

A principios del año 1820 la etapa colonial no era ya solo parte del pasado de la ciudad de Buenos Aires sino que también estaba llegando a su fin en la ciudad de Lima. Por ese entonces el triunfo de la “causa de la libertad” en Sudamérica se sincronizaba con el inicio de un nuevo ciclo revolucionario en la Península que reinstauraba la Constitución de Cádiz. En la construcción de ese entramado político, la ruptura revolucionaria liberal implicaba, como hemos analizado, despojar a la soberanía de sus connotaciones religiosas al introducir un nuevo principio de legitimidad del poder y, a la vez, la promesa de nuevos tiempos. Aquellos primeros años constituyeron, pues, una experiencia política de carácter liberal compartida. No es casual que, como ha reparado la historiografía, durante la primera mitad de la década se pueda percibir una coincidencia en el lenguaje político utilizado por los publicistas a ambos lados del Atlántico, donde la contienda parecía reducirse nuevamente, como en los años de la coyuntura constitucional gaditana, entre publicistas “liberales” y “serviles” que se disputaban la definición de la libertad.⁵⁸⁷

En efecto, la re-invenición de aquellas comunidades políticas suponía una interrogación sobre la comunidad religiosa, en la medida en que, como venimos señalando, en las sociedades hispánicas ambas coincidían. Aquella interrogación implicaba enfrentarse al desafío de definir los alcances de la libertad. En ese marco, la reflexión sobre la Inquisición española, como institución que rechazó (y rechazaba) las libertades liberales, especialmente la libertad de conciencia y la libertad de expresión, cobraba protagonismo en una coyuntura en la que los gobiernos independientes buscaban reformar el legado colonial. Por cierto, aquel desafío se expresaba en América en una cultura política que tendía a ser mayoritariamente republicana.

⁵⁸⁷ Véase: Fabio Wasserman, “Entre la moral y la política. Las transformaciones conceptuales de «liberal» en el Río de la Plata (1780-1850)”, en Javier Fernández Sebastián (coord.), *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Op.cit., pp. 60-62. Víctor Samuel Rivera, “República tras el incienso. Una historia conceptual de «liberalismo» y «liberales» en Perú (1810-1850)”, en Javier Fernández Sebastián (coord.), *La aurora de la libertad...*, Op.cit., pp. 333-378.

En ese sentido, analizaremos en esta segunda parte cómo la experiencia republicana habilitaba mayor espacio para la experimentación en las formas de articular política y religión. Sin embargo, repararemos también en las posibles tensiones entre la definición liberal y republicana de la libertad, en la medida en que la primera inflexión tiende a enfatizar los derechos individuales y la segunda a priorizar el bien común.⁵⁸⁸ El intento americano, no siempre exitoso, de conjugar republicanismo y liberalismo tensaba, podríamos decir, la relación entre la definición católica de las sociedades hispánicas y los alcances de los derechos individuales. En un contexto en el que se buscaba consagrar la libertad como valor político el problema de la legitimidad de la disidencia, tanto en política como en religión, se convierte en objeto de debate de la cultura liberal.

La reflexión sobre la Inquisición no implicaba, como demostraremos, una mera reflexión sobre el pasado colonial sino también sobre el presente. Si bien el tribunal de la Inquisición de Lima fue definitivamente abolido por el Gral. San Martín, en la Península la Inquisición era una institución aun no definitivamente suprimida. Pues si el Trienio Liberal (1820-1823) suprimió al tribunal de la fe, tras la restauración absolutista de Fernando VII (1823-1833) los grupos ultra-realistas solicitarán su restitución mientras que no pocos obispos creaban, a modo de inquisiciones, Juntas de Fe. Como advierte E. La Parra López, durante aquella década la Inquisición no fue restablecida ni abolida.⁵⁸⁹ Por su parte, desde Roma se desconfiaba del aparato inquisitorial español sin dejarse de reivindicar la necesidad de la represión religiosa. Pero, además, durante esa década también en América se temía que la Inquisición fuera nuevamente restituida, como sucedía en México bajo el Imperio de Agustín de Iturbide (1821-1823).⁵⁹⁰ No casualmente, la Constitución de la República de Chile del año 1822 dejaba explicitado el rechazo a la restauración del Santo Oficio en su texto.⁵⁹¹ En efecto, la reflexión sobre la

⁵⁸⁸ Véase: José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica: ensayos de historia intelectual y política*, Op.cit. Sobre el concepto republicano de libertad en términos positivos, como participación política o auto-legislación, y el concepto liberal de libertad en términos negativos, es decir como no intervención estatal en la esfera de los derechos individuales, véase: Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Op.cit.

⁵⁸⁹ Emilio La Parra López, “Ni restaurada, ni abolida. Los últimos años de la Inquisición española (1823-1834)”, en Gabriel Torres Puga (ed.), “Dossier. El final de la Inquisición en el mundo hispánico: paralelismos, discrepancias y convergencias”, Op. cit., p. 154.

⁵⁹⁰ Véase: Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Op. cit.

⁵⁹¹ La Constitución política del Estado de Chile promulgada el 30 de octubre de 1822 sancionaba en su artículo número 229 perteneciente al Capítulo IV “De la administración de la justicia y de las garantías individuales” y al Título VII “Poder judicial”: “En ningún caso, ni por circunstancias sean cuales fueren, se establecerán en Chile las instituciones inquisitoriales”. La aclaración no era menor en un texto en el que se declaraba al catolicismo como religión del Estado y única permitida sancionándose el deber de la protección de la pureza de la fe. Véase: *Constitución política del Estado de Chile promulgada el 23 de*

Inquisición formaba parte de la preocupación por el lugar de la religión en el cuerpo político.

En esta segunda parte nos detendremos, entonces, a analizar la reflexión liberal a propósito de la Inquisición en Lima y Buenos Aires desde una perspectiva comparada y, a la vez, conectada con las transformaciones peninsulares. Pues, a pesar de que tras la crisis de la Monarquía Católica se produjo una fragmentación del espacio que constituía el “orbe hispánico”, lo cierto es que los publicistas pensaban sus problemas en clave americana y atlántica. En ese sentido, es importante explicitar la tensión entre las escalas de análisis propuestas en la medida en que durante la década de 1820 Lima era la capital del Estado peruano mientras que Buenos Aires, tras sufrir una crisis en su hegemonía política, se constituía como provincia autónoma en un escenario rioplatense fragmentado. Por cierto, la experiencia de escalas diferentes, en el sentido de una centralización o descentralización del poder, nos permitirá ponderar también la posibilidad de proyectar reformas políticas en el campo religioso. Pues tanto en la capital limeña como en la provincia porteña se discutían un conjunto de reformas tendientes a reformar la herencia colonial. Entre aquellas reformas, las destinadas a transformar la estructura eclesiástica junto a las propuestas de introducir la tolerancia religiosa, o más aun la libertad religiosa, resultaban clave.⁵⁹²

El fundamento de la política reformista liberal continuaba reposando en principios eclesiológicos galicanos y jansenistas ya presentes en el proyecto reformista borbónico.⁵⁹³

octubre de 1822, Imprenta del Estado, p. 72. Disponible en: https://www.bcn.cl/Books/Constitucion_Politica_del_Estado_de_Chile_1822/index.html#p=92

⁵⁹² A propósito de la dimensión atlántica del debate sobre la tolerancia, véase: Maurizio Isabella, “Citizen or Faithful? Religion and the liberal revolutions of the 1820s in Southern Europe”, *Modern Intellectual History*, Cambridge University Press, 2015, pp. 1-24. Sobre la dimensión regional de las reformas eclesiásticas en Hispanoamérica, véase: Nancy Calvo, “El poder de las Reformas o las Reformas en clave de poderes. El sinuoso recorrido de las jurisdicciones civiles y eclesiásticas. España e Hispanoamérica 1760-1830”, *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, núm. 5, 2015, pp. 13-38. Valentina Ayrolo, “Matices reformistas. Gobiernos y reformas eclesiásticas en Buenos Aires, Paraguay, San Juan, Mendoza, Perú y Bolivia, durante la segunda década del siglo XIX”, *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, núm. 5, 2015, pp. 39-60. Por nuestra parte, es importante aclarar que cuando los publicistas aquí estudiados debaten sobre la tolerancia lo hacen pensando en la legitimidad de la disidencia religiosa en el ámbito privado, mientras que cuando se reclama la libertad religiosa se extiende la legitimidad del ejercicio de otros cultos hacia el espacio público.

⁵⁹³ Di Stefano distingue entre tres respuestas ante la pregunta de “¿Qué hacer con la religión?”. Entre ellas identifica, la postura galicana (o regalista), la respuesta intransigente y la respuesta liberal. En ese sentido, caracteriza al galicanismo como una política que busca subordinar las instituciones eclesiásticas al poder estatal en construcción, de allí su defensa del patronato, y la concepción de un poder plural de las Iglesias (de allí la defensa del episcopalismo ante Roma). Por otro lado, distingue la respuesta intransigente como aquella que defendía a las instituciones eclesiásticas como sociedad perfecta fundamentando el poder de Roma sobre los obispos y el rechazo a la sujeción del poder religioso al civil. Aquella concepción sostenía que el poder religioso era la base de toda autoridad. Por último, identifica la respuesta liberal a la que concibe como débil durante la primera mitad del siglo XIX y define como una propuesta de distinción de

Sin embargo, el desafío era nuevo en la medida en que tras la cristianización de la revolución se postulaba el dilema de la posibilidad de revolucionar el campo religioso liberalizándolo. En ese sentido, el problema que se formularía era si la religión debía gobernar o ser gobernada. A su vez, se planteaba la posibilidad de distinguir al ciudadano del creyente y reformar la mirada condenatoria hacia el extranjero, asimilado hasta entonces a la figura del hereje, más aún cuando tras la independencia las sociedades americanas redujeron al católico español a la condición de extranjería. En ese contexto, los proyectos educativo y jurídico (la concepción sobre el delito y el pecado, las garantías judiciales y las formas del castigo) devendrán centrales en la definición de la comunidad política.

La reflexión liberal a propósito de la Inquisición constituye, estimamos, una puerta de entrada hacia aquel laberinto. El análisis de las ideas que sobre el tribunal de la fe circulaban en la esfera pública limeña y porteña, tanto a través de los documentos y discursos públicos, como en los claustros, la prensa y los espacios de sociabilidad, constituirán nuestras fuentes para reconstruir la densidad de la trama. Pues, se trataba, además, de una esfera pública que, tanto en Lima como en Buenos Aires, concebía aquella reflexión como parte de una preocupación común de las sociedades donde el legado español era un pasado presente.

la esfera religiosa respecto de la política y la defensa de la tolerancia. Véase: Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la Monarquía Católica a la República rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, pp.155-192. Pero, como veremos, ese regalismo típicamente borbónico podía ser acompañado, no solo por la defensa del episcopalismo propia del jansenismo sino también de principios políticos liberales, como por ejemplo la defensa de la tolerancia religiosa. De allí que Iván Jaksic y Sol Serrano, como ya hemos mencionado, plantean la categoría conceptual de “liberales regalistas”. Véase: Iván Jaksic y Sol Serrano, “El gobierno y las libertades...”, Op.cit. Por otro lado, Di Stefano reconoce que: “A menudo elementos de los modelos galicano y liberal están presentes, por cierto de manera algo confusa, en el discurso de actores cuya preocupación central es la de adecuar las instituciones y las ideas religiosas a las condiciones que impone la construcción del nuevo orden” (Ibidem, p. 173). En efecto, aquello se evidencia durante la década del veinte.

Capítulo 4

Pensar el legado colonial: religión y política en Lima durante la primera década de vida independiente (1820-1830).

I. Introducción

Hacia principios de la década de 1820 Lima dejaba de ser la *Ciudad de los Reyes* para transformarse en la *Ciudad de los libres*. Pero la definición de la libertad sería algo más y, a la vez, algo distinto que la concreción de la independencia respecto de España. La construcción de una nueva comunidad política, allí donde hasta entonces podía habitar legítimamente solo una única comunidad religiosa, suponía preguntarse por los alcances de la libertad. La cuestión de la legitimidad de la disidencia tanto en política como en religión se encontraría presente en las reflexiones de los publicistas de la primera década de vida independiente. En efecto, la reflexión sobre el legado colonial formaba parte del interés del presente por construir un nuevo orden. Los publicistas, tanto monárquicos como republicanos, convirtieron a la Inquisición en símbolo del legado colonial.

En ese sentido, analizaremos en este capítulo el modo en que se pensó el problema de la Inquisición en la cultura política de corte ilustrado-liberal en Lima durante la primera década de vida independiente. Es decir, nos centraremos en analizar los discursos, las prácticas y las representaciones construidas por aquellos políticos e intelectuales que en su espacio de experiencia habían trabado contacto con la España inquisitorial y para quienes, de acuerdo a su horizonte de expectativa, la Inquisición debía ser una institución del pasado.⁵⁹⁴ La reflexión en torno a la Inquisición nos permitirá así entrever el modo en que tras su condena subyacían distintas maneras de pensar la articulación entre política y religión y, a la vez, de definir el alcance de la libertad. En este marco, identificamos cuatro nudos problemáticos a través de los cuales analizaremos el debate liberal a propósito de la Inquisición.

En primer lugar, reconstruiremos el modo en que la Inquisición se convirtió en un *topos* presente en la representación del pasado colonial que construían las elites del poder independiente convirtiéndose su condena en resorte de la legitimidad del nuevo poder. En ese sentido, analizaremos la memoria que se construyó en torno al tribunal en una ciudad que, a diferencia de Buenos Aires, era sede del palacio inquisitorial. Pero, desde una perspectiva comparada y, a la vez conectada, analizaremos de qué manera los recursos,

⁵⁹⁴ Sobre la noción de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” como categorías históricas, véase: Reinhart Koselleck, “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’”, dos categorías históricas”, Op.cit.

simbólicos y materiales, de la Inquisición de Lima se re-significaron en la construcción de un nuevo proyecto de poder, especialmente en el ámbito cultural, en un período en el que la Inquisición española, tras la restauración absolutista de Fernando VII, amenazaba con ser reinstaurada en la Península. En ese sentido, la dimensión atlántica de la reflexión liberal sobre la Inquisición española otorga al problema a analizar mayor densidad, más aún en un período en el que hasta mediados de la década se continuaba luchando por la independencia americana.

En segundo lugar, analizaremos el dilema en torno a la cristianización de la revolución de la independencia impulsada, como hemos visto, desde el propio Ejército Libertador, y la posibilidad de revolucionar el campo religioso, definiendo nuevos derechos como el de la tolerancia. En efecto, se trataba de un interrogante que, como veremos, también se formulaba en la Buenos Aires rivadaviana. Por cierto, la condena a la Inquisición podía ser una opinión compartida capaz de fundamentar distintas propuestas políticas en materia de religión.

En tercer lugar, dedicaremos un apartado a analizar el modo en que los publicistas liberales, especialmente quienes se definían como republicanos, argumentaban que en el quehacer político de la vida independiente se podía identificar la herencia de prácticas inquisitoriales, toda vez que la acción política deslegitimaba al disidente. La definición de la libertad, y su ejercicio, se tensaban cuando la política se enfrentaba al desafío de habilitar la convivencia entre creencias opuestas.

Por último, analizaremos el desafío que significaba legislar una nueva comunidad política. La definición de la justicia en la nueva república implicaba reflexionar sobre la relación entre la comunidad política y la comunidad religiosa interrogándose sobre la asociación entre delito y pecado, hasta entonces asimilados en la sociedad colonial. En este apartado nos detendremos a examinar el proyecto del publicista y jurista Manuel Lorenzo de Vidaurre prestando atención a la reflexión a propósito de la Inquisición elaborada en sus escritos jurídicos.

De este modo, a través de aquellos nudos problemáticos nos proponemos analizar los alcances del legado colonial inquisitorial en la narración del pasado y en la imaginación del futuro en un presente en el que la relación entre religión y política se encontraba tensada por la amenaza del unanimismo.

II. El problema de la legitimidad y la política de la memoria: narrar el pasado e imaginar el futuro.

Hacia 1820 Lima se distinguía como la *Ciudad de los Reyes*, uno de los últimos bastiones del poder español en Sudamérica. En aquella ciudad el Santo Oficio era, como hemos analizado, uno de los símbolos identitarios de la Monarquía Católica. Desde su instalación en 1570, el local del tribunal de la Inquisición se amplió: con el pasar de los años, nuevos locales se creaban y nuevas cárceles se construían.⁵⁹⁵ Las instalaciones del Santo Oficio llegaron a ocupar toda una cuadra configurándose en un solar clave de la arquitectura de la ciudad colonial. Desde entonces la plaza que se situaba en los alrededores del tribunal se conocía con el nombre de Plaza de la Inquisición o Plaza de las tres virtudes teologales, pues se podía encontrar allí edificadas a la fe (Inquisición), la esperanza (la Universidad) y la caridad (el Hospital).⁵⁹⁶ En aquella plaza, también conocida con el nombre de la Universidad, funcionaba el mercado de abasto.

Tras la declaración de la independencia (28/7/1821), Lima será escenario de novedosas convulsiones políticas y los patriotas transformarán aquella plaza en un lugar de memoria del pasado que buscaban condenar. Aquellos mismos edificios que crecieron durante la etapa colonial, serán entonces mutilados y reconvertidos para contar una nueva historia y, por cierto, la Inquisición ocupará un lugar significativo en esa trama. Abolida hacía apenas pocos meses por la revolución liberal española (el 9/9/1820 el Virrey Joaquín de la Pezuela hace público el decreto real de supresión), fue también simbólicamente suprimida por las fuerzas independentistas. La condena hacia la Inquisición española se convertirá en un pilar de la legitimidad del nuevo poder soberano en tanto le permitía al gobierno independiente distanciarse de la Monarquía Católica sin por ello impedir cristianizar la revolución que se estaba protagonizando. Sin embargo,

⁵⁹⁵ Recordemos que Felipe II ordenó su fundación hacia el año 1569. La instalación del tribunal de la fe se llevará a cabo el 29 de enero de 1570 en el inmueble de un oidor que se encontraba situado frente a la Iglesia de la Merced. Tiempo después se mudará el tribunal a la calle que se conocerá como calle de la Inquisición. El local llegará a ocupar toda la cuadra. En los solares contiguos se instalaron las casas de los inquisidores, la capilla de San Pedro Mártir (patrono de la Inquisición) y las celdas del tribunal. Se trataba de un complejo formado por tres casas: la Sala de audiencia y secreto y alojamientos para un inquisidor, secretario y portero; cárceles y capilla y aposento del Alcalde. Luego se anexará otra casa más. Durante la etapa colonial el local de la Inquisición se amplió en forma creciente, principalmente sus cárceles durante la llamada Gran Complicidad (1635-1639). Véase: Paulino Castañeda y Pilar Hernández, *La Inquisición de Lima*, tomo I, Madrid, Editorial Deimos, 1989, p. 212. Véase también: Fernando Ayllón Dulanto, *El Museo del Perú, Historia del Museo del Congreso y de la Inquisición*, Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 2012.

⁵⁹⁶ Véase la descripción del viajero inglés Stevenson: William Bennet Stevenson, *Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú*, en Estuardo Núñez (comp.), *Relaciones de viajeros*, Tomo XXVII, vol. 3, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971, pp.145-146.

aquel planteo abrirá un nuevo interrogante: ¿cristianizar la revolución suponía revolucionar el campo religioso?⁵⁹⁷ Es decir, ¿era acaso posible admitir la pluralidad en la comunidad religiosa y distinguir al ciudadano del creyente?

El proceso independentista se enfrentaba al desafío de imaginar y crear una nueva comunidad política y, en un régimen de cristiandad como el de las sociedades hispanoamericanas, ello suponía reflexionar sobre la comunidad religiosa. El problema de la creación de un relato legitimador, la definición del lugar de la religión en el cuerpo político, la mirada hacia el extranjero, la construcción de alianzas internacionales, el modo de pensar la justicia, el castigo y el derecho a la libertad de expresión y la disidencia, encontrarán en la Inquisición española un tópico condensador.

II.A CELEBRAR UN NUEVO ORDEN: LA INQUISICIÓN COMO SÍMBOLO DE PODER.

El ciclo revolucionario, experimentado tanto en la Península como en América, se fundamentó, como hemos advertido, en un nuevo principio de legitimidad del poder: la soberanía de la nación.⁵⁹⁸ Si bien este nuevo principio de legitimidad reemplazó al principio del derecho divino de los reyes, ello no supuso descartar a la religión como recurso de gobierno. Por el contrario, los revolucionarios liberales a ambos lados del Atlántico reforzarían su identidad religiosa ante las acusaciones de impiedad que contra ellos se formulaban. Pero la cristianización de la revolución abrió el interrogante acerca de la posibilidad de revolucionar el campo religioso. Pues, como analizamos, la crítica a la Monarquía Católica habilitaba un espacio de debate público antes inexistente. En efecto, la revolución fue a la vez protesta política y religiosa.⁵⁹⁹ La Inquisición se encontraba situada, precisamente, en esa controvertida encrucijada.

La causa de la libertad americana convertía a la Inquisición en símbolo de la dominación de la metrópoli.⁶⁰⁰ Hacia 1820, al momento de estallar la revolución liberal en la Península, Lima era aún, a diferencia de Buenos Aires, la *Ciudad de los Reyes*. Desde la campaña de la expedición libertadora, San Martín expresó su satisfacción con la

⁵⁹⁷ Sobre el concepto de campo religioso véase: Pierre Bourdieu, *La eficacia simbólica. Religión y política*, Op.cit. Pierre Bourdieu, “Génesis y estructura del campo religioso”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVII, núm. 108, 2006, pp. 29-83. Hemos trabajado sobre estos conceptos en el primer capítulo.

⁵⁹⁸ Remitimos al lector a los capítulos 2 y 3.

⁵⁹⁹ Roberto Di Stefano, “La Revolución de las almas: religión y política en el Río de la Plata insurrecto (1806-1830)”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (coords.) *Los curas de la revolución*, Op.cit, p. 23.

⁶⁰⁰ Remitimos al lector al capítulo 3.

abolición peninsular de la Inquisición aunque advertía que la revolución liberal española no supondría el fin de la dominación colonial.⁶⁰¹ La revolución de independencia era la única que, argumentaba, podía garantizar el triunfo de la causa de la libertad en América. En efecto, si bien el virrey de la Pezuela había procedido a abolir el Santo Oficio, a diferencia de la Península, sus cárceles seguían albergando presos, entre quienes, como ya hemos mencionado, se encontraban los insurgentes. Será, pues, tras la declaración de la Independencia cuando San Martín, junto a su ministro Monteagudo, procederá a abolir definitiva y simbólicamente al tribunal. La extinta Inquisición se convertirá no solo en fuente de financiación del Estado independiente, que se comenzaba a construir, sino que también será convertida en objeto de reflexión sobre el pasado de un presente con miras al futuro.

La revolución de independencia instauró una nueva concepción del tiempo al postular un nuevo origen del poder y prometer la creación de un nuevo orden. En efecto, ningún poder puede ser huérfano de representación.⁶⁰² El modo en que los gobernantes (re)presentaron la experiencia de “nuevos tiempos” fue, pues, clave en la construcción de su relación con los gobernados. En ese sentido, desde el gobierno nacido de la revolución, la abolición de la Inquisición se representó, al igual que en Buenos Aires, como un acto de anuncio de los nuevos tiempos.⁶⁰³ La representación condenatoria del Santo Oficio fue clave en la celebración del nuevo poder y en la legitimación de nuevos valores e instituciones políticas.

Desde su inicio, el Protectorado (3/8/1821 hasta 20/9/1822) se propuso instruir al pueblo en sus derechos para guiarlos en el aprendizaje de la libertad.⁶⁰⁴ Si bien San Martín en su cargo de Protector del Perú reunió el poder ejecutivo y legislativo, admitía abstenerse de intervenir en cuestiones judiciales porque consideraba que su

⁶⁰¹ Véase: “Proclama de San Martín del 8 de septiembre de 1820 a los habitantes del Perú”, en Gustavo Pons Muzzo (comp.), *La Expedición Libertadora*, Tomo VIII, vol. 3, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972, p. 402.

⁶⁰² Véase : Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Op.cit, pp. 289. Véase también: George Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994.

⁶⁰³ Sobre la noción del tiempo como concepto histórico, véase: Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Op.cit. Para el caso iberoamericano, véase: Fabio Wasserman y Joao Paulo Pimenta, “Presentación del dossier Experiencias de tiempo en los siglos XVIII y XIX iberoamericanos. Un abordaje desde la historia conceptual”, *Almanack. Guarulhos*, núm. 10, 2015, pp. 233-235.

⁶⁰⁴ Véase: Carlos Contreras Carranza, *El aprendizaje de la libertad. Historia del Perú en el siglo de su independencia*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

independencia era “la única y verdadera salvaguardia de la libertad del pueblo”.⁶⁰⁵ En efecto, una de las primeras medidas del gobierno independiente fue la reforma de la justicia colonial que tuvo a la Inquisición como contraparte simbólica. Como es sabido, durante el Protectorado se preservaron únicamente a aquellos oidores de la Real Audiencia que se pronunciaron a favor de la independencia y que, por tanto, podrían formar parte de un nuevo órgano de justicia que, por cierto, contaría con un nuevo recinto. Así, por medio de un decreto del 6 de julio de 1822, se dispuso que el antiguo local de la Inquisición se convirtiera en el recinto del nuevo organismo de justicia que ya no se conocería con el nombre de Real Audiencia sino con el de Alta Cámara de Justicia.⁶⁰⁶ Se trataba aquélla de una interesante operación simbólica en la que se producía una inversión de valores, pues el tribunal de la fe cedía paso a la justicia civil.⁶⁰⁷ La inauguración de aquel local, acaecida unos meses después, contó con una celebración en la que asistieron el Ministro de Guerra y Marina Bernardo Monteagudo, el Ministro de Hacienda Hipólito Unanue y el Ministro de Relaciones Exteriores Juan García del Río (7/10/1821). La Alta Cámara de Justicia tuvo, sin embargo, una corta vida pues la primera Constitución del Perú (1823) la reemplazó por una Corte Superior de Justicia.⁶⁰⁸

Por su parte, el ministro Monteagudo, reconociendo que para gobernar era necesario “dominar la imaginación”, ya había propuesto sustituir los símbolos de poder del régimen colonial por otros nuevos alegóricos a la libertad. A propósito de lo cual advertía: “No son pues de extrañar las formas ridículas que va ahora a reformarse, porque

⁶⁰⁵ Véase: “Estatuto Provisional dado por el Protector de la libertad del Perú, para el mejor régimen de los departamentos libres, interin se establece la Constitución permanente del estado”, en *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*, Tomo I, Lima, Ministerio de Gobierno, Culto y Obras Públicas, Felipe Bailly Editor, 1861, pp. 15-16.

⁶⁰⁶ Véase: “Decreto del 6 de julio de 1822”, en Mariano Santos de Quirós (comp.), *Colección de leyes, decretos y ordenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año 1821, hasta 31 de diciembre de 1830*, Tomo I, Lima, Imprenta de José Masías, 1831, pp. 228-229.

⁶⁰⁷ Véase la publicación del decreto en: *Gaceta del Gobierno de Lima independiente*, Tomo III, N°4, 6-7-1822, p. 3 [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente. Tomos I a III, Julio 1821-Diciembre 1822*, Ministerio de Educación, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1950, p. 549].

⁶⁰⁸ Por cierto, la Alta Cámara de Justicia no solo se alojó en un local de la Inquisición, sino que también utilizó, por falta de recursos, sus insumos entre los que se encontraban los papeles “membretados” por el Santo Oficio. Véanse, por ejemplo: Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana Diego Barros Arana-Fondo Manuscrito, Tomo BA 48 [Ms. BA 22], “[Carta] 1822 Enero 23, Lima [a] Hon[orable] Sr. Presidte. De la Alta Cámara Dr. Dn. Franco. Javr. Moreno Villar, Manuel; Francisco Javier Moreno y Escandon; Perú. Alta Cámara de Justicia 1822”. Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana Diego Barros Arana-Fondo Manuscrito Tomo BA 48. [Ms. BA 22] “[Carta]1822 Feb. 23, Lima [a] S[eñ]or Dor. D. Francisco Xr. Moreno y Escandon, Presidente de la Alta Cámara de Justicia Villar, Manuel; Francisco Javier Moreno y Escandon; Perú. Alta Cámara de Justicia. 1822”. Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana Diego Barros Arana-Fondo Manuscrito Tomo BA 48 [Ms. BA 22], “[Carta] 1822 Feb. 27, Lima [a] Il[ustrisi]mo Sor. D. D. Francisco Xr. Moreno y Escandon, Presidente de la Alta Cámara de Justicia.”

para subyugar a los hombres y hacerlos cómplices en el crimen del que los oprime, es preciso dominar su imaginación”.⁶⁰⁹ Fue en ese sentido que Monteagudo contrapuso a la Inquisición española con el proyecto constitucional que impulsaba el Protectorado. De este modo, el ministro propuso rebautizar los espacios públicos y crear, a la vez, lugares de memoria.⁶¹⁰ Monteagudo concretó entonces la propuesta, formulada en ocasión de la primera abolición gaditana del Santo Oficio, de sustituir el nombre de la Plazuela de la Inquisición por el de la Plaza de la Constitución. Así, a través del decreto del 6 de julio de 1822, el ministro ordenó remover el mercado de la plazuela denominada comúnmente de la Inquisición a otro espacio, pues desde entonces:

“...aquel sitio será tan memorable en lo sucesivo, como ha sido antes odioso por hallarse en él situado el tribunal del Santo Oficio, donde han gemido tantas víctimas bajo el imperio de la superstición y de la tiranía política. Sus calabozos eran en los últimos tiempos la mansión de los más ilustres patriotas, y desde el fondo de su lóbrego y mortífero recinto, se han elevado al cielo clamores que no han dejado de ser oídos.”⁶¹¹

Monteagudo representaba así a la Inquisición como una injusta institución contraria a la causa de la libertad defendida por los patriotas. Es por eso que celebraba su supresión advirtiendo:

“La Inquisición y los inquisidores ya no existen entre nosotros: en su lugar la alta cámara administra justicia, respetando las leyes que emanan de la razón y de la naturaleza; y cerca de este lugar va por último a reunirse el primer Congreso Peruano. Justo es que se conserve la memoria de las causas y época de este cambio, y que el paraje a donde tantos se han acercado temblando de horror, ofrezca un monumento cuya magnificencia se aumente en cada año, y sirva de consuelo a los que mediten la opresión en la que han vivido las generaciones pasadas (...) La ejecución de esta idea no debe diferirse...es preciso tener

⁶⁰⁹ Véase: “Ministerio de Estado. Decreto del 9 de marzo de 1822” en <http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1822103.pdf>. Véase también: *Gaceta de Gobierno de Lima independiente*, Tomo II, N°20, 9/3/1822, p. 1 [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente. Tomos I a III, Julio 1821-Diciembre 1822*, Ministerio de Educación, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1950, p. 361].

⁶¹⁰ Véase: Pablo Orttemberg, *Rituales de poder en Lima...*, Op.cit. En ese escenario, las fiestas del poder, aquellas que, se afirma, están destinadas a hacer deseable la obediencia, revelan su importancia. Sobre los procesos revolucionarios y la elaboración de lugares de la memoria véase el clásico libro: Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, 3 vols., París, Gallimard, 1984, 1987 y 1992.

⁶¹¹ “Decreto del 6 de julio de 1822”, en Mariano Santos de Quirós (comp.), *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1830*, Tomo I, Lima, Imprenta de José Masías, 1831, p. 229. Véase también: *Gaceta de Gobierno*, Tomo III, N°4, 6-7-1822, p. 3. [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente. Tomos I a III, Julio 1821-Diciembre 1822*, Ministerio de Educación, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1950, p. 549]

igual grado de coraje para emprender lo que importa á la gloria del Perú, que para sostener su libertad”.⁶¹²

Se resolvía entonces que la plazuela denominada antes de la “Inquisición” se llamase en lo sucesivo de la “Constitución” y que se levantara en su centro una estatua pedestre que representara al Protector del Perú señalando el día en que se proclamó la libertad, realzada la fecha en el pedestal con caracteres de oro. Además, en su base debía inscribirse el día en que inauguraría sus sesiones el Congreso Constituyente del Perú y se preveía que en su columna cada año debía colocarse, con motivo del aniversario de la inauguración del Congreso, un anillo de bronce dorado en el que se inscribiesen los acontecimientos más memorables “para que la posteridad encuentre en ellos la historia de los sucesos que hayan influido en su destino.”⁶¹³

El deseo por cambiar la historia era, pues, acompañado de la necesidad de contar “este cambio”. Sin embargo, a pesar del proyecto de Monteagudo, René Lesson, un viajero que se encontraba por entonces en Lima, relató en su diario de viaje que en la Plaza de la Constitución no se encontraba nada notable “como no sea el terrible palacio que le prestó su nombre, que permanece en pie como el testimonio más evidente de un fanatismo delirante y feroz. Es allí donde sesionan los diputados de las provincias”.⁶¹⁴ De hecho, algunos de los ambientes de los locales de la Inquisición, allí emplazados, fueron utilizados para las reuniones del primer Congreso.⁶¹⁵ De todos modos, aquella plaza seguía evocando al pasado más que al futuro.

En efecto, construir una memoria a propósito del pasado resultaba más sencillo que proyectar la historia hacia el futuro. Recordar la “opresión” era más fácil y, a la vez, algo distinto que sostener “la causa de la libertad”. Lo cierto es que se procuró personificar la libertad bajo la figura de los libertadores. Así, al calor de las convulsiones políticas, años más tarde, durante el gobierno de Bolívar (17/2/1824 al 28/1/1827), que adoptaba rasgos cada vez más cesaristas, el Congreso dispuso construir un monumento al libertador y cambiar el nombre de la “Plaza de la Constitución” en su honor (12/2/1825).

⁶¹² *Ibidem*.

⁶¹³ *Ibidem*.

⁶¹⁴ René Lesson, “Situación del Perú en 1823”, en Estuardo Núñez (comp.), *Relaciones de Viajeros*, Tomo XXVII, Vol. 2, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971, p. 345.

⁶¹⁵ Sin embargo, el lugar designado para albergar a la asamblea legislativa fue el recinto de la antigua Universidad de San Marcos, próximo al local de la Inquisición. Tiempo más tarde el senado nacional, fundado en 1829, se establecerá en el local de la Inquisición, hasta el año 1939. Véase: Fernando Ayllón Dulanto, *Op. Cit.*, pp. 74-84.

No obstante, el monumento a Bolívar se convertiría en realidad tiempo después, cuando en 1853 se le encargó al canónigo Bartolomé Herrera, Ministro plenipotenciario del Perú en Roma, organizar la construcción de la estatua.⁶¹⁶ Sin embargo, a pesar de los distintos intentos por rebautizar aquella plaza, hasta las primeras décadas del siglo XX, cuando, por cierto, aún no se había sancionado la libertad religiosa, se la seguía nombrando como “Plaza de la Inquisición”.⁶¹⁷

Tras la independencia, definir la libertad y la forma de gobierno que mejor podía garantizarla se constituyó en objeto de debate de la cultura política limeña. La tensión entre los postulados monárquicos y republicanos se formuló, como veremos, rápidamente en la esfera pública.⁶¹⁸ A pesar de aquellas tensiones, la elite gobernante, tanto monárquica como republicana, coincidía en representar a la Inquisición no solo como contraria a la libertad y la justicia sino también a la cultura. De modo que el Santo Oficio se convirtió no solo en un referente, por cierto negado, de la celebración del nuevo poder sino también de los proyectos culturales propuestos por los sucesivos gobiernos de la primera década de vida independiente. Pues se trataba no solo de celebrar la ruptura con el pasado sino también de construir una distancia con aquél. Hasta qué punto esa distancia lograría ser real y no solo simbólica fue, como analizaremos, objeto de debate y disputa.

II.B LA INQUISICIÓN EN LA CONSTELACIÓN CULTURAL Y EN LA ENCRUCIJADA INTERNACIONAL.

La importancia de la Inquisición en Lima no solo era simbólica sino también material. En la llamada *Ciudad de los Reyes* el tribunal concentraba sus bienes.⁶¹⁹ Al igual que en la Península, fue el Estado, en lugar de las organizaciones eclesiásticas, quien, tras su supresión, se apropió de los recursos del Santo Oficio. Como veremos, a diferencia de lo sucedido en la Península, donde los bienes inquisitoriales se destinaban al pago de la deuda pública, en la *Ciudad de los libres* los gobiernos independientes se apropiaban de

⁶¹⁶ Sobre la simbología de poder en tiempos de Bolívar véase: Pablo Ortemberg, *Rituales de poder en Lima...*, Op. Cit.

⁶¹⁷ Es importante recordar que la libertad religiosa se sanciona por primera vez en el Perú en el año 1915 a través de la Ley 2193 que modifica el texto constitucional de 1860. Véase: Susana Mosquera, “La libertad religiosa en el constitucionalismo peruano”, *Derecho y Religión*, núm. 7, 2012, pp. 149-188.

⁶¹⁸ José Gálvez, “El Perú como Estado: proyectos políticos independentistas”, en Scarlett O’Phelan Godoy (comp.), *La independencia en el Perú: de los Borbones a Bolívar*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 319-350.

⁶¹⁹ Véase: Ana De Zeballa Beascoechea, “Inquisición y sociedad en el Perú Virreinal”, en Fernando Armas Asín, *La construcción de la iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*, Op.cit., pp. 107-141. Fernando Armas Asín, “Iglesia, Estado y economía en la coyuntura independentista del Perú”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2008, pp.163-177.

aquellos recursos para financiar proyectos culturales que, por cierto, tiempo atrás el tribunal habría condenado.⁶²⁰ Pero entre los bienes del Santo Oficio no solo se encontraban edificios, tierras, rentas de censos o beneficios de las canonjías supresas, sino también sus documentos, acaso el bien máspreciado del tribunal.⁶²¹

En efecto, la supresión del Santo Oficio a instancias de la revolución liberal española implicaba, de acuerdo a lo decretado en su momento por las Cortes de Cádiz, el deber de preservar la documentación inquisitorial que debía ponerse a resguardo de los obispos para la reorganización de tribunales protectores de la fe. En ese sentido, el Virrey del Perú, siguiendo aquellas instrucciones, ordenó la realización previa de un inventario con el objetivo de separar las causas de fe de la documentación de hacienda que, por motivos económicos, interesaba al gobierno. Mientras que los papeles relativos a la hacienda eran archivados por el gobierno, los papeles referidos a las causas de fe se resguardaron en el convento de Santo Domingo donde, de hecho, se conservaban al producirse la entrada de San Martín en Lima. De modo que, probablemente, el Arzobispo de Lima nunca haya tenido en su poder los documentos inquisitoriales, lo que, por cierto, habría obstaculizado la posibilidad de que la justicia ordinaria prosiguiera aquellas causas.⁶²²

Durante la experimentación del proceso independentista, los publicistas repararon en la existencia de aquella documentación cuestionando su conservación. En un momento en que la independencia de Lima aún estaba en jaque, debido al avance de las tropas realistas al mando del Virrey de la Serna, desde la prensa insurgente se desarrollaba una crítica anticlerical, especialmente hacia los frailes que, se denunciaba, condenaban la independencia desde el púlpito y los confesionarios. En ese contexto, en septiembre de 1822 un escritor anónimo dirigió un comunicado al periódico *Correo Mercantil Político*

⁶²⁰ Como hemos visto, tras la abolición gaditana de la Inquisición española en el año 1813, las Cortes declararon nacionales a los bienes de la Inquisición destinándolos al pago de la deuda pública. Sin embargo, se prosiguió con el pago de los sueldos a los inquisidores a quienes se cesaba en sus funciones. Durante el Trienio Liberal se volvieron a implementar aquellas disposiciones. De modo que hacia 1830, como constataba el nuncio Tiberi, en España no existían ya los bienes inquisitoriales a excepción de las cárceles y algunas casas. Véase: Emilio La Parra López, “Ni restaurada, ni abolida...”, Op.cit., p. 156. Sobre la problemática conexas de las excomuniones y políticas desamortizadoras implementadas durante el Trienio Liberal (1820-1823), véase: Manuel Revuelta González, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

⁶²¹ Véanse: Gabriel Torres Puga, “Conservación y pérdida de los archivos de la Inquisición en la América española: México, Cartagena y Lima”, en Jacqueline Vasallo, Miguel Rodrigues Lourenço, y Susana Bastos Mateus, *Inquisiciones. Dimensiones comparadas (siglos XV-XIX)*, Op.cit. pp. 45-62. Pedro Guibovich Pérez, “Las fortunas y adversidades del archivo de la Inquisición de Lima”, en Carlos Aguirre y Javier Villa-Flores (eds.) *From the Ashes of History*, Raleigh, Contracorriente, 2015, pp. 39-59.

⁶²² Véase: Pedro Guibovich Pérez, “Las fortunas y adversidades del archivo de la Inquisición de Lima...”, Op.cit.

Literario informando acerca del rumor de que los frailes del convento de Santo Domingo guardaban “con mucha reserva y bajo de llaves” documentos inquisitoriales. El escritor anónimo exigía, pues, que se investigara el hecho para corroborar que no haya quienes buscaran restaurar la Inquisición.⁶²³ La conservación de la documentación se asociaba, así, con la intención de preservar al tribunal.

Tiempo después, el Congreso de la República del Perú nombró una comisión destinada a clasificar aquellos papeles. El informe, presentado ante el Consejo de Gobierno el 16 de septiembre de 1825, sugería que el Estado debía conservar los documentos referidos a la hacienda y que las causas de fe debían remitirse al fuero eclesiástico. Como advierte P. Guibovich, el examen del archivo inquisitorial obedecía a un interés por determinar el patrimonio en posesión del Estado. Por su parte, el deán del cabildo eclesiástico Francisco Xavier de Echagüe (por entonces responsable también de la administración de la Arquidiócesis al haberse producido ya el exilio del Arzobispo Las Heras), junto a uno de los miembros de la comisión, aconsejaba, el 6 de octubre, al Consejo de Gobierno que los “expedientes de la fe, como ceden en ignominia y baldón de las familias de los pesquisados” debían ser quemados pero que su oficina debería “sacar una razón de los eclesiásticos acusados por solicitantes y por haber quebrantado el sigilo de la confesión”.⁶²⁴ Finalmente, días más tarde, el Consejo de Gobierno comunicó a Echagüe que todos los expedientes referidos a las causas de fe “se quemen y la quema la haga realizar absolutamente sin reserva, ni distinción alguna”.⁶²⁵ En efecto, por el momento, existe un consenso en considerar que así se lo hizo, aunque se concibe la posibilidad de que en el convento de Santo Domingo aún se resguarde parte de la documentación inquisitorial sin clasificar. Lo cierto es que la destrucción de la documentación fue una práctica común en los procesos de abolición de los tribunales de fe en Iberoamérica.⁶²⁶

⁶²³ *Correo Mercantil Político Literario*, núm. 45, 7-9-1822, p. 4. Citado en: Roberto Carlos Niada Astudillos, *Al servicio del poder. La actividad editorial y tipográfica de Guillermo y Manuel del Río (Lima y Callao, 1793-1825)*, Op.cit., pp. 178-179. *Correo Mercantil Político Literario* fue una publicación que se pensó como continuación de *Los Andes libres*. Fue, por cierto, uno de los primeros periódicos en pronunciarse a favor de la opción republicana. Véase: Ascensión Martínez Rianza, *La prensa doctrinal en la independencia de Perú 1811-1824*, Op.cit., p. 48.

⁶²⁴ Pedro Guibovich Pérez, “Las fortunas y adversidades del archivo de la Inquisición de Lima...”, Op.cit., p. 48.

⁶²⁵ *Ibid.*, pp. 48-49.

⁶²⁶ Francisco Bethencourt, *La Inquisición española en la época moderna. España, Portugal, Italia. Siglos XV-XX*, Op.cit., pp. 483-499. Como señala el autor, a excepción de Portugal, en todas las demás regiones la abolición de la Inquisición estuvo acompañada con actos de violencia por parte de los vecinos mientras que, a su vez, las autoridades locales ordenaron la quema de sus archivos.

De este modo, el Estado independiente se preocupó por conservar el secreto de los archivos de la Inquisición, destruyendo la documentación referida a las causas de fe, como un medio de preservar el honor de las familias, pero se interesó también en resguardar el archivo de hacienda para poder administrar los bienes y rentas del tribunal.⁶²⁷ En efecto, ya hacia el año 1821 Unanúe, el Ministro de Hacienda, había creado la Dirección General de Censos y Obras Pías para administrar las temporalidades secuestradas a los jesuitas, los bienes que administraba la Inquisición, los pertenecientes al monasterio del Escorial y los censos de indios. Incluso, a los efectos de mantener una buena contabilidad, se preservó al contador de la Inquisición, Carlos Lison, en su cargo.⁶²⁸ El destino de los bienes del Santo Oficio varió durante la primera década de vida independiente.

Tras la declaración de la independencia una parte de aquellos bienes fue reclamada en calidad de premio para los patriotas. Fue, de hecho, el cabildo de Lima quien solicitó a San Martín que los bienes de la Inquisición, desde entonces considerados fiscales, se repartieran entre los patriotas más distinguidos. Las adjudicaciones se realizaron, pues, para premiar a los jefes pertenecientes al Ejército Libertador. Así, por ejemplo, dos casas de la Inquisición fueron adjudicadas al capitán de navío Roberto Foster y al coronel Enrique Martínez.⁶²⁹ A pesar de su elogiado sentido simbólico, la medida resultó controvertida pues estas propiedades fueron, poco tiempo más tarde, vendidas al mismo Estado que las había cedido en calidad de premio.

Por otra parte, a través de los recursos administrados por la extinta Inquisición, el Estado logró financiar muchas de las actividades pertenecientes a su proyecto cultural.⁶³⁰

⁶²⁷ Respecto a la conservación de los documentos relativos a la hacienda del tribunal de la Inquisición de Lima, puede consultarse el siguiente inventario documental referido al Archivo General de la Nación (Perú): Alexander Ortegal Izquierdo y Carlos Carcelén Reluz, *Control Espiritual y Bienes Temporales. Manuscritos del Tribunal de la Inquisición de Lima. Siglos XVI-XIX. Catálogo de la Serie Contencioso*, Lima, Seminario de Historia Rural Andina -Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000.

⁶²⁸ “Decreto 12 de septiembre de 1821”, en Mariano Santos de Quirós (comp.), *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1830*, Tomo I, Lima, Imprenta de José Masías, 1831, p. 27. Véase también: *Suplemento a la Gaceta del Gobierno número 27*, Tomo 1, núm. 27, s/n. [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente. Tomos I a III, Julio 1821-Diciembre 1822*, Ministerio de Educación, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1950, p. 123].

⁶²⁹ Véase: “Decreto de adjudicación de inmuebles de la Inquisición al capitán de navío Roberto Foster y al coronel Enrique Martínez”, en José A. De la Puente Candamo (comp.), *Obra de gobierno y epistolario de San Martín*, Tomo XIII, vol. 2, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976, p. 426. Reproducido también en: Fernando Ayllón Dulanto, *Historia del museo...*, Op.cit., p. 224.

⁶³⁰ Por cierto, los recursos inquisitoriales se emplearon también para satisfacer las necesidades básicas de la administración de la ciudad. En efecto, José de la Riva Agüero, en tanto Presidente del Departamento de Lima, solicitó al Ministro de Hacienda, mediante oficio del 29 de octubre de 1821, algunos bienes muebles

Hacia enero de 1822 el Ministerio de Gobierno destinó la canonjía supresa de la Inquisición para financiar la Orden del Sol, aquella asociación creada en octubre de 1821 con el objetivo de reflexionar sobre la política y lo político bajo el Protectorado.⁶³¹ A su vez, como ya lo había sugerido la prensa liberal limeña en ocasión de la primera abolición (1813), algunos locales del tribunal se transformaron en edificios destinados al cultivo de las artes y las ciencias. Fue, de hecho, el gobierno del Protectorado quien formuló las primeras políticas en ese sentido. Políticas que, por cierto, serán continuadas y, en algunos casos, recién implementadas durante los gobiernos republicanos posteriores.

Sucede que el Protectorado se propuso revalorizar la cultura como un instrumento de la libertad. Los libros, la pintura, la música y el teatro cobraron, pues, especial importancia. Así, por ejemplo, al igual que los demás gobiernos nacidos de la revolución, como fue el caso del de Buenos Aires, San Martín reconoció el valor pedagógico de los textos dramáticos que cobraban vida en las tablas.⁶³² De hecho, según Ricardo Palma, el Protector había proyectado, aunque sin éxito, construir en el terreno del local de la Inquisición un teatro.⁶³³ Por otro lado, se logró hacer realidad el proyecto de crear una biblioteca pública en Lima, idea formulada también en ocasión de la primera abolición gaditana del Santo Oficio.⁶³⁴ El decreto de fundación, que se hizo público en *La Gaceta*, contraponía al “pensamiento encadenado” del período colonial con “el impulso hacia la

pertenecientes a la Inquisición para uso del Estado. Véase: Fernando Ayllón Dulanto, *Historia del museo...*, Op. cit., p. 18.

⁶³¹ Véase: *Gaceta del Gobierno*, Tomo 2, núm. 5, 16-1-1822, pp. 1-2. [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente. Tomos I a III, Julio 1821-Diciembre 1822*, Ministerio de Educación, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1950, p. 290]. Se reproducía allí el decreto del 12 de enero de 1822, firmado por San Martín, que ordenaba: “Para satisfacer las pensiones de la Orden del Sol y llenar los demas objetos que prescribe el art. 23 del decreto del 8 de octubre, quedan aplicados á los fondos de ella, fuera de los que señala el art. 21, los que produzca el real de arbitrios sobre barras, la canonjía supresa de la inquisicion, el noveno de consolidacion de este arzobispado, la mesada eclesiástica, la media-anata eclesiástica y el 33 por ciento del auxilio patriotico que establece el decreto del 14 de diciembre ultimo, el derecho de lanzas y media-anata de los títulos del Perú”. Véase: “Ministerio de gobierno. Artículos adicionales al decreto de 8 de octubre del año anterior, que sanciona la institución de la Orden del Sol”, en Mariano Santos de Quirós (comp.), *Colección de leyes, decretos y ordenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año 1821, hasta 31 de diciembre de 1831*, Tomo I, Lima, Imprenta de Masías, 1831, p. 112. El propósito de la Orden del Sol era recompensar y premiar los servicios al Estado. El ministro Bernardo Monteagudo era su secretario, también formaban parte de ella Del Río y Unánue. Véase: Pablo Ortemberg, “Celebración y guerra: la política simbólica independentista del General San Martín en el Perú”, ponencia presentada en *Viejas y nuevas alianzas entre América latina y España: XII Encuentro de Latino Americanistas españoles*, Santander, 21 al 23 de septiembre de 2006.

⁶³² Véase: Mónica Ricketts, “El teatro en Lima: tribuna política y termómetro de la civilización, 1820-1828”, en Scarlett O’Phelan Godoy (comp.), *La independencia en el Perú: de los Borbones a Bolívar*, Op.cit, pp. 429-453.

⁶³³ Véase: Fernando Ayllón Dulanto, *Historia del museo...*, Op.cit, p. 27.

⁶³⁴ Sobre la historia de la Biblioteca Nacional del Perú véase: “La Biblioteca Nacional del Perú: aportes para su historia”, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001. Edición digital a partir de *Publicaciones en conmemoración del Sesquicentenario de la Independencia y de la Fundación de la Biblioteca Nacional del Perú*. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc028r4>

perfectibilidad” de los nuevos tiempos. En la presentación de aquella iniciativa cultural se constataba:

“Las almas reciben entonces nuevo temple, toma vuelo el ingenio, nacen las ciencias, disípanse las preocupaciones que cual una densa atmósfera impiden á la luz penetrar, propáganse los principios conservadores de los derechos públicos y privados, triunfan las leyes y la tolerancia, y empuña el cetro de la filosofía, principio de toda libertad, consoladora de todos los males, y origen de todas las acciones nobles.”⁶³⁵

Se resolvía así establecer una Biblioteca Nacional en Lima “para todas las personas que gusten concurrir á ella”.⁶³⁶ El decreto, firmado por José de San Martín y Juan García del Río (28/8/1821), no deja de ser sugestivo en cuanto a la reivindicación de derechos y a la mención de la tolerancia. Si bien, como analizaremos, durante el Protectorado no se sancionó la tolerancia religiosa no deja de ser interesante advertir que el ministro Juan García del Río se pronunció públicamente a su favor como también lo haría, un año más tarde en el recinto del primer Congreso Constituyente, el primer bibliotecario, el clérigo Mariano José Teodoro de Arce Bedrigal.⁶³⁷

Fue también durante el Protectorado cuando se planificó la creación de un Museo Nacional, allí donde se emplazaba la Biblioteca. El gobierno explicó que de ese modo se podría preservar, entre otras cosas, el legado incaico para evitar exportar hacia Europa los objetos de arte que de aquella cultura aún se conservaban.⁶³⁸ Así, pues, no todo tiempo pasado era concebido de igual modo: el incaico se revalorizaba ante el español. Por cierto, aquel proyecto se concretaría años más tarde durante el gobierno de Bolívar (1825). Por ese entonces, uno de los locales del extinto tribunal se destinaba, también por orden de

⁶³⁵ “Decreto del 28 de agosto de 1821”, en Mariano Santos de Quirós (comp.), *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1830*, Tomo I, Lima, Imprenta de José Masías, 1831, p. 23 [el subrayado es nuestro]. Véase también: *Gaceta del Gobierno de Lima independiente*, Tomo I, núm. 15, 29-8-1821, p. 68 [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente. Tomos I a III, Julio 1821-Diciembre 1822*, Ministerio de Educación, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1950, p. 68].

⁶³⁶ *Ibidem*.

⁶³⁷ En febrero de 1822 se nombra como primer bibliotecario a Mariano José Teodoro de Arce Bedrigal, prócer de la independencia quien había participado en la revolución de los hermanos Angulo. Fue, en efecto, uno de los firmantes del acta de independencia, participó luego en la Sociedad Patriótica defendiendo sus ideas republicanas y ofició también como canónigo del Cabildo Eclesiástico de Lima. Véase: “La Biblioteca Nacional del Perú: aportes para su historia”, Op. cit. Sobre su vida política, véase: Ernesto Rojas Ingunza, “A propósito de 1808: el clero arequipeño y el liberalismo español”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 17, 2008, pp. 149-161. Sobre sus ideas respecto a la tolerancia religiosa, remitimos al lector al próximo apartado del presente capítulo.

⁶³⁸ Véase el anuncio en: *Gaceta del Gobierno*, Tomo II, núm. 22, 16/3/1822, pp. 1-2 [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente. Tomos I a III, Julio 1821-Diciembre 1822*, Ministerio de Educación, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1950, pp. 377-378]. Citado en: Fernando Ayllón Dulanto, *Historia del museo...*, Op. Cit., p. 228.

Bolívar, a la Escuela de Marina.⁶³⁹ Al respecto, en el decreto de fundación del Museo (2/12/1825) se argumentaba:

“Decidido desde los primeros días de su administracion a proteger el cultivo de las ciencias, no se ha creído menos obligado a contribuir a los progresos de las nobles artes, cuando de su jeneral propagacion depende, en gran parte, la perfeccion del estado social. La música y la pintura, entre ellas, merecen sin duda un lugar preferente; y aunque la primera sea la mas adelantada en esta capital, no pasa la segunda del grado de mediocridad á que quedó reducida en el réjimen colonial. Consultando, pues, las mejoras de que son susceptibles ambas, como tambien que sus atractivos y delicias tienen su morada en los mismos lugares que en los siglos de esclavitud sirvieron de asiento a la mas feroz tiranía.”⁶⁴⁰

Se destinaba, entonces, la capilla de San Pedro Mártir de la extinguida Inquisición a la sociedad filarmónica y los dos salones contiguos al museo de pintura.⁶⁴¹ Por su parte, Bolívar había formulado ya en otras oportunidades una crítica al Santo Oficio e incluso se había pronunciado a favor de la tolerancia religiosa no solo entre los cultos cristianos sino también hacia los judíos.⁶⁴² Pero lo cierto es que quien firmó el decreto de creación del museo era Unanúe, quien, como hemos mencionado, fue también ministro durante el Protectorado.⁶⁴³ De modo que, en parte, la continuidad en los proyectos era facilitada por la permanencia de hombres en el elenco político. A su vez, en 1826 se destinó otra casa del tribunal como sede del Ateneo Peruano para la realización de actividades académicas y literarias con el objetivo de impulsar la cultura, la difusión y la investigación. El decreto que preveía su creación también constataba:

“Es digno de notarse este contraste. Donde vivían los hombres, que por instituto, y como secuaces del despotismo español, proscribían las luces y la libertad de pensamiento, se va á instaurar un establecimiento patriótico, destinado á fomentar los útiles conocimientos en

⁶³⁹ Fue una orden de Bolívar del 26 de mayo de 1826 la que destinó la primera casa de la Inquisición como instalación para la Escuela de Marina. Al respecto véase: Fernando Ayllón Dulanto, *Historia del museo...*, Op. Cit., pp. 224-225.

⁶⁴⁰ *Gaceta del Gobierno de Lima*, Tomo 8, núm. 45, 4/12/1825, p. 1 [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno del Perú, Tomo III, julio-diciembre 1825 (Lima), Enero-Mayo 1826 (Lima)*, Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1967, p. 197].

⁶⁴¹ El local de la Inquisición funcionará como sede del Museo Nacional hasta el año 1836, desde entonces el palacio se convierte en recinto de la Cámara de Senadores hasta el año 1939. Véase: Fernando Ayllón Dulanto, *Historia del museo...*, Op. cit., pp. 74-84.

⁶⁴² Véase: Mario E. Cohen, *América Colonial judía*, Buenos Aires, Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí, 2000.

⁶⁴³ El museo, organizado gracias a la iniciativa de Mariano Eduardo de Rivero y Ustáriz, será también la sede de la Dirección de Minería, Agricultura e Instrucción Pública.

todos los ramos, y á desterrar la apática ignorancia en que hemos estado por tantos años sumergidos”.⁶⁴⁴

De modo que, tras la independencia, la Inquisición se convirtió no solo en símbolo del poder español sino también en un espacio destinado a construir “los nuevos tiempos”.

La condena hacia la Inquisición española, y el uso que de sus bienes se hacía, no resultaba ajena a la coyuntura internacional que se experimentaba durante la década de 1820. En efecto, mientras que en Lima el gobierno procedía a condenar sin obstáculos al tribunal, el gobierno liberal español los tenía que superar pues había allí quienes lo reivindicaban.⁶⁴⁵ Tras el fin del Protectorado (20/9/1822), la República del Perú continuaba amenazada por las fuerzas realistas que hacia febrero de 1824 lograron ocupar la capital.⁶⁴⁶ Pero en aquella coyuntura las tropas realistas no respondían ya al gobierno liberal español sino al poder de Fernando VII reorganizado nuevamente en clave absolutista gracias a la invasión de los *Cien Mil Hijos de San Luis* promovida por la *Santa Alianza*.⁶⁴⁷

⁶⁴⁴ El “mentor” del Ateneo Peruano fue Mariano de Rivero. Véase: “Ministerio del Interior”, 22/9/1826, en Mariano Santos de Quirós y Juan Crisóstomo Nieto (comps.), *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1830*, Tomo II, Lima, Imprenta de José Masías, 1832, p. 244. Sin embargo, aunque ignoramos las razones, parece ser que el Ateneo Peruano no logró finalmente establecerse en aquel recinto. Pero la extinguida Inquisición seguía financiando los proyectos del nuevo Estado. Véase también, a modo de ejemplo: *Gaceta del Gobierno*, Tomo 7, núm. 18, 24/2/1825. Allí se informa que la Secretaría General del Congreso Constituyente, por medio de una nota (12 de febrero de 1825) solicitó destinar la canonjía supresa de la catedral para la Inquisición al capellán D. D. Pedro Antonio Torres como expresión de gratitud hacia sus servicios.

⁶⁴⁵ Véase: Manuel Revuelta González, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*, Op.cit. Casado, María Ángeles Casado y Emilio La Parra López, *La Inquisición en España...*, Op.cit. Vittorio Sciuti Russi, *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra Sette e Ottocento. Il dibattito europeo sulla soppressione del “terrible monstre”*, Op.cit.

⁶⁴⁶ Es importante recordar que el Ejército realista controlaba aún amplias zonas del Perú. En efecto, tenía el control de la sierra central y la región sur del ex – virreinato (se trata de aquellas zonas que en la actualidad conforman los departamentos de Junín, Ayacucho, Cusco y Arequipa). Tras la derrota hacia 1823 de las fuerzas comandadas por Riva Agüero, los realistas logran hacerse del control de la costa central y norte como así también de la sierra norte (que correspondía a los actuales departamentos de Piura, La Libertad, Ancash, Lima y Cajamarca). Lima se encontraba, pues, en riesgo de ser ocupada. Sobre las campañas militares, véase: Ascensión Martínez Riaza y Alfredo Moreno Cebrián, “La conciliación imposible. Las negociaciones entre españoles y americanos en la Independencia del Perú, 1820-1824”, en A. Martínez Riaza (ed.) *La Independencia inconcebible. España y la “pérdida” del Perú (1820-1824)*, Lima, IRA-PUCP, 2014, pp. 99-211.

⁶⁴⁷ Al respecto véase: Josep Fontana, *De en medio del tiempo. La segunda restauración española, 1823-1834*, Barcelona, Crítica, 2006. Emilio La Parra López, *Los Cien Mil Hijos de San Luis. El ocaso del primer impulso liberal en España*, Madrid, Síntesis, 2011.

Tras una nueva restauración, Fernando VII anuló la obra del régimen constitucional mediante un decreto real (1-10-1823). La monarquía española rechazaba, una vez más, la Constitución de Cádiz mientras que el rey se encontraba nuevamente presionado por el grupo ultra-absolutista que reclamaba la restitución de la Inquisición.⁶⁴⁸ En efecto, la Regencia realista que se había formado en Madrid tras el paso de las tropas francesas recibió reclamos a favor de la restauración del tribunal. Reclamos que, por cierto, también circulaban en la prensa como, por ejemplo, en las hojas del periódico madrileño *El Restaurador* redactado por Fray Manuel Martínez, quien había sido miembro del último Consejo de la Suprema Inquisición, o en forma de panfletos como el de Fr. Rafael de Vélez *Apología del Altar y el Trono*.⁶⁴⁹

Sin embargo, a pesar de que el fin del régimen constitucional significaba que la Inquisición podía recuperar sus actividades, el tribunal no fue ni abolido ni decretado como restaurado por Fernando VII.⁶⁵⁰ De todos modos, la persecución política-religiosa continuaba practicándose por otros medios, como el recientemente creado aparato policial y la Junta Reservada de Estado, destinadas a vigilar las sociedades secretas y la publicación de libros donde se cuestionara al dogma católico o la Corona.⁶⁵¹ Por cierto, se podían encontrar en aquellas instituciones a miembros de la Suprema Inquisición como, por ejemplo, a Raimundo Ettenhard. Además, por entonces, los obispos comenzaban a crear en algunas diócesis juntas de fe en las que empleaban métodos inquisitoriales. Es en ese sentido que E. La Parra López constata que si bien el Santo Oficio no fue restablecido no cesó la actividad inquisitorial.⁶⁵² Por su parte, los publicistas comprometidos con la experiencia del Trienio Liberal (1820-1823) debieron, para escapar de la persecución, aventurarse al exilio desplazándose la gran mayoría hacia Inglaterra y

⁶⁴⁸ A propósito de la consolidación del grupo ultra-absolutista y su defensa del Santo Oficio, véase: Luis Alonso Tejada, “La Inquisición y los orígenes del carlismo”, *Historia* 16, N° Extra 1, 1986, pp. 102-112.

⁶⁴⁹ Sobre la propaganda anti-liberal en la opinión pública, véase: Francisco Javier Ramón Solans, “La hidra revolucionaria. Apocalipsis y antiliberalismo en la España del primer tercio del siglo XIX”, *Hispania Sacra*, vol. LXXVII, núm. 256, 2017, pp. 471-496. Josep Escrig Rosa, “Constitución y verdad. La controversia entre Rafael de Vélez y Joaquín Lorenzo Villanueva a propósito de *Apología del Trono*”, en *Hispania Sacra*, vol. LXXVII, núm. 256, 2017, pp. 497-525.

⁶⁵⁰ Como advierte E. La Parra López, a pesar de los pedidos de restauración del tribunal por parte de la jerarquía episcopal y de los cuerpos de voluntarios realistas, Fernando VII no emitió ninguna orden real para reconstruir el Consejo Supremo de la Inquisición ni convocó al Inquisidor General, Jerónimo Castillón y Salas, por entonces obispo de Tarazona.

⁶⁵¹ Véase: Mario Bedera y Ángel de Prado Moura, “Disidencia política y heterodoxia religiosa en la España del primer tercio del siglo XIX: la represión de los tribunales de la Inquisición”, en Rafael Serrano, Ángel de Prado y Elisabel Larriba (coords.), *Discursos y devociones religiosas en la Península Ibérica, 1780-1860*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2014, pp. 117-140.

⁶⁵² Emilio La Parra López, “Ni restaurada, ni abolida...”, *Op.cit.*, p. 158.

algunos de ellos hacia América, como fue, por cierto, el caso de José Joaquín de Mora y Salas Quiroga que recalaron en Lima.⁶⁵³

De modo que, en la coyuntura abierta por la restauración, el éxito de las fuerzas realistas en Lima podía significar no ya el triunfo del proyecto liberal peninsular sino del absolutismo. Y, precisamente, aquella posibilidad era advertida por la *Gaceta del Gobierno* cuando, hacia abril de 1824, se informaba acerca de la ocupación realista en Lima:

“Por un buque que últimamente zarpó del Callao, y ancló ayer en este Puerto, se sabe que en Lima se han hecho fiestas publicas, iluminaciones &c. por la restitucion al trono del mas ingrato de los Reyes, del despota Fernando... Limeños: he aqui el amo que os va a devorar; he aqui los resultados de vuestra credulidad, y los frutos de vuestra union. Celebrad en horabuena la esclavitud al ronco compas de las cadenas. Preparaos para nuevas persecuciones; nuevos cadalzos van ya a levantarse, y la terrible inquisicion muestra del despotismo va a levantar de nuevo su orgullosa cerviz, va a señalar sus victimas y encerder sus hogueras. ¡Dichosos nosotros que hemos podido evadirnos de su furia!”⁶⁵⁴

El despotismo se definía, una vez más, a través del prisma de la teocracia sustentada en la alianza del Trono y del Altar. *La Gaceta* publicaba, además, noticias extraídas de otros periódicos, principalmente ingleses, para dar cuenta de la situación que atravesaba la Península. Así, a través de los papeles que arribaban desde Londres se informaba sobre el exilio liberal español en aquella ciudad al tiempo que se repudiaba el auxilio que los franceses prestaban a Fernando VII. De ese modo se reproducía, por ejemplo, fragmentos de un artículo de la publicación *El Colombiano* núm. 39 que celebraba la acogida que tuvo en Londres el General español liberal Mina, hecho que, se argumentaba:

“comprueba la decision del pueblo ingles a favor de las ideas liberales y presenta un contraste espantoso con la nacion degradada [España] que aplaude el sacrificio de sus libertadores; y con los farsantes [Franceses] que despues de haber alborotado al mundo

⁶⁵³ Véase: Andrew Ginger, “Exile, return and the fashioning of the liberal self: Jacinto Salas y Quiroga and others”, en Daniel Sempere Muñoz y Gregorio García Alonso (eds.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Madrid, Iberoamericana, Vervuet, 2011, pp. 189-202. Luis Monguío, *Don José Joaquín de Mora y el Perú del ochocientos*, Madrid, Castalia, 1967.

⁶⁵⁴ *Gaceta del Gobierno del Perú*, Tomo 6, núm. 13, 10/4/1824, p. 6. Por ese entonces el periódico se publicaba en Trujillo. [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno del Perú. Período de Simón Bolívar Tomo II 1824 (Trujillo y Lima) 1825 Enero-Junio (Lima)*, Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1967, p.62].

gritando libertad y filosofía, se presentan el siglo 19 como los restauradores de la inquisición, y de todas las abominaciones.”⁶⁵⁵

Si bien desde Inglaterra y América se criticaba la alianza entre el gobierno de España y la Francia de la Restauración, lo cierto es que también el propio Ministro de Relaciones Exteriores de Francia, el publicista François-René de Chateaubriand, expresaba su preocupación por el devenir de la Monarquía española. Así en una carta destinada al embajador de Francia en Rusia advertía: “No consentiremos que nuestras victorias se mancillen con proscripciones, ni que las hogueras de la Inquisición sean las aras levantadas a nuestros triunfos”.⁶⁵⁶ Por el contrario, Francia impulsaba el proyecto de creación de una Superintendencia General de Policía dependiente del Ministerio del Interior cuyo objetivo debía ser, también, la custodia del Altar y el Trono.⁶⁵⁷

Por otra parte, el problema de la Inquisición era utilizado por la prensa independiente para cuestionar, por cierto de modo irónico, a aquellos generales que luchaban contra la independencia americana en nombre de la causa liberal española. Es que el cambio en la coyuntura política provocaba un retroceso en la posición de los liberales fidelistas en Perú. Así, en un artículo publicado en la *Gaceta*, titulado “La hipocresía sin máscara”, se constataba la débil situación en que se encontraban los realistas de La Serna y Valdés, quienes habían sido acusados de ser liberales y masones por el Virrey Pezuela y por el general Pedro A. Olañeta, y que, por entonces, temían que su regreso a España los pusiera ante la Inquisición.⁶⁵⁸ A propósito de aquello, el artículo informaba:

⁶⁵⁵ *Gaceta del Gobierno*, Tomo 6, núm. 27, 26/6/1824, p. 4 (el ejemplar se publicó en Trujillo) [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno del Perú. Período de Simón Bolívar Tomo II 1824 (Trujillo y Lima) 1825 Enero-Junio (Lima)*, Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1967, p.134].

El General Mina había arribado a Inglaterra hacia fines de noviembre de 1823. Sobre las conspiraciones liberales organizadas desde Londres por el General Mina, véase: Julio Puyol, *La conspiración de Espoz y Mina*, Madrid, Tipográfica de Archivos, 1932.

⁶⁵⁶ Citado en: María Ángeles Casado y Emilio La Parra López, *La Inquisición española...*, Op. cit., p. 178.

⁶⁵⁷ Véase: Juan Francisco Fuentes, “Datos para una historia de la policía política en la década ominosa”, *Trienio*, núm. 15, 1990, pp. 97-124.

⁶⁵⁸ Véase: *Gaceta del Gobierno*, Tomo 6, núm. 25, 12/6/1824. A pesar de aquellas acusaciones, Valdés argumentó que sus compañeros no eran liberales. En efecto, el virrey De la Serna había desobedecido los decretos emitidos por las Cortes liberales de Madrid. Además, el 29 de febrero de 1824 Valdés y De la Serna proclamaron, en el territorio bajo su control, rey absoluto a Fernando VII. Es por eso que Brian R. Hamnett considera que no eran partidarios del constitucionalismo liberal. Afirmación que se confirma, según el historiador, por el hecho de que Fernando VII otorgó a De la Serna el título de Conde de los Andes tras el derrumbe del régimen liberal. Caso distinto fue el de Pezuela a quien recién en 1830 le fue confirmado su título de Marqués de Viluma. Según Hamnett, la idea de que los líderes del Ejército realista eran liberales fue construida por Pedro Antonio de Olañeta, jefe realista del Alto Perú, para separar del Bajo Perú el territorio bajo su mando calumniando a De la Serna, Canterac y Valdés como enemigos del trono y el altar pues eran “liberales, judíos y herejes”. Acusaba así al liberalismo de ser un sistema destructor de la

“En 1823 embiaron dos comisionados a España y el uno de ellos fue un ayudante de campo de La Serna. Llegaron estos a Gibraltar precisamente en circunstancias que Fernando proclamaba en Cádiz que el siglo de fierro volvía para los Constitucionales, y regresaron al Perú sin acercarse al trono. Las noticias se sucedían con rapidez sobre el restablecimiento de un rei absoluto y el triunfo de la inquisicion. Tribunales bastantemente terribles parar los mazonos y revolucionarios. Se supo la ejecucion de Riego, la proscripcion de Ballesteros y Morillo, la emigración de Mina, Salas y otros, y en suma el desprecio que Fernando hizo de las garantías mas solemnes que favorecieron de algun modo a los constitucionales. Por esto se hizo mas difícil la posicion de los liberales españoles en el Perú al paso mismo que mejoraba la de los serviles.”⁶⁵⁹

Se denunciaba, entonces, que los liberales realistas, haciendo uso de una estrategia maquiavélica, “inútilmente se cubrieron con la mascara del servilismo”.⁶⁶⁰ La *Gaceta* continuaría en sus ejemplares burlándose de aquéllos.⁶⁶¹ Por cierto, como veremos, aquellas noticias circulaban también en la prensa de Buenos Aires interesada en conocer acerca de los conflictos político-religiosos que se configuraban en la región.⁶⁶²

Pero el cuestionamiento de los publicistas limeños hacia la Inquisición española suponía no solo un modo de legitimar el distanciamiento respecto de España y, a la vez, un medio de acercarse a Inglaterra, sino también una determinada mirada acerca del Papa,

moral cristiana. Sin embargo, como hemos visto, la sospecha sobre Valdés y De la Serna se remonta al expediente sobre masonería que construyó la Inquisición de Lima a propósito del caso de Tomás Iriarte, analizado en el capítulo anterior. Véase: Brian R. Hamnett, *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú (liberalismo, realeza y separatismo 1800-1824)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 331-332.

⁶⁵⁹ *Gaceta del Gobierno del Perú*, Tomo 6, núm. 25, 12/6/1824, p. 4 (el ejemplar se publicó en Trujillo) [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno del Perú. Período de Simón Bolívar Tomo II 1824 (Trujillo y Lima) 1825 Enero-Junio (Lima)*, Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1967, p.120]. Aquella noticia era, por cierto, reproducida en la prensa porteña, véase: *El Argos de Buenos Aires y Avisador Universal*, núm. 20, 27/3/1824.

⁶⁶⁰ Sobre las críticas al liberalismo hispánico véase: Víctor Peralta Ruiz, “La pluma contra las Cortes y el Trono. La prensa y el desmontaje del liberalismo hispánico en el Perú, 1821-1824”, Op.cit.

⁶⁶¹ *Gaceta del Gobierno*, Tomo 6, núm. 26, 19/6/1824, p. 3 (el ejemplar se publicó en Trujillo) [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno del Perú. Período de Simón Bolívar Tomo II 1824 (Trujillo y Lima) 1825 Enero-Junio (Lima)*, Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1967, p.127]. Allí se alerta sobre la Santa Alianza como “el congreso de los tiranos” al tiempo que se afirma, por cierto de modo irónico: “Quisieramos preguntar a los señores La Serna, Canterac, y Valdés si son serviles de corazon para valerse de un ausilio que desde España les envía un Rey absoluto y tirano, ó aun conservan sus ideas constitucionales con que han querido engañar a los pueblos”. Se les recuerda la amenaza que, para ellos, suponía la restauración de la Inquisición.

⁶⁶² Por cierto, el supuesto temor de los liberales fidelistas se hacía conocer también en la prensa porteña, véase al respecto: *El Argos de Buenos Aires y Avisador Universal*, núm. 17, 17/3/1824. En aquel ejemplar se constataba acerca de la existencia de “liberales” y “serviles” en el Ejército del Perú. Se afirmaba que, entre los liberales, algunos fueron presos en la Inquisición como, se precisaba, le había sucedido al Brigadier Valdés. Véase también: *El Argos de Buenos Aires y Avisador universal*, núm. 19, 19/3/1824; núm. 20, 27/3/1824. A propósito de aquel interés en la coyuntura porteña, véase el capítulo 5 de la presente tesis.

en definitiva, último recurso de legitimación de la Inquisición. Al respecto, hacia octubre de 1824 la *Gaceta* advertía:

“En fin, es tal el estado de ajitacion y violencia de España, que el mismo gobierno frances parece que empieza a avergonzarse de su conducta política, y de sus glorias militares. (...) El Papa, dicen, que no quiso acceder al restablecimiento de la inquisicion; y el gobierno español para suplir esta falta indispensable ha formado en varias capitales del reyno unas juntas catolicas para que conozcan en causas de fe, y ecsaminen y espurguen cuantos libros corran y ecsistan en la península. Otros espíritus mal contentadisos censuren cuanto quieran esta medida: nosotros nos contentaremos con decir que ella es necesaria en el gobierno español, y no podemos dejar de admirar a lo menos la simplicidad del código que se ha dado para réjimen de esos establecimientos católicos... el código de que hablamos contiene una sola ley que vale por mil; a saber. En las causas de fe y castigo de los reos procederán los jueces con el zelo y discrecion que ecsijan las circunstancias.”⁶⁶³

Desde el Perú, la prensa oficial constataba la distancia del Papa ante los “proyectos sanguinarios” de Fernando VII. A pesar de que el Papa no se expresó a favor de la restauración de la Inquisición española, no eran pocos quienes ansiaban, en nombre de la defensa del catolicismo, el restablecimiento del tribunal en la Península. Y si bien la Inquisición no fue restaurada, debido a las presiones francesas y al interés regalista de Fernando VII en consolidar órganos estatales de represión propios (como la policía), rápidamente se crearon hacia 1824 y 1825 Juntas de Fe diocesanas en las cuales ciertos obispos pretendían actuar como inquisidores.⁶⁶⁴ Pues, paradójicamente, el episcopalismo que se había forjado durante Trienio Liberal (1820-1823) había reforzado a un obispado que, mayoritariamente, condenaba al liberalismo.⁶⁶⁵ Entre aquellos obispos se encontraba en la diócesis de Orihuela Blas Ostolaza, aquel americano procedente del Virreinato del Perú que había sido defensor del Santo Oficio en las Cortes de Cádiz. Por cierto, por

⁶⁶³ *Gaceta del Gobierno*, Tomo 6, núm. 43, 2/10/1824, p. 3 [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno del Perú. Periodo de Simón Bolívar Tomo II 1824 (Trujillo y Lima) 1825 Enero-Junio (Lima)*, Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1967, p.201]. El artículo en cuestión, bajo el título “Noticias de España”, fue redactado a partir de distintos papeles públicos que llegaban a la ciudad de Lima.

⁶⁶⁴ Véase: Jean-Philippe Luis, *L'utopie réactionnaire. Épuration et modernisation de l'État dans l'Espagne de la fin de l'Ancien Régime (1823-1834)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002.

⁶⁶⁵ Véase: María del Camino Fernández Giménez, “La Inquisición y los obispos en la Restauración absolutista tras el Trienio Liberal (1825)”, *Glossae: European Journal of Legal History*, num. 10, 2013, pp. 192-203.

entonces, el epicentro de las iniciativas intransigentes no le correspondía a Cádiz, donde las ideas liberales continuaban gravitando, sino a Valencia.⁶⁶⁶

Si bien es cierto que el Papa, quien conocía la realidad peninsular a través de los informes que le enviaba el nuncio Giustiniani desde España, rechazó la propuesta de respaldar la restauración del tribunal por considerarlo una institución que se había transformado en meramente política, no dudaba en apoyar la creación de las Juntas de Fe a cargo de los obispos que fueran exclusivamente controladas por Roma.⁶⁶⁷ Juntas de Fe que, aunque finalmente creadas al margen del proyecto romano, pusieron en práctica métodos inquisitoriales. Es que, por su parte, el Vicario de Cristo no dudaba en reforzar la presencia del Santo Oficio en los territorios que estaban bajo su control.⁶⁶⁸ De modo que la falta de apoyo pontificio a la Inquisición española no implicaba una codena al método inquisitorial. En efecto, hacia 1826 el cardenal secretario de Estado Della Somaglia confesaba en una carta al nuncio Giustiniani que, a propósito de la Inquisición española “Su Santidad espera que perdido el nombre, no se perderá la cosa”.⁶⁶⁹ No obstante, la figura del Papa no era por entonces cuestionada por los publicistas liberales peruanos, a excepción, como veremos, de Manuel Lorenzo Vidaurre.

De este modo, mientras que en Lima la Inquisición era una institución reservada al pasado, en la Península amenazaba con seguir existiendo en el futuro. El hecho de que la independencia americana estuviera en jaque hasta el triunfo de la batalla de Ayacucho (9/12/1824) y que aún en 1826 continuara el asedio al puerto del Callao, provocaba un clima de incertidumbre política. Fue recién en enero de 1826 cuando, tras la rendición del general José Ramón Rodil y Campillo, el ejército realista abandonó Sudamérica. Al

⁶⁶⁶ Las Juntas de Fe se establecieron en Valencia, Tarragona, Orihuela y Zamora existiendo intentos similares también en Granada y Cartagena. Aquellas juntas se diferenciaban de la Inquisición por depender exclusivamente de los obispos y por no contar con el apoyo explícito de la autoridad real, aunque sí contaban con el beneplácito de las autoridades locales. La Junta de Fe de Valencia fue tristemente célebre por haber sentenciado a muerte al maestro Cayetano Ripoll. Véase: Julio Noguera López, *El maestro Rufaza: la última víctima de la Inquisición*, Valencia, Cuadernos de la Cultura, 1932.

⁶⁶⁷ En efecto, desde el fin del régimen constitucional, el nuncio Giustiniani propuso a Fernando VII la creación de una Junta Eclesiástica encargada de las cuestiones religiosas del reino que, proyectaba, debía reemplazar al Ministerio de Gracia y Justicia. Hacia 1827, tras abandonar la nunciatura a manos de Tiberi, Giustiniani elaboró otro proyecto para sustituir a la Inquisición por Juntas de Fe diocesanas que debían depender de una Junta Superior con sede en Madrid. Véase: María Ángeles Casado y Emilio La Parra López, *La Inquisición española...*, Op. cit. Luis Alonso Tejada, *Ocaso de la Inquisición en los últimos años del reinado de Fernando VII. Juntas de Fe, Juntas Apostólicas, Conspiraciones Realistas*, Op.cit., p. 250.

⁶⁶⁸ Véase: Andrea Cicerchia, “Las últimas inquisiciones entre Europa y América. Un recorrido histórico y una reflexión comparativa”, en J. Vasallo, M. Rodrigues Lourenço y S. Bastos Mateus, *Inquisiciones. Dimensiones comparadas...*, Op.cit., pp.21-43.

⁶⁶⁹ Citado en: Luis Alonso Tejada, *Ocaso de la Inquisición...*, Op.cit., p. 174.

respecto el cónsul general norteamericano en Perú ironizaba sobre aquel general que decía tener ideas liberales:

“Like many of the Spanish officers, he was an enemy of the clergy, and the abuses of the Catholic system, which had produced a pretty general infidelity; yet he would not hesitate to support a sovereign who wished to restore the Inquisition, which the Quaterly Review considers a “venerable institution of the Spanish government”.⁶⁷⁰

En esa coyuntura de guerra, desde el gobierno independiente se producía un uso político del pasado y, al mismo tiempo, una toma de posición hacia el presente. Así, mientras que en España la constitución había sido suprimida y se buscaba restaurar el Santo Oficio, en la ciudad de Cuzco, liberada ya de toda injerencia realista, al jurarse la Constitución Política de la República, hacia febrero de 1825, se celebraba que la Inquisición no constituyera allí una traba para el acto de darse leyes⁶⁷¹:

“El conocimiento del hombre libre y religioso es el objeto de este código... ¡Peruanos! Teneis ya leyes propias, y sin la traba de la horrible Inquisicion, estudiaremos las ciencias, y podremos sostener la concurrencia con las naciones ilustradas: se han roto con ellas las pesadas cadenas de nuestra esclavitud: hemos recuperado la libertad... se ha destrozado el cetro de hierro...el monopolio...la distinción entre americanos y españoles. ¡Tantos títulos ahogan de placer al alma más intrépida!”⁶⁷²

En efecto, en la retórica republicana la supresión de la Inquisición se asociaba a la libertad de legislar y también, como hemos visto, al cultivo de la ciencia. Aquella relación quedaría enunciada, al menos, en el plano simbólico aun cuando la realidad no siempre la sustentaría. Es que por entonces la religión seguía ofreciendo un lenguaje para nombrar los conflictos políticos. Así, desde la prensa oficial se planteaba, con un

⁶⁷⁰ Véase: “General don José Ramón Rodil. From the manuscript of the late Hon. William Tudor, U.S. Consul General for Peru, and chargé d’Affaires at the court of Brazil”, *The Naval Magazine*, Vol. II, num. 3, New York, Published by the United States Naval Lyceum, May 1837, p. 214.

⁶⁷¹ Es importante recordar que, tras la inminente entrada de San Martín en Lima, las fuerzas realistas abandonaron la ciudad y establecieron en Cuzco la capital realista del Perú (el Ejército realista entra en Cuzco el 30 de enero de 1822). Será recién tras el triunfo de Ayacucho (9/12/1824) cuando las tropas lideradas por Gamarra ingresan en Cuzco y se hacen de los cargos de prefecto y de comandante en jefe (puesto que Gamarra asume el 6 de febrero de 1825). Por otro lado, es importante advertir que en las zonas del Perú controladas por los realistas no se manifiestan intentos por restaurar el tribunal de la Inquisición. Véase: B. Hanmett, *Revolución y contrarrevolución...*, Op. cit, p. 357. Sobre la situación en el Cuzco, véase: Luis Miguel Glave, *La República instalada. Formación nacional y prensa en el Cuzco, 1825-1839*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

⁶⁷² Artículo publicado en *Sol del Cusco*, 12/2/1825, reproducido en: *Gaceta del Gobierno*, Tomo VII, núm. 28, 27/3/1825, p. 3 (ejemplar impreso en Lima) [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno del Perú. Período de Simón Bolívar Tomo II 1824 (Trujillo y Lima) 1825 Enero-Junio (Lima)*, Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1967, p. 405].

vocabulario que recordaba al inquisitorial, que quien se opusiera a “los augustos derechos” debía perecer “como blasfemo, y la cuchilla que divide su cuello, sea colocada como trofeo en el Santuario del Dios de la paz; venerese como prenda de nuestra seguridad, y como un monumento perenne del honor peruano”.⁶⁷³ El intento por sacralizar las bases del nuevo poder entrañaba, como veremos, el peligro de considerar ilegítima cualquier oposición, por lo que el adversario, asimilado al blasfemo, corría el riesgo de ser considerado un enemigo que debía perecer.

Mientras que en Lima el gobierno se comprometía en la difusión de las “luces”, en la esfera pública circulaban noticias que daban cuenta de que en España los ultra-absolutistas avanzaban en sus iniciativas.⁶⁷⁴ Así la *Gaceta* seguía de cerca la formación del grupo político que apoyaba al hermano de Fernando VII, Don Carlos, y sus expectativas de restaurar la Inquisición.⁶⁷⁵ El clima que se vivía era de incertidumbre, pues no se sabía cuál sería la dirección que Fernando VII imprimiría a su gobierno. A comienzos del año 1826 algunas noticias informaban que:

“... todavía es dudoso que Fernando restablezca el santo oficio, pues comienza a temer el aumento de la influencia del clero; que casi sin escepcion esta adherido a los intereses de su hermano D. Carlos, y deseoso de verle ascender al trono.”⁶⁷⁶

Apenas un mes más tarde, nuevas noticias provenientes de España alertaban sobre las “deportaciones y prisiones de aquellas personas cuyo único crimen era la divergencia de opinion” y la existencia de un “populacho enteramente vendido al partido eclesiástico”.⁶⁷⁷ Se informaba que los carlistas, también identificados como apostólicos y ultramontanos, “expresan la necesidad absoluta de restablecer el *santo oficio* para

⁶⁷³ *Ibidem*.

⁶⁷⁴ *Gaceta del Gobierno*, Tomo VII, núm. 32, 10/4/1825, p. 4 [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno del Perú. Período de Simón Bolívar Tomo II 1824 (Trujillo y Lima) 1825 Enero-Junio (Lima)*, Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1967, p.422]. Se reproducen allí notas extraídas del *Hamshire Telegraph* con fecha del 20 de diciembre de 1824 donde se afirma que, a través de la *Gazeta de Madrid* y de papeles de París, es posible constatar que “El restablecimiento de la inquisicion es el asunto diario de las conversaciones...En el sud de España están en guerra abierta el clero y los franceses”.

⁶⁷⁵ Véase, por ejemplo, *Gaceta del Gobierno*, Tomo 9, núm. 9, 28/1/1826, pp. 3-4 [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno del Perú, Tomo III, 1825, Julio-Diciembre (Lima), 1826, Enero-Mayo (Lima)*, Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1967, pp. 267-268]. Allí, bajo el título “Noticias de España” que llegan desde Londres (desde la publicación *British Press*) se informa que: “La España está en estado de turbulencia. El rey ha sometido a la consideracion del consejo de castilla la conveniencia de que se restablezca la inquisicion. El consejo no quiso decidir la cuestion sin oír el dictamen de los fiscales que opinaron ser la medida absolutamente indispensable.”

⁶⁷⁶ *Ibidem*.

⁶⁷⁷ *Gaceta del Gobierno*, Tomo 9, núm. 11, 4/2/1826, p. 4. Se trata de un extracto del periódico *El Constitucional* del 12/8/1825. [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno del Perú, Tomo III, 1825, Julio-Diciembre (Lima), 1826, Enero-Mayo (Lima)*, Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1967, pp. 276].

restablecer a la iglesia y al estado al mayor grado de esplendor.”⁶⁷⁸ Se constataba así que algunos obispos, como Blas Ostolaza en Orihuela y Jaime Creus en Tarragona, establecían inquisiciones en sus diócesis. En las noticias se cuestionaba la reacción del Consejo de Castilla que “lejos de calificar como atentatoria a la corona la conducta de este obispo, se contrajo a indicar al rey la conveniencia y utilidad que traería el restablecimiento del santo oficio.”⁶⁷⁹ Se informaba también acerca de la tensión entre la policía, nuevo órgano de represión estatal comandado por el ministro de Estado Cea Bermúdez, y los apostólicos que la rechazaban en defensa de la Inquisición. Es que, por su parte, aquel ministro había anunciado, a través del embajador español en París, que no era el propósito de Fernando VII restaurar el tribunal en su reino.⁶⁸⁰

La prensa liberal limeña reconocía que las tensiones políticas en la Península se expresaban en clave de una lucha dinástica y a la vez religiosa. En efecto, los partidarios dinásticos de Carlos María Isidro acusaban a Fernando VII de ser masón al tiempo que organizaban conspiraciones para desplazarlo.⁶⁸¹ Al grito de *¡Muera la policía, viva la Inquisición!*, los apostólicos hacían sentir su presencia en las calles. Las presiones ultra-absolutistas derivarían hacia agosto de 1825 en el levantamiento del militar Jorge Bessières como así también hacia 1827 en los levantamientos que dieron origen a la *Guerra de los Agraviados* en Cataluña. Pero los levantamientos fueron exitosamente reprimidos al tiempo que el rey se esforzaba en reforzar su injerencia en materia de control religioso, incluso en la publicación de los decretos de la Sagrada Congregación del Índice

⁶⁷⁸ *Ibidem*. Sobre la escisión en el realismo entre aquellos partidarios de Fernando VII, conocidos como pragmáticos o moderados, y quienes se expresaban de un modo ultra-absolutista a favor de su hermano Don Carlos, véase: Jean-Philippe Luis, “La construcción inacabada de una cultura política realista”, en Miguel Ángel Cabrera y Juan Pro (coords.) *La creación de las culturas políticas modernas, 1808-1833*, Madrid, Marcial Pons, 2014, pp. 338-342.

⁶⁷⁹ *Gaceta del Gobierno*, Tomo 9, núm. 11, 4/2/1826, p. 4. En efecto, hacia abril de 1825 el arzobispo de Tarragona Jaime Creus formó en su diócesis una Junta de Fe. A propósito de ella, hacia julio de aquel año, el Consejo de Castilla declaró ilegal el organismo ya que no poseía el aval real por lo que, en su lugar, se recomendaba el restablecimiento de la Inquisición. Como advierten A. Tejada y E. La Parra López, aquel acontecimiento incentivó los reclamos de restauración, como lo evidenció el levantamiento militar de Jorge Bessières en agosto de ese año.

⁶⁸⁰ Véase: Luis Alonso Tejada, *Ocaso de la Inquisición...*, Op.cit., p. 164.

⁶⁸¹ Resulta curioso recordar que incluso Juan Antonio Llorente, quien como vimos había sido un afrancesado crítico de la Inquisición, manifestó su esperanza de que Fernando VII pudiera adoptar algunas medidas liberales. Véase: Emilio La Parra López y María Ángeles Casado, *La Inquisición en España...*, Op. cit., pp. 152-171. En efecto, por entonces, hacia 1826 se hizo público un documento titulado *Manifiesto de la federación de realistas puros* que, desconfiando de Fernando VII, reclamaban el trono para Don Carlos. Sin embargo, la autoría de aquel documento es aún polémica, en la medida en que no se sabe certeramente si corresponde a la pluma del llamado partido apostólico o si se trató de un panfleto redactado por liberales exilados en Gibraltar. Al respecto, véase: Julio Aróstegui Sánchez, “El manifiesto de la Federación de los Realistas Puros (1826). Contribución al estudio de los grupos políticos en el reinado de Fernando VII”, *Estudios de Historia Contemporánea*, Instituto Jerónimo Zurita, vol. I, 1976, pp. 119-185.

romano.⁶⁸² Sin embargo, en ese contexto de incertidumbre, en Lima la *Gaceta* replicaba las noticias de periódicos londinenses que permitían conocer que en España:

“Se predica abiertamente que la deposición de Fernando VII es necesaria a la causa de la religión, porque este favorece el sistema comparativamente más moderado del señor Zea. Los designios del clero español se hacen cada día más monstruosos....El proyecto de restablecer la inquisición se ha suspendido a consecuencia de la enfermedad del arzobispo de Santiago que está designado por inquisidor general. Pero en el entretanto, algunos obispos están instituyendo inquisiciones locales en sus respectivas diócesis.”⁶⁸³

En esa encrucijada atlántica no resultaba, pues, vano que en Lima se celebraran las transformaciones que, al menos simbólicamente, estaban ocurriendo. Y entre ellas sobresalían los nuevos propósitos a los que estaba destinado el viejo palacio inquisitorial. Así, aun hacia 1828, tras ocho años de haberse producido la abolición de la Inquisición, el periódico *El Telégrafo de Lima* celebraba aquella transformación exclamando: “¡Qué metamorfosis! La casa del horror transformada en el asilo de las artes!”⁶⁸⁴

La transformación de Lima de *Ciudad de los Reyes* a *Ciudad de los libres* supuso el desafío de crear y legitimar al nuevo poder independiente. En esa coyuntura, la Inquisición se convirtió en objeto de reflexión tanto de los gobernantes como de los publicistas. La definición constitucional del poder, la reforma de la justicia y el proyecto cultural encontraron en el extinto tribunal no solo recursos materiales sino también una contraparte simbólica. La supresión del Santo Oficio y la re-significación de sus bienes buscaban marcar el inicio de nuevos tiempos. Pero la reflexión limeña a propósito del tribunal no consideraba únicamente los tiempos políticos americanos sino que reparaba también en la dimensión atlántica de las transformaciones. En ese sentido, como hemos analizado, en la esfera pública limeña se percibía el interés por comparar y conectar las

⁶⁸² A través de una circular datada el 1 de Julio de 1829, se ordenaba a los preladados que no publicaran decreto alguno de la Sagrada Congregación del Índice sin antes contar con el pase correspondiente del Consejo Real. A pesar de aquella intención regalista, Fernando VII revocaría la circular al tiempo que desde Roma se reconocía la jurisdicción de los obispos en causas de fe, pero concediéndoles a los acusados la oportunidad de apelar al Papa a través del Tribunal de la Rota. Véase: Emilio La Parra López, “Ni restaurada, ni abolida...”, Op.cit., pp. 172-173.

⁶⁸³ *Gaceta de Gobierno*, Tomo 9, núm. 19, 4/3/1826, p. 2. Se trataba de una noticia extraída del periódico *British Press* [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno del Perú, Tomo III, 1825, Julio-Diciembre (Lima), 1826, Enero-Mayo (Lima)*, Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1967, p. 314].

⁶⁸⁴ *El Telégrafo de Lima*, Tomo 7, núm. 62, 16/12/1828. Reproducido en: Fernando Ayllón Dulanto, *Historia del museo...*, Op.cit., p.37.

coyunturas locales con las peninsulares. Fue esa perspectiva la que le otorgó densidad a un problema que era concebido como un objeto de reflexión común, tanto de los publicistas liberales americanos como españoles. Se trataba, en efecto, de una historia que se sabía compartida.

II.C LA INQUISICIÓN REVISITADA: LA MIRADA DE LOS EXTRANJEROS

Durante la década de 1820, la *Ciudad de los libres* fue transitada por un conjunto de extranjeros que dedicaron parte de su tiempo a visitar el edificio del extinguido tribunal del Santo Oficio. Aquellos extranjeros que, por cierto en el pasado colonial hubieran sido objeto de sospecha ante la mirada inquisitorial pues, como hemos advertido, la condición de extranjería se asimilaba a la del disidente religioso, recordaron en sus diarios de viaje la visita al local de la Inquisición donde desde el año 1825 se emplazaba el Museo Nacional.⁶⁸⁵ Si bien el Museo no estaba dedicado a la memoria de la Inquisición, pues su instalación en aquel recinto buscaba edificar el futuro más que evocar al pasado colonial, los visitantes que lo recorrían hacían alusión al pasado inquisitorial del local y no a las muestras de arte que allí se exponían ya que les resultaban de poca importancia. Es que, además, parece ser que, como advierte F. Ayllón, había en el Museo una suerte de guía que acompañaba a los visitantes por un mismo recorrido destinado a evocar al tribunal de la fe.⁶⁸⁶ Los visitantes extranjeros elaboraron en sus diarios de viaje no solo una mirada celebratoria de los nuevos tiempos, dando cuenta de los nuevos usos del palacio inquisitorial, sino también una memoria dedicada a las víctimas del tribunal. En efecto, el uso de la tortura para la fabricación de la prueba, las condiciones de las cárceles, la incomunicación de los presos y el secreto, fueron cuestionados por los visitantes extranjeros, la mayoría de ellos procedentes del mundo anglosajón.

En ese sentido recordaba en sus memorias su visita al palacio inquisitorial hacia el año 1824 el reverendo Hugh Salvin, capellán de la marina inglesa.⁶⁸⁷ Su escritura se detenía en su visita al tribunal cuestionando los métodos de tortura y recuperando un viejo

⁶⁸⁵ Sobre la importancia de la mirada del otro en la percepción de las transformaciones, remitimos al siguiente estudio que, aunque dedicado a otras situaciones y actores previos, resulta de interés por su propuesta analítica: Scarlett O’Phelan Godoy y Georges Lomné (comps.), *Viajeros e independencia: la mirada del otro*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2017.

⁶⁸⁶ Véase: Fernando Ayllón Dulanto, *Historia del museo...*, Op.cit., p.62. Aún antes de que se destinara al palacio inquisitorial como museo, los viajeros manifestaban curiosidad por su existencia. Al respecto véase: Roberto Proctor, *Narraciones del viaje por la cordillera de los Andes y Residencia en Lima y otras partes del Perú en los años 1823 y 1824*, Buenos Aires, Vaccaro, 1920, p. 86.

⁶⁸⁷ Hugh Salvin, “Diario del Perú”, en Estuardo Núñez (comp.), *Relaciones de viajeros*, Tomo XXVII, Vol. 4, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1973, pp. 1-128.

relato, ya presente en las memorias de Stevenson, que daba a conocer el modo en que los inquisidores engañaban a los reos acerca de la “divina” sentencia de su culpabilidad a través de un Cristo que, colgado en la pared de la sala de audiencia, simulaba ofrecer respuestas a los inquisidores moviendo su cabeza asintiendo o negando (cabeza que, se explicaba, era en verdad movida por los inquisidores a través de unos hilos que atravesaban un hueco en la pared). De esta manera, reflexionaba, se intentaba que el acusado aceptara “crímenes que nunca había cometido”.⁶⁸⁸ Como argumentaba tiempo atrás Stevenson, se trataba de un mecanismo para hacer parecer culpable al inocente.⁶⁸⁹

De igual modo, en 1827 otro viajero, teniente de la marina inglesa, Henry Lister Law, describía su visita a la prisión inquisitorial evocando el mismo relato pero desmitificando las condiciones lúgubres de las cárceles:

“Tienen luz y aire y no son en apariencia aterradoras, salvo por la idea de prisión...Hay dibujos y leyendas sobre las paredes de las celdas, aparentemente hechos por los prisioneros, en la mayoría de los casos imágenes de la Virgen María y en otros rudos esquemas de navíos”.⁶⁹⁰

Por su parte, el norteamericano Charles Samuel Stewart visitó Lima en junio de 1829 mostrando un interés especial por identificar las huellas de la Inquisición en la ciudad.⁶⁹¹ Contó en sus memorias que el antiguo edificio era usado como una cárcel común, como una barraca y sus principales salones como sede del Museo Nacional. A propósito de su recorrido en una de las cárceles recordaba que:

⁶⁸⁸ *Ibíd.*, p. 13.

⁶⁸⁹ William Bennet Stevenson, “Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú”, en Estuardo Núñez (comp.), *Relaciones de viajeros, Colección documental de la independencia del Perú*, Tomo XXVII, vol. 3, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971, p. 149.

⁶⁹⁰ Henry Lister Maw, “Travesía del Pacífico al Atlántico cruzando los Andes por las provincias septentrionales del Perú en 1827”, en Estuardo Núñez (comp.) *Relaciones de viajeros*, Tomo XXVII, vol. 4, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1973, pp. 140-141. La presencia de inscripciones en las paredes de las prisiones parece ser un rasgo común en las celdas de la Inquisición. De hecho, muchas de aquellas inscripciones constituyen hoy día una fuente para el historiador, véase las imágenes compiladas al respecto en: Adriano Prosperi (dir.), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, Op.cit.

⁶⁹¹ En efecto, a diferencia de otros visitantes, en sus memorias de viaje le dedica a la Inquisición un apartado titulado “Museo Nacional, Tribunal de la Inquisición y residencias particulares en la ciudad”. Charles Samuel Stewart, “Cartas sobre una visita al Perú en 1829”, en Estuardo Núñez, *Relaciones de viajeros*, Tomo XXVII, vol. 4, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1973, pp. 331-337.

“Las enmohecidas cerraduras y pesadas barras se movieron con gran dificultad y sus hojas, al abrirse, chirriaron en sus goznes, como si lo hicieran en memoria de las miserias ejercidas contra los inocentes y los buenos.”⁶⁹²

Así, pues, al igual que el resto de los viajeros, en su relato la categoría del delincuente pecador cedía paso a la figura de víctima. Sin embargo, Stewart advertía que:

“Se dice que esta rama de la Inquisición ha sido de carácter indulgente. La prisión surgió generalmente sólo del deseo de procurarse dinero, que una vez obtenido, proporcionaba la libertad al cautivo. Nunca se usó de torturas, aunque un caso de herejía-como se denomina al alejamiento de las creencias y prácticas de la Iglesia Romana- determinó la ejecución trágica de un “auto de fé”. La víctima fue una mujer.”⁶⁹³

Por cierto, aquella no fue la única ejecución sentenciada por el tribunal limeño. Pero Stewart denunciaba, fundamentalmente, al Santo Oficio por sus motivaciones económicas. Por otro lado, su evocación al auto de fe de una mujer, a través de un poema de su autoría, probablemente remitiera al conocido caso de Ana María de Castro, la última mujer acusada de “judaizante” y sentenciada a la quema en la hoguera en el siglo XVIII.⁶⁹⁴ La Inquisición provocaba, así, la curiosidad y la imaginación de aquellos extranjeros que arribaban a la ciudad. Incluso en la década del treinta hay testimonios de visitas al tribunal. Entre aquellas visitas, se encontraba la protagonizada por Flora Tristán, la escritora romántica y feminista francesa de origen peruano, quien relató su experiencia en la obra *Peregrinaciones de una paria*. Una vez más son las cárceles las que cautivan la atención de la visitante:

“Sentí un terror involuntario al entrar en las prisiones de la Santa Inquisición. El edificio fue construido con cuidado como todo lo que hizo el clero español en una época en que, como todo se hallaba dentro del Estado, no faltaba dinero para su magnificencia (...) Se ve, además, los subterráneos y los calabozos destinados para los castigos severos y para los desgraciados de quienes querían deshacerse secretamente. La sala de las sentencias es imponente, con esa expresión que convenía a su terrible destino...El aspecto de esta sala es tan lúgubre, se está tan lejos de las habitaciones de los hombres, los monjes que formaban ese temible tribunal demostraban tanta insensibilidad en su aspecto que era imposible que el

⁶⁹² *Ibid.*, p.333.

⁶⁹³ *Ibidem*.

⁶⁹⁴ Su poema rezaba: “Al regresar a la fe, su alma inmutable solicita / que su vida aún sea suya” (*Ibidem*). Sobre Ana María de Castro, véase: Jerry M. Williams, *Peru's Inquisition on trial: the vindication of Ana de Castro*, Potomac, Scripta Humanistica, 2008.

infortunado conducido ante ellos no sintiera, a la entrada, sobrecogido espanto.”⁶⁹⁵ [El subrayado es nuestro]

Su relato evocaba así la alianza del Trono y el Altar, cuando “todo se hallaba dentro del Estado”, y a la Inquisición como maquinaria del miedo. Flora Tristán recordaba, también, que, en ocasión de su visita al monasterio de Santa Rosa en Arequipa, la monja superiora, de quien, decía, sus opiniones en política eran tan exaltadas como en religión, le expresó su deseo de que se restableciera la Santa Inquisición.⁶⁹⁶ En su relato, la escritora romántica cuestionaba la identificación entre religión y Estado y la “insensibilidad” de los hombres de Iglesia, insinuándole al lector su preferencia por una humanización de lo sagrado. En efecto, es interesante advertir que Flora Tristán mantenía una relación amistosa con el abate Constant, célebre en Francia por sus renovadas ideas religiosas que reivindicaban la definición de Dios como “síntesis de la humanidad” y, a su vez, declaraban el papel redentor de la mujer.⁶⁹⁷ La escritora romántica feminista evidenciaba así, en su relato, una preocupación por la cuestión político-religiosa.

Pero lo cierto es que, a pesar de lo relatado en las memorias de los viajeros, aquel museo no lo era de la Inquisición. Por otro lado, dos años después de la visita de Flora Tristán, el Presidente Luis José Orbegoso trasladó el Museo Nacional al Hospital del Espíritu Santo. A partir de entonces, en el antiguo local principal de la Inquisición sesionaría el Senado de la Nación. Como ha documentado F. Ayllón, tres años más tarde el Museo volvía a trasladarse a la Biblioteca Nacional, emplazada, como hemos mencionado, en uno de los locales pertenecientes al tribunal.⁶⁹⁸ Por cierto, aún hacia 1840 el Presidente Gamarra adjudicaba el producto local de la Capilla de la Inquisición al financiamiento de aquella institución.⁶⁹⁹ Será recién casi cien años después, hacia el año 1934 cuando a raíz de algunos hallazgos arqueológicos en el emplazamiento de la Inquisición, surgió la propuesta de edificar un museo dedicado al tribunal con motivo del cuarto centenario de la fundación de Lima. Por ese entonces, recién hacía una década que

⁶⁹⁵ Flora Tristán (1838), *Peregrinaciones de una paria (Prólogo de Mario Vargas Llosa, Estudio introductorio de Francesa Denegri)*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006, p. 483-484. La primera edición en francés data del año 1838: Flora Tristán, *Pérégrinations d'une Paria (1833-1834)*, Paris, Imprinta Arthurs Bertrand, 1838.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 382.

⁶⁹⁷ Sobre las ideas del abate Constant y su relación con Flora Tristán, véase: Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas...*, Op.cit., pp. 425-427.

⁶⁹⁸ Fernando Ayllón Dulanto, *Historia del museo...*, Op. cit., p. 42-43.

⁶⁹⁹ Véase: *Ibidem*. El decreto está fechado en 1/3/1841, entre una de las firmas se encuentra la de Manuel Ferreyros, quien durante el primer Congreso Constituyente fue partidario de la tolerancia religiosa. Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit.

se había sancionado la libertad religiosa en el Perú. El Museo de la Inquisición se instalaría definitivamente en el año 1966. En ese sentido, como advierte F. Ayllón, actual director del Museo del Congreso y la Inquisición, el museo se erigió como evocación a la tolerancia, pues, en sus palabras: “Si en nuestras mentes hemos hecho de la Inquisición un sinónimo de intolerancia-lo que en gran parte es verdad-y, por el contrario, el Congreso representa en esencia un sinónimo de tolerancia-lo que no ha sido siempre del todo cierto-entendamos la gran lección ética que se deriva de este Museo.”⁷⁰⁰

De modo que, en Lima, ciudad que había sido sede del palacio inquisitorial, la memoria acerca de aquella institución se encarnaba en una territorialidad que, como hemos visto, estaba ausente en Buenos Aires. Allí, a pesar de los diferentes usos que el gobierno independiente les asignó a los locales del tribunal, no solo los vecinos seguían reparando en su existencia sino también los extranjeros que transitaban la ciudad. Su mirada condenatoria de la Inquisición y la celebración de su supresión recobra mayor interés si consideramos que en la *Ciudad de los libres* no se había sancionado aun la tolerancia religiosa. La mirada del extranjero, al igual que la de los gobernantes, se fijaba en el pasado buscando entre-ver un futuro distinto. En efecto, la construcción del orden posrevolucionario no podía ser ajena al problema de las condiciones de la creencia, tanto en política como en religión.

II.D GOBERNAR LA REVOLUCIÓN: LA EDUCACIÓN Y LA RELIGIÓN.

Durante el Protectorado y los primeros años de la República existió la convicción de que gobernar la revolución implicaba educar.⁷⁰¹ En efecto, se concebía que aquella misma difusión de las luces que había facilitado la formación de la conciencia revolucionaria contra la “despótica España”, podría, durante la vida independiente, ser capaz de poner un freno a futuras revoluciones contra el nuevo poder que por entonces se buscaba legitimar. En ese sentido, las elites en el poder pensaban que resultaba necesario educar no solo a los gobernados sino también a los gobernantes. La apuesta por impulsar nuevos espacios de sociabilidad de la elite, como la Orden del Sol, la Sociedad Patriótica y el Ateneo Peruano, se conjugaba así con el proyecto de difundir el acceso a la educación elemental a hombres y mujeres.⁷⁰² Pero, como veremos, la educación de los gobernados

⁷⁰⁰ Fernando Ayllón Dulanto, *Historia del museo...*, Op. cit., p. 5.

⁷⁰¹ La expresión “gobernar la revolución” la tomamos del libro de M. Ternavasio: Marcela Ternavasio, *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816*, Op.cit.

⁷⁰² Al respecto véanse: Cristóbal Aljovín de Losada, “La Constitución de 1823”, en Scarlett O’Phelan Godoy (comp.), *La independencia en el Perú: de los Borbones a Bolívar*, Op.cit., pp. 351-378. Charles

no se limitaba a las aulas, pues desde la prensa también se manifestaba una vocación pedagógica.⁷⁰³ Analizaremos aquí, pues, el modo en que la cuestión de la Inquisición y lo inquisitorial se hacía presente en los escritos de quienes reflexionaban sobre las posibilidades de construir un nuevo orden social a través de la educación.

En efecto, educar resultaba clave toda vez que se advertía que la independencia no garantizaba, por sí sola, la libertad. Así, por ejemplo, el Ministro B. Monteagudo en su *Oración inaugural de la Sociedad Patriótica de Lima*⁷⁰⁴, pronunciada a principios de 1822, cuestionaba la herencia del despotismo religioso español advirtiendo la necesidad que tenía la sociedad peruana de cultivar la libertad, pues en sus palabras:

“el Perú ha vuelto a gozar de su natural independencia y nosotros nos hemos reunido a ofrecer al público las inapreciables primicias de la libertad del pensamiento.”⁷⁰⁵

Se planteaba así el contraste de los nuevos tiempos con la “oscuridad” colonial, cuando las “luces eran un cuerpo de delito”.⁷⁰⁶ La Sociedad Patriótica aspiraba a ser, según Monteagudo, un “monumento racional” pues consideraba que la “ilustración es el gran pacificador del Universo” al constituir un “arbitro para poner freno a la revolución” en tanto las luces dan al hombre el poder de dominarse a sí mismo.⁷⁰⁷ Se advertía, sin

Walker, “The Patriotic Society”, *The Americas* vol. 55, num. 2, octubre 1998, pp. 287-290. Como advierte V. Samuel Rivera, “No hay que hacerse la imagen de la Sociedad Patriótica como una comunidad revolucionaria. Se trataba más bien de un grupo selecto de sabios y nobles titulados, burócratas o vecinos notables, muchos de los cuales venían de trabajar apenas meses atrás con el último virrey absolutista”. La participación del clérigo José Ignacio Moreno así lo demuestra. Véase: Víctor Samuel Rivera, “José Ignacio Moreno. Un teólogo peruano. Entre Montesquieu y Joseph de Maistre”, *Araucaria. Revista iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol.15, núm. 29, 2013, pp. 225-226.

⁷⁰³ Martínez Riaza caracteriza a la prensa patriótica e independentista del período de 1820-1824 como liberal moderada. La historiadora explica que las fuentes culturales de los periodistas peruanos en este período son, además de las propias del mundo clásico, la corriente del liberalismo británico que surge de Locke, algunos aspectos del pensamiento francés y la incorporación del legado americano. Véase: Asensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal...*, Op. cit., 154. En ese sentido, la opinión pública emerge como el cuarto poder, pues, como se argumentaba en *El Correo Mercantil* se concibe como “el poder irresistible de los gobiernos liberales”. Véase: *Ibidem*, p. 164.

⁷⁰⁴ Recordemos que B. Monteagudo también había participado en Buenos Aires en la Sociedad Patriótica pronunciando su discurso inaugural en el que denunció al despotismo religioso de la Monarquía Católica. Sobre la Sociedad Patriótica véase también: Charles Walker, “La Sociedad Patriótica: discusiones y omisiones en torno a los indígenas durante la Guerra de Independencia en el Perú”, en *Diálogos con el Perú. Ensayos de historia*, Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 2009, pp. 234-259.

⁷⁰⁵ “Discurso pronunciado en la apertura de la Sociedad Patriótica de Lima por el Ilmo. y honorable Sr. D. Bernardo Monteagudo, ministro de Estado y presidente de dicha sociedad”, en *Documentos literarios del Perú*, colectados y arreglados por Manuel de Odriozola, Tomo 11, Lima, Imprenta del Estado, 1877, p.451. Disponible en: <https://archive.org/stream/coleccindedocume11odri#page/416/mode/2up>
El discurso fue publicado en: *El correo mercantil*, núm. 14, 16/2/1822. Resulta interesante el hecho de que Monteagudo dirige su discurso al “público” pues demuestra, de alguna manera, su intención de transformar al pueblo en parte de la opinión pública.

⁷⁰⁶ *Ibidem*.

⁷⁰⁷ “Discurso pronunciado en la apertura de la Sociedad Patriótica de Lima...”, Op.cit, p. 452.

embargo, que “la creencia supersticiosa de principios que pervierten la moral y los peligrosos extravíos de la impiedad” constituyen un crimen que ofende al cuerpo político y un ataque a los derechos personales.⁷⁰⁸ Reivindicaba entonces Monteagudo “los principios de una sana filosofía”, respetuosa de la religión, a la vez que declaraba la guerra “a las máximas serviles”.⁷⁰⁹

Sucede que tras la independencia la preocupación era, en definitiva, cómo impedir que el proceso revolucionario desencadenado contra España se volviera en contra del mismo poder que, no sin obstáculos, se intentaba construir. Preocupación intrigante en un contexto en el que el modo en que se debía construir el poder estaba en debate. Fue, precisamente, en la Sociedad Patriótica donde se desplegó la polémica acerca de la forma de gobierno que le convenía al nuevo Estado independiente. La rivalidad entre monárquicos y republicanos comenzaría por manifestarse en sus reuniones. Así, por ejemplo, el clérigo Mariano José de Arce, quien como ya hemos visto había sido nombrado como el primer director de la biblioteca pública, defendía la idea de que el Perú se encontraba preparado para adoptar la forma republicana de gobierno pues, argumentaba:

“que debe tenerse también presente la futura ilustración del Perú, atendiendo á los rápidos progresos que en él se observan: pues el ídolo de la Inquisición antes tan acatado y temido se ha visto abominado y pisado aun por los que llaman del bajo pueblo”.⁷¹⁰

La supresión de la Inquisición, pensaba, facilitaría la vida republicana. De hecho uno de los miembros de la Sociedad, D. D. Miguel de Tafur, argumentaba que fue aquel tribunal el que retardó la revolución y la independencia de Lima.⁷¹¹ Tafur sostenía que Lima no fue apática a la revolución sino que por haber sido el centro de poder de las fuerzas realistas en Sudamérica resultó ser allí más difícil romper las cadenas.⁷¹² Pues, al igual que lo había afirmado años antes Riva-Agüero en su *Manifestación Histórica*

⁷⁰⁸ *Ibidem*.

⁷⁰⁹ “Discurso pronunciado en la apertura de la Sociedad Patriótica de Lima...”, *Op.cit*, p. 453.

⁷¹⁰ “Sección de Actas de la Sociedad Patriótica del 8 de marzo de 1822”, en *Documentos literarios del Perú*, colectados y arreglados por Manuel de Odriozola, Tomo 11, Lima, Imprenta del Estado, 1877, p.433.

⁷¹¹ “Memoria del Dr. D. Miguel Tafur sobre las causas que retardaron la independencia de Lima”, en *Documentos literarios del Perú*, colectados y arreglados por Manuel de Odriozola, Tomo 11, Lima, Imprenta del Estado, 1877, pp. 474-478. La memoria también fue publicada en: *El Sol del Perú*, 9/5/1822; 27/6/1822. Tafur presentó esta memoria en el marco de un concurso de ensayos que organizó la Sociedad Patriótica. Al respecto véase: Carlos Aljovín de Losada, “La Constitución de 1823”, *Op. cit.*, p. 357.

⁷¹² Sobre el debate historiográfico acerca de las características del proceso de independencia de Perú véase: Carlos Contreras y Luis Miguel Glave (eds.), *La independencia del Perú. ¿Concedida, conseguida, concebida?*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2015.

(1818), la *Ciudad de los Reyes* se encontraba fuertemente vigilada.⁷¹³ No obstante, Tafur advertía que:

“...ese vigilante espionaje, esas bayonetas siempre levantadas, esos calabozos de la inquisición tantas veces abiertos, y convertidos en cárceles de estado, fueron insuficientes á extinguir el fuego que por su libertad é independencia fomentaba en Lima”.⁷¹⁴

Recordaba entonces el auxilio que se prestó a los patriotas que “sufrían en la inquisición y sus casas-matas” y celebraba todo “lo que hizo Lima en obsequio de esas víctimas destinadas á la expiación del DELITO DE ASPIRAR Á SER LIBRES”.⁷¹⁵ Tafur recordaba así, como también lo había planteado en el Río de la Plata el Deán Funes, que la Inquisición concebía al fenómeno de la revolución, y especialmente a su reivindicación de los derechos naturales, como un pecado.⁷¹⁶ De modo que, según Miguel de Tafur y Mariano de Arce así como la Inquisición había sostenido al gobierno despótico, su abolición habilitaba la construcción de un poder independiente en clave republicana.⁷¹⁷

Aquellas ideas, que se formulaban en las reuniones, por cierto exclusivas, de los miembros de la Sociedad Patriótica, se buscaban difundir también en la prensa. Con ese propósito, Juan García del Río, Ministro de Relaciones Exteriores del Protectorado, creó, junto con Monteagudo y Riva-Agüero, la revista cultural *Biblioteca Columbiana*, cuyo primer número se publicó el 1 de diciembre de 1821.⁷¹⁸ La revista debía aparecer el

⁷¹³ *Manifestación histórica y política de la revolución de la América y más especialmente de la parte que corresponde al Perú, y Río de la Plata. Obra escrita en Lima, centro de la opresión y del despotismo, en el año de 1816 é impresa en Buenos Aires.* Imprenta de los Expósitos, 1818.

⁷¹⁴ “Memoria del Dr. D. Miguel Tafur sobre las causas que retardaron la independencia de Lima”, en *Documentos literarios del Perú*, colectados y arreglados por Manuel de Odriozola, Tomo 11, Lima, Imprenta del Estado, 1877, p. 474.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 475.

⁷¹⁶ A propósito del Deán Funes, recordamos su intervención: “Oración Patriótica que por el feliz aniversario de la regeneración política de la América meridional, dijo el Doctor don Gregorio Funes, Dean de la Iglesia Catedral de Córdoba del Tucumán, en la de Buenos Aires, el día 25 de mayo de 1814” en Gregorio Funes, *Ensayo de la historia civil de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay*, Imprenta Bonaerense, Buenos Aires, 1856 (segunda edición), Tomo segundo, p. 406.

⁷¹⁷ A propósito del proyecto republicano véanse: Valentín Paniagua Corazo, *Los orígenes del gobierno representativo en el Perú. Las elecciones (1809-1826)*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo de Cultura Económica, 2003. Rolando Rojas, *La República imaginada: representaciones culturales y discursos políticos en la época de la independencia*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2017.

⁷¹⁸ García del Río era por entonces Ministro de Estado y Relaciones Exteriores del Protectorado del Perú. Hacia diciembre de 1821 es nombrado ministro plenipotenciario del Perú, razón por la cual viaja a Europa hasta 1828. Fue, pues, uno de los diplomáticos que se envían a Europa con la misión de buscar candidatos a príncipes para Perú en el marco del proyecto monárquico. En Londres participó en la publicación de *Biblioteca Americana* (1823) y *Repertorio Americano* (1826-1827), publicaciones que realizó en compañía de Andrés Bello. Ya tiempo atrás había demostrado su interés por la participación en periódicos, así en Chile había publicado *El Sol de Chile* (1818-1819) y *El Telégrafo* (1819-1820). Véanse: Amalia Ortiz de Zárate Fernández y Rodrigo Browne Sartori, “Juan García del Río: a Colombian intellectual for the media of Both Américas”, *Estudios Ibero-Americanos*, PUCRS, vol. 39, núm.1, jan/jun 2013, pp.99-114.

primero de cada mes pero solo lograría publicarse un único ejemplar.⁷¹⁹ Allí su editor, García del Río, se dirigía a Lima:

“La Independencia está ya, por decirlo así, asegurada; mas tu libertad, sin la cual no puedes llegar á ser respetable y feliz, depende de ti sola, de los progresos que hicieres en la senda de la luz.”⁷²⁰

En ese sentido, García del Río planteaba que Lima debía enfrentarse al desafío de quebrantar “las cadenas que le impusieron la codicia, el fanatismo y la tiranía”.⁷²¹ La Inquisición emergía, una vez más, como figura que condensaba un pasado cuyas sombras seguían proyectándose en el presente, pues argumentaba:

“La inquisicion, ese minotauro horrible de las conciencias, ese infernal agente de los siniestros planes del gabinete español, habia puesto por todas partes trabas insuperables a la ilustracion, mantenía envueltos en la oscuridad mas densa de la ignorancia á todos cuantos tenían la desgracia de ver la primera luz en nuestro suelo; y obrando de acuerdo la supersticion y el despotismo, consiguieron desmayar los ánimos, y enervar el entendimiento de los hijos de Colon...”⁷²²

Es interesante reparar, una vez más, en que únicamente se le adjudicaba al gabinete español, y no al Papado, la responsabilidad sobre la Inquisición. Pero la retórica de Juan García del Río contra la Inquisición no era solo un ataque a España en la medida en que era también acompañada por una defensa de la tolerancia religiosa. Hemos constatado que, ya al momento de fundar la Biblioteca Nacional, García del Río conjugaba el proyecto de ilustración con el valor de la tolerancia.⁷²³ De hecho, tiempo más tarde, en una carta al general Santander, por entonces vice-presidente de la Gran Colombia, fechada el 2 de enero de 1824 en Londres, García daba cuenta de su actuación

Guillermo L. Guitarte, “Juan García del Río y su Biblioteca Columbiana (Lima, 1821)”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, núm. XVIII, 1966, pp. 87-149.

⁷¹⁹ Es interesante reparar que en el índice de la revista se preveía tratar cuestiones de filosofía y política a través de textos de filósofos como Volney y Pradt.

⁷²⁰ Reproducido en: Guillermo L. Guitarte, “Juan García del Río y su Biblioteca Columbiana (Lima, 1821)”, *Op. cit.*, p. 86.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 142.

⁷²² *Ibid.*, p.143. En sus *Meditaciones Colombianas*, volvería a escribir: “La Inquisición, ese minotauro de las conciencias, se mantenía de centinela a la puerta del Estado para impedir que penetrase el menor rayo de luz entre nosotros: en estrecha alianza con el despotismo, no sólo exigía la más ciega credulidad en materias de fe, sino la más abyecta sumisión en política”, véase: Juan García del Río (1829), *Meditaciones Colombianas*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1929, p.5.

⁷²³ Véase nuevamente: “Decreto del 28 de agosto de 1821”, en Mariano Santos de Quirós (comp.), *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1830*, Tomo I, Lima, Imprenta de José Masías, 1831, p. 23.

como Ministro de San Martín y los problemas a los que se enfrentó tras la renuncia del Protector. Allí manifestaba las tensiones políticas que se generaron a propósito de su defensa de la monarquía y la tolerancia religiosa, constatando que:

“Desde que el Congreso Constituyente comenzó a hacer uso de su soberanía, emplearon la preocupación i la envidia sus armas contra todo lo que no era peruano, i especialmente contra todo cuanto había tenido relación con San Martín: yo fui objeto de ira del Congreso... Había sentido que en los gobiernos monárquicos, como en los democráticos, pueden entrar como parte constitutiva todos los elementos de la libertad; i de aquí se me tachó de aristócrata. Había predicado la tolerancia religiosa como esencial para la prosperidad del país; i se me escomulgó como hereje. En suma, aquel librito fué el cuerpo de mi delito; i con la *Biblioteca* en la mano, se declamó mordazmente contra mí en el Congreso bajo un punto de vista individual.”⁷²⁴

En efecto, la reflexión sobre la Inquisición invitaba a repensar el lugar de la religión en el cuerpo político. Pero, a su vez, como sugieren las palabras de García del Río, el cuerpo político utilizaba un lenguaje contra la oposición que no resultaba ajeno a la retórica inquisitorial. El desafío era pues crear nuevas condiciones de la creencia y, con ello, también del quehacer político. Sin embargo, a pesar de las transformaciones que experimentó durante la década de 1820 la capital del Perú en su (re)organización de la forma de gobierno (en clave monárquica, luego republicana y, podríamos decir, cesarista con el régimen instaurado por Bolívar) el elenco político coincidía en que gobernar era educar y que aquel compromiso suponía transformar el legado colonial.

Desde un inicio, el Protectorado se comprometió con una reforma del plan de estudios. El gobierno independiente argumentaba que debía promover la ilustración pues, a diferencia de la Inquisición que se proponía frenarla, “los gobiernos fundados sobre la base de la razón y la justicia protegen la ilustración, por que no temen que sus procedimientos se examinen á la luz de la filosofía”.⁷²⁵ Se reconocía entonces que el único legado que se podía dejar a las generaciones futuras era la moral fundada en la

⁷²⁴ Reproducido en: Guillermo L. Guitarte, “Juan García del Río y su Biblioteca Columbiana (Lima, 1821)”, *Op. cit.*, pp. 93-94.

⁷²⁵ “Decreto del 19 de noviembre de 1822, Lima”, en Mariano Santos de Quirós (comp.), *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1830*, Tomo I, Lima, Imprenta de José Masías, 1830, pp. 294-295. Véase también: *Gaceta de Gobierno*, Tomo 3, núm. 44. Allí se argumenta que, a pesar de las trabas de la toga, los hombres lograron conocer sus derechos y trabajar enérgicamente para recobrarlos. A pesar del penoso estado de la hacienda, se prevé destinar recursos al Colegio de San Carlos, donde se habían comenzado a gestar las ideas de libertad, por entonces renombrado como San Martín. Se reivindicaba así la necesidad de que los jóvenes se familiarizaran con “los arcanos de Minerva” en las casas literarias y de educación.

ilustración.⁷²⁶ Por cierto, la ilustración necesaria para formar a la sociedad no excluía a la religión. La libertad se asociaba con la educación cristiana. Así, por ejemplo, la ley que sancionaba la libertad de vientres para los nacidos de madres esclavas determinaba la obligación de los ex- amos de impartir educación religiosa a los libertos.⁷²⁷

El Protectorado decidió, pues, impulsar el desarrollo educativo del Perú.⁷²⁸ Su proyecto pedagógico adoptó el sistema lancasteriano, aquel método de enseñanza mutua de las llamadas escuelas monitoriales que tenía la ventaja de necesitar pocos recursos económicos para desarrollarse.⁷²⁹ La introducción del sistema lancasteriano se decretó bajo la convicción de que “sin educación no hay sociedad” (6/7/1822).⁷³⁰ Se fundó entonces la escuela normal, destinando la utilización del colegio de Santo Tomas (de procedencia dominica) como su sede, contemplándose además la creación de una escuela normal para mujeres.⁷³¹ El gobierno del Protectorado en Lima solicitó, al igual que Buenos Aires y Santiago de Chile años antes, la asistencia del educador británico Diego Thomson para la dirección de las escuelas.⁷³²

Diego Thomson era, como ya hemos mencionado, un educador de origen protestante y agente de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (SBBE). Su propuesta

⁷²⁶ Pues se afirmaba que tras el paso del tiempo, “Las circunstancias varían: los grandes hombres mueren: la fuerza física se aniquila: solo permanece la moral fundada en la ilustración. Ella es la mayor y aun el único legado que podemos dejar a las generaciones futuras”. Véase: *Ibidem*.

⁷²⁷ “Decreto del 24 de noviembre de 1821” en Mariano Santos de Quirós (comp.), *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1830*, Tomo I, Lima, Imprenta de José Masías, 1831, p. 85. Véase también los siguientes periódicos en los que se publicaba el decreto: *Gaceta de Gobierno*, Tomo 1, núm. 43 y *El Conciliador*, núm. 92. Allí, se decreta que: “La humanidad prescribe, y el orden social impone a los amos el deber de cuidar durante este tiempo, no solo de la manutención de los libertos, sino también de su instrucción en los augustos principios de la religión del estado, y en las obligaciones que tienen a la patria.” También se les plantea la obligación de enseñarles a leer y escribir.

⁷²⁸ Respecto al proyecto educativo de los gobiernos independientes, véanse: Juan Fonseca, “Sin educación no hay sociedad”: las escuelas lancasterianas y la educación primaria en los inicios de la República (1822-1826)”, en Scarlett O’Phelan Godoy (comp.), *La independencia en el Perú: de los Borbones a Bolívar*, Op.cit., pp. 265-288. Rosa del Carmen Bruno-Jofre, “La introducción del sistema lancasteriano en Perú: liberalismo, masonería y libertad religiosa”, en Jean Pierre Bastian (comp.), *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 84-96. Daniel Morán y María Aguirre, *La educación popular en los tiempos de la Independencia*, Colección Historia de la prensa peruana, número 3, 2011.

⁷²⁹ El sistema lancasteriano debe su nombre a su creador, H. Lancaster, que era un hombre no-conformista en materia religiosa (es decir, crítico del sistema anglicano) por lo que desde su inicio su proyecto educativo estuvo teñido de cuestiones religiosas. Ya hacia 1813 se funda en Inglaterra la Sociedad Escolar Británica y Extranjera para promover su sistema. Por cierto, el sistema educativo se introdujo también en España a partir del año 1818. Véase: Juan Fonseca, “Sin educación no hay sociedad...”, Op.cit.

⁷³⁰ Por cierto, la expresión remite al título del artículo de J. Fonseca citado anteriormente.

⁷³¹ Véase: Margarita Zegarra Flórez, “Roles femeninos y perspectivas sociales en las décadas iniciales de la República”, en Teodoro Hampe y Carmen Meza (comps.), *La mujer en la historia del Perú (Siglos XV al XX)*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007, pp. 499-552.

⁷³² Recordemos que tiempo antes, hacia 1818, Thomson había sido llamado por Rivadavia y nombrado director general de escuelas en Buenos Aires. En 1821 también fue convocado en Chile por O’Higgins.

educativa comprendía, en efecto, a la Biblia como material de lectura pues se concebía a la educación en clave de una formación moral basada en el cristianismo. Si bien Thomson contó con la colaboración de muchos eclesiásticos, la propuesta de la lectura de la Biblia protestante, y la posibilidad de la libre interpretación de aquélla, generaba tensiones en la sociedad limeña que se manifestarán en el marco del Primer Congreso Constituyente (1823) al momento de discutir la sanción de la tolerancia religiosa y los derechos de los extranjeros en el nuevo Estado.⁷³³

No obstante, el proyecto educativo estaba en armonía con la enseñanza religiosa pues era a los religiosos a quienes se les encargaba la dirección de las escuelas. Por otro lado, a diferencia de Buenos Aires, no se desarrollaba en Lima un anticlericalismo radical.⁷³⁴ El proyecto educativo continuaría desarrollándose bajo la República y durante el gobierno bolivariano. En efecto, el gobierno de Bolívar reafirmó al sistema lancasteriano como el único capaz de promover “pronta y eficazmente la enseñanza pública”.⁷³⁵ Por entonces, se argumentaba que a través de la educación la generación “que comienza a ecsistir bajo los auspicios de la libertad” logra adquirir las virtudes necesarias para la vida en la República.⁷³⁶ La difusión de las luces ya no sería considerada un delito en la Lima independiente. Por cierto, la educación se seguía financiando con ingresos provenientes de la extinta Inquisición.⁷³⁷

⁷³³ De hecho, Thomson tuvo la iniciativa de traducir parte del Nuevo Testamento al aimara, labor que le asignó a Pazos Kanki, con quien trabó contacto durante el exilio del revolucionario en Inglaterra. Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op.cit. p. 31.

⁷³⁴ En efecto, se preveía la creación de escuelas gratuitas de primeras letras en los conventos, encargándoles su dirección a los propios religiosos. Sobre la cuestión de la débil presencia del anticlericalismo en Perú véase: Jeffrey Klaiber, “El Perú: regalistas, modernizantes y apóstatas”, en Roberto Di Stefano y José Zanca, *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, Buenos Aires, Universidad nacional de Quilmes, 2013, pp. 171-190.

⁷³⁵ “Decreto del 31 de enero de 1825, Lima”, en Mariano Santos de Quirós y Juan Crisóstomo Nieto (comps.), *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1830*, Tomo II, Lima, Imprenta de José Masías, 1832, pp. 57-58. Véase también la reproducción del decreto en el ejemplar: *Gaceta del Gobierno*, Tomo 7, núm. 13.

⁷³⁶ “Decreto del 6 de octubre de 1825, Lima”, en Mariano Santos de Quirós y Juan Crisóstomo Nieto (comps.), *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1830*, Tomo II, Lima, Imprenta de José Masías, 1832, pp. 165-166.

⁷³⁷ *Ibidem*. Véase también: *Gaceta del Gobierno*, Tomo 8, núm. 29, 9/10/1825. La firma del decreto la encabezaba el ministro Hipólito Unánue. Allí el Consejo de Gobierno afirmaba que: “Deseando eficazmente que la jeneracion que comienza a ecsistir bajo de los auspicios de la libertad, adquiera la educacion y virtudes tan necesarias en las Repúblicas, ha propendido, por cuantos medios han estado a sus alcances, a restaurar y mejorar los establecimientos de instruccion publica”. Se trataba de una instrucción pública destinada a varones y mujeres. Respecto de las mujeres se hacía especial referencia a que de ellas: “depende, en gran parte, la moral y espíritu religioso.” Así, el Ginecio tendría un departamento destinado a la enseñanza de “la religión cristiana”. Resulta interesante, a su vez, que no se adjetive a la religión cristiana como “católica”. Entre los fondos que el decreto menciona para financiar el proyecto figuran los de la Inquisición.

El fin del dominio colonial supuso, entonces, el desafío de construir una nueva comunidad política. En el marco de la definición constitucional de la relación entre gobernantes y gobernados, tanto desde una clave monárquica como republicana, se concibió a la educación como un recurso mediador. Gobernar implicaba educar para que los gobernados sean capaces de fiscalizar al poder. La educación, tanto aquella desplegada en las aulas como en la prensa y en los ámbitos de sociabilidad de la elite, buscaba crear ciudadanos. Pero, ¿podía, acaso, el ciudadano no ser católico? La pregunta no era menor en sociedades donde hasta entonces el extranjero era asimilado al no-católico.

III. Crear una nueva comunidad política en la comunidad religiosa. ¿Cristianizar la revolución (sin) revolucionar el campo religioso?

El problema de crear una nueva comunidad política implicaba no solo pensar en cómo legitimar la ruptura con el pasado, creando una determinada memoria sobre el “ayer”, sino que suponía también definir los rasgos del futuro en un presente incierto. La condena hacia el pasado y la imaginación del futuro eran un desafío propio del fenómeno revolucionario. En ese desafío, la encrucijada internacional resultaba clave. La reflexión sobre la Inquisición formaba parte, como analizamos, de ese entramado. La condena al tribunal se utilizaba para celebrar al nuevo poder y sus proyectos político-culturales. La crítica a la Inquisición española posibilitaba pensar, a la vez, en la comunidad política y en la comunidad religiosa, pues durante el Antiguo Régimen ambas coincidían. El gobierno independiente nació de una revolución que buscó cristianizarse, ¿pero implicaría aquello la posibilidad de revolucionar el campo religioso? ¿Era acaso posible distinguir la comunidad política de la religiosa?

La reflexión a propósito del tribunal inquisitorial habilitaba a pensar sobre el lugar de la religión en el cuerpo político y, principalmente, sobre las condiciones de la creencia. El dilema era la posibilidad de disociar al futuro ciudadano del creyente, distinguiendo la dimensión pública de la privada. En otros términos, lo que estaba en cuestión era si la reformulación de la relación entre gobernantes y gobernados habilitaría la sanción de nuevos derechos, como la tolerancia religiosa y la libertad de religión, a los que se apelaba, no sin ambigüedades, bajo la defensa de la libertad de conciencia. Y, fundamentalmente, si ello se acompañaría de un cambio en los derechos de los extranjeros cuya condición en las sociedades de Antiguo Régimen se asimilaba a la del no-católico. La afirmación de la comunidad política interrogaba, entonces, a la comunidad religiosa.

III.A CRISTIANIZAR LA REVOLUCIÓN

Durante aquellos años la crítica al Santo Oficio no implicaba una condena a la religión católica ni, por tanto, al Sumo Pontífice, sino un cuestionamiento al modo en que se experimentaba el catolicismo como parte del legado español. Como ya hemos reparado, las sociedades hispánicas se caracterizaban por poseer un régimen de cristiandad en virtud del cual la comunidad religiosa coincidía con la política. De hecho, la España liberal mantuvo también aquella asociación impulsando la transformación de la monarquía católica en la nación católica.⁷³⁸ En Lima la crítica hacia lo hispánico abrió un espacio de debate acerca de aquellas cuestiones en un contexto en el que el modelo de referencia internacional era, tanto en términos económicos como culturales y políticos, el mundo anglosajón.⁷³⁹

La revolución de independencia condenaba el pasado pero necesitaba anclarse, de algún modo, en el presente. La religión era, en ese sentido, un elemento de continuidad.⁷⁴⁰ Pero no lo eran las condiciones de la creencia pues con el Santo Oficio suprimido, sin la documentación del tribunal en manos de los obispos y sin proyectos de organización de juntas protectoras de la fe, a diferencia de lo que, como hemos visto, sucedía en la Península, resultaba difícil proseguir con la condena de los delitos contra la fe aplicando un procedimiento inquisitorial.⁷⁴¹ Por su parte, como ya hemos analizado, los realistas acusaban a los revolucionarios de impíos.⁷⁴² Las sospechas habían comenzado por recaer

⁷³⁸Véase: José María Portillo Valdés, “De la monarquía católica a la nación de los católicos” ..., Op.cit.

⁷³⁹ Sobre la relación entre política y religión en la revolución de independencia de las Trece Colonias, véase: Thomas S. Kidd, *God of Liberty. A Religious History of the American Revolution*, Nueva York, Basic Books, 2010.

⁷⁴⁰ Es interesante reparar en el hecho de que, como sugiere Klaiber, el clero liberal no apeló a referencias mesiánicas para justificar la separación con España. Véase: Jeffrey Klaiber, “El clero y la independencia del Perú”, en Scarlett O’Phelan Godoy (comp.), *La independencia en el Perú...*, Op.cit., pp. 119-135. Por el contrario, en la Península y Buenos Aires sí estuvieron presentes esas referencias. Véanse: Javier Fernández Sebastián, “Del Rey cautivo a la República de derecho divino. Retóricas e imaginarios de las revoluciones hispánicas”, en Laura Rojas y Susana Deeds (coords.), *México a la luz de sus revoluciones*, México, El Colegio de México, 2014, Vols. I, pp. 125-185. Roberto Di Stefano, “Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)”, *Anuario Historia de la Iglesia*, núm. 12, 2013, pp. 201-224.

⁷⁴¹ En efecto, es prácticamente inexistente la bibliografía a propósito de la acción de la justicia ordinaria, es decir diocesana, en Lima durante el período independiente.

⁷⁴² Nos referimos, especialmente, a las acusaciones formuladas desde los periódicos *El Triunfo de la Nación* y *El Depositario* analizadas en el capítulo tres de la presente tesis.

sobre la figura del Libertador. Así, a pesar de la protección al catolicismo que San Martín impuso en el Ejército Libertador⁷⁴³, desde las tropas realistas se lo acusaba de marrano.⁷⁴⁴

Pero los revolucionarios se preocupaban por difundir, a través de los periódicos, muestras de respeto hacia la religión católica. Así, desde *El Americano*, *El Consolador* y *Los Andes Libres* se informaba acerca del interés de San Martín en proteger la Iglesia dándose a conocer la cordial correspondencia entre el Libertador y el Arzobispo de Lima. Pero también se denunciaba allí la política colonial en materia religiosa. Así, por ejemplo, en *Los Andes Libres* se afirmaba que España pretendió "...hacer del vasallaje un deber religioso y convertir la piedad de los americanos en una mina inagotable de riquezas...".⁷⁴⁵

Pero no solo se manifestaba la voluntad de los revolucionarios de proteger la religión católica sino que también, desde *El Consolador*, se advertía la cautela de no coincidir con Rousseau en pensar que el cristianismo no debe tener relación con el cuerpo político y se recordaba, oportunamente, que el cristianismo mandaba obedecer al gobierno, ejercido desde entonces por San Martín.⁷⁴⁶ De igual modo, desde *El Tribuno de la República*, a través de un diálogo ficticio entre un cura y Diderot y Rousseau, se defendía a la religión católica frente al ateísmo, identificado con la Revolución Francesa.⁷⁴⁷

De hecho, según B. Hamnett, el propio Arzobispo de Lima, De las Heras, explicaría el apoyo prestado a la independencia aludiendo el temor de que el gobierno liberal de España pudiera reformar la Iglesia, suprimiendo sus prerrogativas y colocando a los regulares bajo la jurisdicción de los obispos.⁷⁴⁸ En efecto, desde un inicio, en el Reglamento Provisional, dictado el 12 de febrero de 1821 desde el cuartel general de Huaura para organizar el gobierno allí donde el Ejército Libertador ejercía el control, se afirmaba que el gobierno heredaba el derecho de patronato, por lo que se planteaba heredero del regalismo borbónico en su aspiración de gobernar la Iglesia.⁷⁴⁹ Se aclaraba,

⁷⁴³ Sobre la disciplina militar y la práctica religiosa en el Ejército comandado por San Martín véase: Roberto Di Stefano, *Ovejas negras...*, Op.cit., pp. 80-88.

⁷⁴⁴ Como señala Pablo Ortemberg, la propaganda realista consideró la emancipación como impía. Así, como ya hemos mencionado, en Cuzco se atacó a San Martín a través de las estrofas de una "*Canción marrana*" Véase: Pablo Ortemberg, *Rituales de poder en Lima...*, Op.cit., p. 301.

⁷⁴⁵ Citado en: Ascensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal...*, Op. cit., p. 213.

⁷⁴⁶ Véase: *El Consolador*, núms. 2 y 3, julio 1821, sin fecha exacta. Citados en: Ascensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal...*, Op.cit., p. 158.

⁷⁴⁷ Véase: *El Tribuno de la República*, núm. IX, 22/12/1822. Citado en: Ascensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal...*, Op. cit., p. 159.

⁷⁴⁸ Brian R. Hamnett, *Revolución y Contrarrevolución...*, Op. cit., pp. 368-369.

⁷⁴⁹ Véase: *Reglamento Provisional*, 12 de febrero de 1821. Disponible en:

a su vez, que la jurisdicción eclesiástica se administraría, como hasta ese entonces, con estricta sujeción al derecho común canónico.

Lo cierto es que, poco tiempo después de declararse la independencia, se puso fin a la vigencia de la Constitución de Cádiz (9/8/1821) y el Protectorado elaboró un Estatuto Provisional (8/10/1821) destinado a orientar el gobierno de los departamentos libres hasta que se sancionara una Constitución.⁷⁵⁰ Fue, precisamente, el primero de sus artículos el que sancionó a la religión católica apostólica romana como religión del Estado constatando que “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”.⁷⁵¹ Por lo que se advierte que “Cualquiera que ataque en público o privadamente sus dogmas y principios, será castigado con severidad á proporcion del escándalo que hubiese dado.”⁷⁵² El Estatuto excluía, además, de la ciudadanía peruana a quienes habían nacido en Europa.

A diferencia de los proyectos constitucionales emanados desde el centro revolucionario de Buenos Aires, se continuaba planteando en la *Ciudad de los libres* el derecho de controlar las prácticas religiosas en el ámbito de lo privado. Sin embargo, el Estatuto no definía el modo en que se conservaría y protegería la religión. Si bien la justicia ordinaria de los obispos preservaba, como antaño, su jurisdicción en materia de fe, no se proponía la organización de tribunales protectores de la fe, como se preveía en la Constitución de Cádiz. No obstante, existía en las leyes un silencio importante pues, a diferencia del texto gaditano, no se prohibía explícitamente otros cultos. Y es que, a su vez, el artículo dos aclaraba que “los demás que profesan la religion cristiana, y disientan en algunos principios de la religion del estado, podrán obtener permiso del gobierno con consulta de su consejo de estado para usar el derecho que les compete, siempre que su conducta no sea trascendental al orden público”.⁷⁵³

Aquella medida era pensada exclusivamente hacia el credo cristiano a la vez que se le reconocía al Estado, y no a los eclesiásticos, la posibilidad de otorgar el permiso correspondiente para el ejercicio de un culto cristiano disidente. Se trataba de una política

<http://www4.congreso.gob.pe/historico/quipu/constitu/1821a.htm>

⁷⁵⁰“Estatuto Provisional dado por el Protector de la libertad del Perú, para el mejor régimen de los departamentos libres, interin se establece la constitucion permanente del estado”, en Mariano de Santos Quirós (comp.), *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1830*, Tomo I, Lima, Imprenta de José Masías, 1831, pp. 39-44.

⁷⁵¹ Remitimos a la Sección Primera, Artículo 1 del Estatuto Provisional. Véase: *Ibíd.*, p. 40. Aclaremos que el subrayado presente en el texto es nuestro.

⁷⁵² *Ibíd.*, p. 40 (el subrayado es nuestro).

⁷⁵³ Remitimos a la Sección Primera, Artículo 2 del Estatuto Provisional. Véase: *Ibíd.*, p. 40 (el subrayado es nuestro).

pensada para los extranjeros protestantes siempre y cuando no adoptaran una actitud proselitista. Como advierte F. Armas Asín, en el fondo se asumía que todos los peruanos eran católicos y debían seguir siéndolo.⁷⁵⁴ Pues se garantizaba que nadie podría ser funcionario público sino profesaba la religión del Estado.⁷⁵⁵

Pero a pesar de aquellas limitaciones, el Estatuto se proponía reformular las condiciones de la creencia. De hecho, esa era la perspectiva desde la mirada de los extranjeros protestantes. Al respecto, el educador británico Thomson celebraba, antes de iniciar su viaje a Lima, que el gobierno tolerara, a diferencia de antaño, al conocimiento y otras religiones:

“Knowledge is now tolerated in the country, and also patronized...Soon after San Martin entered Lima, a provisional law was issued, until a new code should be formed for the country. In this provisional law, religious toleration is publicly acknowledged, for the first time, in South America. A most wonderful change has taken place in Buenos Aires since I left...A fine emulation will be carried on, and is already begun, between Buenos Aires and Lima. The cause of knowledge and of truth...”⁷⁵⁶

Por ese entonces, como veremos, en la Buenos Aires de Rivadavia se debatía sobre un conjunto de reformas (entre las que se encontraba la reforma eclesiástica, la libertad de imprenta y la tolerancia religiosa) que, según Thomson, Lima podría ser capaz de imitar. De todos modos, aun con sus límites, la admisión de la disidencia cristiana suponía el derecho de su expresión en el ámbito privado. A su vez, el Protectorado reconocía “el arte libertador de la imprenta” sancionando la libertad de pensar, hablar y de escribir de todos los hombres sin previa censura.⁷⁵⁷ Sin embargo, se consideraba que atacar los

⁷⁵⁴ Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op.cit, p. 24.

⁷⁵⁵ Remitimos a la Sección Primera, Artículo 3 del Estatuto Provisional. Véase: “Estatuto Provisional dado por el Protector de la libertad del Perú, para el mejor régimen de los departamentos libres, interin se establece la constitucion permanente del estado”, en Mariano Santos de Quirós (comp.) *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1830*, Tomo I, Lima, Imprenta de José Masías, 1831, pp. 40-41. Se trata, por cierto, del mismo requisito que Fray Celestino Guerra consideraba para los funcionarios del Estado en el Río de la Plata.

⁷⁵⁶ Se trata de una carta escrita desde Santiago de Chile el 9/5/1822, donde cuenta que ya dentro de unos pocos meses se encontraría en Lima. Véase: James Thomson, *Letters on the moral and religious state of South America written during a residence of nearly seven years in Buenos Aires, Chile, Peru and Colombia*, London, James Nisbet, 1827, p. 32.

⁷⁵⁷ Véase: “Decreto del 13 de octubre de 1821, Lima” en Mariano Santos de Quirós (comp.), *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1830*, Tomo I, Lima, Imprenta de José Masías, 1831, pp. 49-50. Se afirmaba allí que, desde que se inventó el arte libertador de la imprenta, ha experimentado el orbe social una revolución benéfica, por lo que se determinaba que:

“1. Todo individuo puede publicar libremente sus pensamientos sobre cualquiera materia, sin estar sujeto á ninguna previa censura, aprobacion ó revision.

dogmas de la religión constituía un abuso de la libertad de expresión que debía castigarse. La libertad no se concebía en contradicción con lo religioso sino que su ejercicio exigía, en todo caso, un modo acorde de gobernar la religión.

Pero a pesar de definir al Estado en clave católica, admitiéndose solo al cristianismo en la sociedad, hacia septiembre de 1822, una carta publicada en *La Gaceta* informaba que los realistas presentaban a San Martín como enemigo no solo de la Religión Católica sino de todo el credo cristiano:

“como si V. E. hubiese nacido en algun pais que hubiere estado sujeto por siglos a judíos o mahometanos. Toman empeño en malquistarlo con toda clase de gentes incluso los extranjeros, a quienes pintan con los negros coloridos de codiosos.”⁷⁵⁸

Había, pues, quienes seguían definiendo al extranjero por sus atributos religiosos que, se argumentaba, debían excluirlo de la comunidad. La acusación de “judío” o “mahometano” hacia San Martín se proponía, entonces, desprestigiarlo para excluirlo de la comunidad política. Fue, por cierto, en el contexto de la convocatoria al primer Congreso Constituyente cuando se desencadenó un debate legislativo a propósito de la religión en el cuerpo político. En efecto, San Martín, tras regresar de su encuentro con Bolívar en Guayaquil (27/7/1822), renunció al cargo de Protector y el 20 de septiembre de 1822 dio inicio a la sesión del Congreso Constituyente que había convocado en diciembre del año anterior. Aquel Congreso, que debía sentar las bases del gobierno peruano a través del dictado de una Constitución, era para muchos una oportunidad para reformar los abusos del clero y para unos pocos diputados también lo era para sancionar la tolerancia religiosa. Aquella comunidad política surgida de una revolución que buscó cristianizarse, se interrogaba pues sobre la relación entre libertad y tolerancia religiosa en un proyecto que se definía en clave republicana.

2. El que abusando de esta libertad, atacare en algun escrito los dogmas de la religion católica, los principios de la moral, la tranquilidad pública y el honor de un ciudadano, será castigado en proporcion á la ofensa, prévio el dictamen, sobre la existencia del delito, de la junta conservadora de la libertad de imprenta.

3. A los ministros fiscales compete entablar acusación.

4. La junta compuesta por 18 individuos, de los cuales se sortean 7, hay posibilidad de defensa, apelación y recusación de los sorteados.”

⁷⁵⁸ Véase: *Gaceta del Gobierno*, Tomo III, núm. 24, 14-9-1822, p. 4. El informe fue firmado por el Sr. Domingo Tristán. [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno de Lima independiente. Tomos I a III, julio 1821-diciembre 1822*, Ministerio de Educación, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1950, p. 652].

III.B ¿REVOLUCIONAR EL CAMPO RELIGIOSO?

El proceso revolucionario abría interrogantes antes silenciados. Pues, como advierte F. Armas Asín, no fue sino hasta los estallidos revolucionarios hacia fines del siglo XVIII cuando en la Monarquía Católica comenzó a reivindicarse la tolerancia religiosa como parte del pensamiento liberal ilustrado.⁷⁵⁹ Por cierto, aquel debate tenía, hacia la década de 1820, una dimensión atlántica por lo que no era exclusivo del orbe hispánico.⁷⁶⁰

En Lima San Martín había creado, antes de que comenzara a sesionar el Primer Congreso Constituyente, una comisión encargada de la elaboración del reglamento legislativo y un borrador preliminar de la Constitución que debía ser discutido en las futuras sesiones.⁷⁶¹ Entre los miembros de la comisión nombrada por San Martín se encontraban los clérigos José Xavero, Toribio Rodríguez Mendoza y Francisco Javier de Luna Pizarro. Fueron aquellos dos últimos clérigos, junto a Juan Antonio de Andueza (Rector del Seminario del Cuzco) y Mariano de Arce (quien era, como vimos, director de la Biblioteca Nacional), quienes reivindicaron la tolerancia religiosa como parte de un proyecto ilustrado liberal. Pues, como veremos, para quienes reivindicaban las ideas liberales, e incluso para aquellos liberales caracterizados como radicales por su defensa de la tolerancia religiosa, liberalismo y catolicismo no eran principios contradictorios, a pesar de las condenas papales contra el fenómeno revolucionario liberal.⁷⁶² En efecto, de lo que se trataba era de redefinir de un modo distinto al catolicismo. La relación entre catolicismo y liberalismo se tensaría aún más cuando desde la jerarquía eclesiástica se insistía en condenar los principios liberales excluyendo a los liberales bautizados de la comunidad católica.⁷⁶³

⁷⁵⁹ Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., p. 18.

⁷⁶⁰ Maurizio Isabella, “Citizen or Faithful? ...” Op.cit.

⁷⁶¹ Sobre esta cuestión consideramos el clásico trabajo de F. Armas Asín citado previamente y su aporte más reciente: Fernando Armas Asín, “Entre la continuidad y la reforma. Diferenciaciones del liberalismo frente a la religión católica (Perú, 1822-1830)”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, núm. 5, 2016, pp. 151-167. Desde la perspectiva de la historia del derecho véanse también: Susana Mosquera, “La libertad religiosa en el constitucionalismo peruano”, Op.cit. Miguel Sánchez-Lasheras, “Derecho y factor religioso en Chile y en Perú. ¿Hacia la gestión pública de la diversidad religiosa?”, *Revista chilena de derecho*, vol. 43, núm. 1, Santiago de Chile, 2016, pp. 165-188.

⁷⁶² En efecto, como veremos, hacia 1830 algunos clérigos que habían protagonizado durante la década de 1820 la defensa de las ideas liberales se desplazaron hacia posturas ultramontanas, como fue el caso, por ejemplo, de Luna Pizarro.

⁷⁶³ Nos referimos a las Encíclicas *Etsi longissimo terrarum* (1816), *Etsi iam diu* (1824), *Mirari Vos* (1832), *Singulari nos* (1834), *Qui pluribus* (1846), *Ubi Primum* (1849) y, finalmente, *Quanta Cura* (1864) donde figura el liberalismo entre el *Syllabus Errorum*. Sobre la posibilidad de conjugar catolicismo y liberalismo, véase también: Brian Connaughton, “¿Clérigos protagonistas del liberalismo? Homenaje a Reynaldo Sordo”, en *Estudios* 105, vol. XI, 2013, pp. 135-149. Brian Hamnett, “Joaquín Lorenzo Villanueva (1757-

Interesante es advertir que al momento de la apertura del Congreso entre sus 79 miembros 26 eran clérigos. El clero tuvo entonces un papel protagónico en la transición del Virreinato a la independencia y no se observó, como en otras latitudes, tales como Nueva España, una división profunda en sus filas.⁷⁶⁴ Es que, además, no existió una división entre el clero y los laicos, sino que las polémicas, por ejemplo aquella a propósito de la tolerancia religiosa, atravesaba a ambos grupos. El Congreso se encontraba presidido por Fr. Francisco Javier de Luna Pizarro y como secretarios se encontraban J. F. Sánchez Carrión y F. J. Mariátegui. Como advierte F. Armas Asín, en el recinto confluían los liberales ilustrados de dos generaciones (aquella que participó en el experimento constitucional gaditano y la que participaba en la lucha por la independencia), como por ejemplo el Canónigo Toribio Rodríguez de Mendoza, Hipólito Unánue, Carlos Pedemonte, Mariano José de Arce, Manuel Ferreyros, Manuel Pérez de Tudela, Juan Antonio Pezet.⁷⁶⁵ Por cierto, en aquella coyuntura la polémica por la religión no era central, pues para esta segunda generación de liberales la prioridad era la organización política más que las cuestiones eclesiásticas, aun cuando ambas se encontraban relacionadas.⁷⁶⁶

El debate a propósito de la tolerancia se originó a raíz de las imprecisiones y silencios a propósito de la cuestión religiosa presentes en el borrador de las Bases elaborado por la comisión constitucional designada por el Congreso Constituyente que recogía muchos de los principios del borrador elaborado por la comisión consignada por San Martín.⁷⁶⁷ Es que el borrador, a diferencia del Estatuto Provisional, postulaba en su artículo quinto a la religión católica como oficial pero no formulaba el deber estatal de protegerla y, al igual que aquél, tampoco proclamaba la prohibición de otros cultos. De

1837): de «católico ilustrado» a «católico liberal». El dilema de la transición”, en Alda Blanco y Guy Thomson (eds.), *Visiones del liberalismo...*, Op.cit.

⁷⁶⁴ Véase: Brian R. Hamnett, *Revolución y contrarrevolución...*, Op. cit., p. 369.

⁷⁶⁵ La primera generación de liberales corresponde, tal como lo plantea la historiografía especializada, a la coyuntura de las Cortes de Cádiz, aunque evidentemente hay personajes que protagonizan ambas coyunturas, es decir el momento gaditano y el proceso independentista. Es importante recordar que Ferreyros fue quien, como se analizó previamente, enfrentó una denuncia ante el tribunal de la Inquisición por haber tenido en posesión las cartas de Abelardo y Eloísa. Pérez Tudela fue también una figura crítica de la Inquisición que devendrá clave en la vida republicana. Véase al respecto: Margarita Guerra Marinière, *Manuel Pérez de Tudela: el republicano*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Pontificia Universidad Católica, Instituto Riva-Agüero, 2016.

⁷⁶⁶ Brian R. Hamnett, *Revolución y contrarrevolución...*, Op. cit., p. 370.

⁷⁶⁷ Entre los miembros encargados de elaborar las bases de la Constitución se encontraban Javier de Luna Pizarro, Hipólito Unánue, José de Olmedo, Manuel Pérez Tudela y Justo Figuerola. Entre los miembros de la comisión constitucional, únicamente Figuerola se opuso al artículo 5 pues consideraba que debía concebirse a la religión católica, Apostólica, Romana como única. Véase: Manuel Jesús Obín y Ricardo Aranda, *Anales parlamentarios del Perú*, Lima, Ministerio de Gobierno, Policía y Obras Públicas, 1895, pp. 200-201.

modo que cuando se entregó el borrador a la Comisión de la Constitución (27/11/1822) se originó un debate no solo en el recinto sino también por fuera de sus muros. Sucede que un vecino de Lima elevó un memorial, que se decía respaldado por los demás miembros del vecindario, denunciando la redacción de aquel artículo en defensa de la unidad religiosa del Perú “para conservar en su seno sin ruga ni mancha la Religión Santa, Católica, Apostólica, Romana, única verdadera”.⁷⁶⁸ Se argumentaba, además, que la mayoría de los diputados que se expresaban a favor de la tolerancia lo eran en calidad de suplentes por las zonas ocupadas por las fuerzas realistas por lo que se deslegitimaba la validez de sus propuestas. Más importante aún se reivindicaba a la religión como único vínculo que liga al pueblo con la Soberanía.

Por ese entonces ya había arribado Diego Thomson a Lima. El educador protestante británico mantuvo una estrecha relación con el clero liberal, entre ellos el presbítero José Franco Navarrete, quien luego lo sucederá en la administración de escuelas, y con el político Riva-Agüero.⁷⁶⁹ Pero lo cierto es que, sin San Martín y Monteagudo en el gobierno, por cierto, sus protectores, Thomson rápidamente se convirtió en objeto de sospecha ante quienes no adherían a las ideas liberales de tolerancia religiosa. Su presencia, en vistas de su futura labor en la dirección de escuelas y su venta de Biblias protestantes, era pues sospechosa para quienes se oponían a la tolerancia religiosa.⁷⁷⁰ A pesar de ello, Thomson presenció los debates constituyentes y fue, precisamente, en una de aquellas ocasiones que el diputado Francisco Garay solicitó a la Comisión de Instrucción Pública que se lo separara del cargo argumentando que su presencia ponía en duda “la unidad de las costumbres nacionales del Perú y la pureza de

⁷⁶⁸ Véase: *Representación suscrita por los vecinos de Lima para que se esclarezca el significado de un decreto relativo a la profesión de la religión católica por el Estado en función de otros credos*, Lima, 30 de noviembre de 1822. Biblioteca Nacional del Perú, Manuscritos, D 8596. Citado en: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., p. 27. En aquella representación se encontraban las firmas de notables del vecindario, entre ellos el marqués de Corpa, el conde de Casa Saavedra, el conde de la Vega de Ren, el marqués de Val de Lirios, el conde del Villar de Fuente, el marqués de Casa Dávila, el conde de Torre Antigua, el conde de San Juan de Lurigancho y “el Ciudadano” Mariano Tramarría.

⁷⁶⁹ En efecto, así lo reconocía Thomson ante el viajero Hugh Salvin, véase: Hugh Salvin, “Diario del Perú”, en Estuardo Núñez (comp.), *Relaciones de viajeros*, Tomo XXVII, vol. 4, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1973, p. 14.

⁷⁷⁰ El rechazo a las Biblias distribuidas por Thomson se debía a que no correspondían a la versión española de Scio. De hecho, en una de sus cartas Thomson cuenta que un padre quemó uno de sus ejemplares bíblicos. Sin embargo, el educador británico contaba con el favor del Arzobispo provisional. Véase: James Thomson, *Letters on the moral and religious state...*, Op. cit., p. 67 (carta de 2 diciembre de 1822, Lima).

la religión”.⁷⁷¹ Thomson continuaría, sin embargo, en su cargo gracias a la intermediación del presbítero Navarrete.

Sucede que Thomson no concebía su labor en el sentido de una misión de conversión de los americanos hacia el protestantismo. Solo al final de su vida, Thomson se referirá, explícitamente en sus cartas, a Sudamérica como tierra de misión para el protestantismo. Por entonces su actividad no era proselitista sino que, en cierto modo, buscaba contribuir a la revolución moral que, según su interpretación, se estaba produciendo en Sudamérica.⁷⁷² Pero lo cierto es que esa transformación podía, de algún modo, y así lo temían algunos, revolucionar el campo religioso.⁷⁷³ En ese sentido, hacia noviembre de 1822 Thomson escribía una carta en la que intentaba recrear el presente de la ciudad limeña comparándolo con la situación peninsular:

“And let not this revolution be considered as a small matter by the man of benevolence and the Christian. The interests of religion and of humanity are very closely connected with it. That once dreadful, now innoxious home, the Inquisition, reminds me, as I daily pass it, of the happy change which has taken place. True it is, that the Spaniards have now put down the Inquisition throughout their dominions; still, however, there are many inquisitorial yet subsisting in Spain that do not exist in the independent states of South America.”⁷⁷⁴

Thomson asociaba, también, la revolución con el cristianismo. De modo que, aun a pesar de los prejuicios religiosos que experimentó en la ciudad, advertía que no había en los Estados independientes de América un proyecto de restaurar el tribunal inquisitorial, como sí existía en España. Según Thomson, el presente americano prometía muchos cambios, mayores incluso de los que se vivían en Europa. Pues, afirmaba: “My own opinion is, that the nations of South America in a few years will far outstrip many of the nations of Europe.”⁷⁷⁵ A su vez, celebraba que en aquellas ciudades se estuviera produciendo un progreso en el conocimiento, especialmente de la religión. En efecto,

⁷⁷¹ Véase: Gustavo Pons Muzzo y Alberto Tauro (ed.), *Primer Congreso Constituyente*, Tomo XV, vol. I, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1973, p. 173.

⁷⁷² Afirmaba al respecto: “There is a great revolution going forward in South America. I speak not of the revolt from under the Spanish yoke, for that in the present day may be said not to be going forward, but accomplished. The revolution I speak of, is a moral one.” Véase: James Thomson, *Letters on the moral and religious state...*, Op. cit., p. 69 (Carta del 2 de diciembre de 1822, Lima).

⁷⁷³ Véase: Juan Fonseca, “Sin educación no hay sociedad...”, Op. cit.

⁷⁷⁴ Véase: James Thomson, *Letters on the moral and religious state...*, Op. cit., p. 54 (Carta del 9 noviembre de 1822, Lima). En esa misma carta no duda defender a San Martín desmintiendo la acusación que algunos le hacían de querer coronarse Rey del Perú, pues según el educador: “San Martín is an intelligent and liberal-minded man” (Véase, *Ibid.*, p. 52).

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 54.

constataba que muchos estaban advirtiendo las inconsistencias de la religión católica en la que crecieron. Reconocía, sin embargo, que al ser la única religión que habían conocido existía el peligro de que algunos formaran una opinión negativa acerca del hecho religioso en sí mismo, adoptando posiciones deístas como observaba sucedía entre los miembros de la fuerza militar.⁷⁷⁶ Es por eso que resaltaba la importancia de la educación a través de la lectura de las Escrituras.

A su vez, Thomson establecía una relación entre el fenómeno revolucionario y la decadencia de los prejuicios, pues advertía: “Prejudice is growing less every day, and this is the result of the revolution. There is even a perceptible difference between the different parts of the Continent in regard to the decrease of prejudice.”⁷⁷⁷ Y al respecto no dudaba en distinguir a Buenos Aires, inmersa en las reformas a favor de la libertad de prensa y la tolerancia religiosa, como una de las principales ciudades modelo de Sudamérica.⁷⁷⁸ Recordemos, además, que Thomson ya había trabado contacto con la sociabilidad porteña. En ese sentido, el educador británico celebraba que arribaran en Lima las novedades políticas de Buenos Aires.⁷⁷⁹ En efecto, desde *El Correo Mercantil y El Tribuno de la República* se daban a conocer las propuestas de la reforma del clero que se debatían en Buenos Aires.⁷⁸⁰ Las críticas al diezmo y al fuero eclesiástico se abrían en Lima también su espacio, a través de las voces de los publicistas López Aldana y Sánchez Carrión. De modo que había quienes, a pesar de no pronunciarse a favor de la tolerancia religiosa, planteaban la necesidad de reformar la Iglesia.⁷⁸¹

Sin embargo, a diferencia de lo que sucedía en Buenos Aires, en el recinto los liberales identificados como moderados, por cierto la gran mayoría de los liberales en el congreso, exigían, ante el peligro de que se introdujeran novedades, la inclusión explícita

⁷⁷⁶Al respecto afirmaba Thomson: “On the contrary, I am sorry to say, that deistical principles are espoused by the greater part of those who get out of the trammels of popery- A good many in the higher ranks, particularly in the army are of this way of thinking.” Véase: James Thomson, *Letters on the moral and religious state...*, Op. cit., p. 55 (Carta del 9 de noviembre de 1822, Lima).

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁷⁸ Según sus palabras: “It is said also, that they are about to pass a law for religious toleration...In every aspect Buenos Aires now holds the first rank among the cities and countries of South America.” Véase: *Ibidem*.

⁷⁷⁹ Pues, afirmaba: “Various other things of a similar nature are thus indirectly brought under the consideration of the people of Peru; and coming from Buenos Aires, they are better received than they would be, coming from any part of Europe, especially from a Protestant country. We had also an attack upon the friars of Lima the other day, in one of the publications of this city.” Véase: *Ibid.*, p. 57.

⁷⁸⁰ Véase: Ascensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal...*, Op. cit., pp. 215-216. Además, circulaban en Lima varios periódicos provenientes de Buenos Aires, como *Correo de Buenos Aires*, *Argos de Buenos Aires*, *Abeja de Buenos Aires*, *Centinela de Buenos Aires* Véase: *Ibid.*, p. 51.

⁷⁸¹ *Ibidem*. Sobre la cuestión de las reformas religiosas en clave comparada véase: Valentina Ayrolo, “Matices reformistas...”, Op.cit.

de la intolerancia de cultos en el texto constitucional. Entre los diputados, José Faustino Sánchez Carrión y Justo Figuerola, miembro de la comisión encargada de elaborar las Bases, se pronunciaron abiertamente en contra de la tolerancia.⁷⁸² El artículo enmendado con la prohibición de otros cultos, contará, finalmente, con el voto de 46 diputados. Solo 14 votaron en su contra.⁷⁸³ De modo que no todos aquellos liberales que se pronunciaron en contra de la Inquisición, se pronunciaban a favor de la tolerancia religiosa, como fue el caso, por ejemplo, de Sánchez Carrión.⁷⁸⁴

Pero la intransigencia religiosa fue abiertamente rechazada por quienes votaron en su contra. Así, el diputado Arce, el mismo que había sido designado director de la Biblioteca Nacional, expresó que era “su más sincero deseo que todos los hombres pudieran pertenecer a la Religión Católica Romana pero que no por ello había que ejercer violencia para mantener a la gente en la Iglesia, sino que se tenía que hacer con la persuasión y la fuerza de la razón”.⁷⁸⁵ Propuso así que el artículo dijera que “La religión de Jesucristo es la religion del Estado”.⁷⁸⁶ Distinguía entonces al catolicismo como una de las expresiones del cristianismo, aceptando la disidencia pero solo entre los fieles de Cristo. Thomson, que se encontraba presente, advertía que Arce expresaba sus ideas en el recinto con el Nuevo Testamento de la Sociedad Bíblica en su mano.⁷⁸⁷

A propósito de aquellos planteos, contó Thomson en sus cartas que otro representante también constataba que: “In a country like this, where all the natives are of

⁷⁸² De hecho, se pensaba que el memorial de los vecinos fue una estrategia del propio Figuerola contra los defensores de la tolerancia religiosa. Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., pp. 27-33.

⁷⁸³ Quienes votaron en contra fueron los diputados: Luna Pizarro, Arce, Pezet, Mariátegui, Ferreyros, Olmedo, Andueza, Zárate, Toribio Rodríguez, Otero, Navía, Requena, Argote y Zevallos. De entre ellos algunos, como Luna, Ferreyros y Olmedo, se desplazaron hacia posiciones intolerantes hacia 1830. Entre ellos, se encuentran quienes se pronunciaron en contra del Santo Oficio en ocasión de su primera abolición: Pezet, Rodríguez de Mendoza, Pérez de Tudela, pues, como hemos visto, firmaron el manifiesto de la Universidad de San Marcos celebrando la supresión gaditana de la Inquisición. Véase: Manuel Jesús Obín y Ricardo Aranda, *Anales parlamentarios del Perú*, Op.cit., pp. 206-207.

⁷⁸⁴ Al respecto véase también la postura del limeño Juan Egaña a propósito del cuestionamiento de la Inquisición acompañado de la defensa de la intransigencia religiosa en su obra: *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos. Reimpresa en Lima con una breve apología del art. 8 y 9 de la Constitución Política del Perú de 1823 y con notas y adiciones en que se esclarecen algunos puntos de la Memoria y Apología, y en que se responde á los argumentos del Sr. D. José María Blanco, á favor de la tolerancia y libertad de cultos en sus Consejos á los Hispano-Americanos, y á los discursos de otros tolerantistas*, Reimpreso en Lima, Imprenta de la Libertad, 1827. Sobre Juan Egaña, véase: Javier Infante Martín, “La Suiza de América. Antiguo Régimen e Ilustración en Juan Egaña”, *Revista de Historia del Derecho*, núm. 50, Buenos Aires, 2015, pp. 57-100.

⁷⁸⁵ Citado en: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., p. 34.

⁷⁸⁶ *Ibidem*.

⁷⁸⁷ De hecho, según Thomson los dos artículos que más debate generaron en el primer Congreso Constituyente fueron los referidos a la forma de gobierno y a la religión. Véase: James Thomson, *Letters on the moral and religious state...*, Op. cit., p.60 (Carta del día 2 de diciembre de 1822, Lima).

the Roman Catholic Church, everything that is said upon toleration has a direct reference to foreigners, for it is never for a moment supposed that any of the natives will leave the Roman Catholic Church to become Protestants.”⁷⁸⁸

El problema era definido, por entonces, en torno al reconocimiento de los derechos hacia los extranjeros a quienes se continuaba asimilando con los no católicos. Así, un clérigo de avanzada edad advertía que “el celo por el amor a nuestro Señor no nos haga menospreciar el amor a nuestros semejantes”.⁷⁸⁹ El dilema era, pues, la posibilidad de considerar al extranjero, a pesar de su condición religiosa, como un semejante. Lo cierto es que la sanción de la intransigencia religiosa no sorprendía a Thomson quien, por el contrario, advertía:

“We are not to be surprised that the matter has ended in this manner; perhaps we should rather wonder that there was any of the members of the Congress disposed to speak, or even to think on the side of toleration”.⁷⁹⁰

Sin embargo, Thomson relató que muchos hombres de religión, con los cuales mantenía amistad, confesaban que temían al extranjero por la posibilidad de que fuera ateo y que esa era la razón por la que rechazaban pronunciarse públicamente a favor de la tolerancia. El miedo se agravaba ante la circulación de algunos libros, no solo franceses sino también ingleses, en los que se difundían ideas consideradas deístas o bien ateas.⁷⁹¹

El debate se desplegaba también en la prensa. *El Correo Mercantil* publicó las ideas de quien firmó con las iniciales Z.Z.Z. solicitando que el Congreso consultara a los pueblos sobre la exclusión de cultos.⁷⁹² Por su parte, Manuel Ferreyros, a pesar de no cuestionar la confesionalidad del Estado, argumentaba que la exclusividad religiosa era incompatible con el liberalismo ya que, de lo contrario, sería posible y coherente proponer “venga de nuevo la vieja y abominable Inquisición con todos sus horrores” cuando, por el contrario, argumentaba que la religión católica para sostenerse no necesitaba adiciones ni trabas.⁷⁹³

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p.62.

⁷⁸⁹ Citado en: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., p. 34.

⁷⁹⁰ James Thomson, *Letters on the moral and religious state...*, Op. cit., p. 63 (Carta del 2 diciembre de 1822, Lima).

⁷⁹¹ Véase: *Ibid.*, p.78 (Carta del 3 de marzo de 1823). Allí afirmaba: “There is a kind of idea among several of those who are the most religious in this country, that many or most foreigners who arrive are deist or atheists, or at least men no way friendly to religion....”.

⁷⁹² *El Correo Mercantil*, núm. 57, Lima, 16 de noviembre de 1822. Citado en: Ascensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal...*, Op. cit., p. 214.

⁷⁹³ *El Correo Mercantil*, Tomo II, núm. 1, Lima, 23 de diciembre de 1822. Citado en: Ascensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal...*, Op. cit., p. 96-214.

Sin embargo, como advierte A. Martínez Riaza, sobre lo que no existía discusión era acerca de la compatibilidad entre religión cristiana y revolución de independencia. En ese sentido, desde el periódico *El imparcial* se distinguía el dogma del orden social: “Es preciso tener muy presente los límites que separan la potestad eclesiástica de la civil. Todo lo perteneciente al dogma y a la moral está sujeto a la Iglesia: ella es la única legisladora en este punto. Pero todo lo concerniente al orden social, es de la inspección del gobierno civil”.⁷⁹⁴ A su vez, desde *La Abeja Republicana*, hacia octubre 1822 un firmante advertía que el pacto social expresaba por escrito que la religión del país era la base de su gobierno.⁷⁹⁵ La profesión de fe se consideraba, entonces, como la primera ley de la república. La nueva organización republicana que se creaba se definía así, al igual que en la monárquica España, como católica. En la comunidad política, que se redefinía desde la capital limeña, no podría habitar más que una sola comunidad religiosa. Así en Lima, al igual que en la Península pero, como veremos, a diferencia de la Buenos rivadaviana, lo religioso se identificaba con lo moral.

Sin embargo, entre todas aquellas voces que participaban en el debate, había una ausencia curiosa. Como advierte F. Armas Asín, el deán de Lima no se pronunció sobre la tolerancia religiosa.⁷⁹⁶ Por otro lado, había quienes buscaban reforzar la intransigencia religiosa sancionando que nadie pudiera ser peruano si no profesaba la religión católica o proponiendo que la nación debía castigar a todo aquel que pronunciase doctrinas contrarias. Así, por ejemplo, el diputado Padre Manuel Méndez La Chica, advirtió que los medios conformes al espíritu del Evangelio, como la persuasión y la predicación, eran insuficientes para contener a los “libertinos”, razón por la cual otros diputados, como Colmenares, lo acusaron de exigir que “volviesen los castigos atroces de la Inquisición”.⁷⁹⁷ A su vez, el diputado Méndez La Chica propuso que “nadie pueda ser peruano sin profesar la religión de la República”.⁷⁹⁸ Lo cierto es que su propuesta no prosperó y en lo que refiere al proceso de nacionalización, el requisito que preveía la

⁷⁹⁴ *El Imparcial*, núm. 4, 23 de noviembre de 1822. Citado en: Ascensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal...*, Op. cit., 214.

⁷⁹⁵ Véanse: *La Abeja Republicana*, Tomo I, núm. 24, 24/10/1822. Se trata de un artículo remitido desde Bogotá. En ese mismo sentido, se argumentaba en el primer número: *La Abeja Republicana*, Tomo I, núm. 1, 1822, sin fecha concreta. [Se consultó la edición facsimilar en: Alberto Tauro (ed.), *La Abeja Republicana*, Lima, Ediciones Copé, 1971].

⁷⁹⁶ Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., p. 252. Cabe recordar que por ese entonces el Arzobispo de Lima, al igual que el Obispo de Huamanga, ya se había exiliado dada las tensiones existentes en materia política-religiosa durante el Protectorado.

⁷⁹⁷ Véase: Manuel Jesús Obín y Ricardo Aranda, *Anales parlamentarios del Perú*, Op.cit., p. 224.

⁷⁹⁸ Véase: *Ibid.*, p. 228.

Constitución para ser peruano era una residencia mínima de 5 años, por lo que la cuestión de la religión se mantenía en silencio.⁷⁹⁹

Una vez aprobada las bases de la Constitución (23/04/1823), debió discutirse el Proyecto Constitucional. Efectivamente el artículo 8 (que se correspondía al número quinto en las bases presentadas en el borrador) sancionó el carácter oficial y exclusivo de la religión católica. El artículo siguiente sancionó la protección que el Estado le debía a la religión. Fue este artículo el que generó un nuevo debate porque había quienes lo consideraron persecutorio contra los extranjeros. A pesar de ello, también fue aprobado. Pero, será recién con la promulgación del código penal, a mediados de siglo, cuando se determinaron y especificaron los castigos para aquellos delitos.⁸⁰⁰

Por otro lado, la sanción de la protección de la religión impactó en la libertad de prensa. Así, a diferencia de lo previsto en el Estatuto Provisional, se determinó que los textos que trataran sobre la religión y la Iglesia debían contar con licencia eclesiástica previa. Se advertía, además, que los escritos contrarios a la moral y la religión podían ser perseguidos y denunciados por el pueblo o el Estado (ley sancionada el 19/12/1822). Como hemos visto, Thomson ya había reparado en sus cartas acerca de la circulación de obras como *Historia de los Papas* y periódicos redactados por exiliados liberales españoles en Londres donde se defendía la tolerancia religiosa, como *El Español Constitucional* y *El Español*, advirtiéndole a su destinatario sobre la forma libre en que se discutían los asuntos de aquellos folletos.⁸⁰¹ En efecto, el presbítero limeño José Mateo Aguilar denunció la circulación de libros prohibidos y el libertinaje de la prensa acusando, entre otros, a Thomson por su introducción de la versión protestante de la Biblia.⁸⁰²

De modo que cuando en septiembre de 1823 se juró la Constitución algunos diputados manifestaron su disconformidad de tener que hacerlo con la fórmula: “¿Juraís por Dios defender la Religión Católica, Apostólica y Romana, sin admitir el ejercicio de

⁷⁹⁹ Es interesante advertir que no hemos encontrado estudios historiográficos específicos sobre el otorgamiento de cartas de ciudadanía a los extranjeros.

⁸⁰⁰ Sobre la cuestión de la codificación penal en Perú, véase: Emilia Iñesta Pastor, “Le reforma penal del Perú independiente: el código penal de 1863”, en Manuel Torres Aguilar (ed.), *Actas del XV Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Universidad de Córdoba, 2005, pp. 1073-1098.

⁸⁰¹ James Thomson, *Letters on the moral and religious state...*, Op. cit., p. 65 (Carta del 2 de diciembre de 1822). Sin embargo, como advierte F. Armas Asín, existió cierta flexibilidad al momento de hacer respetar las leyes sancionadas, como se evidenció ante al intento de las misiones promovidas por la Sociedad Bíblica, como aquella que arribó a Lima hacia el año 1825, cuyo fracaso se debió no a la persecución sino a la indiferencia. De igual modo, se mostró flexibilidad ante la denuncia de los privilegios de la Iglesia en la prensa, como los que formulaba Benito Laso en el periódico *El Censor Eclesiástico*, publicista a quien ya conocemos por sus críticas a la Inquisición formuladas desde el periódico *El Investigador* en el contexto de las Cortes gaditanas. Véase: Ascensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal...*, Op. cit., p. 92.

⁸⁰² Citado en: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op.cit., pp. 35-36.

otra alguna en la República?” Así, por ejemplo, el diputado Arce se negó a jurar de ese modo porque sostuvo que aquel juramento era contrario a la libertad de conciencia: “Porque la misma religión prohíbe jamás una cosa de cuya Justicia y Verdad no hay plena certeza. Tal es la intolerancia en punto de religión.”⁸⁰³ Por su parte, Rodríguez de Mendoza argumentó que con ello se actualizaría el tribunal de la Inquisición “tan contrario a la mansedumbre evangélica” y “la religión amable de Jesús”.⁸⁰⁴

En la prensa también se expresaban las tensiones. Así, desde el impreso *Avisos a la inocencia contra el investigador* se acusaba, aunque sin nombrarlo, de hereje a un ministro por criticar los decretos del soberano congreso, con las siguientes palabras: “hace ostentación de ser plagiario de un maricon de herege. ¿Y habrá inocentes que tengan á este por un gran patriota?”⁸⁰⁵ Probablemente se estuviera haciendo referencia a Juan García del Río quien, como hemos visto, hizo públicas las acusaciones que vivió por entonces debido a su defensa de la tolerancia religiosa y de la forma monárquica de gobierno.

Lo cierto es que existía el temor, por parte de algunos, de que la Constitución supusiera una amenaza a la religión católica. Si bien la supresión del Santo Oficio no implicó la proclamación de la libertad religiosa, su extinción permitía reflexionar sobre los derechos de los no católicos. Así en Lima el Congreso Constituyente concluyó por sancionar la primera Constitución Política del Perú (12/11/1823), de impronta liberal, en la que se afirmaba la forma republicana de gobierno, la protección del catolicismo por parte del Estado y la prohibición de otras religiones.⁸⁰⁶ El proyecto de tolerancia religiosa no logró triunfar, a pesar de que, según Thomson, sus partidarios consideraban que tenían

⁸⁰³ Citado en: Manuel Jesús Obín y Ricardo Aranda, *Anales parlamentarios del Perú*, Op.cit., p. 251.

⁸⁰⁴ Citado en: *Ibíd.*, pp. 225.

⁸⁰⁵ Véase: Biblioteca Nacional de Chile, Publicaciones Americanas, Tomo III, *Avisos a la inocencia contra el investigador*, Imprenta de Don José Masías, Lima, 1823. El título de la publicación se refiere al periódico *El Investigador*, aludiéndose, en efecto, a su ejemplar número veinte. *El Investigador* era una imprenta de tendencia liberal y anticlerical que distribuía libros que atacaban la autoridad del Papa y su rol al interior de la Iglesia. Sobre esta publicación véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., p. 207.

⁸⁰⁶ Sobre el modelo liberal de la Constitución de 1823 existe un consenso historiográfico, véanse: José Pareja Paz Soldán, “La Constitución de 1823”, en *Las constituciones del Perú (Exposición, crítica y textos)*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1954, pp. 137-156. Ascensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal...*, Op. cit., p. 169. Cristóbal Aljovín Losada, “La Constitución de 1823...”, Op.cit. Marco Jamanca Vega, “El liberalismo peruano y el impacto de las ideas y de los modelos constitucionales a inicios del siglo XIX”. *Historia constitucional*, núm.8, 2007, pp. 273-287. Roberto Gargarella, *The Legal Foundations of Inequality. Constitutionalism in the Americas, 1776-1860*, New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 63-65. Sobre la influencia de la Constitución gaditana véase: Natalia Sobrevilla Perea, “Loyalism and Liberalism in Peru, 1810-1824”, en Scott Eastman and Natalia Sobrevilla Perea (eds.), *The rise of the constitutional government in the Iberian Atlantic world: the impact of the Cádiz constitution of 1812*, Alabama, The University of Alabama Press, 2015, pp. 111-132.

posibilidades de haberlo logrado.⁸⁰⁷ No obstante, aquella minoría liberal distinguida como “radical”, por su comprometida defensa de la tolerancia religiosa, no se proponía producir una ruptura respecto a la confesionalidad del Estado.⁸⁰⁸

El resultado desilusionaría a muchos no solo en Lima sino también en Buenos Aires. Así, el periódico rivadaviano *El Argos* se lamentaba de que no se hubiera sancionado la tolerancia.⁸⁰⁹ A pesar de aquellas miradas pesimistas, en sus cartas Thomson advertía la importancia de no juzgar a Sudamérica por sus leyes en materia de religión. Pues recordaba que en Inglaterra se sancionó la tolerancia religiosa solo cuando la salud del Estado lo había exigido. Existía pues, según Thomson, una diferencia significativa entre su tierra y Sudamérica, pues argumentaba que allí las propuestas no surgían de exigencias políticas sino de ideas filosóficas:

“Things are quite different here. There is nobody, I may say, who needs toleration, and of course nobody is asking it for himself...Now can you tell me when such things took place in any other country, and originating wholly from a philosophical view of the matter?...I feel confident in stating, that liberal views upon it are pretty general, at least in this city, and I believe that this evil will be removed from the Constitution ere long, perhaps at the first revival of it.”⁸¹⁰

La invención de la comunidad política, aun en el marco de una unanimidad religiosa, habilitaba la posibilidad de interrogarse sobre la tolerancia religiosa desde un fundamento filosófico sin necesidad de contar con exigencias políticas. En cambio, lo que se convirtió en exigencia política tras la sanción constitucional de la confesionalidad del Estado fue la necesidad de entablar relaciones diplomáticas con Roma.⁸¹¹ Pues, como adelantamos, por entonces la crítica al catolicismo intolerante se tendía a direccionar

⁸⁰⁷ James Thomson, *Letters on the moral and religious state...*, Op. cit., pp.109-110 (Carta del 1 de diciembre de 1823, Lima)

⁸⁰⁸ Por minoría radical de liberales nos referimos, como ya hemos indicado, principalmente a Luna Pizarro, Arce, Rodríguez, Ferreyros y Mariátegui. Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., p. 232. Véase también: Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú 1822-1993*, Lima, Diario La República, Octava Edición, 1998, Tomo I, p 208.

⁸⁰⁹ Véase: *El Argos de Buenos Aires*, núm. 58, 31/7/1824, p.4. Por ese entonces, como veremos, San Martín se reunió con Rivadavia para entregarle, en un acto cargado de simbolismo, la campana de la Inquisición de Lima que había solicitado al Congreso Constituyente del Perú que se le otorgara antes de partir.

⁸¹⁰ James Thomson, *Letters on the moral and religious state...*, Op. cit., p.109. (Carta del 1 de diciembre de 1823, Lima). Por ese entonces Bolívar ya había llegado a la ciudad, pues entra en Lima el 1 de septiembre de 1823 para dirigir la guerra por la independencia.

⁸¹¹ Sobre las relaciones entre América y la Santa Sede, véase: Pedro Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Roma-Caracas, Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1959-1960, 3 vols.

contra la cultura hispánica y no contra la cabeza de la Iglesia.⁸¹² Por su parte, la *Ciudad Eterna* fijaba sus posiciones sobre las transformaciones políticas experimentadas en América. Así, si bien en la Encíclica *Etsi largissimo* (30/1/1816) Pío VII convocaba a los obispos y al clero americano a apoyar la pacificación de las revoluciones, ya hacia 1822 dejaba entrever, en una carta al obispo de Mérida en Colombia, cierta flexibilidad al considerar a la independencia como una cuestión meramente política.⁸¹³ Sin embargo, hacia 1824, cuando la *Santa Alianza* se encontraba fortalecida en Europa y se había producido ya la restauración del poder absoluto de Fernando VII, León XII manifestó en la Encíclica *Etsi iam diu* (24/9/1824) una postura desfavorable respecto de la independencia.⁸¹⁴ En efecto, Fernando VII ordenó publicar aquella encíclica varios meses después, hacia 1825, cuando, por cierto, la independencia de América era ya un hecho consumado. Aquella encíclica fue, como demuestran los artículos difundidos en la *Gaceta*, cuestionada por los gobiernos revolucionarios de América que rechazaban la alianza entre el Trono y el Altar.⁸¹⁵ A su vez, desde América se reivindicaba que los líderes de la revolución no eran impíos.

⁸¹² Aunque, como lo manifestara James Thomson, circulaban en Lima obras contrarias a los Papas, aquellas que, precisamente, denunciara Aguilar.

⁸¹³ Véase: Brian R. Hamnett, *Revolución y contrarrevolución...*, Op.cit., p. 255. Es interesante aclarar que se trata de la carta de Pío VII al Obispo de Mérida, en Colombia, donde el Pontífice reconoce a la independencia como cuestión política. Al respecto, el redactor de la *Gaceta* afirmaba: "...nuestra independencia nada tiene que ver con la religión contra el dictamen de algunos exaltados, que han querido hacer causa común del sacerdocio y del trono. Bien lejos de que la forma de un gobierno representativo sea contrario a las máximas evangélicas: exigen estas aquellas virtudes, que no se adquieren sino en la escuela de Jesu-Cristo. La igualdad que deriva del derecho natural, si es embellecida por esa religión divina sin mezcla de fanatismo y superstición, la eleva a la perfección sublime" (se modernizó la ortografía). Véase: *Gaceta del Gobierno de Lima*, Tomo IV, núm. 42, 24/5/1823, p. 2 [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno del Perú. Período de Gobierno de Simón Bolívar, Tomo I, 1823 (Lima y Trujillo)*, Caracas, Fundación Eugenio Mendoza, 1967]. En este mismo ejemplar se publica una rogativa "para alcanzar del Ser Supremo la protección" por la suerte de las armas, y se afirma que en Perú se tiene la dicha de que la "religión no ha sido oscurecida jamás con las manchas de la impiedad". Se argumenta que su causa es sagrada pues se trata de "sostener aquellos derechos que Dios y la naturaleza han grabado con caracteres indelebles en nuestros pechos".

⁸¹⁴ Véase: Ascensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal...*, Op.cit., p. 214.

⁸¹⁵ Véase: *Gaceta de Gobierno*, Tomo 9, núm. 19, 4/3/1826, p. 4 [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno del Perú, Período de gobierno de Simón Bolívar, Tomo III, 1825 Julio-Diciembre (Lima), 1826 Enero-Mayo (Lima)*, Caracas, Fundación Eugenio Mendoza, 1967, p. 316]. El ejemplar reproduce la Encíclica de León XII a partir de un artículo aparecido en *El Sol de Méjico*. La nota expresa su descontento por el hecho de que la encíclica circula sin la aprobación del estado mejicano. Se presenta la crítica con los siguientes argumentos: "Los hombres a fuerza de adorar a Dios por mano de sus ministros y oír de boca de ellos sus oráculos, han llegado a adorar a aquel y a estos con el transcurso del tiempo, a creer a ambos igualmente infalibles, y a confundir sus atributos y poderes....de ahí es que... creen soberanos de todo el mundo a los jefes supremos de su culto....sus habitantes [refiere a los habitantes de la India Occidental] conocían a Dios, aunque no a Jesu-Cristo...por la donación papal de america... Todos creían el dominio universal del Papa, y el que lo hubiese negado entónces, habria sido quemado por hereje...". Se constata, sin embargo, que la "inquisicion no ha podido impedir que penetre la luz." El articulista se propone deslegitimar la idea de que León XII los exhorta a unirse con Fernando VII y al hacerlo cuestiona las injerencias religiosas en la política.

De modo que a pesar de la inestabilidad política, en un contexto de sucesivos e imprevistos recambios de autoridades y avances de las tropas realistas en Lima, cuando en 1824 se produjo la visita del nuncio apostólico Muzzi a Chile, en la *Gaceta* se expresaba la intención de Bolívar de entablar contacto con el enviado papal en vistas de un posible concordato.⁸¹⁶ A propósito de aquello se informaba: “Copiamos de los periódicos de Chile con la mayor satisfacción el documento que sigue, y que desmiente con claridad las infames calumnias que han suscitado entre nosotros los enemigos del sistema liberal de la patria.” El documento advertía:

“La contrariedad de nuestros principios políticos con los que rigen a la injusta y fanática Corte de Madrid, despertó muy temprano en los españoles el maligno pensamiento de paralizar nuestro sistema calumniándolo de opuesto a la sagrada religión que profesamos... Libertinos, blasfemos, impíos son los epítetos con que caracterizan a cuantos trabajan en nuestra regeneración política; y los malos Ministros prostituyendo la santidad de su carácter, y olvidando los sublimes ejemplos de moderación, de mansedumbre, de caridad y de tolerancia que les dio su Divino Maestro, cuando vivió sobre la tierra, han contribuido a derramar el error entre la multitud sencilla, y sostener por miras inicuas la absurda y sacrílega conjuración de los tiranos.

La conducta del Dictador del Perú y Libertador de Colombia podía haber disipado las negras imputaciones que aún se hacen contra los jefes de la revolución, y persuadir a los ilusos que esta jamás ha tenido por objeto atacar la religión privándoles de esas esperanzas dichosas con que lenifica los agudos sufrimientos de la miseria y la tiranía.”⁸¹⁷

En el documento se planteaba como prueba la carta que enviara el Ministro de Bolívar, José Sánchez Carrión, el 13 de julio de 1824 a Muzi manifestando el interés de entablar un concordato con el Papa.⁸¹⁸ En la carta se expresaba la preocupación por “la

⁸¹⁶ Sobre la inestable coyuntura política véase: Brian R. Hamnett, *Revolución y contrarrevolución...*, Op. cit., pp. 330-331. En efecto, como se sabe, la persistencia de la acción de las fuerzas realistas para reincorporar al Virreinato del Perú a la Monarquía Católica, estimuló el envío de tropas independentistas desde el Río de la Plata y Colombia. Así, Bolívar envió 3 mil soldados colombianos liderados por Sucre, el libertador de Quito. Pero el general realista Canterac logró avanzar sobre Lima, ingresando a la ciudad el 18 de junio de 1824 y evacuando sus tropas casi un mes más tarde. En ese contexto, desde el Congreso Constituyente se lo convoca a Bolívar a quien inmediatamente se le otorga la suprema autoridad política y militar. Lima será ocupada por segunda vez durante el año 1824. Sobre esa coyuntura, véase: Scarlett O’Phelan Godoy, “Sucre en el Perú: entre Riva Agüero y Torre Tagle”, en Scarlett O’Phelan Godoy (comp.), *La independencia en el Perú...*, Op. cit., pp. 379-406.

⁸¹⁷ *Gaceta del Gobierno*, Tomo 6, núm. 47, 30/10/1824, pp. 3-4 [Se consultó la reproducción facsimilar en: *Gaceta del Gobierno del Perú. Período de gobierno de Simón Bolívar, Tomo II, 1824 (Trujillo y Lima), 1825, Enero-Junio (Lima)*, Caracas, Fundación Eugenio Mendoza, 1967, pp. 225-226].

⁸¹⁸ Sobre la política de Sánchez Carrión, véase: Brian R. Hamnett, *Revolución y contrarrevolución...*, Op. cit., p. 369.

salud espiritual de estos pueblos” y por “los derechos del Santuario” argumentando la necesidad de un concordato para acordar sobre las cuestiones que “pudieran causar alteraciones entre ambas potestades”.⁸¹⁹ De modo que, en principio, la postura regalista no entrañaba necesariamente un conflicto con la figura del Papa. Mientras que desde Perú se manifestaba un interés en contactarse con el enviado papal, buscando acercarse al nuncio a pesar de las distancias, en la provincia autónoma de Buenos Aires Rivadavia se mostraba, como veremos, indiferente, creando una distancia con quien, por cierto, tenía cerca. En efecto, por ese entonces en Buenos Aires se implementaban un conjunto de reformas eclesiásticas al tiempo que crecía el compromiso de los publicistas rivadavianos con la sanción de la tolerancia religiosa.

Por el contrario, hacia 1825 el Obispo de Arequipa José Sebastián de Goyeneche, hermano del general realista, le escribía una carta a León XII manifestándole su alegría por la situación político-religiosa del Perú, exclamando: “Don, felicidad inapreciables, principalmente quando en otras Repúblicas del Continente se tolera todo culto y han abierto sus leyes o la puerta a toda religión, a toda secta!”⁸²⁰ Como mencionamos, Buenos Aires se encontraba transitando aquella senda. Y también lo hacía la provincia de San Juan, como lo hacía notar Thomson en una de sus cartas, explicando que allí la “sabia y liberal política” sancionó, gracias a una decisión legislativa, y no mediante un simple decreto, la libertad religiosa.⁸²¹

En ese contexto, también José Ignacio Moreno, el arcediano de Lima, quien apoyó el Protectorado de San Martín, no dudaba en manifestarse, desde una postura decididamente ultramontana, en contra de la tolerancia, aun cuando su ausencia pudiera suponer un obstáculo para la inmigración extranjera.⁸²² El arcediano argumentaba que en

⁸¹⁹ Sobre la visita de Muzzi véase: Valentina Ayrolo, “Una nueva lectura de los informes de la misión Muzzi: la Santa Sede y la Iglesia de las Provincias Unidas”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, núm. 14, Segundo Semestre, 1996, pp. 31-60. Véase también: Dino León Fernández, “Algunas interpretaciones sobre la Iglesia católica en la encrucijada de la emancipación peruana (1808-1825)”, *Investigaciones sociales*, vol. 16, núm.29, Lima, UNMSM-IHS, 2012, pp. 227-248.

⁸²⁰ Véase: Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, Tomo V, Burgos, Imprenta de Aldecoa, 1962, pp. 355-356. Véase también: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., p. 37.

⁸²¹ James Thomson, *Letters on the moral and religious state...*, Op. cit., p. 275. (Carta del 25 de mayo de 1826, Londres). Allí, haciendo referencia a Don Salvador Carril, afirmaba: “his has thus had the honour of ...making his own province *the first part of south America, to declare for religious liberty* ...wise and liberal policy.”

⁸²² Es importante aclarar que utilizamos aquí la traducción de su escrito al francés editada por R. M. Taurel, pues la versión original a la que hemos podido acceder no se encuentra en buen estado de conservación. Véase: “Extrait des *Cartas peruanas*, de M. l’abbé Moreno, chanoine archidiacre de la métropole de Lima, publiées á Lima en 1825”, en R. M. Taurel, *De la liberté religieuse au Pérou considérée dans ses rapports avec l’émigration étrangère*, Paris, Chez C. Maillat-Schmitz, Libraire-Éditeur, 1851, pp.105-109. Los datos de la publicación original son: J. I. Moreno, *Cartas Peruanas entre Filaletes y Eusebio o preservativo*

un país en el que solo se obedecía a la religión verdadera, sería un “suicidio” tolerar nuevos cultos. Se pronunciaba así en contra de la creación de una sociedad plural. Pues argumentaba que la introducción de la diversidad religiosa supondría no solo un mal moral, al posibilitar la coexistencia de la verdad junto con el error, sino también un mal político, en la medida en que tolerar al hereje supondría lo mismo que tolerar a los sediciosos contra el Estado. En ese sentido, sostenía que la sociedad religiosa, al igual que la política, tenía el derecho a exigir que se la respetase.⁸²³ La intolerancia era, desde su punto de vista, una postura preventiva que impedía introducir el mal que podía significar la diversidad de cultos evitándose la necesidad de defender la religión por las armas, pues:

“J’admets qu’il n’y ait plus d’inquisition, ni de cachots, ni de bûchers ; mais de ce que je proscriis cet excès ou abus de l’intolérance, s’ensuit-il que l’on doive, dans un pays catholique, tolérer tous les cultes et toutes les erreurs ? (...) L’Eglise a, des premiers siècles, condamné l’hérésie sous peine d’anathème, et á moins de regarder son autorité comme illusoire, cette loi aura toujours ses effets dans la *communión chrétienne*. La loi civile qui, dans tous les Etats catholiques, garantit son inviolabilité, transporte cette autorité dans la *communión politique*, et selon la mesure de scandale qui en résulte, elle punit les outrages faits á l’objet de l’adoration publique des citoyens. L’Inquisition a pu être justement abolie, mais non la loi commune de l’Eglise et la civile dont l’accord constitue le corps de droit public des Etats catholiques, et moins encore la loi éternelle, qui nous ordonne de respecter non seulement la vie, la liberté et la propriété temporelles de nos citoyens, mais aussi la propriété sacrée et précieuse de sa *religion*. Dites conséquemment que l’Eglise est *intolérante*, mais ajoutez que

contra el veneno de los libros impíos y seductores que corren en el país, Lima, Imprenta de Masías, 1826. Es importante recordar que J. I. Moreno había sido vice-rector del Real Convictorio de San Carlos y profesor de la Universidad de San Marcos. Tras la independencia, formó parte de la *Sociedad Patriótica* en donde defendió la forma monárquica de gobierno. En ese sentido, A. Martínez Rianza no duda en caracterizarlo como defensor del poder de San Martín en el Perú. Véase: Ascensión Martínez Rianza, A., *La prensa doctrinal...*, Op. cit., pp. 69-70. Sin embargo, Moreno también se constituyó en un defensor de los privilegios de la Iglesia en contra de las interferencias del Estado a través de una argumentación decididamente ultramontana. Es por eso que V. S. Rivera lo retrata como anti-liberal sosteniendo, incluso, que fue su argumentación a favor de la monarquía la que exacerbó la reivindicación de la forma republicana. Sobre las ideas de José Ignacio Moreno véase: Víctor Samuel Rivera, “José Ignacio Moreno. Un teólogo peruano...”, Op.cit. Entre sus textos se encuentran no solo sus *Cartas Peruanas* sino también *Diálogo sobre los diezmos entre Jorge y Diceólogo* (1826) y su *Ensayo sobre la Supremacía del Papa* (1831) que, como veremos, tendrá difusión entre el grupo intransigente del clero porteño.

⁸²³ Al respecto afirmaba : “la société religieuse, comme la société politique, n’a que le droit d’exiger qu’on ne la scandalise point par des discours et des actes en opposition avec ses institutions et ses formes (...)”. “Je conviens aussi que nul ne doit être violenté pour croire en matière religieuse. Une foi d’emprunt par la crainte est une dérision de la vérité...Mais il est certain d’autre part que nul n’a le droit de scandaliser ceux qui croient...”. [Se preserva la ortografía original]. Véase : “Extrait des *Cartas peruanas*, de M. l’abbé Moreno, chanoine archidiacre de la métropole de Lima, publiées á Lima en 1825”, en Op. cit., pp. 107-108.

Jésus-Christ l'a été aussi... dites enfin que la vérité est intolérante, car elle est essentiellement inconciliable avec l'erreur. »⁸²⁴

Según el arcediano Moreno, la supresión de la Inquisición no significaba suprimir el deber de preservar la intolerancia en un Estado católico. De modo que la condena a la Inquisición no implicaba necesariamente una condena a la unidad católica que aquella había forjado. En ese sentido, el arcediano recordaba que la verdad, identificada con la revelación era, por definición, intolérante. El pecado debía seguir siendo delito porque la comunidad cristiana coincidía con la política. Por eso, ante el temor que le generaba la presencia de masones, filósofos y ateos en suelo peruano, advertía que el celo sacro de la religión, apoyado por la ley protectora del Estado, no haría renacer las mazmorras, las piras ni la Inquisición sino que debía limitarse a expulsarlos del suelo peruano.⁸²⁵ El disidente no debía tener, desde su perspectiva, lugar en la comunidad política-religiosa peruana.

Al igual que el arcediano Moreno, el obispo Goyeneche no dejaría de temer por el lugar del catolicismo en el Perú. Por cierto aquél era hacia 1826 el único miembro del episcopado que quedaba en el Perú y en calidad de tal se opuso a las reformas del gobierno de Bolívar.⁸²⁶ Sucede que en la Constitución Vitalicia (1826) Bolívar reconoció la religión católica, apostólica y romana como la religión del Perú, definido en términos nacionales, pero sin sancionarla como religión de Estado ni advirtiendo sobre la obligación de su protección ni sancionando tampoco su carácter excluyente.⁸²⁷ De modo

⁸²⁴ Como hemos mencionado, la cita del texto se encuentra en francés puesto que utilizamos la reproducción realizada por Taurel en el anexo documental de su obra citada anteriormente: *Ibíd.*, p. 108.

⁸²⁵ En sus palabras : “Mais s’il venait..., alors le zélé sacré de la religion veillera sur ces manœuvres occultes ou ces entreprises démasquées, et, appuyées sur la loi protectrice de l’Etat, elle ne renouvellera pas sans doute les procès, ni les cachots, ni les buchers de l’inquisition, mais, par l’organe du premier magistrat de la république, elle leur dira : *Laissez-nous en paix et évacuez cette terre fortunée dont vous avez osé violer les droits plus sacrés*”. Véase: *Ibíd.*, p. 109.

⁸²⁶ Véase: Ernesto Rojas Ingunza, *El báculo y la espada: el obispo Goyeneche y la Iglesia ante la “iniciación de la República”, Perú 1825-1841*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, 2007.

⁸²⁷ Por cierto, la Constitución no se sancionó a través de la acción legislativa del Congreso sino por medio de su aceptación por parte de los colegios electorales. A pesar de que, luego de la capitulación de Ayacucho y la conclusión de la guerra en gran parte del territorio peruano -a excepción de la continuación del sitio al Callao-, Bolívar decidió decretar la reinstalación del congreso para el 10/2/1825, la institución se auto-clausura. Como se sabe, se decide prorrogarle a Bolívar las facultades extraordinarias de la dictadura. Recién en 1826 vuelve a instalarse el legislativo (es el año de la capitulación del general realista Rodil en el Callao y la separación del Alto Perú con la formación de Bolivia como estado independiente), pero nuevamente se produce su postergación. La Constitución Vitalicia se aprueba en Perú hacia el 30 de noviembre de 1826 (siendo jurada el 9 de diciembre de ese año). En Bolivia ya había sido declarada ley fundamental hacia junio de ese año eligiéndose a Antonio José Sucre como presidente vitalicio del nuevo país. En efecto, el proyecto de Bolívar era que rigiera la misma constitución en Bolivia, Colombia y Perú en vistas de habilitar la creación de una federación. Véanse: José Gálvez, “El Perú como Estado...”, Op.

que, a diferencia del proyecto de tolerancia religiosa impulsado por la minoría liberal radical, la Constitución bolivariana produjo una ruptura con el principio de la confesionalidad del Estado. Como señala F. Armas Asín, Bolívar, quien, por cierto, era partidario de una religión individualizada, consideraba que los Estados debían evitar declarar su confesionalidad.⁸²⁸

En efecto, así lo explicaba Bolívar cuando escribió en mayo de 1826 desde Lima una carta a los legisladores de Bolivia para hacerles conocer las novedades que introducía en su propuesta constitucional.⁸²⁹ En aquella carta hacía explícito su rechazo a la confesionalidad del Estado argumentando:

“¡Legisladores! Haré mención de un artículo que según mi conciencia, he debido omitir. En una constitución política no debe prescribirse una profesión religiosa; porque según las mejores doctrinas sobre las leyes fundamentales, estas son las garantías de los derechos políticos y civiles; y como la religión no toca a ninguno de estos derechos, ella es de naturaleza indefinible en el orden social, y pertenece a la moral intelectual. La religión gobierna al hombre en la casa, en el gabinete, dentro de sí mismo; sólo ella tiene derecho de examinar su conciencia íntima. Las leyes por el contrario, miran la superficie de las cosas; no gobiernan sino fuera de la casa del ciudadano. Aplicando estas consideraciones ¿podrá un estado regir la conciencia de los súbditos, velar sobre el cumplimiento de las leyes religiosas, y dar el premio o el castigo, cuando los tribunales están en el Cielo, y cuando Dios es el juez? La inquisición solamente sería capaz de reemplazarlos en este mundo. ¿Volverá la inquisición con sus teas incendiarias?”⁸³⁰

Concebía entonces el Libertador a la religión como un deber moral y no político. Pues, afirmaba, “La religión es la ley de la conciencia. Toda ley sobre ella la anula”. Bolívar distinguía así el orden temporal del espiritual:

cit., p. 341. José Pareja Paz Soldán, “La Constitución de 1826”, en *Las constituciones del Perú...*, Op.cit., pp. 157-168.

⁸²⁸ Véase: Mario Eduardo Cohen, “Los judíos y los libertadores de América”, en Mario E. Cohen, *América colonial judía*, Buenos Aires, Ed. CIDICSEF, 2000, pp. 166-176. Sin embargo, tiempo más tarde en el decreto de dictadura gran colombiana de 1828 sancionará la confesionalidad del Estado.

⁸²⁹ Simón Bolívar, “Discurso del Libertador redactado en Lima el 25 de mayo de 1826, con el cual remitió al Gran Mariscal Antonio José de Sucre el proyecto de la Constitución para Bolivia”. Disponible en: <http://www.archivodelibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article13127> Agrega en su discurso la siguiente constatación acerca de la posición de la Iglesia en América: “Aunque la Iglesia goza de influencia, está lejos de aspirar al dominio, satisfecha con su conservación.” Expone, a la vez, una defensa del libre albedrío. Asimismo, en materia de justicia reflexiona: “Era de esperarse, conforme a las ideas del día, prohibiésemos el uso del tormento, de las confesiones, y cortásemos la prolongación de los pleitos en el intrincado laberinto de las apelaciones.”

⁸³⁰ *Ibid.*

“Por otra parte, ¿cuáles son en este mundo los derechos del hombre hacia la religión? Ellos están en el cielo; allá, el tribunal recompensa el mérito, y hace justicia según el código que ha dictado el legislador. Siendo todo esto de jurisdicción divina, me parece a primera vista sacrílego y profano, mezclar nuestras ordenanzas con los mandamientos del Señor... El desarrollo moral del hombre es la primera intención del legislador; luego que este desarrollo llega a lograrse, el hombre apoya su moral en las verdades reveladas, y profesa de hecho la religión, que es tanto más eficaz, cuanto que la ha adquirido por investigaciones propias.”⁸³¹

En el marco de una Constitución que, por el modo en que concebía las relaciones entre los poderes, la historiografía define como conservadora (pues le concedía primacía al ejecutivo), se concebía, sin embargo, a la religión de un modo liberal en tanto un “derecho del alma” sobre el cual no podía intervenir el legislador. Pero distinguida la religión de la moral se reconocía la capacidad del Estado por modelar a ésta, de modo que se manifestaba un objetivo por direccionarla.⁸³² En ese sentido es que R. Gargarella advierte: “Even though it is true that in most cases moral perfectionism came together with the imposition of religious values, we should not assume there is a necessary connection between conservatism and religion. A conservative state is not one that enforces the values of a particular religion but one that enforces the values that it considers adequate, be they of religious origin or not.”⁸³³

De modo que la pretensión conservadora podía no fundamentarse, necesariamente, en principios religiosos. Por otro lado, al igual que la Constitución peruana de 1823 se alentaba la nacionalización de los extranjeros, prescindiendo de su condición religiosa, disminuyendo el requisito de 5 años de residencia a tres. A pesar de las innovaciones que introdujo la Constitución de 1826, la ley de imprenta no fue modificada por lo que continuaba rigiendo la censura previa en textos de carácter religioso.

⁸³¹ *Ibid.*

⁸³² Es, precisamente, debido a ello que R. Gargarella caracteriza la Constitución peruana de 1826 como conservadora, pues en ella se manifiesta un interés por el “perfeccionamiento moral” definido desde el Estado. En efecto, la Constitución bolivariana introducía la figura de los censores como parte del poder legislativo. Los censores eran funcionarios destinados a controlar la moral. Se trataba, de hecho, de un poder equivalente al Poder Moral que Bolívar había propuesto al Congreso de Angostura en 1819. Los censores tenían, pues, la atribución de acusar a los altos funcionarios, sancionar leyes de imprenta, enseñanza, artes y ciencias. Véanse al respecto: Roberto Gargarella, *The Legal Foundations of Inequality...*, Op.cit., pp. 118-119. Luis Barrón, “La tradición republicana y el nacimiento del liberalismo en Hispanoamérica después de la Independencia: Bolívar, Lucas Alamán y el “Poder Conservador”, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica...*, Op.cit., pp.244-288.

⁸³³ Roberto Gargarella, *The Legal Foundations of Inequality...*, Op.cit., p.102.

En un contexto de gobierno dictatorial, la oposición a aquellas reformas no tuvo espacio para expresarse, como sucedió en ocasión del Primer Congreso Constituyente, aunque sí lograron manifestarse algunas quejas aisladas.⁸³⁴ La Constitución Vitalicia fue juramentada primero en Bolivia y luego en Perú en ocasión del segundo aniversario de la Batalla de Ayacucho el 9 de diciembre de 1826. Pero la Carta tendría en Perú una breve vigencia (desde el 9/12/1826 al 27/1/1827), pues los acontecimientos políticos pondrán prontamente fin al régimen bolivariano. Tras el fin del gobierno bolivariano, en el marco de un nuevo Congreso Constituyente, compuesto por una mayoría liberal liderada por Francisco Javier de Luna Pizarro, se sancionó una nueva Constitución (1828) en la que, al igual que en la de 1823, se volvía a determinar a la religión católica como religión del Estado, junto con el consiguiente deber de protección estatal y la exclusión de otros cultos.⁸³⁵ A propósito de aquello, desde el periódico *El Telégrafo de Lima* se ironizaba acerca del tiempo destinado en el Congreso de 1827 a la discusión sobre las fórmulas religiosas cuando la sanción de la intolerancia era ya un hecho consumado, pues el redactor se preguntaba:

¿Y qué importaba en un artículo de intolerancia, se expresase o no prohibido el ejercicio público de otras religiones, cuando el sentido común dictó que lo privado en este negocio no puede ser objeto de la ley, a menos que se pretenda establecer la inquisición?⁸³⁶

A pesar de aquellos cuestionamientos, por cierto minoritarios, la ley no admitió explícitamente la tolerancia en el nivel más elemental, es decir en la esfera privada, aun cuando en la realidad ésta parecía ser un hecho. La comunidad política seguía identificándose así con la comunidad religiosa definida en clave católica. Como advierte

⁸³⁴ Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., pp. 23-50.

⁸³⁵ Al igual que la Constitución de 1823, la sancionada en 1828 suele caracterizarse como liberal por la relación de poderes a favor del cuerpo legislativo. Véanse: José Pareja Paz Soldán, “La Constitución de 1828”, en *Las constituciones del Perú...*, Op.cit., pp. 169-184. Roberto Gargarella, *The Legal Foundations of Inequality...*, Op.cit., pp. 11; 209.

⁸³⁶ Véase: “¿Nos constituiremos?”, *El Telégrafo de Lima*, N° 210, Lima, 14 de diciembre de 1827, pp. 2-3. A propósito del debate, véase también: Francisco Pacheco, “Discurso pronunciado en la tribuna por el S. D. Francisco Pacheco en la sesión del 26 de noviembre, sobre la tercera parte del artículo tercero del proyecto de Constitución”, *El Telégrafo de Lima*, N° 205, Lima, 7 de diciembre de 1827. Justo Figuerola, *Discurso que pronunció el Sr. Diputado D. D. Justo Figuerola, en la sesión del día 26 de noviembre en que se discutía el artículo III del proyecto de Constitución de la comisión de que era individuo*, Lima, Imprenta de la Instrucción Primaria, por Juan Ross, 1827. Juan Manuel Nochetto, “Discurso pronunciado por el Sr. Nochetto en la discusión del art. 3° del proyecto de Constitución”, *El Peruano*, N° 47, Lima, 11 de diciembre de 1827, pp. 2-3. Antonio Arteaga, “Discurso en apoyo a la tercera parte del artículo 3° del proyecto de Constitución por el diputado que suscribe”, *El Telégrafo de Lima*; N° 213, Lima, 18 de diciembre de 1827. Citado en: Wilver Alvarez, “Los diarios de los debates de los Congresos Constituyentes y Convenciones del Perú, 1822-1857” [inédito]. Disponible en: <http://walh16.blogspot.com.ar/2016/10/los-diarios-de-debates-de-los-congresos.html>

F. Armas Asín “el liberalismo triunfante de 1827 no mostró inconvenientes en atender, como el de 1823, esta primordial exigencia de los sectores clericales”.⁸³⁷ En aquella ocasión la minoría liberal “radical” intentó, nuevamente sin éxito, limitar la prohibición de practicar otros cultos solo a la esfera pública.⁸³⁸ En efecto, la sanción de la intransigencia religiosa se preservaría también en la Carta sancionada en el año 1834.⁸³⁹ Sin dudas, la Constitución gaditana, que expresaba una formulación de la ciudadanía en clave católica, seguía ejerciendo su influencia en los constituyentes peruanos.

En Lima, capital de un Estado en definición constante, la cristianización de la revolución no implicó una posibilidad inmediata de revolucionar el campo religioso como sucedía, como veremos, en la provincia autónoma de Buenos Aires. En la *Ciudad de los libres* la crítica a la Inquisición no implicaba necesariamente, ni mayoritariamente, una defensa de la tolerancia religiosa, aunque quienes la reivindicaban advertían que su ausencia implicaría la persistencia del “espíritu inquisitorial”. No obstante, no había por entonces en Lima, a diferencia de la Península, voces que reivindicaran la acción del tribunal de la fe.

A pesar de los intentos de la minoría liberal “radical”, durante la primera década de vida independiente el experimento constitucional no se acompañó de la sanción de la tolerancia religiosa, aun cuando existieron intentos frustrados en ese sentido y silencios en la ley capaces de flexibilizar la intransigencia. Por cierto, a pesar de los distintos proyectos constitucionales finalmente sancionados, la legislación española seguiría

⁸³⁷ Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op.cit., p. 45.

⁸³⁸ Sobre la Constitución sancionada en 1828 véase: Valentín Paniagua Corazao, “La Constitución de 1828 y su proyección en el constitucionalismo peruano”, *Historia Constitucional*, núm. 4, 2003, pp. 103-150.

⁸³⁹ Al igual que hasta entonces, no se reparaba en la religión del extranjero que quisiera optar por la nacionalización. Las modificaciones solo repercutían en la cantidad de años exigidos como requisitos. Así, un decreto de 1835 modifica los requisitos de nacionalización planteando que cualquier individuo es ciudadano del Perú si estando en el territorio se inscribe en el registro civil. En ese sentido, dado los silencios en cuanto a lo religioso, Armas Asín advierte que se asume una posibilidad de respeto a los cultos privados. Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., p. 47. Luego, en la Carta de Tacna del 1 de mayo de 1837, que crea la Confederación Peruano-Boliviana, Andrés de Santa Cruz afirma en su artículo 5 que la religión de la Confederación es la católica, apostólica y romana sin aludir a la protección estatal ni al exclusivismo religioso. Por lo que se abría la posibilidad de la tolerancia elemental, en el espacio privado. Esta medida se encontraba en relación con los acuerdos de Tratado Comercial previstos entre la Confederación y Gran Bretaña. Pero, tras el fracaso de la Confederación, incluso la Constitución de 1839, de carácter conservador, preserva aquel cambio aclarando en su artículo 3, del Título II, que no se permite el “ejercicio público de cualquier otro culto”. Sin embargo, se impusieron nuevas restricciones a los extranjeros aumentando en 4 años el tiempo de residencia. Recién en 1844, ante un pedido de la Legación inglesa, el gobierno autoriza la apertura de una capilla anglicana bajo la condición de que no pueda asistir ningún peruano. Véase: Pareja Paz Soldán, *Las constituciones del Perú*, Madrid, Cultura Hispánica, 1954.

teniendo vigencia durante la primera mitad del siglo, preservándose la asociación entre religión y política y entre delito y pecado.⁸⁴⁰

En efecto, los nuevos tiempos políticos convivían con los tiempos religiosos. La liturgia cívica se entrecruzaba con el calendario religioso, aun cuando los calendarios oficiales adoptaran un doble fechado.⁸⁴¹ Por su parte, la Iglesia seguía manteniendo sus privilegios. Como advierte B. Hamnett, será recién la tercera generación de liberales quienes logren sancionar la abolición del fuero eclesiástico (1856) y de los diezmos (1859), reformas que, como veremos, se habían logrado ya sancionar a principios de la década de 1820 en la Buenos Aires rivadaviana.⁸⁴² La tensión entre la aspiración de la religión católica a gobernar las conciencias y el interés del Estado por gobernar el catolicismo, se expresaría años más tarde bajo las luces y sombras del ultramontanismo.

Hacia la década de 1820, en Lima, a diferencia de Buenos Aires, era una minoría liberal la que argumentaba que la definición de la libertad resultaba inconcebible sin la admisión de la tolerancia religiosa. En un contexto en el que la comunidad política debía coincidir con la católica, las prácticas políticas tendían a concebirse como un espejo de las religiosas, más aún cuando de lo que se trataba era de la figura del disidente.

IV. La política en el espejo de la inquisición: la cuestión de la disidencia y la purificación.

La creación de nuevas relaciones de poder y la construcción de la obediencia a una autoridad que se concebía a sí misma como legítima, suponía lidiar ante el hecho de la emergencia de la oposición. En un contexto en el que se discutían los derechos de libertad de expresión y la cuestión de la tolerancia, la reflexión sobre la disidencia política tendía a pensarse bajo la metáfora de la disidencia religiosa. Así, en el terreno de las encrucijadas políticas, lo político solía pensarse en el espejo de la religión. El dilema que

⁸⁴⁰ Véase: Brian R. Hamnett, *Revolución y contrarrevolución...*, Op. cit., p. 381. El Perú siguió siendo gobernado de acuerdo con las leyes españolas y con los códigos promulgados en la época de la Confederación Peruano-Boliviana (1836-1839). Incluso en la elaboración de los códigos se seguía manifestando la influencia española, como se evidenciaba en el código civil de 1852 y en los códigos penales de 1853 y 1862. Además, se adoptó el código español de comercio de 1829. Sobre las nuevas perspectivas historiográficas al respecto, véase: Carlos Aguirre y Ricardo D. Salvatore, “Escribir la historia del derecho, el delito y el castigo en América Latina”, *Revista Historia y Justicia*, núm. 8, 2017, pp. 224-252.

⁸⁴¹ Cristóbal Aljovín de Losada, “La Constitución de 1823...”, Op. cit., 2001, p. 376.

⁸⁴² Su abolición se inscribirá en el marco de la constitución liberal del año 1856. Véase: Brian R. Hamnett, *Revolución y contrarrevolución...*, Op. cit., pp. 366-372. Es preciso recordar nuevamente que recién en 1915 es permitida la práctica pública de otros cultos mediante una enmienda de la Constitución.

surgía era, en definitiva, la posibilidad de crear una sociedad plural. Pues, ¿era acaso posible que conviviera lo que se concebía como la verdad con lo que se creía un error?

A poco de lograrse la independencia, el publicista Fernando López Aldana rechazaba, desde el periódico *Los Andes Libres*, la política tendiente a erradicar a los grupos de diferente opinión advirtiendo que “faltando éstos, dice Montesquieu, la libertad no es sino una sombra”.⁸⁴³ Sin embargo, estas ideas entraban en contradicción con la realidad. En efecto, tras la declaración de la independencia, en un contexto signado por la guerra, una de las primeras medidas del Protectorado fue establecer juntas de purificación para “depurar” a la oposición realista.

Por cierto, la creación de Tribunales de Purificación formaba parte, como hemos analizado, de la experiencia española en los tiempos de la Restauración, tanto en la Península como en la América colonial.⁸⁴⁴ El concepto de purificación evocaba en los contemporáneos a la “lógica de las hogueras”. Pues la noción de purificación fundamentaba la idea de eliminación del mal y de la purga que, como advierte N. Wachtel, formaba parte de la ceremonia del auto de fe donde se “conjugaron terror y purificación, a través de la penitencia y el fuego”.⁸⁴⁵

En ese sentido, al igual que en la experiencia de la Restauración, el gobierno independiente se propuso “purificar” a los miembros de la nueva comunidad política, entre quienes se encontraba también parte del clero. El Protectorado creó así una Junta

⁸⁴³ *Los Andes Libres*, núm. 19, jueves 6 de diciembre de 1821. Citado en: Ascensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal...*, Op. cit., p. 156. De igual modo sostenía Aldana que sin ley no hay libertad.

⁸⁴⁴ Sobre la instalación de los Tribunales de Purificación durante la Restauración, véase: Brian R. Hamnett, *Revolución y contrarrevolución...*, Op. cit., pp. 211-212. Al respecto explica: “Una real orden del 17 de junio de 1814 dio instrucciones a los diputados americanos que no hubiesen sido detenidos de que se presentaran ante el rey para informarle de lo que habían propugnado en nombre de las provincias que representaban en las Cortes, con el fin de que estas regiones no quedaran sin medios ahora que la asamblea estaba disuelta. Las peticiones de los diputados pasarían después por los ministerios de estado correspondientes del gobierno de Madrid. Los diputados y todos los demás funcionarios que no se colocaron a la vanguardia del cambio constitucional no fueron detenidos ni se les asignó domicilio forzoso, sino que se les invitó a demostrar su inocencia ante el Tribunal de Purificación antes de que la Corona pudiera volver a tomarlos en cuenta para un empleo público.” Ya hemos analizado, al respecto, el testimonio del viajero Lafond du Lurcy comparando los Tribunales de Purificación instalados en Chile por la administración de Osorio con una Inquisición política.

⁸⁴⁵ Nathan Wachtel, *La lógica de las hogueras*, Op.cit., p. 25. En este libro, Wachtel argumenta que las Inquisiciones ibéricas se sustentaron en los principios que fundamentarían a los sistemas totalitarios contemporáneos dada la fusión que proponen entre el poder político y religioso (entendido éste en términos ideológicos). Esa relación entre las prácticas inquisitoriales y las totalitarias ha sido establecida también por Bennassar: Bartolomé Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social*, Op.cit., p. 341. De igual modo lo ha propuesto I. Berlin al sostener que la apología de la Inquisición por parte de Joseph de Maistre promueve ideas que, según el historiador, formarán parte del repertorio fascista. Véase: Isaiah Berlin, “Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme”, en *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Paris, Albin Michel, 1992, pp. 100-174.

Eclesiástica de Purificación, integrada por miembros del Cabildo Eclesiástico de Lima, destinada a comprobar la adhesión del clero a la independencia.⁸⁴⁶ La junta funcionó desde fines de 1821 hasta fines de 1822. Como advierte P. García Jordán, aquella “fue el organismo encargado de recibir y tomar en consideración las declaraciones juradas y todas las pruebas testimoniales necesarias para juzgar la idoneidad cívica, es decir la adhesión a la ‘causa de la Patria’ de los sacerdotes criollos. Los clérigos peninsulares fueron excluidos del proceso de purificación y descartados para ocupar beneficios en la inmediata independencia”.⁸⁴⁷ Esta medida causó malestar al Arzobispo Las Heras quien luego, como resultado de las tensiones creadas por motivo de las reformas religiosas, especialmente aquellas dirigidas al clero regular, abandonará Lima exiliándose en Europa.⁸⁴⁸ Por su parte, los funcionarios de la Inquisición debieron, al igual que el resto de los eclesiásticos, prestar juramento por la independencia.⁸⁴⁹

Pero la lógica de la purificación no afectó solo a los eclesiásticos. Durante el Protectorado, Monteagudo, en tanto Ministro de Guerra y Marina, puso en funcionamiento una política destinada a vigilar, denunciar y castigar, por medio de informes secretos y sin recurrir a tribunales ni leyes vigentes, a aquellos que no obedecieran sus órdenes. Esta institución ha sido interpretada historiográficamente en clave jacobina, pero lo que resulta interesante es que sus contemporáneos la asociaban no solo a la revolución sino también al absolutismo español definiéndola como una

⁸⁴⁶ Sobre la documentación producida por la Junta Eclesiástica de Purificación, véase: Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, “La Junta Eclesiástica de Purificación. Purga política en la Iglesia peruana al comienzo de la República, según la documentación del Archivo Arzobispal de Lima”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo 213, cuaderno 3, 2016, pp. 543-576.

⁸⁴⁷ Pilar García Jordán, *Iglesia y poder en el Perú Contemporáneo (1821-1919)*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1991, p. 34.

⁸⁴⁸ En efecto, por disposición del Secretario de Estado, Bernardo Monteagudo, se determinó por un decreto del 23/2/1822 que todos los conventos de regulares existentes en el territorio del Estado se transformen en escuelas gratuitas de primeras letras debiendo los prelados respectivos nombrar los preceptores que correspondan a los establecimientos creados. Véanse: Fernando Armas Asín, “Iglesia, Estado y economía...”, Op.cit. Valentina Ayrolo, “Matices reformistas...”, Op.cit.

⁸⁴⁹ Archivo Arzobispal de Lima, Sección Emancipación- Juramento de la Independencia, Legajo I, Expediente I “1821-julio-29 Lima. Autos seguidos por don Cristóbal de Ortegón y don Anselmo Pérez de la Canal, inquisidores, para prestar el juramento de la independencia”, 5 f. Véase: Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla y Laura Gutiérrez Arbulú, *Catálogo de las Secciones ‘Papeles importantes’ y ‘Emancipación’ del Archivo del Arzobispado de Lima*, Op.cit., p. 195. Por cierto, a diferencia del caso de los inquisidores peninsulares, no disponemos de estudios biográficos de los inquisidores limeños. Sabemos, sin embargo, que hacia 1820 estaban oficiando como inquisidores el Dr. Pedro de Zalduegui (1803-1820), el Dr. Cristóbal de Ortegón (1817-1820), el Dr. Anselmo Pérez de la Canal (1817-1820) y el Dr. José Navarro Larrea (1820). Véase: *Relación de Inquisidores de Lima*, Documento del Museo del Congreso y de la Inquisición, Lima. Disponible en: <http://www.congreso.gob.pe/Docs/participacion/museo/Inquisicion/files/inquisidores.pdf>

“Inquisición política”.⁸⁵⁰ Se denunciaba así, desde la prensa republicana, que el poder nacido de la revolución actuaba según la lógica del poder que se buscaba reemplazar.⁸⁵¹

En un contexto en el que se debatía acerca de la forma de gobierno a adoptar, no solo en la Sociedad Patriótica sino también en la prensa, crecía la rivalidad entre republicanos y monárquicos. El debate acerca de cómo pensar el poder estaba indisolublemente ligado al problema de cómo aquél se ejercía por entonces. Y a propósito de aquello, pronto surgieron tensiones. En efecto, el proyecto de construcción de un poder estable encausado en una monarquía constitucional fue fuertemente cuestionado por los liberales republicanos.⁸⁵²

Era, por cierto, la figura del ministro Monteagudo la más cuestionada. Tras su exilio del Río de la Plata, el revolucionario tucumano adoptó un liberalismo moderado que lo inclinó a descalificar a la revolución iniciada hacia 1820 en la Península por R. Riego como extremadamente liberal y a optar por una monarquía constitucional templada capaz de conciliar orden y libertad.⁸⁵³ De hecho, por entonces, Monteagudo explicaba que su ferviente defensa por la república y la democracia durante la experiencia revolucionaria en el Río de la Plata fue consecuencia de una “fiebre mental”. La oposición hacia su política se expresó en un motín que estalló en su contra en julio de 1822, cuando San Martín se encontraba fuera de la ciudad. Tras aquel motín Monteagudo debió renunciar a su cargo y exiliarse nuevamente (25-7-1822).⁸⁵⁴ Como se sabe, dos meses más tarde, al regresar de Guayaquil, San Martín renunció al Protectorado inaugurando las

⁸⁵⁰ Sobre una interpretación historiográfica en clave jacobina véase: Ascensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal...*, Op. cit., p. p. 299. Es interesante reparar que en Francia también los críticos al jacobinismo comparaban sus prácticas políticas con aquellas de la Inquisición. Al respecto véase: Caroline Julliot, *Le Grand Inquisiteur...*, Op.cit.

⁸⁵¹ *La Abeja republicana*, núm. 3, 11-8-1822, Lima, Imprenta de Río, p. 28. [Como ya se mencionó, se consultó la edición facsimilar en: Alberto Tauro (ed.), *La Abeja Republicana*, Lima, Ediciones Copé, 1971].

⁸⁵² Véanse: José Gálvez, “El Perú como Estado...”, Op. cit. Carmen Mc Evoy, “De la República imaginada a la República en armas: José Faustino Sánchez Carrión y la forja del republicanismo-liberal en el Perú, 1804-1824”, en Carlos Contreras y Luis Miguel Glave (eds.), *La independencia del Perú. ¿Concedida, conseguida, concebida?*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2015, pp. 355-374. Víctor Peralta Ruíz, “La revolución socavada. La cultura política del liberalismo hispánico en el Perú, 1808-1824”, en Carlos Contreras y Luis Miguel Glave (eds.), *La independencia del Perú...*, Op.cit., pp. 375-398.

⁸⁵³ Véase: Fabián Herrero (recopilador), *Bernardo Monteagudo. Revolución, independencia, confederacionismo*, Op.cit. Carmen Mc Evoy, “De la comunidad retórica al Estado Nación: Bernardo Monteagudo y los dilemas del republicanismo en “América del Sud” 1811-1822”, en José Nun y Alejandro Grimson (comps.), *Convivencia y buen gobierno. Nación, nacionalismo y democracia en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Edhasa, 2006, pp. 59-86. Monteagudo reivindicó, a la vez que explicó, su política en: *Exposición de las tareas administrativas del gobierno desde su instalación hasta el 15 de julio de 1822 presentada al consejo por el ministro de estado y relaciones exteriores Don Bernardo Monteagudo en cumplimiento del decreto protectoral de 18 de enero*, Lima 1822, Imprenta de Don Manuel del Río.

⁸⁵⁴ Véase: Carmen Mc Evoy, “El motín de las palabras: la caída de Bernardo Monteagudo y la forja de la cultura política limeña, 1821-1822”, en *Forjando la nación. Ensayos de historia republicana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú y University of the South, Sewanne, 1999, pp. 1-60.

sesiones del Primer Congreso Constituyente (1823). En ese escenario de incertidumbre política, la prensa republicana denunciaba el despotismo del Ministro sin por ello atacar la figura del Libertador.

Es *La Abeja Republicana* el periódico que, según A. Martínez Riaza, ofrece uno de los mejores seguimientos del proceso político desde la caída del Protectorado hasta la adopción de la República y la intervención bolivariana.⁸⁵⁵ Por cierto, sus redactores se propusieron formar la opinión pública reconociendo entre sus referentes a pensadores y publicistas como J. J. Rousseau, Montesquieu, J. Locke, E. Condillac, D. Pradt e incluso los españoles liberales M. J. Quintana y A. Arguelles.⁸⁵⁶ El periódico tenía, a su vez, conexiones con la prensa europea (*El Español Constitucional*, publicado en Londres, por ejemplo) y americana (entre ellas *La Abeja Argentina*). Desde las hojas de *La Abeja Republicana* la denuncia del abuso del poder ministerial se acompañaba de la defensa de las virtudes republicanas. Allí sus diferentes redactores se apropiaban de la dimensión simbólica de la Inquisición para acusar al ministro de “Inquisidor de Estado”. En efecto, tras su obligada renuncia, se le dedicó a Monteagudo el siguiente epitafio:

*Yace aqui para siempre compatriotas
El Honorable Inquisidor de Estado,
Protector de serviles y de idiotas
Y opresor de los buenos declarado.
El pretendió tratarnos como Ilotas
Y con no iluminarnos se ha vengado:
Ideas liberales lo acabaron,
Ideas liberales lo enterraron.⁸⁵⁷*

Se reivindicaba así los ideales liberales que, según la denuncia, el Ministro no había respetado pues se adjetivaba a su política como “servil”. Aquellos ideales se

⁸⁵⁵ Véase también: José Elías Palti, “La Abeja Republicana: la democracia en el discurso de la emancipación”, en Carmen Mc Evoy, Mauricio Novoa y Elías Palti (eds.), *En el nudo del imperio. Independencia y democracia en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012, pp. 99-118.

⁸⁵⁶ Sobre el periódico y sus redactores, véase: Ascensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal...*, Op. cit., pp. 52-53; p. 299. La historiadora destaca la participación de ideólogos liberales como José Faustino Sánchez Carrión, Francisco Xavier Mariátegui, Andrés Negrón, Manuel Pérez de Tudela y Manuel Bartolomé Ferreyros. Su aparición fue motivada por la movilización popular que originó la renuncia de Monteagudo (25-7-1822). El periódico participa activamente del debate sobre la forma de gobierno, exaltando a José Riva-Agüero a la presidencia (28/2/1823). Su desaparición (el 7/6/1823 es la fecha de su última edición) antecedió a la crisis protagonizada por Riva Agüero cuando las fuerzas realistas amenazaron a la capital y el gobierno debió emigrar hacia los castillos del Callao. El periódico no anuncia quien es el editor, solo informa que se admiten suscripciones en la casa de D. Mariano Tramarria (miembro de la Orden del Sol, aunque la abandonará debido a sus ideas republicanas, y futuro alcalde de Lima).

⁸⁵⁷ *La Abeja republicana*, núm. 3, 11-8-1822, Imprenta de Río, p. 28.

identificaban, por cierto, con el gobierno republicano. De hecho, en el periódico Sánchez Carrión realizó un alegato contra aquellos que defendían la monarquía en nombre de la costumbre.⁸⁵⁸ El publicista evocaba a la monarquía bajo la figura de la Inquisición ya que, sostenía, sin importar si se trataba de una monarquía absoluta o moderada, la concentración del poder que ella suponía atentaba contra las libertades individuales. Como advierte C. Aljovín Losada, Sánchez Carrión temía que la monarquía constitucional preservara las costumbres mentales del Virreinato pues pensaba que un gobierno justificado por la tradición podía fácilmente transformarse en una monarquía absoluta.⁸⁵⁹ Es por eso que, en un tono irónico constataba:

“Compruébanlo palmariamente la santa inquisicion en las monarquias absolutas; y la prohibicion de escritos, que analizan los derechos del hombre, en las moderadas ó representativas. El verdinegro estandarte en aquellas; y las llamas junto con la mano del verdugo en estas, son los vehiculos de la ilustracion civil.”⁸⁶⁰

En otro ejemplar se denunciaba que el Protectorado había puesto en práctica una “Inquisición política”, definida como un método injusto de castigar y premiar por medio de informes secretos.⁸⁶¹ Al respecto, se explicaba:

“La Inquisicion política será siempre la llave maestra del despotismo; mas arbitraria aun que la Inquisicion religiosa, pues no tiene otras fórmulas que creer al mas superior: puede atropellar, desconceptuar y echar por tierra á cualquier ciudadano, sin que el desgraciado sepa jamas cual es el motivo de su perdicion. Dejarla subsistir es querer que los hombres vivan sin leyes, ó que estas no ofrezcan su proteccion en todos los casos; es ofrecer medios de venganza á los resentimientos; finalmente es introducir la desconfianza, y las pasiones todas, que de ella han de nacer. No debe haber jamas castigo sin juicio, juicio sin proceso, ni proceso sin formulas”.⁸⁶²

La comparación con la Inquisición no aludía aquí a una política religiosa sino al modo, podríamos decir, intransigentemente religioso en el que, argumentaban los redactores, se concebía lo político. Se cuestionaban así los medios de la política. Por el contrario, se reclamaba la publicidad de los actos de gobierno y la preservación de la

⁸⁵⁸ Por cierto, José Faustino Sánchez Carrión firma sus artículos como “El Solitario de Sayán”.

⁸⁵⁹ Cristóbal Aljovín Losada, “La constitución de 1823...”, Op. cit., p. 360.

⁸⁶⁰ *La Abeja Republicana*, núm. 4, 15-8-1822, pp. 57-58.

⁸⁶¹ Artículos suscriptos por el Patricio bajo el título “La Inquisición política o el método de castigar y premiar por medio de informes secretos es detestable y solo puede ser conocido en un pais despotico”, *La Abeja republicana*, núm. 5, 18-8-1822. Continúa en el número 6 y 7.

⁸⁶² *La Abeja Republicana*, núm. 5, pp. 65-66.

justicia, ideales que se asociaban al gobierno republicano.⁸⁶³ De ese modo, se criticaba una manera de hacer política, atribuida a Monteagudo, que apelaba al espionaje y las delaciones para gobernar.⁸⁶⁴ En ese sentido, Sánchez Carrión sentenciaba: “Horroriza que semejante abuso estuviese en el mayor vigor entre individuos de un Estado que se dice libre.”⁸⁶⁵ Pues,

“¿Que ideas podrán formarse los ciudadanos de la justicia y de las leyes mientras se hallen paralizadas por las fórmulas insidiosas del secreto? ¿Que recursos podran hallar para defenderse contra las autoridades hechas inviolables por el mismo secreto, y que sin riesgo de la responsabilidad puedan cometer los mayores atentados?”⁸⁶⁶

Según Sánchez Carrión, lejos de implicar una ruptura con el pasado colonial, el gobierno del Protectorado, con su defensa de la monarquía como forma de gobierno, suponía una continuidad con el Virreinato. Continuidad que se representaba bajo la perspectiva de la lógica de la Inquisición.⁸⁶⁷ Inquisición que, en efecto, contraponía al logro de la libertad civil, sin por ello esgrimir una defensa de la libertad religiosa.⁸⁶⁸ El problema que se formulaba desde *La Abeja Republicana* era, pues, que la independencia no garantizaba, por sí misma, la libertad, concebida como fruto de la obediencia a las leyes. Así, al momento de inaugurarse el Primer Congreso Constituyente, desde la retórica republicana se apelaba a la Inquisición no solo para pensar en el modo en que se expresaba lo religioso, es decir en las condiciones de creencia, sino también en las condiciones de hacer política.⁸⁶⁹ Pues, en cierto modo, el quehacer de la política también implica trabajar con las creencias, aun cuando éstas no fueran necesariamente religiosas.

⁸⁶³ Aquella misma asociación entre república y publicidad de los actos la establecía en Buenos Aires el periódico *La Abeja Argentina*. También en México se advertía acerca de la persistencia de prácticas inquisitoriales. Así, por ejemplo, un pasquín afirmaba “la inquisición se quitó pero sus usos quedaron”. Véase: *La Inquisición se quitó pero sus usos quedaron*, México, Imprenta de Ontiveros, 1820 [en Biblioteca Americana “José Toribio Medina”, Biblioteca Nacional de Chile].

⁸⁶⁴ Véase: *La Abeja Republicana*, núm. 5, pp. 61 y 67.

⁸⁶⁵ *La Abeja Republicana*, núm. 6, 22/8/1822, p. 74.

⁸⁶⁶ *La Abeja Republicana*, núm. 6, 22/8/1822 p. 75. Véase también: *La Abeja Republicana*, núm. 7 25/8/1822 p. 79. Allí se afirma que de todos los males que ha sufrido el Perú: “Tal vez los mas de los que ha sufrido y sufre aun el Perú son su efecto necesario de haber permitido á las autoridades obrar por un método tan tenebroso cual es el de los informes secretos. Tal vez esa Inquisición política es el fatal fermento que ahogó o envenenó el fruto que debíamos esperar de todas nuestras instituciones.”

⁸⁶⁷ Así afirma: “Hechad la vista sobre las infinitas víctimas sacrificadas en todos tiempos con tan abominable método, sin permitirles siquiera el que sus gemidos fuesen llevados á un tribunal de justicia”. Véase: *La Abeja Republicana*, núm. 7 25/8/1822 p. 80.

⁸⁶⁸ Véase: “Apuntamientos para la libertad civil”, *El Tribuno de la República Peruana*, Lima, Imprenta de Manuel del Río, núm. 1, 28/11/1822. Recordemos que Sánchez Carrión se pronunciaría en contra de la tolerancia religiosa en el marco del Primer Congreso Constituyente del Perú.

⁸⁶⁹ Son en ese sentido muchas las referencias a la cuestión religiosa en *La Abeja Republicana* donde, desde una postura regalista, se reivindica la confesionalidad del Estado y la necesidad de reformar al clero. Véase,

Por su parte, en sus memorias el republicano Riva Agüero también cuestionaba la política del Protectorado acusando explícitamente a San Martín de ser “un usurpador del poder” y denunciando “la cruel policía ejercida por el y su ministro Monteagudo”.⁸⁷⁰ Al igual que Sánchez Carrión, representaba a la policía, con “el enjambre de espías con que infestó a la ciudad”, como una Inquisición del Estado preguntándose: “A cuántos de éstos no conoce Lima; y cuántos de ellos no mezclaban este oficio vil con su ministerio sacerdotal!”⁸⁷¹ A su vez, no dudaba en evocar escenas de castigo durante el Protectorado apelando a la metáfora del auto de fe.⁸⁷² De modo que se repudiaba el accionar policial asociándolo con las prácticas inquisitoriales. Aquella asociación de la policía con la inquisición también se formularía, por cierto, desde la prensa liberal española.⁸⁷³ Pero Riva asociaba aquel modo de hacer política no solo con la metodología del Antiguo Régimen sino también con la de los revolucionarios jacobinos franceses. Pues, afirmaba: “Con semejante espionaje cada día se encendía mas el furor de persecucion; y fué llevado hasta el grado de ordenar asesinatos. ¡Lindet y Marat apenas podrán ser comparados con San Martín y su ministro Monteagudo!”⁸⁷⁴

Lo cierto es que la asociación simbólica de la represión con la Inquisición tenía, además, un sustento que podríamos llamar material pues, por aquellos años, siguieron utilizándose las cárceles del tribunal para albergar presos políticos.⁸⁷⁵ En efecto, así lo advertía, años después, el publicista liberal Manuel Lorenzo Vidaurre cuando fue preso

por ejemplo: *La Abeja Republicana*, núm. 27, 3/11/1822, p. 249. Allí se constataba: “El Soberano Congreso bajo la égida de las leyes podrá poner remedio á todo, sin tocar el recodo sagrado de los templos, pero atenderá a que no hay Iglesia sin Estado, ni Estado sin leyes fundamentales. A. N.”

⁸⁷⁰ *Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú, y causas del mal éxito que ha tenido ésta*, Obra póstuma de P. Provonena, Tomo Primero, París, Librería de Garnier Hermanos, 1858, p. 69. Provonena es, por cierto, el seudónimo que adopta Riva Agüero.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 70.

⁸⁷² En aquellas escenas de castigo Riva Agüero implica a Nicolás Videla, natural del Río de la Plata. Así, sobre ellas refiere que: “...recuerdan los siglos de barbarie, y los autos de fe de la inquisición. A esta infeliz y débil mujer se le sacó al medio de la plaza, y sobre un tablادillo se le puso una mordaza y una inscripción fijada en su cuerpo, en que decía, *por mordaz*.” Véase: *Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú, y causas del mal éxito que ha tenido ésta*, Obra póstuma de P. Provonena, Tomo Primero, París, Librería de Garnier Hermanos, 1858, p. 71.

⁸⁷³ Al respecto, véase el apartado titulado “‘La inquisición de ogaño y de antaño’: política, violencia y religión” perteneciente al capítulo 6 de la presente tesis.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁸⁷⁵ Véase, por ejemplo, la orden de Tagle expedida el 18/1/1824 para liberar a “los presos en las Carceletas de la Inquisición por diferencias de opiniones internacionales”, remitimos al anexo documental en: Fernando Ayllón Dulanto, *Historia del museo...*, Op. cit., p. 236. Como advierte Ayllón, las cárceles albergaban también a presos por delitos comunes y sus instalaciones se encontraron durante la primera mitad del siglo XIX en pobres condiciones. Recién con un decreto del 31/10/1868, en tiempos del Presidente José Balta, se ordenó la construcción de una nueva cárcel. En 1874 se utilizó el local para cuartel de soldados de infantería, en efecto así se lo utilizó durante la Guerra del Pacífico y, tiempo más tarde, para la ejecución de golpes de Estado.

en la cárcel de la Inquisición en el año 1828, acusado de conspirar contra el gobierno de Andrés de Santa Cruz.⁸⁷⁶ Desde la cárcel escribió un “clamor” denunciando a la justicia y comparando su proceso judicial con los procesos inquisitoriales que, por cierto, había sufrido de joven:⁸⁷⁷

“Siendo muy joven se me siguió una causa en la inquisición. Este tribunal tenía la vista muy fija sobre los hombres que se distinguían de algún modo. Duró tres años, sin que se tocara mi persona. El gobierno español y la inquisición respetaron más a un oidor y a un abogado, que el actual gobierno al presidente de la corte suprema.”⁸⁷⁸

Vidaurre cuestionaba que se lo retuviera en la cárcel, dilatándose su proceso pues sostenía que “un gobierno republicano desconoce esos juicios eternos de las monarquías”.⁸⁷⁹ Reclamaba, entonces, que se adoptara la ley del *Habeas Corpus* por la cual se distinguía la justicia en Inglaterra. Además, cuestionando la política de las delaciones, demandaba la publicidad del juicio y el derecho de defensa (argumentando, por cierto, que hasta el perverso e injusto juicio se lo había otorgado a Jesucristo).⁸⁸⁰ A propósito de aquello reflexionaba:

⁸⁷⁶ Como se sabe, Vidaurre tuvo un significativo protagonismo en la coyuntura de las Cortes de Cádiz cuando, fiel a Fernando VII, apostaba por el reformismo. Fue en aquel contexto que escribió *Cartas americanas* y *Plan del Perú* (escritos en 1810 pero publicados en 1823). Hacia 1818 el Virrey Pezuela ordenó su traslado a la metrópoli, pero Vidaurre logró conseguir un puesto de oidor en la Audiencia de Puerto Príncipe. Una vez allí, se trasladó a Estados Unidos donde continuó publicando sus obras, aunque decidido ya por la causa independentista. Bolívar lo convocará como presidente del tribunal de justicia de Trujillo y luego para presidir la Corte Suprema, encargándole también la redacción de códigos para el Perú. En 1826 representó al Perú en el Congreso de Panamá. Cuestionó, sin embargo, la Constitución Vitalicia de Bolívar y hacia 1827 participó de la defensa de la tolerancia religiosa en el Congreso Constituyente. Por entonces gobernaba Perú la junta de gobierno presidida por Andrés de Santa Cruz, de aquel gobierno fue Vidaurre ministro de relaciones exteriores por poco tiempo (30/1 a 16/5 de 1827) y luego elegido diputado por Lima para el Congreso General Constituyente, en el que ejerció la presidencia desde el 4 de julio hasta el 4 de agosto de 1827. Poco después fue acusado de participar en una conspiración, con el objetivo de impedir que los españoles pudieran adquirir la ciudadanía peruana, por lo que fue desahogado del congreso. Sobre la coyuntura política, véase: Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú 1822-1993*, Lima, Diario La República, Octava Edición, 1998, Tomo I, pp. 147-148; p. 157; pp. 229-230. Sobre la vida de M. L. Vidaurre, véanse: Alfonso Pérez Bonany, *Manuel L. de Vidaurre*, Lima, Biblioteca de Hombres del Perú, 1964. Rafael Rojas, “Traductores de la libertad: el americanismo de los primeros republicanos”, en Jorge Myers (ed), Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, Volumen I (*La Ciudad Letrada, de la conquista al modernismo*), Buenos Aires, Katz, 2008, pp.205-226.

⁸⁷⁷ Véase: Guillermo Lohmann Villena, “Manuel Lorenzo de Vidaurre y la Inquisición de Lima notas sobre la evolución de las ideas políticas en el virreinato peruano a principios del siglo XIX”, en *Revista de estudios políticos*, núm. 52, 1950, pp. 199-216. Pedro Guibovich Pérez, *Lecturas prohibidas: la censura inquisitorial en el Perú tardío colonial*, Op.cit, pp.115-145.

⁸⁷⁸ Manuel Lorenzo Vidaurre, *Efectos de las facciones en los gobiernos nacientes. En este libro se recopilan los principios fundamentales del gobierno democrático constitucional representativo*, Boston, W. W. Clap., 1828, p.63.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 111.

⁸⁸⁰ Así, afirma: “En los pueblos libres, los juicios criminales son públicos. Los testigos oyen a los reos, los reos se oyen entre sí, el juez imparcial busca la inocencia y el crimen. No es un espía que asecha, un verdugo que asusta, un falso amigo que extrae las palabras, para que sirvan de pruebas.” Véase: *Ibid.*, p. 122.

“Cuál será hoy la sorpresa al saber que no se me consiente ser mi mismo defensor. ¿Por qué se hizo la inquisición tan odiosa? Porque entre sus actos crueles era uno de ellos no permitir este alivio al reo. Regla que tuvo con respecto a mí, una excepción favorable. ¿Quién diría que había de llegar tiempo, en que se formara una comparación entre ese tribunal de fuego y sangre, y aquellos en que debe relucir la verdad, la justicia, la humanidad?”⁸⁸¹

Pero Vidaurre no se limitaba a comparar simbólicamente ambos tribunales, sino que también evocaba a la celda donde se encontraba, pues no le resultaba casual que se haya decidido trasladar a los reos acusados de conspiración a las carceletas de la Inquisición:

“¿Por qué eligieron unos calabozos, que son una clase de tormento, fabricados por la tiranía, el fanatismo y la superstición; calabozos, que si los principios fuesen conformes con la practica debieron ser demolidos en el mismo día que cayó el imperio de los borbones; calabozos malsanos, no ventilados y donde se sufre un calor excesivo? Así convenía. Era el potro destinado a unos miserables que carecían de amparo. En esos hórridos sitios causa mayor impresión la voz de un español que a todas horas, repetía todo esta descubierto, no hay remedio sino el banquillo, ese revolucionario de Vidaurre es la causa de que ustedes padezcan, deben acusarlo. Esto se acompañaba con la falta de sustento, con la incomunicación muchos días después de la instructiva, con las promesas de protección, y con todos aquellas cábalas que forman el catecismo de los satélites de los gobiernos despóticos.”⁸⁸²

Tiempo después Vidaurre, a fines de abril de 1828, abandonaría Perú para partir hacia Estados Unidos y luego hacia Europa. En el prólogo del texto que escribió desde el exilio, en el que recopilaba sus manifiestos y cartas, interpelaba a sus lectores con las siguientes palabras:

“Repetid de continuo estas palabras==Los hombres nacen y permanecen iguales en derechos=No hai otra autoridad que la del Pueblo=Los empleados son unos siervos publicos sujetos a residencia. Un hereje político es el que combate cualesquiera de estos dogmas.”⁸⁸³

Pero, como veremos, para Vidaurre un hereje político no lo era solo quien combatía los derechos políticos, sino que también lo era el ateo que no creía en Dios. El problema de la represión de la disidencia se pensaba, así, en clave religiosa. La alusión al legado inquisitorial parecía resultar ser, en ese sentido, ineludible.

⁸⁸¹ *Ibidem.*

⁸⁸² *Ibid.*, p. 127-128.

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 4.

La invención de una nueva comunidad política implicaba no solo construir una distancia con el pasado sino también el difícil proceso de construir obediencia hacia la autoridad que se presentaba como legítima. En ese contexto, el dilema que emergía era el de concebir la legitimidad de la disidencia. Pues, como señalaba López Aldana, la oposición hacía a la libertad. Sin embargo, la creación de la nueva comunidad política, al calor de la guerra por la independencia, implicó un estricto control sobre la oposición. Así lo demostraban las llamadas juntas de purificación.

Además, por entonces, emergía también la disputa acerca de cuál era la forma de gobierno capaz de garantizar la libertad. Y en ese sentido, la oposición republicana al Protectorado cuestionaba al polémico ministro Monteagudo caracterizándolo como “inquisidor de Estado”. Los órganos de vigilancia como la policía se asociaban así a las prácticas inquisitoriales. Para los liberales republicanos únicamente la república era capaz de garantizar la libertad a través de las leyes y un sistema judicial transparente, opuesto al legado inquisitorial.

Pero también durante la vida republicana se engendraban tensiones, toda vez que se denunciaba que desde el poder se actuaba vulnerando los derechos del individuo que se posicionaba como opositor como, por cierto, lo manifestaba Vidaurre. El ideal republicano se asociaba, sin embargo, con el imperio de la ley mientras que las políticas intransigentes se asociaban al despotismo. La oposición política se pensaba así en el espejo de la religión y la Inquisición. Si, por un lado, se formulaba una denuncia de lo que se concebía como una “inquisición política”, por el otro, no se dejaba de percibir la tensión de considerar al opositor como un “hereje”. El lenguaje religioso seguía así nombrando a los conflictos políticos.

V. Legislar una nueva comunidad: ¿es pecado el delito?

El acto de legislar una nueva comunidad, codificando derechos, garantizando la justicia y sancionando el castigo, fue uno de los desafíos que enfrentó la generación de políticos de las primeras décadas de vida independiente. Aquella generación, que vivió bajo la legislación española, logró conocer la literatura sobre el derecho de gentes y el constitucionalismo liberal gracias a la lectura de libros prohibidos, en su mayoría franceses e ingleses aunque también italianos y españoles.⁸⁸⁴ Algunos publicistas

⁸⁸⁴ Véanse: Víctor Peralta Ruiz, “Ilustración y lenguaje político en la crisis del Mundo Hispánico. El caso del jurista limeño Manuel Lorenzo de Vidaurre”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Colloques, mis

accedieron, entonces, a aquel conocimiento en un momento en el que, como expresara B. Monteagudo, las “luces eran un cuerpo de delito”.⁸⁸⁵

Como advierte J. Contreras, “En una sociedad sacralizada, la herejía, porque viola la ley divina, viola también la ley civil, que no es otra cosa que espejo y reflejo de ella”.⁸⁸⁶ Pecado y delito, como hemos mencionado, no se distinguían en el Antiguo Régimen. Por fuera de aquella comunidad política-religiosa se encontraba el extranjero que, asimilado al hereje, representaba una amenaza para ambas majestades. Pero la amenaza podía surgir también desde dentro de la comunidad, de allí la importancia que cobraba la vigilancia social. El interrogante que surgía era, entonces, si tras la independencia se preservaría la asociación delito-pecado.

En efecto, como ya hemos analizado, a través de la mirada de los viajeros que visitaban Lima es posible percibir un cuestionamiento hacia aquella asociación. De igual modo, la reivindicación de la tolerancia religiosa abría un espacio inédito para debatirla. En un escenario de incertidumbres políticas y ensayos constitucionales, la concepción de la justicia y el castigo estaba sujeta a la imaginación de quien actuara como legislador. El problema que se convertía en objeto de reflexión era, en última instancia, el desafío de garantizar, al mismo tiempo, la obediencia y las libertades civiles.

En ese sentido, el gobierno nacido de la revolución apostaba, como analizamos, a la educación para evitar que nuevas revoluciones se organizaran en su contra. La ilustración, se pensaba, permitía que el hombre se dominara a sí mismo. Existía, pues, una postura ambigua hacia el fenómeno revolucionario: el presente reivindicaba su pasado revolucionario, pero lo rechazaba para su futuro. Nuevas dudas surgían: ¿Debería cumplir la religión católica un rol en garantizar la obediencia al poder del Estado, por cierto, en débil construcción, y tendría, acaso, el Estado el deber de exigir la obediencia a la religión católica? ¿Resultaría posible distinguir al disidente político del religioso?

A modo de ejemplo, podemos contrastar dos posturas disimiles, ambas planteadas por hombres que se reconocían como pertenecientes al orbe católico y que participaron en la prensa liberal del período. Por su parte, José Ignacio Moreno argumentaba, como ya analizamos, que la introducción de la diversidad religiosa supondría un mal moral, al

en ligne le 12 février 2007, consulté le 28 mai 2017. Enrique Álvarez Cora, “Los derechos naturales entre Inquisición y Constitución”, Op.cit.

⁸⁸⁵ Véase: Rogelio Pérez Perdomo, “Los juristas como intelectuales y el nacimiento de los estados naciones en América Latina”, en Jorge Myers (ed), Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, Volumen I (*La Ciudad Letrada, de la conquista al modernismo*), Op.cit., pp. 168-204.

⁸⁸⁶ Jaime Contreras, “La infraestructura social de la Inquisición”, en Ángel Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Op.cit, p. 125.

posibilitar la convivencia de la verdad junto con el error, y un mal político, pues supondría lo mismo que tolerar a los sediciosos contra el Estado.⁸⁸⁷ No distinguía, entonces, entre pecado y delito pues la comunidad política coincidía (y debía seguir coincidiendo) con la católica. Fue ésta, en definitiva, la postura que se encontraba como fundamento de las cartas constitucionales sancionadas. Por el contrario, Manuel Lorenzo de Vidaurre reivindicaba en sus escritos jurídicos la tolerancia religiosa como elemento imprescindible para una moral libre, distinguiendo entre delito y pecado, pero sin dejar de advertir acerca de los peligros sociales y políticos del ateísmo. El ateo, pensaba al igual que Moreno, era no solo un pecador sino también un delincuente que amenazaba con revolucionar el pacto social hasta el punto de producir su ruptura.

Fue, de hecho, Vidaurre quien imaginó los primeros proyectos de código penal, civil y eclesiástico para el Perú. A pesar de que sus proyectos no se ejecutaron y que desde las constituciones se planteaba la exclusividad religiosa protegida por el Estado, reproduciendo la asociación entre pecado y delito, sus proyectos constituyen una ventana a la vida histórica, intelectual y política de aquella época convulsa.⁸⁸⁸ Pues nos permiten recrear las tensiones e incertezas de aquel pasado cuyo desenlace se encontraba por entonces abierto.

V.A LA INQUISICIÓN ANTE EL LEGISLADOR

Manuel Lorenzo de Vidaurre fue un publicista, intelectual y político clave de la sociedad limeña pues participó en la construcción de la transición de la vida colonial a la republicana. Durante el período colonial su curiosidad por la filosofía y el interés por trazar nuevos rumbos lo hizo comparecer en tres oportunidades ante el tribunal inquisitorial.⁸⁸⁹ En una de aquellas ocasiones no dudó en sugerir que si la Inquisición desaparecía “se romperían muchos velos y se descubriría el diverso modo de pensar de los sujetos”.⁸⁹⁰ No sorprende entonces que, considerando su experiencia vivida y el

⁸⁸⁷ Referimos a la fuente ya analizada: “Extrait des *Cartas peruanas*, de M. l’abbé Moreno, chanoine archidiacre de la métropole de Lima, publiées á Lima en 1825”, Op. cit.

⁸⁸⁸ Véase: Emilia Iñesta Pastor, “Le reforma penal del Perú independiente...”, Op.cit. Sobre la sanción a mediados del siglo XIX Código penal, véase el capítulo 7 de la presente tesis.

⁸⁸⁹ Véase: Guillermo Lohmann Villena, “Manuel Lorenzo de Vidaurre...”, Op. cit. Pedro Guibovich Pérez, *Lecturas prohibidas...*, Op. cit. Vidaurre era un ávido lector de literatura prohibida quien solía compararse con Rousseau. En conversaciones privadas criticaba a la Inquisición española, por cercenar la libertad e impedir el progreso científico, como así también al Papa. Dudaba, además, acerca del carácter verdadero de la religión católica y coqueteaba con el luteranismo. Es por eso que los historiadores suelen compararlo con Pedro de Olavide pues, como él, bordeó la heterodoxia. Consciente de su posición, Vidaurre solía delatarse a sí mismo ante el tribunal del Santo Oficio.

⁸⁹⁰ Citado en: Pedro Guibovich Pérez, *Lecturas prohibidas...*, Op. cit., p. 126.

horizonte de sus expectativas, Vidaurre simbolizara el pasado colonial a través de la Inquisición. La referencia a la práctica inquisitorial aparece, así, en los escritos jurídicos en los que reflexionó sobre la justicia, el delito y el castigo. En ese sentido, consideramos que la originalidad de Vidaurre radica en que no se limitó a cuestionar al tribunal de la fe sino que instrumentalizó su crítica para construir nuevas ideas pues fue en contra de la Inquisición que construyó su proyecto jurídico.⁸⁹¹ Es que, además, Vidaurre acompañó, de un modo singular, aquella reflexión con un rechazo explícito al poder político de la Iglesia y, principalmente, al poder temporal del Papa.

De modo que, para responder al interrogante a propósito de la definición de la justicia en la República, Vidaurre decidió reflexionar sobre la relación entre el gobierno y la religión católica. Su reflexión se enfrentaba así al dilema de si la religión católica debía gobernar o ser gobernada. Tanto en su *Proyecto de un Código Penal* publicado en 1828 en Boston⁸⁹², como en su *Proyecto de un Código Eclesiástico* publicado en París en 1830 y en su *Proyecto de Código Civil* publicado en Lima en 1834, Vidaurre ensayó respuestas en clave liberal y, a la vez, regalista.⁸⁹³

En su proyecto de código penal, Vidaurre, antes de construir lo que para él debía ser el futuro edificio jurídico del Perú, esbozó una representación del pasado caracterizada por la injusticia en tanto sostenía que las leyes penales de la colonia estaban “dictaminadas por la superstición y el despotismo”.⁸⁹⁴ El publicista halló en la Inquisición el símbolo de la alianza entre el Trono y el Altar, alianza que, consideraba, aspiraba a

⁸⁹¹ La historiografía ha tendido a estudiar de modo divorciado la experiencia que Vidaurre tuvo con la Inquisición y sus propuestas jurídicas para el Perú independiente.

⁸⁹² El proyecto de un código penal fue concebido desde el año 1810, cuando actuaba como oidor en Cuzco, y será editado luego parcialmente en Cuba en 1821. Por su parte, Bolívar encomienda a la Corte Suprema de Perú, presidida entonces por Vidaurre, la elaboración de un Código Civil y un Código Criminal (a través de un decreto del 31/1/1825). Vidaurre presidía la comisión de 12 hombres encargados de redactarlos, pero existía un serio obstáculo ya que por entonces no estaba sancionado el código político. Vidaurre concluye el Proyecto en 1826 cuando se encontraba como ministro plenipotenciario en Panamá. En él se evidencia la influencia de las ideas anglosajonas y francesas en materia jurídica al defenderse, por ejemplo, el juicio por jurados. Sin embargo, Vidaurre no cuenta con el apoyo financiero del Estado para sus proyectos. Recién publica el Código penal a mediados de 1828 estando desterrado en Inglaterra, a la que define como “una nación ilustrada, cuyos principios son los derechos del hombre y del ciudadano”. Este proyecto fue presentado en un concurso organizado por la República de Chile. Véase: Carlos Ramos Núñez, *Historia del derecho civil peruano. Siglos XIX-XX*, Tomo II, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

⁸⁹³ Tras su destierro, Vidaurre regresó al Perú en 1830 y se reincorporó a la Corte Suprema siendo su presidente durante algunos períodos (1831-1834; 1837-1839). También se encargó del ministerio de Gobierno y Relaciones Exteriores (del 31/1/1832 al 31/5/1832) cuando el gobierno de Gamarra se encontraba en crisis. Escribió en el periódico *El Conciliador* (1832) y prosiguió con sus escritos jurídicos y sus proyectos de codificación. En ese contexto, su obra *Proyecto de un Código Eclesiástico*, publicada en París en 1830, tuvo repercusión más allá de Lima. En efecto, fue inscrita en el *Index* de libros prohibidos.

⁸⁹⁴ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto de un código penal*, Boston, Hiram Tupper, 1828, p. 4.

construir un gobierno teocrático, donde el delito se equiparaba al pecado. Pues, en ese sentido, explicaba que las partidas del Rey D. Alfonso quisieron imitar las leyes del gobierno teocrático de Israel, cuando éstas no deberían servir de ejemplo a ninguna otra nación.

Por el contrario, la independencia suponía, para Vidaurre, la construcción de un nuevo pacto social fundado en leyes dictadas por los hombres (y no en la religión católica). La religión, conjugada en plural, tenía, sin embargo, desde su perspectiva, un rol importante en la conservación del lazo social. Pero el jurista se preocupó, insistentemente en sus trabajos, por diferenciar delito y pecado. A través de un diálogo imaginario entablado con las ideas de los juristas ilustrados (como Locke, Filangieri, Beccaria, Bentham, Montesquieu, entre otros) definió al delito como “el daño causado contra la sociedad con conocimiento”.⁸⁹⁵ Una acción, entonces, es considerada delito, argumenta Vidaurre, si pone en riesgo el lazo social ya sea porque amenaza la tranquilidad, la seguridad, el sustento o la abundancia. Fue, precisamente, ese marco conceptual el que le permitió distinguir entre delito y pecado. Pues, argumentó:

“Hai delitos contra la religion. Pero su entidad es en lo social, mui distinta de lo que hasta aqui se ha creido. Dios, no puede ser ofendido en ninguno de los miembros señalados...Las ofensas que se le hacen no nos toca a nosotros castigarlas. Asi los delitos referentes a la Divinidad, los trato por el daño que causan a la tranquilidad pública...”⁸⁹⁶

Así, a modo de ejemplo, constataba que incendiar campos sembrados con perjuicio del sustento constituye mayor delito en lo social que negar un misterio divino. Es interesante el modo en que Vidaurre reflexionaba sobre los actos contra Dios sin identificarlos exclusivamente con ofensas a la Iglesia Católica. Pues el culto a Dios no lo identificaba, única y necesariamente, con el catolicismo. Reconocía, por otro lado, que tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas eran capaces de cometer delitos.

Consciente de que la perspectiva de su tratado era novedosa advertía que muchos pensaron y, en efecto, pensaban como él “pero no se átreven a poner la mano en las cercánias de este volcán, que juzgan traga a todos los que se le ácercan”.⁸⁹⁷ Es por eso que advierte, por cierto irónicamente:

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁸⁹⁷ *Ibidem.* Pues, en sus palabras: “Ha de ser muy nuevo en America mi modo de éscribir. Ni los fánaticos, ni los que abrieron los ojos en la esclavitud, y se acostumbraron siempre a ella, se avendrán con mi indiferencia para los crímenes que se rotúlaban de magéstad divina ó humana: lo que hay es que muchos

“Espíritu de Felipe II, si te fuese consentido arrancarme la pluma, y con ella la vida, alumbraría un rayo la luz de tu tumba. Cardenal de Torquemada, no se aumentará el número de las víctimas que sacrificó tu ambición para conseguir la púrpura. Escribo en un siglo libre é ilustrado, y el único castigo que tendrán mis pensamientos si no se adoptan, será el desprecio y el olvido. ¿Y si se reproducen como tengo pronosticado los monstruos del fanatismo y del despotismo que será de mí? Huiré...”⁸⁹⁸

Probablemente Vidaurre huiría hacia donde por entonces se encontraba, es decir, a Inglaterra, país que, repetidamente, elogiaba por sus libertades. El publicista denunciaba así en sus escritos el despotismo sacerdotal del período colonial afirmando que muchos de los delitos de religión fueron inventados. Al igual que los viajeros que visitaban por esos años la casa de la Inquisición de Lima, cuestionaba la veracidad de los hechizos y los pactos con el demonio sentenciando, incluso, que “nada puede decirse de judíos, ni moros en particular”.⁸⁹⁹ Se tratarían, a su parecer, de crímenes imaginados desde el poder pues constataba que cuando cesó el rigor también cesaron los crímenes. Vidaurre fue, de hecho, uno de los pocos publicistas limeños que al criticar al tribunal evocó a sus víctimas de origen judío, contra quienes, de hecho, la Inquisición española originariamente se fundó. No dudaba, entonces, en pronunciarse contra la legislación española persecutoria hacia los judíos al sostener que la circuncisión y sus prácticas de alimentación y de lectura no constituyen ni pecado ni delito.⁹⁰⁰ Pues,

“¿Por que obligar á los judíos á que usen de las comidas de los Cristianos? [no puede dejar de notarse el uso de minúsculas para apelar a los “judíos” y mayúsculas para evocar a los “Cristianos”] Cada cual puede comer lo que quiera, y como quiera. Mezclarse el legislador en estas pequeneces, es esparcir lazos para hallar delitos.”⁹⁰¹

Denunciaba así las conversiones forzosas, el “robo” de los bienes de las familias judías y su expulsión de España.⁹⁰² De esta manera, Vidaurre no se limitaba a proponer la tolerancia entre cultos cristianos sino que, de un modo original sino único, daba un paso hacia la defensa de la libertad religiosa. A su vez, tampoco distinguía tan solo entre

miles de hombres pensaron antes como yo, muchos piensan del mismo modo; pero no se átreven a poner la mano en las cercanías de este volcán, que juzgan traga a todos los que se le ácercan”.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 116.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p.119.

⁹⁰⁰ *Ibidem.* De hecho, cuestiona la antigua crítica a la usura como práctica asociada a la comunidad judía.

⁹⁰¹ *Ibidem.*

⁹⁰² Véase: Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto de Código Eclesiástico*, París, Imprenta de Julio Didot Mayor, 1830, p. 14. Incluso afirma allí: “¡Que vergüenza para el cristianismo, que un capítulo espreso del Alcoran prohíba la fuerza para atraer á ninguno á su creencia, y que la ley dictada por un hombre Dios que hace alarde de pacífico, se quisiese estender por las armas!

delito y pecado sino que incluso condenaba el modo en que las leyes del pasado castigaban a los herejes denunciando las “horrorosas penas contra los que no juzgaban como nosotros sobre los misterios”.⁹⁰³ Vidaurre reconocía que la herejía surgió con la Iglesia pero recordaba que durante los primeros años del Cristianismo los pecados no se castigaron en los cadalsos. Solo se lo hizo así cuando la cruz se volvió espada, cuando el cristianismo devino en gobierno. Comparó incluso la práctica católica con la Ley de Moisés, que a pesar de reconocer herejes no usaba el rigor contra ellos, y también con las leyes de Confucio y Mahoma, opuestas a las conversiones forzosas.⁹⁰⁴ De este modo, condenaba a los “sectarios del fuego y del cuchillo” identificando entre ellos al Papa Gregorio IX, Alejandro IV e Inocencio III, quienes, por cierto, legitimaron el proceso inquisitorial.⁹⁰⁵ Vidaurre concluía así que los autores contra las penas de los herejes son “unos asesinos”. Pues, de hecho, constataba que: “Nada ha desacreditado mas a la Iglesia, concibe Fleuri, que el rigor con los hereges”.⁹⁰⁶

La condena al pasado colonial, al que asimila a la teocracia donde las leyes civiles, políticas y religiosas formaban un complejo y el sacerdote se unía con el príncipe “para derramar la sangre del infeliz á quien debe compadecer, y no castigar”, resultó clave en su proyecto jurídico para el futuro.⁹⁰⁷ Pues distinguir delito y pecado implicaba, a la vez, disociar la soberanía política de la razón religiosa. De allí que según Vidaurre la peor de las supersticiones que legaron los europeos a América fue la de confundir lo político con lo religioso.⁹⁰⁸ Es por eso que sentenciaba:

“Debe evitarse sobre todo, el mezclar las cosas espirituales y divinas con las temporales y políticas. El llamar á los reyes vice-dioses, imágenes del autor de la naturaleza; el creer los insultos hácia á sus personas sacrilegios; ...sus decretos santos; sus operaciones sujetas á solo el juicio del Señor; todo esto es supersticion y digno de desprecio... A los Reyes les tiene cuenta tener pueblos supersticiosos, porque unidos con el clero y los monges podrán sostener su tiranía sin temor á su parecer de ser asesinados... al clero y á los monges tambien

⁹⁰³ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto de un código penal*, Op.cit., p. 5.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 127. Se pronuncia nuevamente contra la conversión forzosa pues, citando las enseñanzas de San Agustín, afirma: “...por mas que asustada su imaginación se agite con hierros encendidos, si la gracia no concurre no puede haber conversión”.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁹⁰⁶ *Ibidem*.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁹⁰⁸ Al respecto reflexiona: “Montesquieu creia que al gobierno monárquico convenia mejor la religion cristiana y al despotico la de mahoma. No trato de defender que la de mahoma le favorezca, pero sí convengo en que el catolicismo le reprueba. ¿Cómo pues son tan desgraciados los pueblos que han adoptado la religion verdadera?” Vidaurre encontraba la respuesta en la alianza del Trono y el Altar. Véase: Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto de Código Eclesiástico*, Op.cit., p. 2.

les conviene la superstición como un medio de aumentar sus riquezas, y de comer en la ociosidad el pan que sudan los demás ciudadanos.”⁹⁰⁹

Vidaurre no dudaba, entonces, en considerar que los supersticiosos eran peores que los ateos pues aquellos, consideraba, introdujeron las flagelaciones, las devociones de los monjes y los rituales del terror. Recordaba, incluso, que la palabra “ateo” había sido utilizada por los enemigos de las luces como un insulto para atacar a quienes “solo trabajaban en favor de la humanidad”.⁹¹⁰ En ese marco, el jurista no temía en elogiar y defender la lectura del tratado teológico-político de B. Spinoza.

A pesar de considerar al supersticioso más peligroso para el orden social que al ateo, fundamentando su análisis en las reflexiones de P. Bayle y en las que se estamparon en la *Enciclopedia*, concebía que el ateísmo, en tanto sistema de pensamiento, era contrario al pacto social. Es que argumentaba que, si bien en perspectiva individual el ateo era inofensivo, en comparación con el sacerdote que predicaba el crimen en nombre de Dios, en términos sociales el ateísmo era “la ruina infalible de la sociedad” porque resultaba capaz de corromper el lazo social. En ese sentido reflexionaba:

“En los siglos presentes las divinidades no dan leyes: por el sublime invento de la representación todos los hombres se las dan á sí mismos. Parece que en este estado no hay para que ocurrir á oráculos, á sacerdotes, á sibilas. De todo esto se puede prescindir, pero no de la creencia sobre la realidad de un Dios justo, sabio, bueno, omnipotente. Es el freno del malvado y la esperanza del justo...”⁹¹¹

El legislador de la Ciudad de los Hombres ya no era Dios pero ello no significaba, según el jurista, que Dios debía morir. Pues aquello que el gran arte del legislador no lograba conseguir, la religión sí lo hacía. La religión, afirmaba, permitía conseguir más de lo que la ley manda, evitar más de lo que la ley prohíbe, espantar cuando no se castiga y animar a lo bueno cuando la ley no lo precisa. La religión, independientemente del tipo de culto que se le dedicara a Dios, permitía así construir un orden trascendente en sociedades donde el origen del poder se definía en modo inmanente. Es por eso que advertía: “Legislador no castigaré al que crea el alma material, pero sí al que negase y enseñase contra la inmortalidad”.⁹¹² Siguiendo a Filangieri admitía que la creencia en Dios es útil a la sociedad hasta el punto de concluir: “Si los grandes cielos despojados de

⁹⁰⁹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto de un código penal*, Op. cit., p. 146.

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 147.

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 150.

⁹¹² *Ibid.*, p. 154.

su hermosura, dejasen de publicar la existencia de un Dios, era preciso inventarlo.”⁹¹³ Aquella perspectiva utilitarista de la religión era, como veremos, compartida entre algunos publicistas de la Buenos Aires rivadaviana.

De modo que Vidaurre, al igual, por cierto, que el británico Thomson, consideraba a la propagación del ateísmo como una amenaza. Es por eso que su código penal preveía penas contra el ateo “pero sin incidir en las máximas inquisitoriales y tiránicas”.⁹¹⁴ Es, pues, a fin de preservar la seguridad pública que se debía ordenar expatriar al ateo que luego de tres advertencias siguiera en sus enseñanzas. Pero también se preveía la suspensión del derecho de ciudadanía por dos años a quien fuera intolerante, siendo tal quien no respetara la religión del otro, por lo que la blasfemia repetida contra el Ser Supremo también debía ser castigada.⁹¹⁵

El desafío que postulaba Vidaurre resultaba ser, en definitiva, conciliar las libertades individuales con la seguridad pública, es decir con el orden social. Es por eso que el jurista aclaraba que el castigo debía precederse de un justo proceso que solo podía ser iniciado por un juez del Estado. Pues rechazaba el fuero mixto (como el que muchos contemporáneos reconocían en el tribunal de la Inquisición) ya que, advertía, “las leyes humanas son diversas de las de religion; luego tambien deben ser diversos los ministros”.⁹¹⁶

Se trataba así de una justicia que, al contrario de las prácticas que Vidaurre asociaba con la Inquisición, no debía imponer la obligación de la delación como recurso para la obtención de pruebas pues “obligar las personas relacionadas por la sangre, la amistad, ú otros vínculos á delatar es hacer á los ciudadanos desnaturalizados ó infieles, ó es pretender un imposible”.⁹¹⁷ Sin embargo, admitía que la delación, a pesar de ser contraria a la seguridad individual, resultaba necesaria para preservar la seguridad pública

⁹¹³ *Ibíd.*, p. 151.

⁹¹⁴ *Ibíd.*, p. 152.

⁹¹⁵ Así, por ejemplo, establece penas pecuniarias, a modo de multa, para quienes insultaran contra el culto de modo que, con el ingreso proveniente de la punición, se pueda sostener al mismo culto que se ataca. Por otra parte, dada su posición contra el celibato, no considera delito que una mujer escape del claustro (no se pronuncia sobre si el hecho supone un pecado) pues no daña al orden social. Por el contrario, considera que el hombre que es célibe, sin ser religioso, no debe ser considerado ciudadano.

⁹¹⁶ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto de Código Eclesiástico*, Op. cit., p. 26. Si bien en sus proyectos de códigos Vidaurre no cita a Maquiavelo, el autor conocía su obra y demostró su admiración por el escritor florentino. Véase: Mc Evoy, “De la república imaginada a la república en armas...”, Op.cit, p. 365; Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Cartas americanas”, en Alberto Tauro del Pino, *Los ideólogos*, Tomo I, vol. 6, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1973, p. 122.

⁹¹⁷ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto de un código penal*, p. 35.

pero advertía que si el delator llegara a cometer algún engaño debía sufrir la misma pena que habría merecido el culpable del delito.

Vidaurre manifestaba, además, su preocupación por sancionar las garantías del acusado, especialmente el *Habeas Corpus* y el derecho a la defensa del reo (como lo había reivindicado, tiempo antes, en ocasión de su prisión en las “carceletas” de la Inquisición). Afirmaba que todos los ciudadanos debían estar sujetos por igual al mismo proceso, aunque exceptuaba a los militares por causas de disciplina y a los eclesiásticos por causas espirituales. A pesar de sus propuestas, el fuero eclesiástico y militar serán recién abolidos hacia mediados del siglo XIX.

De este modo Vidaurre atribuía el derecho de castigar en forma exclusiva a Príncipes y Repúblicas siendo el fin del castigo preservar el pacto social. El castigo era asunto de la política y no de la religión, que solo podía establecer penas espirituales. Es en ese sentido que insistía en que el pacto social, fundamentado en leyes, no podía conservarse a través de una creencia forzada. Sin embargo, las cartas constitucionales que por entonces se dictaron, en tanto símbolos del pacto social, sancionaban, como hemos visto, la intransigencia religiosa. Pero la intransigencia, advertía el jurista, no debía ser ni obligatoria ni permanente. Podríamos decir que Vidaurre, que en su juventud había prestado atención a los debates de las Cortes de Cádiz, se atrevió a sacar las conclusiones de las premisas de los liberales gaditanos cuando planteaban que la intolerancia era una prescripción del poder civil y no una premisa del dogma.⁹¹⁸ En ese sentido, Vidaurre planteaba que en materia de creencia debía el gobierno pronunciar un silencio absoluto, sin por ello trastornar el buen orden del Estado.

Es, en ese marco argumental, que Vidaurre cuestionaba los castigos de la Inquisición de la Monarquía Católica: los rituales del terror, la pena de muerte, el castigo con las llamas, la confiscación de los bienes a los herejes y, fundamentalmente, el creer que aquello era conforme al Evangelio. Pues aquella era, advertía, la verdadera herejía. Así, concluye, el gobierno no debe perseguir la herejía pues “el hacerlo es creer en el gobierno unos derechos que no tiene; es suponerlo depositario con Hobbes de la fuerza, no de la justicia...”.⁹¹⁹ Es que, advierte Vidaurre, aquella potestad no había existido en el estado de naturaleza por lo que tampoco debía de existir en la sociedad. Es en el marco de estas reflexiones que insinúa que ni Lutero ni Erasmo pueden ser considerados herejes

⁹¹⁸ Sobre la cuestión gaditana véase: Manuel Revuelta González, “Las dos supresiones de la Inquisición de la Inquisición...”, Op.cit.

⁹¹⁹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto de un código penal*, Op.cit., p. 125.

al tiempo que cuestiona el carácter infalible de los Concilios Generales en materia de disciplina. Así, si bien toma la precaución de afirmar que la revelación vale más que toda la filosofía, cuando reflexiona sobre lo político y lo social no evoca los dictámenes de los concilios sino las reflexiones de los filósofos.

A diferencia de la Monarquía Católica, según Vidaurre, el nuevo gobierno debe sancionar leyes justas que determinen la proporcionalidad entre delitos y penas (como propusiera Beccaria); supriman la tortura, castiguen al individuo y no a su familia (rechazándose la práctica de las confiscaciones y el deshonor familiar) y reserven la pena de muerte solo para el delito de majestad entendiendo por tal la traición contra la patria y el designio de trastornar el gobierno establecido por medios reprobados. Y, precisamente, el ateísmo era capaz, según el jurista, de trastornar el gobierno por lo que, al igual que en el pasado, el que enseña a no creer en Dios se concibe no solo como un enemigo de la religión sino también de la sociedad.

A su vez, Vidaurre rechaza la imposición de penas eclesiásticas para delitos civiles, aunque no deja de advertir sobre el peligro que ciertas penas eclesiásticas suponen para el orden social, principalmente la pena de la excomunión que aísla al fiel católico pero también al ciudadano. Reclama, entonces, la potestad del poder temporal de dirimir en aquellos casos. Reconoce que al pensar de este modo sigue el consejo de Montesquieu de no mezclar las leyes de religión con las de política, cuando los asuntos son inconexos. Pues, afirma: “Moisés, Ezequiel y San Matéo son para mí del mayor respeto en materia religiosa, pero valen muy poco en las civiles y políticas.”⁹²⁰

Según Vidaurre gobernar no es levantar cadalsos sino dar costumbres, pues “Dirigir el espíritu, gobernar el corazón, caminar al bien las pasiones, aprovecharse de la sensibilidad; es ciencia propia de un legislador”.⁹²¹ Educar es prevenir el delito. Las nuevas leyes, argumenta, tienen que contribuir a una moral libre desprovista de la superstición, que creyó “reducidas las buenas obras á rosarios, oraciones vocales, y fiestas de música e iluminación”.⁹²²

Reivindica así la libertad de culto y la de la prensa como partes constitutivas de la libertad política y civil porque aquellas garantizan la seguridad de la persona, de sus opiniones y de sus propiedades (recordemos que, según el jurista, “nuestros pensamientos

⁹²⁰ *Ibíd.*, p. 105. Al respecto Vidaurre refiere al ejemplo inglés y norteamericano donde, afirma, las leyes de la religión no se mezclan con las de la política.

⁹²¹ *Ibíd.*, p. 40.

⁹²² *Ibíd.*, p. 42.

constituyen una porción de nuestras propiedades”).⁹²³ Es que, señala, “en un pueblo libre lo deben ser los pensamientos y las palabras”.⁹²⁴ Se pronuncia así por la libertad religiosa:

“Libres, también lo seamos en religión. Intimamente persuadidos que la Católica, Apostólica, Romana es la continuada desde Adán á Jesu-Cristo y desde Jesu-Cristo hasta nosotros, la hemos declarado por la única en la Patria. No habiendo recibido con violencia el dictamen de nuestros representantes, el artículo de la Constitución es un voto en cada uno de nosotros. Pero ni molestarémos, ni perseguirémos á los que adoren á Dios bajo otras formas. No son esclavos los espíritus: á ninguno se le inquietará por que examina á sus solas los fundamentos de su creencia. Derribadas las mazmorras donde el sanguinario inquisidor castigaba muchas veces delitos aparentes, delitos que no pueden realizarse; es el divino evangelio el norte que nos guía, y la antigua tradición el camino que con fidelidad seguimos. Lejos de nosotros las disputas que produjeron la revocación del edicto de Nantes, y que en estos mismos días cubrieron de sangre las plazas de Nimes. Nuestra fe es pura y general, pisando siempre la superstición y el fanatismo.”⁹²⁵

Propone entonces prohibir las obras donde los diferentes cultos se critiquen entre sí y se cuestione la religión, pues nada se logra “batiendo una religión, cualquiera que sea”.⁹²⁶ Sin embargo, Vidaurre se pronuncia en contra de la censura previa. Advierte, además, que no constituye un crimen escribir sobre los defectos del gobierno, pero sí lo constituye escribir en su contra para promover la rebelión. Las leyes deben crear la obediencia al gobierno pero, a la vez, garantizar las libertades individuales. Es que, según Vidaurre, el gobierno puede abusar del poder ministerial pero también pueden abusar de sus libertades los ciudadanos. Por eso se pregunta:

“¿Qué nos falta para ser enteramente felices? Yo lo diré en una sola cláusula...No debe la libertad individual trocarse en una licencia, que trastorne el gobierno establecido. Los destruidos calabozos de la inquisición no han de animarnos á la impiedad y al escándalo.”⁹²⁷

Conservar el orden no debía hacer peligrar la libertad. Pero existía en la concepción jurídica de Vidaurre un límite que expresaba una continuidad con el pasado que condenaba. Si bien imagina una sociedad plural, con libertad de religión y de prensa, e incluso abierta a la inmigración, persiste en la idea de que el hecho de no creer en Dios

⁹²³ Es interesante mencionar que en su argumentación evoca las reflexiones de M. de Staël a propósito de la libertad de prensa.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 91.

constituye un peligro para el orden social. Pues la religión si bien no es la hacedora del pacto social parece otorgarle un sentido trascendente del que carece su origen fundamentado en la soberanía nacional.⁹²⁸

V.B GOBERNAR LA IGLESIA CATÓLICA

Vidaurre era consciente de que imaginaba un proyecto jurídico para un Estado donde las cartas constitucionales habían proclamado al catolicismo como religión oficial por lo que, junto al código penal y al código civil, escribió un código eclesiástico. Y si bien se preocupaba por no mezclar las leyes civiles con las religiosas, Vidaurre pensaba que la República podía gobernar la religión que declaraba como oficial en lo que a la disciplina externa refería. Es que, como advierte Basadre: “no se puede estudiar al liberalismo peruano del siglo XIX sin referirse al regalismo y al jansenismo”.⁹²⁹

De hecho, el jurista imaginó un conjunto de reformas, de carácter regalista y episcopalista, con los fines de crear una iglesia nacional. Así su código eclesiástico reconoce a la religión católica como religión del Estado y al clero como un funcionario estatal a la vez que sanciona la libertad religiosa. Advierte también que la República no se debe sujetar a ningún concilio sin previo beneplácito del Estado y aclara que solo se reconoce al Concilio de Trento en cuestiones de dogma. En clara reivindicación episcopalista, no admite en el Obispo de Roma atribuciones que reduzcan el poder de los obispos locales y se pronuncia en contra de la codicia de la Corte romana (principalmente en materia de indulgencias). Rechaza, asimismo, la introducción de jesuitas en la República como un acto de alta traición. No sorprende entonces que en sus escritos cuestione el poder temporal del Papa argumentando, junto a Voltaire, que “Los Pontífices con sus bendiciones (dice Voltaire) echaban un cobertor bien tejido á las maldades mas enormes de los príncipes...”⁹³⁰ y que conforme los pueblos se fueron ilustrando, Pontífices y Reyes se unían cada vez más para prohibir libros y construir una “barrera mas fuerte contra el derecho público, y de gentes”.⁹³¹

Es por ello que considera que le corresponde al Estado gobernar el culto externo de la iglesia oficial. Entre sus reformas de gobierno propone despojar al culto de sus

⁹²⁸ Sobre el problema de la falta de un absoluto legitimante en la soberanía nacional véase: Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Op.cit., p. 40.

⁹²⁹ J. Basadre, *Historia de la República del Perú...*, Op. cit., p. 207. Basadre refiere, principalmente, a Manuel Lorenzo de Vidaurre, Francisco Paula González Vigil y Francisco Javier Mariátegui.

⁹³⁰ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto de Código Eclesiástico*, Op.cit., p. 3.

⁹³¹ *Ibid.*, p. 15.

rasgos barrocos (reivindicando una vuelta a la espiritualidad de los primeros siglos del cristianismo e incluso excluyendo del calendario litúrgico las menciones a los santos) y regular el número de clérigos en función de las necesidades del Estado. Pero su crítica se dirige, principalmente, contra las órdenes religiosas por su ociosidad y corrupción de las costumbres. Pues, recuerda:

“El horrible tribunal de la inquisición fue el centro para ellos por muchos años. En las informaciones, capturas, tormentos, confiscaciones, penas infamantes y pecuniarias, no se distinguían de los jueces laicos á no ser en el exceso de rigor. Los que habían renunciado al siglo se constituían en magistrados de la primera clase con porteros, guardias, tesoreros y el aparato propio de las más elevadas dignidades”⁹³²

Sin embargo, no propone eliminar las órdenes sino reducirlas y aumentar la edad de ingreso a 30 años. Si bien muchas de las reformas que plantea en su código eran meras cuestiones de disciplina exterior, algunas cuestionaban, a pesar de afirmarse lo contrario, muchos de los postulados que el Concilio de Trento consagró como dogmas. Así, Vidaurre se pronuncia a favor del casamiento de los clérigos, al considerar la castidad contraria a la ley de la naturaleza, plantea la legitimidad del divorcio y cuestiona la confesión auricular pues, argumenta, su carácter secreto crea jerarquía moral entre los hombres. Plantea entonces que el acto de la confesión debe ser público para evitar no solo el despotismo de los confesores sino también que los hombres creen una superioridad en sus iguales pues, contrario a la idea de cuerpos sociales, afirma que el sacerdote es también un ciudadano.

Fue precisamente por estas propuestas que su *Proyecto del Código Eclesiástico* figuró en el Índice de libros prohibidos. Lo cierto es que tiempo más tarde Vidaurre se retractará de sus propuestas reformistas.⁹³³ Sin embargo, a mediados de siglo sus ideas ya no serían solitarias, pues otros clérigos también las defenderían. Por su parte, la *Ciudad Eterna* reaccionaría, cada vez con mayor firmeza, ante las propuestas liberales.

⁹³² *Ibíd.*, p. 45.

⁹³³ Véase: Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Vidaurre contra Vidaurre*, Lima, Imprenta del Comercio, 1839. En este libro rechaza las acusaciones de galicanismo y jansenismo formuladas en su contra por el sacerdote José Ignacio Moreno. Si bien no brinda detalles acerca de la organización de una iglesia nacional, defiende la necesidad de controlar al Papa a través de los concilios. Su obra fue condenada por el Arzobispo de Lima fray Francisco de Sales Arrieta. Esta situación explica el distanciamiento, cada vez mayor, de Vidaurre con Luna Pizarro. Por su parte, el jurista Francisco Javier Mariátegui escribió su defensa.

De modo que para dar respuestas al interrogante acerca de la justicia en la República, Vidaurre decidió pensar sobre la relación entre el gobierno y la religión. Su reflexión se enfrentó al dilema de si la religión católica, por entonces declarada oficial, debía gobernar o debía ser gobernada. Desde una perspectiva regalista y liberal, abordó el problema de la relación entre libertad y obediencia. En sus trabajos construyó a la Inquisición como símbolo del pasado y como contraparte del proyecto de futuro. Se propuso así distinguir al legislador del inquisidor.

En sus escritos jurídicos pecado y delito se distinguían en una tentativa por separar el quehacer político del religioso. Su propuesta implicaba pluralizar el campo religioso a la vez que proponía subordinar la Iglesia Católica al Estado que la adoptaba como oficial. Pero la religión no era ajena al legislador, entre ley y religión existía una complementariedad defendida en un contexto de libertad de cultos. Pues la religión, independientemente del tipo de culto que se le dedicara a Dios, le otorgaba, según Vidaurre, trascendencia al orden político. De allí la condena al ateísmo, pues condenaba al orden social a la mortalidad del presente.

A pesar de que las ideas de Vidaurre no se tradujeron en la práctica, nos permiten reconstruir los matices de la cultura política del momento y pensar también, como sugería C. Lefort, en la significación religiosa de las transformaciones de la política decimonónica. Es que la propuesta de Vidaurre resultaba original pues, a diferencia de los liberales que defendían la tolerancia religiosa, la suya era también un intento de liberalizar la estructura misma de la Iglesia considerando la libertad religiosa no solo para el extranjero sino para los mismos peruanos.⁹³⁴

Las ideas políticas sobre lo religioso y las teologías políticas eran pues variadas y en cierto punto podían cruzarse, encontrarse o alejarse. Así entre quienes defendían ideas liberales para la construcción de un nuevo orden político, al que contrastaban con el espíritu inquisitorial, estaban los que se pronunciaban por preservar la intransigencia religiosa justificándola pragmáticamente por la uniformidad católica de la sociedad, aquellos que se pronunciaban por la tolerancia para los extranjeros, en los límites del cristianismo, o como Vidaurre, por la libertad religiosa. Las ideas se conjugaban de distintas formas. Pero en la medida en que los liberales convirtieron a la cuestión religiosa

⁹³⁴ Véase: Fernando Armas Asín, “Entre la continuidad y la reforma...”, Op. cit. Pues, como analizamos, en su defensa de la tolerancia religiosa Rodríguez Mendoza no la concebía como una posibilidad para los peruanos que, pensaba, solamente podían ser católicos.

en una prioridad de su agenda política, las declinaciones comenzarían a simplificarse. Desde la jerarquía de la Iglesia, por otro lado, se insistiría en que lo liberal era libertino.⁹³⁵

⁹³⁵ Sobre la relación entre el concepto liberal y libertino véase: Víctor Samuel Rivera, “De libertinos a liberales. Un apéndice aparte en la historia de los conceptos políticos (Perú, 1750-1850)”, *Analítica*, núm. 2, Lima, 2008, pp. 105-134. Es interesante advertir que el autor se centra únicamente en el pasado del término, es decir la asociación de liberal con libertino durante la Monarquía Católica, sin analizar cómo esa relación siguió presente entre quienes cuestionaban las políticas religiosas de los liberales. Sobre la densificación semántica a propósito del sustantivo liberalismo y del adjetivo liberales, véase: Víctor Samuel Rivera, “Liberalismo. Perú”, en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Op.cit., pp. 808-823.

Capítulo 5

“Las prisiones de nuestra alma”: política y religión en Buenos Aires durante la década del veinte (1820-1830).

I. Introducción

Tras la aventura revolucionaria y la declaración de la independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata, se planteó el desafío de construir un nuevo orden político que, se pensaba, debía garantizar la libertad de sus miembros. Sin embargo, cómo definir esa libertad y el modo de garantizarla se constituyó en objeto de polémica de la cultura política del período. La libertad, concepto clave del pensamiento republicano, ilustrado y liberal, comenzaba a fundamentarse bajo nuevas claves. En ese escenario de incertidumbre la definición de libertad suponía enfrentarse al problema del lugar de la religión en el cuerpo político. Ya hacia 1814 Fray Pantaleón García había advertido desde el púlpito que son “malditos de la patria los que confunden la libertad política con la libertad de conciencia”.⁹³⁶ En efecto, no eran pocos quienes por entonces reclamaban, en la esfera pública porteña, que la libertad política no podía ser practicada sin la tolerancia religiosa.

Como hemos analizado, la ruptura revolucionaria despojó a la soberanía de sus connotaciones religiosas al introducir un nuevo principio de legitimidad del poder. Aquel régimen de cristiandad legado por la Monarquía Católica comenzaba, aunque lentamente, a resquebrajarse. La definición del sujeto de imputación soberana suponía, a la vez, precisar los atributos del Soberano. La relación entre el poder temporal y el espiritual se convertía en un problema que, como analizamos, se pensó a través del prisma de la Inquisición. Desde un inicio los revolucionarios más radicalizados representaron a España como enemiga de la libertad bajo el signo de su Inquisición. La crítica al tribunal permitía, como hemos visto, distanciarse de la Monarquía Católica sin por ello impedir la cristianización de la “causa de la libertad”. En la revolucionaria Buenos Aires la cristianización de la revolución supuso, rápidamente, la posibilidad de revolucionar el campo religioso. Si bien, como mencionamos, la supresión del Santo Oficio por parte de la Asamblea del año XIII, no implicó la proclamación de la libertad religiosa, su extinción permitió reflexionar sobre los derechos de los no católicos en el Río de la Plata.⁹³⁷ La

⁹³⁶ Citado en: Roberto Di Stefano, *Ovejas negras...*, Op.cit., pp. 79-80.

⁹³⁷ Sobre la cuestión de la tolerancia religiosa véase: Nancy Calvo, “Lo sagrado y lo profano...”, Op.cit., pp. 151-182. Natalio Botana, “El primer republicanismo en el Río de la Plata, 1810- 1826”, en Izaskun Álvarez Cuartero y Julio Sánchez Gómez, Julio (eds.), *Visiones y Revisiones de la Independencia Iberoamericana...*, Op.cit., pp. 157-170.

reflexión sobre la Inquisición era, en definitiva, parte del debate sobre el lugar que debía ocupar Dios en la ciudad de los hombres.

La década de 1820 es, en ese sentido, un período particularmente interesante para analizar el modo en que los publicistas porteños pensaron, a través de la cuestión de la Inquisición, el problema de la relación entre la comunidad política y la comunidad religiosa en un espacio que, aunque fragmentado, se pensaba en clave americana y nacional.⁹³⁸ En efecto, la descentralización del poder político en el Río de la Plata favorecía, por un lado, la posibilidad de experimentar reformas en la vida política de la provincia de Buenos Aires pero, por el otro, demostraba las dificultades que supondría nacionalizar aquel proyecto político.

Durante la década de 1820, la reflexión a propósito del Santo Oficio continuaba formando parte del problema de imaginar nuevas formas de articular religión y política. Los publicistas porteños se mostraron, pues, preocupados por analizar el lugar de la religión en otras comunidades políticas, tanto americanas como europeas. Si bien el tribunal de la Inquisición de Lima había sido definitivamente abolido por el Gral. San Martín, en la Península la Inquisición era una institución suprimida pero reivindicada por los ultra-absolutistas y emulada en sus procedimientos por los tribunales eclesiásticos. Pues si el Trienio Liberal (1820-1823) suprimió al tribunal de la fe, tras la restauración absolutista de Fernando VII (1823-1833) los grupos ultra-realistas solicitarán su restitución mientras que no pocos obispos creaban, a modo de inquisiciones, Juntas de Fe. Pero durante esa década también en América se temía que la Inquisición fuera nuevamente restituida, como sucedía en México bajo el Imperio de Agustín de Iturbide (1821-1823).⁹³⁹ En este capítulo nos proponemos analizar las representaciones que se construyeron acerca de la Inquisición en la esfera pública porteña, tanto en la prensa como en los espacios de sociabilidad existentes (como el teatro y las asociaciones), y el uso político que se hicieron de las mismas en una coyuntura atravesada por los proyectos de reformas eclesiásticas y las tensiones políticas intra-provinciales e inter-provinciales.

En ese sentido, en un primer apartado analizaremos las características del experimento republicano liberal impulsado en Buenos Aires por B. Rivadavia (1820-1824) y el modo en que se proyectó la articulación entre la comunidad política y la(s) comunidad(es) religiosa(s). En segundo lugar, analizaremos de qué manera los publicistas

⁹³⁸ Véase: José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ariel, 1997.

⁹³⁹ Véase: Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición...*, Op.cit.

rivadavianos representaron a la Inquisición como un símbolo del legado colonial para legitimar, en la esfera pública, las propuestas reformistas. Por otro lado, demostraremos cómo si bien aquel proyecto se realizaba en la provincia de Buenos Aires en el marco de un escenario político fragmentado, desde la prensa rivadaviana se buscaba presentar las reformas, especialmente aquellas que cuestionaban la articulación colonial entre política y religión, situándolas dentro de un espacio más amplio, no solo americano sino también español. Por cierto, como demostraremos, el problema que subyacía en los debates del período era el de la legitimidad de la disidencia, tanto política como religiosa. En efecto, aquella polémica desataba pasiones que eran a la vez políticas y religiosas. Por último, analizaremos de qué modo la posibilidad de nacionalizar el proyecto rivadaviano generó tensiones entre las provincias del Río de la Plata que pondrían en riesgo el intento de recrear la unidad política. En aquel contexto, atravesado por las guerras civiles entre unitarios y federales, la religión demostraría su potencial como gramática del poder.

La década del veinte constituye, así, un período interesante para reflexionar acerca del modo en que se imaginó la relación entre política y religión en un contexto en el que se buscaba reformar el legado colonial, aquél que desde la prensa rivadaviana se argumentaba que había aprisionado “las almas”.⁹⁴⁰ Precisamente, la reivindicación de los “derechos del alma” formaba parte del proyecto liberal republicano que por entonces se imaginaba en la provincia de Buenos Aires.⁹⁴¹

II. El experimento republicano: la comunidad política y la(s) comunidad(es) religiosa(s).

A principios de 1820, Buenos Aires comienza a organizarse como provincia autónoma y a transitar lo que se ha dado en llamar “la feliz experiencia” en el marco del gobierno de Martín Rodríguez (1820-1824).⁹⁴² Aquella experiencia se encontraba atravesada por un variado conjunto de reformas impulsadas por Bernardino Rivadavia, Ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores, que se proponían despojar a Buenos Aires

⁹⁴⁰ Retomamos aquí la expresión formulada en: *La Abeja Argentina*, núm. 7, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 15/10/1822, p. 272 (La prensa analizada en el presente capítulo se consultó en la Colección Digital de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno).

⁹⁴¹ Aquella metáfora era, por cierto, recurrente en la prensa liberal del período. Véase al respecto: Rafael Rojas, *Los derechos del alma. Ensayos sobre la querrela liberal-conservadora en Hispanoamérica (1830-1870)*, México, Taurus, 2014.

⁹⁴² Por cierto, cabe recordar que la expresión “feliz experiencia” fue acuñada, años más tarde, por Gregorio Las Heras. Sobre el período, véase: José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina*, Buenos Aires, FCE, 1983 [1946], p. 92. Luis Alberto Romero, *La feliz experiencia. 1820-1824*, Buenos Aires, La Bastilla, 1976.

de los rasgos que aun la anclaban al pasado colonial para lograr construir una república ilustrada y liberal.⁹⁴³ Como advierte K. Gallo, Rivadavia impulsó el proyecto reformista fuertemente influenciado por ideas ilustradas y liberales, tanto en la inflexión francesa del grupo de la *Idéologie* como en la versión inglesa del utilitarismo.⁹⁴⁴ Por cierto, aquellas influencias se debían no solo a las lecturas del político sino también a los contactos que había logrado trabar, en el marco de su aventura diplomática, con intelectuales como Blanco White, Jeremy Bentham, James Mill, Dominique de Pradt y Destutt de Tracy.⁹⁴⁵

⁹⁴³ Por cierto, B. Rivadavia tenía experiencia política previa en la medida en que se había desempeñado como secretario del Primer Triunvirato (23/9/1811 a 8/10/1812), gobierno que, entre otras medidas, abolió el tráfico de esclavos, reemplazó el tribunal de la Real Audiencia por la Cámara de Apelaciones, declaró la libertad de prensa, aprobó la ley de seguridad individual y fundó la Biblioteca Nacional el 16 de marzo de 1812. Tiempo después, se comprometió con la aventura diplomática. Sobre su actuación política, véase: Klaus Gallo, *Bernardino Rivadavia. El primer presidente argentino*, Buenos Aires, Edhasa, 2012.

⁹⁴⁴ La *Idéologie* es una corriente de pensamiento francesa, originada hacia fines del siglo XVIII, emparentada, en cierto modo, con la Ilustración, dado su espíritu crítico. Su nombre deriva de la expresión de Destutt de Tracy en referencia a la “ciencia de las ideas”. La filosofía de la *Idéologie* se basa en una teoría sensualista del conocimiento según la cual las ideas se originan en la percepción de datos sensoriales. Esta corriente de pensamiento buscaba, así, distinguirse de la metafísica escolástica. Entre los ideólogos se encontraban Destutt de Tracy, Condorcet, Condillac, Siéyes, Volney, Cabanis, entre otros. Todos ellos compartían, además, su compromiso con el proyecto republicano y con la separación de la Iglesia del Estado. El ascenso de Napoleón Bonaparte al gobierno francés y su firma del Concordato con la Santa Sede (1802) provocó la desarticulación del grupo como así también su rechazo como filosofía anti-católica. Tras la Restauración, la *Idéologie* perdería gravitación en Europa, aunque cobrará protagonismo en América. Al respecto véase: Joseph Byrnes, "Chateaubriand and Destutt de Tracy: Defining religious and secular polarities in France at the beginning of the nineteenth century", *Church History*, vol. 60, N° 3, 1991, pp. 316-330. Como advierte K. Gallo, la difusión de la *Idéologie* en el Río de la Plata se encuentra comprometida con la preocupación por dotar de legitimidad política al gobierno republicano y, como advierte J. Myers, fundamentar especialmente la reforma eclesiástica. En ese sentido, la introducción de la *Idéologie* intentó desplazar a la filosofía escolástica heredada del período colonial. Al respecto véase: Klaus Gallo, “En búsqueda de la ‘República ilustrada’. La introducción del utilitarismo y la *Idéologie* en el Río de la Plata a fines de la primera década revolucionaria”, en Fabián Herrero (comp.), *Revolución: política e ideas en el Río de la Plata durante la década de 1810*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, 2004, p. 90. Jorge Myers, “Las paradojas de la opinión. El discurso político rivadaviano y sus dos polos: el ‘gobierno de las luces’ y ‘la opinión pública, reina del mundo’”, en Hilda Sabato y Alberto Lettieri (comp.), *La vida política en la Argentina del siglo XIX: armas, votos y voces*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 75-95.

Respecto a la influencia del utilitarismo, es decir de la noción de utilidad pública como fundamento filosófico de la cultura política rivadaviana, véanse también: Darío Roldán, "La inflexión inglesa del pensamiento francés (1814-1848)", *Estudios Sociales*, Año XIV, N° 26, primer semestre de 2004, pp. 119-142. Klaus Gallo, "Jeremy Bentham y la 'Feliz Experiencia'. Presencia del utilitarismo en Buenos Aires (1821-1824)", *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, N° 6, 2002, pp. 79-96. Beatriz Dávila, "De los derechos a la utilidad: el discurso político en el Río de la Plata durante la década revolucionaria", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, N° 7, 2003, pp. 73-98. En efecto, como veremos, el fundamento utilitarista fue esgrimido no solo a propósito de la reforma electoral, sino también de la eclesiástica.

⁹⁴⁵ B. Rivadavia residió en Europa en el marco de la gestión diplomática que el Director Supremo de las Provincias Unidas del Río de la Plata, Gervasio Posadas, le encargó junto a Manuel Belgrano para lograr el reconocimiento de la independencia. En efecto, se conservan sus cartas con aquellos publicistas, especialmente White, Bentham, y de Tracy. Véase: Ricardo Piccirilli, *Rivadavia y su tiempo*, Buenos Aires, Editores Peuser Ida, 1943 (2 vols.).

Por ese entonces, la elite política de Buenos Aires se encontraba, a diferencia de la de Lima y Cádiz, comprometida con un proyecto republicano de gobierno.⁹⁴⁶ En efecto, durante los primeros años de la década de 1820 Lima aún se debatía entre la forma monárquica y republicana de gobierno, mientras que en la Península se volvía a ensayar la monarquía constitucional al restablecerse la Constitución de Cádiz. A pesar de aquellas diferencias, es posible percibir una coincidencia en el lenguaje político utilizado por los publicistas a ambos lados del Atlántico, en la medida en que se adjetivaba a los actores políticos como “serviles” o “liberales”.⁹⁴⁷ Pero, como veremos, aquel lenguaje era instrumentalizado en la provincia autónoma de Buenos Aires para legislar sobre la comunidad política en aspectos religiosos que ni en Perú ni en España se lograban sancionar (nos referimos especialmente a la sanción de la tolerancia y la libertad religiosa).⁹⁴⁸

El proyecto republicano, imaginado por el grupo rivadaviano, implicaba la construcción de un régimen basado en el ejercicio de la libertad política por lo que resultaba clave la implementación de una representación ascendente de los ciudadanos y la consolidación de una esfera pública de deliberación.⁹⁴⁹ Es en ese horizonte de expectativas que cobró sentido la supresión del Cabildo (institución corporativa propia del Antiguo Régimen) y la sanción de una ley de sufragio universal.⁹⁵⁰ Aquellas medidas se acompañaron de otras de carácter educativo pues la elite política porteña consideraba, al igual que la limeña, que gobernar era educar.

⁹⁴⁶ Sobre la experiencia republicana en la Hispanoamérica de aquellos años véanse: Rafael Rojas, *Las Repúblicas de Aire: Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*, Op.cit. Noemí Goldman y Marcela Ternavasio, “Construir la república. Semántica y dilemas de la soberanía popular en Argentina durante el siglo XIX”, *Revista de sociología y política*, vol. 20, núm. 42, 2012, pp. 11-19. Hilda Sabato, *Republics of the New World. The revolutionary political experiment in 19th Century Latin America*, Op.cit.

⁹⁴⁷ Véanse: Noemí Goldman (ed.), *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*, Buenos Aires, Prometeo, 2008. Javier Fernández Sebastián (coord.), *La aurora de la libertad...*, Op.cit.

⁹⁴⁸ Véase: Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op.cit.

⁹⁴⁹ Por cierto, en el grupo rivadaviano se encuentran no solo publicistas como Manuel José García, Ignacio Núñez y Juan Cruz Varela sino también religiosos, como los clérigos Julián Segundo Agüero y Valentín Gómez quienes, por entonces, ya habían abandonado el “servicio de los altares y vestían un traje enteramente civil” (citado en: José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, Libro II, Volumen 14, Buenos Aires, Ediciones L. J. Rosso, 1937 [1918], p.247). Sobre el grupo religioso que acompañaba el proyecto rivadaviano véase: Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza...*, Op. cit., pp. 153-238.

⁹⁵⁰ Es interesante recordar que, por entonces, el cabildo porteño se oponía a la donación de las Biblias protestantes y reclamaba vigilar la enseñanza de la religión en las escuelas lancasterianas. Véanse: Guillermo Gallardo, *La política religiosa de Rivadavia*, Buenos Aires, AR Theoria, 1962. Nancy Calvo, “Los unos y los otros...”, Op.cit. Sobre las reformas políticas durante el período rivadaviano, véase: Marcela Ternavasio, “Construir poder y dividir poderes. Buenos Aires durante la “feliz experiencia” rivadaviana”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Tercera Serie, núm. 26, 2004, pp. 7-43.

En ese sentido, la reforma educativa adquirió impulso a través de la implementación del método lancasteriano en las escuelas. Por cierto, como ya hemos advertido, hacia 1818 había arribado a Buenos Aires el educador británico D. Thomson promoviendo el sistema de educación mutua e introduciendo ejemplares del Nuevo Testamento traducidos al español como material de lectura en las escuelas, aun cuando por entonces seguían rigiendo limitaciones en la publicación y difusión de textos religiosos. En efecto, su presencia en Buenos Aires, donde fue nombrado director de escuelas públicas por el Cabildo, fue interpretada como un signo de tolerancia.⁹⁵¹ Durante el período rivadaviano no solo se continuó impulsando el modelo lancasteriano sino que el proyecto educativo se complementó con la fundación de la Universidad de Buenos Aires (9/8/1821), que introduciría la enseñanza de la *Idélogie* en sus claustros.⁹⁵² Por cierto, con la creación de la Universidad, el Colegio de la Unión del Sur se transformaba en Colegio de Ciencias Morales, una institución que ofrecía un diseño curricular renovado (en efecto, se habían eliminado dos de las tres cátedras de teología) a la vez que procuraba ofrecer educación no solo a los porteños sino también a los jóvenes del interior del Río de la Plata, a quienes se atraía a través de becas.

Asimismo, la sanción, hacia 1822, de una nueva ley de prensa tenía como objetivo revitalizar la opinión pública que, se consideraba, debía actuar como un órgano fiscalizador de los actos de gobierno pues debía erigirse, como afirmaba J. Bentham, en un tribunal del poder.⁹⁵³ La prensa se pensaba así no solo como una herramienta a través de la cual dar publicidad a los actos de gobierno sino también como un espacio de debate y pedagogía política. Igual importancia se les otorgó a los espacios de sociabilidad. En aquellos años se fundaron la Sociedad Literaria (1822), la Sociedad de Beneficencia (1823), la Sociedad Filarmónica (1823) y junto a ellas emergieron otras, de carácter

⁹⁵¹ Por cierto, la circulación de las traducciones del Nuevo Testamento, realizadas por la Sociedad Bíblica, provocó el asombro de Mr. Rodney, miembro de la primera misión norteamericana, que había arribado al Río de la Plata a principios de 1818, pues en aquel hecho creía ver un signo de tolerancia en la opinión pública. A propósito de su estadía en Buenos Aires recordará: “Nunca encontré ningún obstáculo y es mi deber mencionar esto en honor al sentimiento y acción liberales de las autoridades y del pueblo de Buenos Aires y no menos de los sacerdotes”. Tras su partida en 1821, el sacerdote Saturnino Seguro, regidor de estudios del cabildo porteño, ordenará remover las Biblias de las escuelas. Sin embargo, aquellos libros siguieron habitando en la Biblioteca Pública y en las librerías. Véase: Nancy Calvo, “Los unos y los otros...”, Op.cit., p. 19.

⁹⁵² Véase: Tulio Halperín Donghi, *Historia de la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba, 2002.

⁹⁵³ Un nuevo decreto de Libertad de Imprenta fue sancionado por la Junta de Representantes el 11 de octubre de 1822. Se determinaba en ella que los juicios de imprenta debían tramitarse por la justicia ordinaria de manera sumaria, es decir resolviéndose en el término de 48 horas. Véase: Noemí Goldman, “Libertad de imprenta...”, Op.cit.

secreto, como la Sociedad Valeper (1822).⁹⁵⁴ Sucede que, como lo expresaba el acta de fundación de la Sociedad Literaria, se consideraba que el espíritu de asociación era “el movimiento impulsor de la cultura pública”.⁹⁵⁵ Y, precisamente, para fomentar la ilustración pública, aquella Sociedad publicaba, a modo de órganos de difusión, dos periódicos, *El Argos* y *La Abeja Argentina*, que como ya hemos visto se difundían en Lima.

Si por un lado existía el interés de construir una “sociedad volteriana”, como testimonia un inglés de aquella época, se buscaba también construir jurídicamente una “sociedad de iguales”.⁹⁵⁶ Para ello resultaba esencial consolidar una forma de pensar lo social despojada de los elementos corporativos del Antiguo Régimen y subordinada a la lógica liberal del individuo ciudadano. La reforma religiosa formaba parte, precisamente, de ese objetivo. Es que a través de la ley de reforma del clero (21/12/1822) se intentó, como advierte Di Stefano, promover una “religión del ciudadano”.⁹⁵⁷ Si la supresión de casi todas las órdenes regulares y del fuero eclesiástico apuntalaba la idea de igualdad jurídica, la supresión del diezmo reforzaba la idea de que únicamente el Estado debía tener la atribución de cobrar impuestos. A su vez, la “civilización del clero” buscaba producir una reforma moral en la sociedad que predicaba la vuelta a la iglesia primitiva.⁹⁵⁸ La reforma religiosa se asentaba en principios eclesiológicos galicanos y jansenistas ya presentes en el proyecto reformista borbónico.⁹⁵⁹ Pero si bien aquellas ideas no eran nuevas, la experiencia constituía una novedad ya que la defensa, de corte utilitarista, de que le correspondía a la jurisdicción civil definir las cuestiones disciplinarias de la Iglesia se combinaba con la posibilidad de pensar acerca de las condiciones de la creencia. Una posibilidad que era un umbral que el reformismo borbónico no había estado dispuesto a traspasar.⁹⁶⁰

⁹⁵⁴ Véanse: Jorge Myers, “La cultura literaria del período rivadaviano: saber ilustrado y discurso republicano”, en Fernando Aliata y María Lía Munilla Lacasa, *Carlo Zucchi y el neoclasicismo en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Instituto Italiano de Cultura de Buenos Aires/Eudeba, 1998, pp. 31-48.

⁹⁵⁵ Reproducida en: Gregorio F. Rodríguez, *Contribución histórica y documental*, Tomo I, Buenos Aires, Talleres casa Jacob Peuser, 1921, p. 273.

⁹⁵⁶ Véase: Klaus Gallo, “¿Una sociedad volteriana? Política, religión y teatro en Buenos Aires (1821-1827)”, *Entrepasados*, núm. 27, 2005, pp. 117-131.

⁹⁵⁷ Roberto Di Stefano, *Ovejas negras...*, Op. cit., p. 129.

⁹⁵⁸ Véase: Nancy Calvo, “‘Cuando se trata de la civilización del clero’. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, núm. 24, 2001, pp. 73-104.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁹⁶⁰ Sobre el concepto de umbral, véase: Jean Baubérot, “Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”, en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa...*, Op.cit., pp. 94-110.

En efecto, el galicanismo del grupo rivadaviano se conjugaba con una pretensión de liberalizar el campo religioso.⁹⁶¹ La consagración de la libertad como valor político estaba íntimamente relacionada con otorgar legitimidad a la disidencia.⁹⁶² Y aquella disidencia podía ser no sólo política sino también religiosa, más aun en una sociedad no acostumbrada a disociar una esfera de otra. En ese marco se insertaba el debate sobre la tolerancia religiosa desarrollado en la asamblea legislativa, en la prensa y en los ámbitos de sociabilidad. La tolerancia, no solo política sino también religiosa, era concebida por el grupo rivadaviano como un derecho individual y una virtud cívica necesaria para la vida republicana. Es que aquellos publicistas consideraban que la tolerancia política no podía ser realmente practicada si no existía la tolerancia religiosa. El problema, en definitiva, era la aceptación de la legitimidad de la disidencia. No sorprende entonces que en un contexto de reformas que buscaban distanciar a Buenos Aires de su pasado colonial, se convirtiera a la Inquisición no sólo en un símbolo de la ex metrópoli sino también en una metáfora del clericalismo y de un modo intransigente de pensar la política.

Se trataba, además, de una propuesta reformista que transformaba la mirada sobre el extranjero, asimilado hasta entonces al no católico, en un momento en el que se buscaba configurar un poder nacional en el Río de la Plata.⁹⁶³ En efecto, en 1824 la Sala de Representantes de Buenos Aires convocó a las demás provincias para comprometerse en la formación de un nuevo Congreso Constituyente.⁹⁶⁴ Desde enero de 1825 la autoridad del ejecutivo nacional quedaba a cargo de la autoridad provincial de Buenos Aires. En ese contexto, como es sabido, Buenos Aires celebró con Inglaterra un Tratado de Amistad y Comercio (2/2/1825) en el que se reconocía la tolerancia religiosa para los súbditos ingleses residentes en la provincia (que les habilitaba, incluso, el ejercicio público del

⁹⁶¹ En ese sentido, la intención por subordinar las instituciones eclesiásticas al poder del Estado se conjuga con una concepción de la religión como derecho. Es en ese sentido que, estimamos, es posible identificar una postura galicana a la vez que liberal. Pues una postura galicana no necesariamente se acompaña de una reivindicación de la tolerancia o la libertad religiosa.

⁹⁶² Véase: Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, Op.cit., p. 159.

⁹⁶³ Sobre la asimilación del extranjero con la condición de no católico, véase: Nancy Calvo, “Los unos y los otros...”, Op.cit. Carmen Susana Cantera, “Representaciones del extranjero y del enemigo en el espacio rioplatense de la etapa tardío-colonial y primeros años revolucionarios”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en ligne], Débats, Mariana Pérez (coord.) *De Europa al nuevo mundo: la inmigración europea en Iberoamérica entre la Colonia tardía y la Independencia*, mis en ligne le 18 juin 2012, consulté le 28 avril 2016.

⁹⁶⁴ El Congreso Constituyente inicia sus sesiones en diciembre de 1824. Mientras que sesiona, rige una Ley Fundamental, sancionada el 23 de enero de 1825, por la cual la autoridad del poder ejecutivo nacional queda establecida provisoriamente en el gobernador de la provincia de Buenos Aires determinándose, además, que la constitución nacional sancionada deberá contar con la aceptación de las provincias. Véase: Noemí Goldman y Nora Souto, “Los usos de los conceptos de “nación” y la formación del espacio político en el Río de la Plata (1810-1827)”, *Secuencia*, núm. 37, 1997, pp. 35-56.

culto).⁹⁶⁵ Pocos meses después, se sancionaba una ley provincial de libertad religiosa (12/10/1825).

De este modo, el proyecto republicano experimentado en la provincia de Buenos Aires legislaba sobre la comunidad política convirtiendo a los eclesiásticos en ciudadanos a la vez que se reconocía el derecho a la libertad religiosa no solo a los extranjeros sino también a la ciudadanía en su conjunto, aun cuando el Estado seguía identificándose con la religión católica. El proyecto republicano proyectaba, así, una comunidad política en la que podían habitar distintas comunidades religiosas. La tolerancia era, pues, definida como virtud republicana al tiempo que la religión se concebía como un derecho del ciudadano. En ese contexto, en la esfera pública porteña los publicistas liberales recurrían a la Inquisición como un modo de repudiar el pasado hispánico para, en contraposición, legitimar la construcción de la república imaginada en clave liberal. Había, sin embargo, quienes miraban melancólicamente hacia aquel pasado y temían al futuro que se intentaba construir.

III. La Inquisición en escena y el guión de la libertad.

La reflexión sobre la Inquisición formaba parte del debate a propósito de la definición de la libertad en la esfera pública porteña. La propuesta liberal sobre la libertad de prensa, la libertad religiosa y la libertad de cátedra, condenaba al clericalismo invocando como símbolo a la Inquisición. En ese sentido, los publicistas del grupo rivadaviano se esforzaban por difundir obras de teatro y libros donde se rechazaba el fanatismo legitimándose las propuestas reformistas del gobierno, especialmente la sanción de la libertad de imprenta y las reformas eclesiásticas. Aquella difusión se comprometía con una pedagogía cívica que buscaba trascender el espacio de las aulas de las escuelas y los claustros universitarios.

Las tablas del teatro porteño fueron, en ese sentido, de crucial importancia. En efecto, ya hemos analizado que tras la Independencia el nuevo poder se celebraba a sí mismo mediante obras de teatro que rechazaban el legado colonial, como fue el caso del estreno de *Cornelia Barroquia*. De modo que Buenos Aires, a diferencia de Lima, ya había comenzado a crear, con anterioridad a la década del veinte, una memoria sobre el pasado colonial que elaboraba una representación condenatoria del tribunal. Pero, a diferencia de Lima, la suya se trataba de una memoria que podríamos caracterizar como

⁹⁶⁵ Desde entonces el culto protestante tendría sus propios templos en la ciudad, fundándose la Iglesia Episcopal Británica San Juan Bautista, por cierto, la primera Iglesia protestante en América del Sur.

“des-territorializada”, en la medida en que las huellas del tribunal no habitaban la ciudad, como sí sucedía en la *Ciudad de los libres* donde, como ya hemos visto, su patrimonio era objeto de las más variadas re-significaciones. Sin embargo, a pesar de aquella ausencia “material”, o quizás precisamente debido a ello, la construcción simbólica en torno al tribunal de la fe cobró desde temprano mayor impulso en tierras porteñas.

Como hemos analizado, en el Río de la Plata revolucionario la crítica teatral a la Inquisición se había acompañado de una memoria decidida a evocar a sus víctimas.⁹⁶⁶ Al hacerlo se creaba una trama que, algunas veces de manera más explícitas que otras, reivindicaba la tolerancia religiosa. Pero en un principio esa tolerancia se proyectaba en los límites, por cierto estrechos, del cristianismo.⁹⁶⁷ Fue durante “la feliz experiencia” cuando en el escenario vuelven a evocarse a las víctimas de la Inquisición, entre ellas las de origen judío quienes fueron, en efecto, las primeras víctimas en la historia del tribunal español.⁹⁶⁸

Así, en 1822 la *Sociedad del Buen Gusto* estrenó la obra *El judío* (1794), un drama del escritor Richard Cumberland que Santiago Wilde, un inglés radicado en Buenos Aires, había presentado traducida al castellano ante la *Sociedad del Buen Gusto* en 1819.⁹⁶⁹ La obra se representaba en 1822 en un contexto convulsionado por las reformas rivadavianas y atravesado por la polémica en torno a la libertad de cultos. Si bien tuvo, según sus cronistas, poco éxito, no deja de ser interesante que la *Sociedad del Buen Gusto* diera a conocer una pieza en la que su protagonista era un hombre judío que se representaba como héroe de la trama. Por cierto, la obra escrita por Cumberland es, como señalan los especialistas, el primer drama inglés en el que se representa a un personaje judío no como un malvado prestamista sino como un héroe benevolente.⁹⁷⁰ Como advierte L. Haraap, su personaje principal, Sheva, es la contraparte de Shylock, el conocido personaje de Shakespeare en *El mercader de Venecia*.⁹⁷¹ En efecto, se trata de una obra que cuenta la

⁹⁶⁶ Véase: Mariano G. Bosch, *Historia del teatro en Buenos Aires...*, Op.cit. Remitimos al lector al capítulo tres de la presente tesis.

⁹⁶⁷ En efecto, como hemos analizado, las obras de Fr. Camilo Henríquez presentadas ante la Sociedad del Buen Gusto (*Camila o la Patriota de Sudamérica* y *La inocencia en el asilo de las virtudes*) reivindicaban la tolerancia religiosa únicamente entre cultos cristianos.

⁹⁶⁸ Véase también: Klaus Gallo, “¿Una sociedad volteriana? ...”, Op.cit.

⁹⁶⁹ Archivo General de la Nación Argentina, Sala VII, Sección Manuscritos de la Biblioteca Nacional, Obras de teatro inéditas, *El judío* (en la tapa figura la numeración 65 y el número de inventario de la Biblioteca Nacional que se consigna es: 026739).

⁹⁷⁰ Sobre la ambivalente relación de Cumberland con la cuestión judía véase: Louis I. Newman, *Richard Cumberland. Critic and Friend of the Jews*, New York, Bloch Publishing Company, 1919.

⁹⁷¹ Louis Haraap, *The image of the Jew in American literature. From Early Republic to Mass Immigration*, New York, Syracuse University Press, 2003, p. 203.

historia de Sheva, un judío español que logró escapar de las llamas de las hogueras refugiándose en Londres, donde trabajaba como prestamista. Si bien en la obra se lo retrata como avaro, el personaje resulta serlo no en beneficio propio sino a favor de los necesitados “de todo el género humano”. De este modo, hacia el final de la obra, cuando se descubre la ayuda de Sheva, los personajes cuestionan sus propios prejuicios hacia los judíos, expresando uno de ellos: “Este es el hombre, mi bienhechor, el vuestro Federico, el tuyo Eliza, el de mi madre, el del género humano, el padre del huérfano, el sostén de la viuda, el protector de pobres, el filántropo universal [...] En adelante el rubor debe pasar de vuestras mejillas a las de aquellos que se han visto inducidos por sus preocupaciones a despreciaros. Por vos Sheva reformaremos vuestros corazones y les inspiraremos candor hacia toda vuestra tribu”.⁹⁷²

El periódico oficialista *El Argos*, fundado por Santiago Wilde, comentaba que la representación de *El judío* produjo “el más vivo interés en los circunstantes por el elevado objeto que el autor en ella se propone” al cuestionar el retrato de los judíos “con el que las naciones de Europa los han envilecido”.⁹⁷³ Así, el redactor de *El Argos* concluía que: “Atacar las preocupaciones, sin tocar á las creencias religiosas, es siempre propender á que los hombres no se destruyan mutuamente, se miren como hermanos, y es perfeccionar la moralidad”.⁹⁷⁴ De todos modos, el estereotipo negativo y burlón acerca del judío se hacía presente en la prensa porteña.⁹⁷⁵ Al igual que en España, era habitual en América la utilización de la palabra “judío” o “marrano” como insulto. De hecho, como hemos mencionado, durante su entrada a la *Ciudad de los Reyes*, y tras proclamar la definitiva extinción del tribunal inquisitorial de Lima, el General San Martín fue acusado de “marrano” por la propaganda realista.⁹⁷⁶

⁹⁷² Archivo General de la Nación, Manuscritos de la Biblioteca Nacional, *El judío*, Acto 5, pp. 19-20.

⁹⁷³ *El Argos de Buenos Aires*, vol. 2, núm. 84, 6/11/1822, p. 4. *El Argos* fue fundado por Santiago Wilde el 12 de mayo de 1821. Sus directores fueron Santiago Wilde, Ignacio Núñez, Manuel Moreno y Esteban de Luca. Como advierte J. Myers, en 1821 sus redactores habrían sido Manuel Moreno, Esteban de Luca e Ignacio Núñez. En 1822 entre sus redactores se encontrarían M. Moreno, Santiago Wilde y Vicente López y Planes. En 1823 se encontraría entre los redactores Gregorio Funes. Tras la disolución de la Sociedad Literaria, el periódico cambió su nombre a *EL Argos de Buenos Aires y Avisador Universal*. Por entonces, entre sus redactores es posible identificar a I. Núñez, Julián Segundo de Agüero, G. Funes y Juan Cruz Varela. Tuvo, a su vez, distintos pie de imprenta que dependían del Estado provincial. Sobre la prensa del período, véase: Jorge Myers, “Las paradojas de la opinión...”, Op.cit. Paula Alonso (comp.), *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*, Buenos Aires, FCE, 2003.

⁹⁷⁴ *El Argos de Buenos Aires*, vol. 2, núm. 84, 6/11/1822, p. 4.

⁹⁷⁵ Véase por ejemplo la presencia del estereotipo del judío avaro y su burla presente en: *El Centinela*, núm. 15, 3/11/1822.

⁹⁷⁶ Véase: Pablo Orttemberg, *Rituales de poder en Lima...*, Op.cit., p. 301.

Asimismo, se difundían otras obras dramáticas que condenaban el fanatismo. *El desembarco de los rusos*, por ejemplo, era una obra española, estrenada en la Península en 1821, que narraba la situación del reino bajo la restauración absolutista que, se denunciaba, contaba con apoyo de los inquisidores.⁹⁷⁷ La prensa porteña reparaba en aquella obra hacia 1823 cuando en España la experiencia liberal (1820-1823) llegaba a su fin con una nueva restauración absolutista que reanudaba la lucha entre “liberales” y “serviles”. A propósito de aquello *El Centinela*, editado por Juan Cruz Varela e Ignacio Núñez, publicistas comprometidos con las reformas rivadavianas, constataba:

“La *oportunidad* ha podido muy bien hacer que esta pieza interesase en España; pero para nosotros necesita reducirse á la mitad cuando mas para que no nos fastidie, aunque algunos pasages no dejan de cuadrar con las cosas del dia en el hemisferio en que vivimos. Se notaron dos bastante buenas-“*Para defender la Patria, bastan las oraciones y los frailes*”; y esta otra-“*Ah! un inquisidor, en su santo tribunal, deja de ser hombre; y se olvida tambien que los demas lo son*”.⁹⁷⁸

También la obra *El molina*, escrita por la pluma de Manuel Belgrano, condenaba, una vez más, el fanatismo español. De igual modo lo hacía la pieza titulada *La virtud perseguida por la superstición y el fanatismo* de Estremera Molina, atribuida a Manuel Belgrano. A propósito de la representación de aquella obra en 1823, el redactor del periódico *El Centinela* no dudó en afirmar: “no permita jamás que el Santo Oficio renazca de la hoguera á que lo ha condenado la justicia, la razón y la sensibilidad del siglo presente”.⁹⁷⁹ A su vez, la crítica al fanatismo también reaparecía en los escritos poéticos de Juan Cruz Varela.⁹⁸⁰

Pero no solo las obras que se representaban en las tablas porteñas condenaban la intolerancia inquisitorial, sino que también lo hacían aquellos libros que Rivadavia se proponía difundir en la esfera pública. Libros, muchos de ellos, que proponían reformas eclesiásticas y judiciales y que aparecían condenados en el *Index* elaborado no solo por la Inquisición española sino también por la romana.⁹⁸¹ Por cierto, hacia septiembre de

⁹⁷⁷ La obra había circulado en España durante el trienio liberal y seguirá circulando tiempo después. Véase, por ejemplo: *Gaceta de Madrid*, 31/5/1821.

⁹⁷⁸ *El Centinela*, núm.5, 25/8/1822, Imprenta de los Expósitos, p. 68.

⁹⁷⁹ *El Centinela*, núm. 63, 5/10/1823, p.204.

⁹⁸⁰ Véase, por ejemplo, su poema titulado *La Superstición*. Remitimos a: Roberto Di Stefano, *Ovejas negras...*, Op.cit., pp. 151-154.

⁹⁸¹ Sobre las ideas a propósito de la justicia, véase: Magdalena Candiotti, “Revolución y derecho: la formación jurisprudencial en los primeros años de la Universidad de Buenos Aires (1821-1829)”, en Darío Barrera (comp.) *Justicias y fronteras. La Monarquía hispánica y el Río de la Plata (siglos XVII-XIX)*, Murcia, EDITUM, 2009, pp. 119-162. Magdalena Candiotti, “Reformar últimamente la justicia. Leyes y

1821, Rivadavia publicó un decreto que derogaba las restricciones, que aun pesaban, sobre el ingreso de libros.⁹⁸²

Así, por ejemplo, en 1822 el deán Funes publicó, por pedido de Rivadavia, una traducción de la obra titulada *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad* escrita por el clérigo revolucionario francés Pierre Daunou.⁹⁸³ Aquella obra, publicada originalmente en 1819, reivindicaba la libertad de opinión y la libertad religiosa. Se argumentaba allí que la aceptación de la disidencia religiosa habilitaba el desenvolvimiento de la libertad de opinión. No sorprende, pues, que se evoque en sus páginas a la Inquisición como ejemplo de lo que suele ocurrir cuando el poder civil y el sacerdotal se confunden en una sola autoridad.⁹⁸⁴ La Inquisición, con su procedimiento del secreto y la fabricación de la verdad a través de la tortura, emergía así como un símbolo del despotismo. En la obra se planteaba que los derechos del individuo debían garantizarse a través del debido proceso judicial y de la libertad religiosa, aún en aquellos Estados que optaban por una religión oficial. Pues solo la aceptación de la disidencia evitaría que el espíritu inquisitorial habitara en el cuerpo político.

El traductor de la obra se preocupó, sin embargo, de expresar su propia posición sobre la tolerancia en una nota a pie de página. Al igual que el clérigo francés, Funes denunciaba la esclavitud en la que se hallan los hombres allí donde rige la intolerancia. A propósito, sugería: “Que se dé una rápida ojeada sobre ese inmenso cúmulo de censuras que la inquisición había puesto en juego para cerrar los ojos á todos, en un tiempo en que cada descubrimiento se reputaba por heregía, y se conocerá de lleno esta verdad”.⁹⁸⁵ Sin embargo, Funes se pronunciaba por la tolerancia pero solo en los estrechos límites del cristianismo. Como advierte N. Botana, se trataba de una tolerancia más restrictiva que la propuesta por Daunou pero a la vez más amplia que la del absolutismo.⁹⁸⁶ De igual modo, a diferencia del autor, Funes no concebía que la tolerancia religiosa y la libertad de pensar fueran un derecho natural sino que las entendía como una concesión de las leyes de quien

jueces en la construcción del estado en Buenos Aires en la década de 1820”, en Marta Irurozqui y Miriam Galante (dirs.), *Sangre de ley. Justicia y violencia política en la institucionalización del Estado en América Latina. Siglo XIX*, Madrid, CSIC-POLIFEM, 2011, pp. 97-130.

⁹⁸² Véase: Guillermo Gallardo, *La política religiosa de Rivadavia*, Op.cit., p. 146.

⁹⁸³ Sobre las ideas del deán Funes a propósito de la tolerancia, véase: Américo A. Tonda, “El deán Funes y la tolerancia de cultos”, *Archivum*, núm. 1, 1943, pp. 407-449.

⁹⁸⁴ Véase: *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad por P. C. F. Daunou, miembro del Instituto. Traducido del francés al castellano por el Dr. D. Gregorio Funes, Dean de la Santa Iglesia Catedral de Córdoba*, Buenos Aires, Imprenta de Expósitos, 1822, p. 82.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p.188.

⁹⁸⁶ Natalio Botana, *Repúblicas y Monarquías...*, Op.cit., p. 171.

gobierna.⁹⁸⁷ En ese sentido, Funes definía al Estado como un cuerpo moral de ciudadanos constatando las ventajas de aquel pueblo que se encontraba unido por idénticas leyes y un mismo culto. Pero reconocía también que, ante la compleja realidad, el Estado puede y debe sancionar la tolerancia religiosa en vistas de lograr el bienestar de la sociedad. El deán concebía así, desde una perspectiva utilitarista, que la decisión acerca de la tolerancia debía ser una prescripción del poder civil. De igual modo, señalaba que, en caso de cometerse un delito contra la religión oficial, era atributo del Estado imponer penas mientras que la Iglesia, a la que considera intolerante por definición al saberse conocedora de la verdad revelada, solo podría hacer uso de penas espirituales, pues “el consejo y la persuasión, no los castigos, son las únicas armas que J. C. dejó a su iglesia”.⁹⁸⁸ Desde su perspectiva, el Estado era la única instancia de poder legítima para reclamar la violencia.

Por esos años se difundía también en Buenos Aires la obra *Historia crítica de la Inquisición de España* del presbítero J. A. Llorente. La obra circulaba gracias a la iniciativa de Rivadavia quien le había encargado a Pazos Kanki y Manuel Sarratea que la introdujeran en Buenos Aires.⁹⁸⁹ Recordemos que Llorente había colaborado con Napoleón Bonaparte en la abolición de la Inquisición española. Tras la restauración absolutista de 1814, Llorente debió exiliarse en Francia donde escribió, hacia 1817, sus cuatro tomos de la *Historia crítica de la Inquisición de España*. Por cierto, el Arzobispo de París condenó su obra y lo castigó privándolo de las licencias para confesar y predicar e, incluso, enseñar el castellano. Por ese entonces, Llorente especulaba con la posibilidad de viajar a América, como se daba a conocer en la prensa porteña.⁹⁹⁰ Recién hacia 1822, tras el estallido de la revolución liberal en la Península, Llorente retornó nuevamente a Madrid, logrando publicar allí la primera versión en lengua castellana de aquella obra. En esa coyuntura, en una carta privada Mariano Sarratea le informaba a Rivadavia: “...para

⁹⁸⁷ Sobre la actuación política e ideas de G. Funes véanse: Miranda Lida, *Dos ciudades y un deán: biografía de Gregorio Funes, 1749-1829*, Buenos Aires, Eudeba, 2006. Tulio Halperín Donghi, *Letrados y pensadores. El perfilamiento del intelectual hispanoamericano en el siglo XIX*, Buenos Aires, Emecé, 2013, pp. 133-270.

⁹⁸⁸ *Ensayo sobre las garantías individuales...*, Op.cit., p.195.

⁹⁸⁹ Recordemos, por cierto, que Pazos Kanki es el nombre que Pazos Silva adopta en el exilio tras ser desterrado por orden del Director Pueyrredón, junto a Manuel Moreno y Pedro Agrelo, por delitos de opinión. Como hemos analizado en el capítulo dos, aquel publicista, de procedencia clerical, había formulado desde la prensa, en 1812, una argumentación a favor de la tolerancia. Tras regresar a Buenos Aires, Pazos Kanki vuelve convertido al anglicanismo.

⁹⁹⁰ Véase al respecto: *El Independiente*, núm. 8, 28/2/1815, Imprenta del Estado. Allí se publica una carta escrita por Llorente desde su exilio en París destinada a un pariente en Paraguay, a raíz de ella se especula con su posible viaje a América. La correspondencia tenía, por cierto, como intermediario a Manuel de Sarratea quien, como mencionamos, años después introdujo las obras de J. A. Llorente en el Río de la Plata.

llenar sus deseos le diré, que las obras á que me suscribí se reducen á Llorente, sobre la “Inquisición de España”, de que tengo en mi poder tres tomos faltándome el cuarto”.⁹⁹¹ Por cierto, la prensa rivadaviana se comprometía con su difusión.⁹⁹²

No sorprende entonces que en la prensa de Buenos Aires se difundieran las obras del liberal español. Pero no solo circulará aquella obra sino también el texto *Discursos sobre una Constitución Religiosa, considerada como parte de la civil nacional. Su autor, un Americano. Los da a luz D. Juan Antonio Llorente, Doctor en Sagrados Cánones*, impreso hacia 1819. Aquél texto, probablemente escrito por Llorente por encargo de Sarratea y traído a Buenos Aires por Pazos Kanki, discurría acerca del problema de cómo gobernar a la Iglesia.⁹⁹³ En efecto, ya hacia 1817 se difundía la aparición del libro en la prensa de Buenos Aires.⁹⁹⁴ Durante la “feliz experiencia” se continuaron, pues, difundiendo los escritos de Llorente.⁹⁹⁵ La prensa discutía así sobre las ideas reformistas propuestas en aquellas obras, con el propósito de legitimar la sanción de la libertad de prensa y la reforma eclesiástica.

Así, en las páginas de *El Argos* resonaban los ecos del debate en la legislatura porteña a propósito de la ley de prensa cuestionándose la censura previa y advirtiéndose el peligro de que ciertos religiosos buscaran actuar como censores de la opinión pública. Se informaba al respecto que: “El Sr. Gallardo despues de demostrar cuán directamente se atacaba á los mejores derechos de los ciudadanos, tales como el espresar con libertad sus pensamientos por la prensa, con la previa censura; y considerando que era mayor mal el establecer una inquisicion que el prohibir absolutamente el escribir”.⁹⁹⁶ Los publicistas rivadavianos consideraban que la libertad de escribir era esencial para renovar la moral pública que, desde la ruptura revolucionaria, se buscaba distinguir de la española. Sin embargo, se argumentaba que para que aquello se concretara era necesario realizar una reforma eclesiástica que, entre otras cosas, suprimiera las órdenes religiosas.

En ese sentido, desde el periódico *El Centinela* se argumentaba en contra de la moral de los monjes cuyas costumbres y prácticas se asociaban a las del Santo Oficio.⁹⁹⁷

⁹⁹¹ Citado en: Ricardo Piccirilli, *Rivadavia y su tiempo...*, Op.cit., Tomo I, p. 74.

⁹⁹² Por cierto, las obras de J. A. Llorente se difundían en la prensa. Véase: *El Argos de Buenos Aires*, vol. 3, núm. 34, 26/4/1823. *El Argos de Buenos Aires*, vol. 3, núm. 35, 30/4/1823.

⁹⁹³ Véase: Archivo General de la Nación, Colección Casavalle, *Noticia de los negocios de Llorente en Buenos Aires*.

⁹⁹⁴ Véase, por ejemplo, *La Crónica Argentina*, núm. 39.

⁹⁹⁵ Véase: *El Argos de Buenos Aires*, vol. 3, núm. 34, 26/4/1823.

⁹⁹⁶ *El Argos de Buenos Aires*, vol. 2, núm. 70, 18/9/1822, p. 3.

⁹⁹⁷ *El Centinela*, núm. 14, 27/10/1822, pp. 226-227. “En efecto, esta inhumanidad estóica, ha caracterizado á los monges de todos los siglos y de todos los países: su rígida indiferencia, que permanece insensible al amor de sus semejantes, solo es capaz de inflamarse por el rencor religioso; y su fiero zelo ha encontrado

En efecto, desde *La Abeja Argentina*, periódico de la Sociedad Literaria, se constataba que la independencia “había roto las prisiones de nuestra alma” al poner fin al espíritu inquisitorial.⁹⁹⁸ Se afirmaba que la revolución había creado una nueva moral pública al traer consigo la justicia, una renovada educación, la división de poderes, la abolición del tráfico de esclavos y el respeto por los extranjeros independientemente de sus creencias. Pero se argumentaba que para que la relación entre la moral pública y la moral religiosa fuera positiva era necesaria una religión libre e ilustrada. La Sociedad Literaria, a través de su periódico, se expresaba a favor de las reformas eclesiásticas reclamando la tolerancia religiosa para “acercarse a Dios y servir últimamente a los hombres”.⁹⁹⁹

Por su parte, en otro ámbito de sociabilidad como lo era la Sociedad Valeper, asociación de carácter secreto presidida por Juan Crisóstomo Lafinur, se discutía acerca de la posibilidad de un país sin religión, acerca de las ventajas de la tolerancia religiosa e incluso sobre la remoción de los clérigos de la educación pública.¹⁰⁰⁰ Allí uno de sus socios, el jurisconsulto Francisco Pico, disertó a principios de 1822 acerca de la tolerancia religiosa como una de “aquellas verdades que tienen un influjo directo en los cuerpos políticos”.¹⁰⁰¹ Pues, afirmaba, “...una vez introducida la tolerancia se sabe bien cuanto se dulcifican los sentimientos de partido”¹⁰⁰² y porque, consideraba, “el que no quiere

un campo propio para desplegarse en el mundo con toda su fealdad horrorosa, en su administracion de la *santa inquisicion*” (Ibíd., p. 27).

⁹⁹⁸ *La Abeja Argentina*, núm. 7, 15/10/1822, p. 272. El primer número del periódico apareció el 15 de abril de 1822 y culminó el 15 de julio de 1823. Se trataba de una publicación mensual cuyos redactores eran miembros de la Sociedad Literaria. Entre sus primeros redactores se encuentran Felipe Senillosa, Julián Segundo de Agüero y Manuel Moreno. La publicación contó también con la colaboración de Santiago Wilde, Cosme Argerich, Ignacio Núñez y Esteban de Luca, entre otros. Hacia 1823 sus principales redactores fueron Vicente López y Planes, José Valentín Gómez y Manuel Moreno. Sobre la amplitud de intereses de aquella publicación véase: Mariano di Pasquale, “Prensa, política y medicina en Buenos Aires. Un estudio de *La Abeja Argentina*, 1822-1823”, *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital. Artes, letras y humanidades*, vol.5, núm. 9, 2016, pp. 119-136.

⁹⁹⁹ *La Abeja Argentina*, núm. 7, 15/10/1822, p. 273.

¹⁰⁰⁰ Juan Crisóstomo Lafinur había realizado sus estudios en la Universidad de Córdoba, aunque no los concluyó porque fue expulsado de aquella institución. Hacia 1818 se trasladó a Buenos Aires donde logrará ejercer como profesor de filosofía en el colegio de la Unión del Sud. Fue, por cierto, el primer profesor laico de filosofía que tuvo el colegio. La Sociedad Valeper reunía a estudiantes y jóvenes profesionales, la mayor parte de sus integrantes se formó en el Colegio del Sud y en la recientemente creada Universidad de Buenos Aires. La Sociedad estaba integrada, entre otros, por Manuel Belgrano, Valentín Alsina, Francisco Pico, Ireneo Portela, Sobre la Sociedad Valeper, véase: Eugenia Molina, “Sociabilidad y redes político-intelectuales. Algunos casos entre 1800 y 1852”, *Cuadernos del CILHA*, vol. 12, núm. 14, Mendoza, Centro Interdisciplinario de Literatura Hispanoamericana, FFyL – UNCuyo, 2011, pp. 19-54. Sobre Lafinur: Klaus Gallo, “El exilio forzado de un *ideologue* rioplatense. El pensamiento republicano de Lafinur y sus traumas”, *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital. Artes, letras y humanidades*, Año 3, núm. 5, 2014, pp. 187-200.

¹⁰⁰¹ Reproducido en: Gregorio F. Rodríguez, *Contribución histórica y documental*, Tomo I, Buenos Aires, Talleres casa Jacob Peuser, 1921, p. 490. Por cierto, Francisco Pico también transitó por las aulas de la Universidad de Buenos Aires.

¹⁰⁰² *Ibíd.*, p. 491.

obligar a los demás a creer sus principios religiosos, ha dado un gran paso a la sociabilidad”.¹⁰⁰³ De modo que, sostenía, la tolerancia religiosa constituía una garantía para la libertad de opinión pues, gracias a ella, la duda deja de ser considerada un crimen. Recordaba, además, que las víctimas lo son del fanatismo, pero no de la tolerancia.

Aquellas reformas de la moral comprendían también al ámbito educativo. En efecto, la cuestión de la educación pública preocupaba a la prensa y al gobierno que, como hemos mencionado, se proponía reforzar la enseñanza mediante el sistema lancasteriano y la creación de la Universidad de Buenos Aires. Desde *El Argos* se informaba, por cierto con orgullo, acerca de la recientemente creada Universidad de Buenos Aires. El acto mismo de su fundación demostraba el modo en que el poder temporal comenzaba a realizar actos de gobierno sin necesidad de contar con la aprobación de la autoridad eclesiástica. Pues, como señala Halperín Donghi, cuando en su momento Pueyrredón había proyectado la fundación de la universidad se estimaba que su creación sería provisional hasta que se contara con la validez de la Corte de Roma. Sin embargo, cuando finalmente se fundó en 1821 la sanción de la autoridad civil fue considerada suficiente.¹⁰⁰⁴ Así, desde el mismo acto de su fundación la universidad porteña se distanciaba de la colonial Universidad de Córdoba, por cierto la única casa de altos estudios con la que por entonces contaban las Provincias del Río de la Plata.

La Universidad de Buenos Aires protagonizó una renovación de los estudios que, argumentaba *El Argos*, se proponía romper con “el fanatismo de los tiempos de las tinieblas”.¹⁰⁰⁵ Nuevas cátedras se crearon, como la de derecho civil y la de filosofía, y nuevas ideas circularon en sus aulas. En ellas, especialmente en el curso de filosofía dictado por el clérigo Fernández de Agüero, se enseñaba la *Idéologie* que buscaba desplazar a la enseñanza de la escolástica.¹⁰⁰⁶ En efecto, en su manual de cátedra *Principios de la Ideología Elemental* Fernández Agüero afirmaba “nuestra razón ha recobrado sus derechos: rotas las coyundas del despotismo inquisitorial, puede marchar ufana por las sendas de la verdad en busca de la verdad misma”.¹⁰⁰⁷ Pero la tensión entre

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 493.

¹⁰⁰⁴ Tulio Halperín Donghi, *Historia de la Universidad...*, *Op.cit.*, p. 30.

¹⁰⁰⁵ Véase: Luis Alberto Romero, *La feliz experiencia...*, *Op.cit.*, pp. 223-224.

¹⁰⁰⁶ Por cierto, el Prof. Fernández Agüero reivindicaba una moral racionalizada afirmando que en cuestiones de moral debía reemplazarse a los teólogos por los “fisiologistas”. Los principios morales debían, pues, ser condicionados por la esfera privada del individuo. Distinguía así la moral del culto religioso aun cuando reconocía en éste un recurso político. Véase: Mariano di Pasquale, “La recepción de la *Idéologie* en la Universidad de Buenos Aires. El caso de Juan Manuel Fernández de Agüero (1821-1827)”, *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, vol. 15, núm. 1, 2011, pp. 63-86.

¹⁰⁰⁷ Citado en: *Ibid.*, p. 72-73.

las nuevas ideas y la ortodoxia religiosa generaría un conflicto entre el profesor y el rector de la universidad Antonio Sáenz, también clérigo, que lo acusará de enseñar doctrinas impías. El Rector lo denunció ante el Cabildo eclesiástico obteniendo pocas explicaciones de parte del acusado. También acudió a la Sala de Doctores de la Universidad para sancionarlo, pero tampoco logró encontrar allí apoyos. De modo que, finalmente, Antonio Sáenz suspendió, por decisión propia, al profesor de su cargo, aunque, tiempo después, el gobierno de Las Heras lo restituiría en el mismo.

En ese sentido, Halperín Donghi advierte que: “el episodio no carece de importancia: el problema que en él se planteaba, en forma sin duda muy poco clara, era el de la libertad de cátedra”.¹⁰⁰⁸ De hecho así lo entendía *El Argos*, pues al informar sobre la acusación de hereje que se le hacía al Prof. Agüero se informaba que muchos universitarios comparaban el accionar del Rector con las prácticas de la Inquisición. Una vez más la comparación aludía a un modo intransigente de pensar la articulación entre la política y la religión, en un contexto atravesado por las reformas laicas. En sus páginas *El Argos* informaba que no pocos planteaban, irónicamente, que “iba á entrar en ejercicio un tribunal inquisitorial de nuevo género”.¹⁰⁰⁹ Es que, se cuenta, “tampoco se han costeadado los chistosos que llamaban anticipadamente á esta reunion, la parilla de San Lorenzo, por asegurarse que se preparaban en ella parrillas, saetas mordazas”.¹⁰¹⁰ Sin embargo, *El Argos* confiaba en que la resolución de los doctores no procedería de ese modo como, por cierto, finalmente sucedió.

En efecto, los publicistas rivadavianos intentaban crear una opinión pública favorable a las reformas del proyecto republicano liberal. Desde el teatro, la literatura, la prensa y los renovados ámbitos de sociabilidad y aprendizaje, se buscaba enseñar que la tolerancia contribuía a la virtud republicana y que la intolerancia, cuyo símbolo se condensaba en la Inquisición, creaba poder despótico. Así, podríamos afirmar que la Inquisición “salía en escena” en los escritos liberales para construir un guión de la libertad que permitiera concebir a la religión como un derecho del ciudadano.

¹⁰⁰⁸ Tulio Halperín Donghi, *Historia de la Universidad...*, Op.cit., p. 32.

¹⁰⁰⁹ *El Argos de Buenos Aires y Avisador Universal*, vol. 4, núm. 58, 31/7/1824, p. 4.

¹⁰¹⁰ *Ibidem*.

IV. Buenos Aires en un escenario fragmentado: la articulación entre política y religión.

Aquellas reformas se realizaban en una Buenos Aires situada en un espacio rioplatense fragmentado en autonomías provinciales. A pesar de ello, el grupo rivadaviano se preocupaba por enmarcar sus propuestas reformistas en un escenario más amplio, no solo rioplatense sino también americano y peninsular.¹⁰¹¹ En ese sentido, desde la prensa rivadaviana se demostraba interés por el modo en que se pensaba lo religioso en otras comunidades políticas. En efecto, su propuesta más polémica, aquella de la reforma eclesiástica y la libertad religiosa, lo era también en Europa.¹⁰¹² De modo que, si bien las reformas eran impulsadas en un escenario fragmentado, la reflexión sobre las mismas no lo era en cuanto se buscaba articular una mirada general sobre la problemática.

En efecto, hacia 1821 el carácter liberal del gobierno rivadaviano en Buenos Aires, del Protectorado de San Martín en Lima y del gobierno constitucional español era reconocido como parte de una invención política en común. Los contemporáneos percibían los procesos de cambio bajo la aureola del liberalismo. Así, por ejemplo, lo advertía, desde la provincia de Córdoba, Francisco Antonio de Letamendi en una carta al sacerdote y músico José Antonio Picasarri¹⁰¹³:

“Verificada la rebolucion, o emancipacion de lima, (con la qual cuentan allí de hecho) y habiendo sucedido ya la de Nueva España, según noticias recibidas aquí de Londres el 27 del pasado, yo creo que todas las Americas pierde nuestra pobre España, y aquellas lograrán de tranquilidad, luego que han planificado sus nuevas instituciones, mientras que la Europa se enreda de nuevo. Que pocas esperanzas tengo de que eso se consolide, ni siquiera en

¹⁰¹¹ Al respecto, véase: Jorge Myers, “Identidades porteñas. El discurso ilustrado en torno a la nación y el rol de la prensa: *El Argos de Buenos Aires, 1821-1825*”, en Paula Alonso, *Construcciones impresas...*, Op. cit., pp. 39-63.

¹⁰¹² Véase: Maurizio Isabella, “Citizen or Faithful?...”, Op.cit.

¹⁰¹³ José Antonio Picasarri era de origen español y había arribado a Buenos Aires en 1783, ordenándose allí sacerdote. Su oposición al ciclo revolucionario provocó su exilio hacia 1818. Sin embargo, retornaría a Buenos Aires en 1822 cuando en la Península se consolidaba el gobierno liberal. Por ese entonces funda la Sociedad Filarmónica. Sobre su actuación en el período, véase: Guillermina Guillamón, “Gusto y buen gusto en la cultura musical porteña (1820-1828)”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, vol. 21, núm. 1, 2017, pp.33-51. Por su parte, Francisco Antonio de Letamendi fue un comerciante porteño conocido por haber sido el apoderado de Liniers en Córdoba y por su relación con Gregorio Funes, a quien ayudó a obtener el cargo de rector de la Universidad de Córdoba. Véase: Valentina Ayrolo, “La ciudad cooptada. Refractarios y revolucionarios en Córdoba del Tucumán (1810-1816)”, *Anuario IEHS: Instituto de estudios históricos y sociales*, vol. 26, 2011, pp. 11-30.

apariencia, mientras que no desistan los Liberales de los principios que han adoptado para acabar de aniquilar á España...”¹⁰¹⁴

En ese sentido, transcribía, a su vez, una carta de un amigo de Córdoba que constataba, por cierto lamentándose, “Admírese Us. Y admírese al Mundo. Buenos Ayres ha introducido últimamente la Constitución en España. Buenos Ayres ha pagado las Tropas de Quiroga...Y Buenos Ayres ha sido prevenido por los mismos que dan la ley en el actual Ministerio, de que se mantenga en desconocer la España.”

En efecto, a ambos lados del Atlántico, había quienes temían que entre los principios liberales se reivindicara y sancionara el de la tolerancia religiosa.¹⁰¹⁵ Pero mientras que el gobierno liberal español mantuvo la Constitución de Cádiz, y con ella la intransigencia religiosa, en el Río de la Plata había mayor espacio para la innovación en el reconocimiento de nuevas libertades. Sin embargo, lo cierto es que el debate porteño a favor de la tolerancia religiosa era, hacia principios de 1820, una singularidad en el Río de la Plata. Como advierte T. Duve, a diferencia de Buenos Aires que no se otorgó una constitución propia, las demás provincias sancionaban estatutos o constituciones en los que se definía a la religión católica como oficial sin que las elites políticas propusieran la introducción de la libertad religiosa (a excepción, como veremos, de San Juan años más tarde).¹⁰¹⁶ Así, por ejemplo lo sancionaba el *Estatuto Provisorio de Santa Fe* (1819), la *Constitución de la República del Tucumán* (1820), el *Reglamento Provisorio Constitucional de Corrientes* (1821), el *Reglamento Provisorio de Córdoba* (1821) y el *Proyecto Constitucional de Catamarca* (1823).¹⁰¹⁷

A pesar de la singularidad del proyecto rivadaviano, o quizás debido a ella, en el marco del debate a propósito de las reformas, los publicistas rivadavianos demostraban interés por la manera en que se articulaba religión y política en otras sociedades y el modo

¹⁰¹⁴ Archivo General de Palacio, Madrid, Fondo Reinados, Papeles Reservados de Fernando VII, Tomo 23, “Carta de Francisco Antonio de Letamendi desde Burdeos a José Antonio Picasarri, clérigo presbítero en Madrid, 2/5/1821”, folios 647-648.

¹⁰¹⁵ En ese sentido, es posible encontrar entre los Papeles Reservados de Fernando VII documentación que insinúa el deseo por instaurar la libertad religiosa, véase por ejemplo: Archivo General de Palacio, Madrid, Fondo Reinados, Papeles Reservados de Fernando VII, Tomo 23, “Extracto fiel del plan reservado de los republicanos, en forma de dialogo entre dos diputados(s/f)”, folios 649-651. Allí se afirmaba: “En los Estados Americanos no hay religion dominante tampoco se tendrá en España. Este es el modo de prosperar libertad general en todo...Queremos lo mejor y este es el sistema de America del Norte”.

¹⁰¹⁶ Véase: Thomas Duve, “La cuestión religiosa en los proyectos constitucionales argentinos (1810-1829)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 17, 2008, p. 227.

¹⁰¹⁷ Véase también: Valentina Ayrolo, *El abrazo reformador. Las reformas eclesíásticas en tiempos de construcción estatal. Córdoba y Cuyo en el concierto iberoamericano (1813-1840)*, Rosario, Prohistoria, 2017.

en que ello impactaba en la definición de los alcances de la libertad. En ese entramado la cuestión de la Inquisición cobraba importancia, en unos años en los que, como mencionamos, el tribunal español era suprimido por el gobierno liberal pero seguía siendo reivindicado como pilar del Trono y el Altar por parte de los ultra-realistas. Así, la prensa rivadaviana elogiaba la abolición de la Inquisición por parte del gobierno liberal (1820-1823) en España donde “los calabozos de la inquisición, en lugar de ser terror de los hombres, se muestran ahora por diversion y asombro de lo que pudo la antigua preocupación y tiranía”.¹⁰¹⁸ En efecto, en la Península la abolición del Santo Oficio se produjo en un ambiente festivo signado por el saqueo de los tribunales que desacralizaban un espacio antes confinado al secreto y por la realización de ceremonias cívicas en las que se celebraba el fin del despotismo a través, por ejemplo, del “entierro de la Inquisición”.¹⁰¹⁹ Por otro lado, en la Cádiz liberal comenzaban a publicarse periódicos que reivindicaban la tolerancia religiosa.¹⁰²⁰ Por cierto, un periódico de la época no dudaba en afirmar que Dios era “liberal por esencia”.¹⁰²¹

¹⁰¹⁸ *El Argos de Buenos Aires*, vol. 2, núm.17, 16/3/1822, p. 2. Aquella reflexión se insertaba en el marco de una noticia extraída de *El Mercurio de Liverpool* a propósito de la emancipación de Nueva España.

¹⁰¹⁹ Véanse: *Descripción del entierro del Despotismo, celebrado en Cádiz la noche del 21 de marzo de 1821*, Cádiz, Imprenta de Roquero, 1821. *ORACION fúnebre en las exequias que se hicieron á la difunta Inquisición, en el templo del Fanatismo de la villa de la Ignorancia. Por un ministro de la misma*, año de 1820, Cádiz, en la imprenta de Hércules. Reimpresión en México, en la oficina de Don Alejandro Valdes, 1820. Allí se afirmaba: “¡Librar los presos! Registrar sus recónditos rincones, donde quedaban aun reliquias de una anatomía humana! ¡y abrir sin temor de Dios los libros prohibidos por el santo tribunal!” (Ibíd., s/n). En un tono similar, remitimos a la publicación madrileña: *Oración fúnebre pronunciada a la ocasión del fallecimiento de la Señora de la Vela Verde*, Madrid, Imprenta de Rosa Sanz, 1820. Allí se afirmaba que la Inquisición, “la Señora de la Vela Verde” no había muerto por su avanzada edad sino que lo hizo a manos de la Constitución (Ibíd., p. 7).

¹⁰²⁰ Al respecto, Manuel Revuelta González advierte que en Andalucía las publicaciones anticlericales (tanto en la prensa como en los panfletos) eran muchas. En Cádiz podemos encontrar publicaciones que continuaban con el espíritu liberal de la época de las Cortes, como *El Celador de la Constitución*, *Diario gaditano de la libertad e independencia nacional*, *El Eco de Padilla* o *El Gorro*. Pero fue principalmente en el *Diario gaditano de la libertad e independencia nacional* editado en Cádiz por el ex – fraile José Joaquín Olavarrieta, conocido como “Clararrosa”, donde se hacía una defensa de la tolerancia religiosa. En efecto, Clararrosa interpretaba el artículo 12 de la Constitución de Cádiz como prohibitorio únicamente del culto público de los disidentes. De igual modo, se difundían las obras de J. A. Llorente y del sacerdote alicantino Antonio Bernabéu que reivindicaban la tolerancia civil. Pero fue el jurista Ramón de Salas y Cortés, quien por cierto fue procesado por la Inquisición entre 1792-1796, quien cuestionó explícitamente la confesionalidad del Estado español pronunciándose a favor de la libertad religiosa. De modo que, a diferencia del período de las Cortes de Cádiz, durante el Trienio Liberal se hacía pública la defensa de la tolerancia religiosa aun cuando, como advierte E. La Parra López, no se convirtió en objeto de debate público. Véanse: Manuel Revuelta González, *Política religiosa de los liberales...*, Op.cit., p. 70-71; 86. Emilio La Parra López, “Antonio Bernabéu: un clérigo constitucional”, en *Trienio*, núm. 3, 1984, pp. 105-132. Emilio La Parra López, “Intransigencia y tolerancia religiosa en el primer liberalismo español”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Op. cit.

¹⁰²¹ Véase: Manuel Revuelta González, *Política religiosa de los liberales...*, Op.cit., p.86. Se trataba del periódico *El Aristarco*, núm. 23, Oviedo, 1/8/1821, p. 93.

Pero desde la Buenos Aires rivadaviana también se prestaba atención a la realidad americana. En ese sentido, se celebraba que el gobierno de Colombia destinara los establecimientos y fondos pertenecientes a la extinta Inquisición al sostenimiento de la educación sancionándose allí, además, la tolerancia religiosa.¹⁰²² Por otro lado, también se celebraba la creación en Lima de la Orden del Sol, financiada, en parte, por las canonjías supresas de la Inquisición.¹⁰²³ Sin embargo, la prensa porteña, especialmente *El Argos* se lamentaba de que la supresión de la Inquisición de Lima no se hubiera acompañado por la sanción de la tolerancia religiosa en el Primer Congreso Constituyente del Perú. Se cuestionaba así el artículo 5 de la Constitución del Perú independiente (1823) donde se sancionaba la exclusividad de la religión católica considerada como la única verdadera. Sin embargo, el periódico daba a conocer las voces peruanas contrarias a la exclusividad, como la del diputado liberal Manuel Ferreyros quien argumentó que aquella sanción podría suponer una amenaza para los extranjeros residentes en el país.¹⁰²⁴ A propósito de aquella circunstancia *El Argos* admitía:

“Mas honor hacíamos á la cultura limeña; pero cuando oimos en boca del autor que á consecuencias de estos principios “*Seria preciso hacer revivir el monstruo del espionaje, y que fuese quemado vivo todo aquel de quien se sospeche que no es católico, porque de otro modo sería vana la adición*” nuestro respeto a su civilización se paraliza.”¹⁰²⁵

Sucede que desde las páginas de *El Argos*, defensor de la tolerancia religiosa, se argumentaba que nadie debía arrogarse el derecho exclusivo de dar su juicio por regla objetándose, a la vez, el supuesto derecho de la Iglesia verdadera a recurrir a la violencia.¹⁰²⁶ Por cierto, las ideas reformistas de Buenos Aires también circulaban en

¹⁰²² Véanse: *El Argos de Buenos Aires*, vol. 2, núm. 27, 20/4/1822, p.1. *El Argos de Buenos Aires*, vol. 2, núm. 57, 3/8/1822, p. 2. En este ejemplar se reproducía una noticia a propósito de la carta promulgada en Caracas: “Es poco mas o menos como la de los Estados-Unidos... Todo vestigio de inquisicion ha sido destruido en el país; y la constitucion no contiene articulo alguno de exclusion, ó restriccion en materia de creencias religiosas. Esta circunstancia es de una grandisima ventaja para los extrangeros, que quieran establecerse en el país.”

¹⁰²³ *El Argos de Buenos Aires*, vol. 2, núm. 29, 27/4/1822, p. 2. Se reproducía allí el decreto aparecido en la *Gaceta del Gobierno de Lima* del 16 de enero de ese año como una adición al del 8 de octubre de 1821 en que se declaró instituida la Orden del Sol.

¹⁰²⁴ A propósito de su postura, véase el capítulo cuatro de la presente tesis.

¹⁰²⁵ *El Argos de Buenos Aires*, vol. 3, núm. 24, 22/3/1823, pp. 1-2.

¹⁰²⁶ *Ibidem*. Al respecto se afirmaba: “No creemos que se nos ponga la obgecion, tantas veces rebatida, que siendo la verdadera iglesia la única que tiene derecho a emplear la violencia, los hereges no podrían obrar á favor del crimen lo que ella puede á favor de la verdad. Un sofisma mas pueril lleva consigo la refutación. ¿Quien no ve en efecto que es absurdo suponer la misma cuestion? ...esta cuestion tan interesante á la América en los momentos de formar sus constituciones.”

Lima como, hemos reparado, lo había advertido D. Thomson.¹⁰²⁷ Sin embargo, aquellas ideas se tenían en Lima por heréticas.¹⁰²⁸ Por otro lado, los publicistas rivadavianos dejaban entrever que concebían a Estados Unidos como un modelo de libertad pues argumentaban que allí se constataba que la libertad religiosa era igualmente respetada que la civil.¹⁰²⁹ Por otro lado, la prensa rivadaviana expresaba el temor de que la Inquisición fuera restituida en México como mecanismo de sostén de la política imperial de Agustín Iturbide.¹⁰³⁰ La Inquisición se asociaba, pues, con un modo despótico de concebir el poder.

Sin embargo, la restauración del Santo Oficio era una realidad posible en la Península donde los ultra-absolutistas se oponían al gobierno liberal amparados, por cierto, por la *Santa Alianza*.¹⁰³¹ En esa encrucijada, desde *El Argos* se llamaba a la unión entre la España liberal y América argumentando que la ex-metrópoli había aprendido ya a “hablar el idioma de la libertad”.¹⁰³² La situación española se seguía con especial interés a través de la lectura de la prensa inglesa y también peninsular como, por ejemplo la publicación *El Redactor General de Cádiz*. Se informaba así acerca de los temores de que en España el tribunal inquisitorial fuera restituido con la nueva restauración absolutista del año 1823, facilitada por la expedición de los *Cien Mil Hijos de San Luis*.¹⁰³³ En efecto,

¹⁰²⁷ Remitimos al lector al capítulo cuatro de la presente tesis.

¹⁰²⁸ En *El Centinela* se difundían cartas procedentes de Lima en que se cuestionaba la propuesta enunciada en el congreso de sancionar a la religión católica como única. Véase: “Carta de un habitante de Lima al Centinela, 27 de noviembre de 1822”, en *El Centinela*, núm. 36, 13/4/1823, pp. 237-239. Allí relata: “Ademas, *Centinela*, aquí nuestros PADRES dicen que vuestra doctrina toca en heregía; y el axioma de *el PADRE lo dice, chiton!*, aunque rechazado por vos, está muy valido para con nos: porque, *Centinela*, tenemos sobre 25 PADRES en nuestro congreso” (Ibídem, p. 238). “Os suplico, *Centinela*, echéis de cuando en cuando una ojeada sobre nuestra Lima. El es un pueblo capaz de ilustrarse; y aunque hoy se amargen vuestras verdades, mañana ú otro día harán la impresión que tarde o temprano hace siempre la VERDAD” (Ibídem, p. 239).

¹⁰²⁹ *El Argos de Buenos Aires*, vol. 3, núm. 44, 31/5/1823. En este ejemplar se comentaba una “Exhibición inquisitorial” en Nueva York contrastándose el hecho de que en aquel país la libertad religiosa era igualmente respetada que la civil.

¹⁰³⁰ *El Centinela*, núm. 19, 1/12/1822, p. 320. En efecto, circulaban por entonces en México panfletos contrarios a la Inquisición denunciando ante los lectores de la pretensión de algunos de restaurarla. Véase: *El doliente, Muerte y entierro de la Inquisición de México, para que pierdan sus amigos la esperanza de resucitarla*, México, Oficina de Betancourt, 1822. A propósito del caso mexicano, véase: Virginia Trejo Pinedo y Víctor Manuel Bañuelos Aquino, “El debate intelectual por la muerte de *la señora de la vela verde*. Nueva España, 1814-1821”, *Legajos Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 12, 2017, pp. 67-93.

¹⁰³¹ *El Argos de Buenos Aires*, núm. 83, 2/11/1822, p.1. En aquel ejemplar se daba cuenta, a través de un extracto del periódico *The Morning Cronichle*, que en la Península la contra-revolución se proponía “hacer al Rey absoluto y restaurar la Inquisición”. Por cierto, en ese mismo número se anunciaba la obra *El Judío*, a la que ya hemos aludido.

¹⁰³² *El Argos de Buenos Aires*, vol. 3, núm. 19, 5/3/1823, p. 2. Allí bajo el título “Reconvención fraternal”, se impulsaba a la unión de la España liberal y América.

¹⁰³³ Véase: *El Argos de Buenos Aires y Avisador Universal*, vol. 4, núm. 64, 21/8/1824. Se retrata allí a la situación española como “el cuadro el mas triste que pueda caberle á pueblo alguno sobre la tierra”,

a pesar de que el gobierno constitucional buscó refugiarse en Cádiz y resistir el asedio francés, la monarquía absoluta fue nuevamente restaurada hacia octubre de 1823. *El Centinela* retrataba la incertidumbre que se vivía por entonces en la Península informando: “los mismos realistas ya no se entienden, queriendo los unos el restablecimiento del antiguo despotismo con su satélite, la inquisición; y los otros con Angulema á la cabeza, un régimen mas moderado”.¹⁰³⁴

En la coyuntura del año 1823, mientras en la Península se frustraba, una vez más, la experiencia constitucional, el grupo rivadaviano había logrado avanzar en la implementación de las reformas proyectadas. Buenos Aires era así representado como “tierra de la libertad” en comparación a una España donde los liberales debían exiliarse, como lo había hecho el redactor del periódico porteño *Defensor de la Patria*, “por temor a la inquisición”.¹⁰³⁵ En ese sentido, se informaba también acerca de la precaria situación en la que se encontraban los liberales realistas peruanos que continuaban luchando en nombre de la Monarquía Católica y que, con el cambio de régimen, temían, como ya hemos visto, ser denunciados ante el Santo Oficio.¹⁰³⁶

Aquella preocupación por el modo en que se articulaba religión y política en otras sociedades era acompañada, sin embargo, por un desinterés respecto al rol de la *Ciudad Eterna* en la “ciudad del hombre”. En efecto, el gobierno de Buenos Aires, a diferencia del gobierno del Perú independiente y de España, no reconocía a Roma como un interlocutor en la configuración de sus políticas reformistas. Por el contrario, mientras que la prensa limeña se preocupaba, como hemos visto, por entablar contactos con la *Ciudad Eterna*, en Buenos Aires la visita hacia 1824 del enviado papal, el cardenal Giovanni Muzi, era desestimada. Por cierto, otros religiosos estuvieron presentes en su comitiva, como el canónigo Giovanni María Mastai Ferreti, quien se convertiría, en 1846, en el futuro Papa Pío IX. Fue precisamente aquél quien caracterizó a Rivadavia como el “principal ministro del infierno en Sud América”¹⁰³⁷ desprestigiándolo por sus rasgos

conquistada por tropas extranjeras, gobernada por un “rey bárbaro feroz é ingrato” y “amenazada con el horrible tribunal de la Inquisición”.

¹⁰³⁴ *El Centinela*, núm. 66, 26/10/1823, pp. 253-254. Sobre la situación en España y la amenaza a propósito de la restauración de la Inquisición, véase también: *El Argos de Buenos Aires y Avisador Universal*, vol. 4, núm.16, 13/3/1824. Respecto de la situación en la Península tras la restauración absolutista de Fernando VII en 1823, véase: Antonio Rivera García, *Reacción y revolución en la España liberal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

¹⁰³⁵ Véase: *El Argos de Buenos Aires y Avisador Universal*, vol. 4, núm. 73, 15/9/1824, p. 3.

¹⁰³⁶ Véase: *El Argos de Buenos Aires y Avisador Universal*, vol. 4, núm. 20, 27/3/1824. Al respecto remitimos al capítulo cuatro de la presente tesis.

¹⁰³⁷ Guillermo Gallardo, *La política religiosa de Rivadavia*, Op.cit., p. 238.

“israelíticos”.¹⁰³⁸ De hecho, en los informes sobre Buenos Aires, preparados en Roma para sus enviados, se condenaba a la revolución por proponerse la subversión del orden civil y religioso. Al respecto se reprochaba que “sus primeros pasos fueron la abolición de la Inquisición, la sanción de la tolerancia y de la libertad de prensa, al extender con profusión las obras de Rousseau, Voltaire y otros incrédulos...”.¹⁰³⁹ Por su parte, desde *El Argos* se ridiculizaba al enviado papal evocando la historia narrada en el drama *El falso nuncio de Portugal* que, como ya hemos visto, explicaba la fundación de la Inquisición ibérica a instancias de un falso nuncio.¹⁰⁴⁰ Por cierto, aquella obra se había representado en Santiago de Chile al momento de recibirse la visita del nuncio.¹⁰⁴¹

Si aquel mentado encuentro fue, en verdad, un desencuentro, en ese año se produjo otro, aunque no desprovisto de tensiones, entre el libertador San Martín y el ministro Rivadavia. Como hemos mencionado, tras el encuentro de Guayaquil con Bolívar, San Martín decidió renunciar al ejercicio del gobierno en Perú. La renuncia, finalmente aceptada por el Congreso, se acompañó de proyectos de homenaje al Libertador. En aquella ocasión San Martín únicamente solicitó al Congreso que se le otorgasen, a modo de homenaje, tres objetos: el estandarte con el cual Pizarro había dominado a los Incas y la campanilla y el tintero de la Inquisición, pues deseaba llevarse los símbolos de las dos tiranías que había eliminado en Lima, la feudal y la espiritual.¹⁰⁴² No deja de ser simbólico que en aquel encuentro de 1824, signado por la polémica religiosa, San Martín le haya legado a Rivadavia aquellos objetos de la Inquisición, que actualmente se conservan en el Museo Histórico Nacional de Argentina.¹⁰⁴³

Por aquellos años en Buenos Aires la retórica contra el fanatismo inquisitorial se acompañaba con la decisión política de sancionar la tolerancia religiosa. De hecho, así lo reconocía el publicista I. Núñez en una carta confidencial al cónsul inglés W. Parish.¹⁰⁴⁴

¹⁰³⁸ *Ibíd.*, p. 225.

¹⁰³⁹ *Ibíd.*, p. 215.

¹⁰⁴⁰ Véase: *El Argos de Buenos Aires y Avisador Universal*, vol. 4, núm. 13, 3/3/1824. Se reproduce allí un artículo inserto en *El Amigo de los Hombres*, periódico cordobés, que reproduce un diálogo sobre el Papa y un delegado de Chile, el Sr. Musi, en el que se plantean dudas sobre la identidad y legitimidad del nuncio.

¹⁰⁴¹ Véase: Diego Barros Arana, *Historia General de Chile*, Tomo XIV, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, Centro de Investigaciones Barros Arana, 2005 [1884-1902], pp. 293-294.

¹⁰⁴² Gustavo Gabriel Levene, *Breve historia de la independencia argentina*. Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 128.

¹⁰⁴³ Al respecto, véase: Mora Cordeu, “Nueva sala “San Martín de Puño y Letra” en el Museo Histórico Nacional”, *Télam*, 22/8/2013. Disponible en: <http://www.telam.com.ar/notas/201308/29732-nueva-sala-san-martin-de-puno-y-lettra-en-el-museo-historico-nacional.php>

¹⁰⁴⁴ Ignacio Núñez, *Noticias históricas de la República Argentina*, Obra póstuma, Segunda Edición aumentada y corregida por el hijo del autor Sr. Don Julio Núñez, Buenos Aires, Litografía, Imprenta y Encuadernación de Guillermo Kraft, 1898, p. 399.

En efecto, a principios de 1825 Buenos Aires celebró un Tratado de Amistad y Comercio con Inglaterra (2/2/1825) no solo para afianzar los lazos comerciales sino también para lograr el reconocimiento inglés de la independencia.¹⁰⁴⁵ En ese marco, se sancionó la tolerancia religiosa para los súbditos ingleses residiendo en la provincia.

La medida era elogiada no solo por la prensa rivadaviana sino también anglosajona. Así, por ejemplo, un diario norteamericano en ocasión de celebrarse un entierro protestante en la ciudad porteña, reflexionaba: “It must be gratifyng to the friends of civil and religious liberty, that in the city, once within the grasp of the iron hand of the inquisition, a Protestant funeral is conducted with the same order, decorum and solemnity as in any part of the world”.¹⁰⁴⁶ A pesar de que en la ciudad porteña no se sintió, como en otros rincones, la “mano de hierro de la Inquisición”, la imagen que se evocaba no dejaba de ser políticamente eficiente. Por su parte, en octubre de aquel año, mientras sesionaba el Congreso Constituyente (1824-1826), la Sala de Representantes de Buenos Aires sancionó una ley provincial de libertad de cultos. No debe sorprendernos que, una vez sancionadas el Acta de Tolerancia y la libertad religiosa, no fueran pocos quienes la condenaran responsabilizando a las ideas difundidas en la esfera pública porteña por su sanción.

Por su parte, también los liberales españoles exiliados en Londres celebraban las reformas introducidas por la república de Buenos Aires.¹⁰⁴⁷ Así, desde la publicación *Ocios de Emigrados Españoles* se contrastaba la situación de la Península que ofrecía “el cuadro de una nación despedazada por un partido fanático que oprime la libertad” con la de Buenos Aires que establecía “un régimen libre y protege la ilustración”.¹⁰⁴⁸ Se

¹⁰⁴⁵ Véanse: Arnoldo Canclini, “El tratado de 1825 con Inglaterra y la Libertad de Cultos”, *Investigaciones y Ensayos. Academia Nacional de la Historia*, núm. 48, 1998, pp.197-211. Klaus Gallo, *Great Britain and Argentina: from invasion to recognition, 1806-1826*, Oxford, Palgrave, 2001.

¹⁰⁴⁶ *Niles' weekly register*, Baltimore, The Franklin Press, from march 1825 to september 1825-Vol. XXVIII, p. 336. [Disponible en Google Books]

¹⁰⁴⁷ Entre las publicaciones más importantes de los exiliados liberales españoles en Londres se encuentran *Ocios de Españoles Emigrados* y *El Español Constitucional*. *Ocios de Españoles Emigrados* se trataba de una de las publicaciones con mayor repercusión de los liberales españoles exiliados en Londres. Fue fundada en el año 1824 por dos clérigos hermanos valencianos, Jaime y Joaquín Lorenzo Villanueva, cuyas ideas liberales son reconocidas por la historiografía. En su periódico se pronunciaban a favor de la libertad religiosa y cuestionaban la política de la curia romana acusándola de sostener el despotismo. Al respecto, véanse: Gregorio Alonso García, “Learning from the enemy: protestantism and catholic tolerance in the exiles' experience”, en Daniel Sempere Muñoz y Gregorio Alonso García (eds.) *Londres y el liberalismo hispánico*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert, 2011, pp. 59-73. Rebeca Viguera Ruíz, “Exile as Source of Spanish Moderate Political Thinking during the First Half of Nineteenth Century. Considerations on English case after 1823”, *International Journal of Social Science Studies*, vol. 2, num. 3, 2014, pp. 23-37. María José Ruiz Acosta, “Las publicaciones de los emigrados”, en María José Ruiz Acosta (ed.), *La prensa hispánica en el exilio de Londres (1810-1850)*, Salamanca, Marcial Pons, 2016, pp. 185-212.

¹⁰⁴⁸ Véase: “Rápida ojeada sobre la republica de Buenos Aires”, *Ocios de Españoles Emigrados. Periódico*, núm. 11, febrero 1825, p. 125.

comparaba, a su vez, la sanción de la tolerancia religiosa en Buenos Aires con los intentos de los obispos españoles por restaurar los procedimientos inquisitoriales en las Juntas de Fe.¹⁰⁴⁹ Sin embargo, desde *El Sol de las Provincias Unidas* se tenía una mirada menos idealizada sobre los procesos políticos y se advertía que la Inquisición podía renacer allí donde la autoridad buscara dominar la prensa y violentar la división de poderes.¹⁰⁵⁰ El dominio absoluto se representaba así bajo el prisma de la teocracia.

El proyecto liberal republicano rivadaviano se implementaba, pues, en una Buenos Aires situada en un espacio fragmentado. Sus publicistas eran conscientes de la singularidad del debate porteño a propósito de la relación entre la comunidad política y la(s) comunidad(es) religiosas. Pero lo eran, precisamente, porque se interesaban por pensar aquel proyecto en un espacio supra-provincial que engendraba, por tanto, una reflexión acerca del legado español. Al hacerlo advertían que el problema de la Inquisición no era, para el amplio espacio hispano-americano, un asunto del pasado reciente sino también de la incerteza del presente. La pregunta por la disidencia se formulaba así en el contexto de la invención republicana de Buenos Aires. Pero aquella era una pregunta que, como veremos, provocaba pasiones políticas y religiosas que sobrepasaban, a su vez, los límites provinciales.

V. Pasiones religiosas y políticas: el problema de la disidencia.

Si bien las reformas rivadavianas se realizaron en la provincia de Buenos Aires en un escenario rioplatense que, como hemos advertido, se encontraba fragmentado, los debates suscitados a propósito de aquéllas se articulaban en un espacio más amplio. En efecto, las reformas, especialmente las destinadas a las instituciones eclesiásticas y a la prensa, causaron polémica no sólo en la esfera pública porteña sino también en la de las demás provincias del Río de la Plata. Por cierto, la prensa no era la única tribuna desde la cual se podía informar y opinar, también lo era el púlpito. Es por eso que el gobierno envió el 11 de mayo de 1822 al gobernador del obispado una nota advirtiéndole sobre el castigo al religioso que “abuse de su ministerio en el Púlpito para mover la opinión pública en perjuicio de la ley de reforma eclesiástica”.¹⁰⁵¹ Pero quienes predicaban desde

¹⁰⁴⁹ Véase: *Ocios de Españoles Emigrados. Periódico*, núm. 14, mayo 1825, pp. 467-469. En aquel ejemplar se reflexionaba a propósito del decreto del arzobispo de Tarragona D. Jaime Creus restableciendo la inquisición como procedimiento episcopal, es decir que se informaba sobre la formación de Juntas de Fe. Al respecto, véase: Luis Alonso Tejada, *Ocaso de la Inquisición...*, Op.cit.

¹⁰⁵⁰ *El Sol de las Provincias Unidas ó la libertad de prensa*, único número (circa 1825). [Ejemplar digitalizado disponible en: Liberalism in Americas. Digital Archive]

¹⁰⁵¹ Guillermo Gallardo, *La política religiosa de Rivadavia*, Op.cit., p. 15.

el púlpito también lo harían en la prensa, como fue el caso de los religiosos Fray Cayetano Rodríguez y, especialmente, Fray Francisco de Paula Castañeda. Por su parte, quien por entonces era Provisor de la Catedral porteña, Mariano Medrano, se pronunciaba contra “las ideas libertinas en libros y periódicos” y denunciaba “el odioso despotismo con que el gobierno abusando del poder que se le ha conferido intenta ser a un mismo tiempo legislador, magistrado, ejecutor, soberano civil y sumo pontífice”.¹⁰⁵²

Sucede que la polémica manifestaba una tensión entre la jurisdicción civil y la eclesiástica porque, en última instancia, de lo que se trataba era de trazar nuevas fronteras. Se evidenciaba así un uso político de la religión y a la vez el rol político que la religión había heredado de la colonia. Desde la oposición, las pasiones religiosas y las políticas se fundían, incluso con las armas en la mano. En efecto, así lo demostraban las conspiraciones de Gregorio Tagle (agosto de 1822 y marzo de 1823) en defensa de los fueros y en contra de las reformas militares y religiosas del “hereje” Rivadavia al grito de “Viva la religión”.¹⁰⁵³ Grito que se escucharía, años después, en las filas de los federales bajo el lema “Religión o muerte”. Sin embargo, lejos de cambiar la religión provocando un cisma, lo que el gobierno rivadaviano se proponía, como hemos analizado, era cambiar las condiciones de creencia con el objetivo de renovar la moral pública.¹⁰⁵⁴ De hecho, vale recordar que en ocasión de la denuncia de herejía que se formuló en 1821 contra Francisco Ramos Mejía, un poblador que habitaba en Kaquel Huincul, más allá de la línea oficial de la frontera sur, había sido el gobierno quien reaccionó ordenando el traslado de aquél y su familia del territorio temiendo que su presencia pusiera en riesgo no solo la paz en la frontera con el indígena sino también la posibilidad de evangelizar a aquellos grupos.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵² *Ibíd.*, p. 18.

¹⁰⁵³ El levantamiento de Tagle se proponía derrocar al gobierno y restaurar la autoridad del Cabildo. Véase la interpretación que al respecto ofrece J. Ingenieros: José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas...*, *Op.cit.*, pp. 287-291; 301-309. Por cierto, resulta interesante recordar que el hermano de Bernardino Rivadavia, Santiago González Rivadavia, había sido acusado ante el comisariato de la Inquisición de Córdoba en octubre de 1810 por proferir “proposiciones heréticas”, entre ellas por negar al infierno y considerar que las religiones “son todas una”. Véase: Archivo del Arzobispado de Córdoba, Legajo N°18, Tomo III, “Acusación contra el Dr. Don Santiago Rivadavia y Doña Isabel Cires por proposiciones heréticas (1810)”, pp.265-266. Será nuevamente acusado, véase: Archivo del Arzobispado de Córdoba, Legajo N°18, Tomo III, “Acusación contra el Dr. Son Santiago Rivadavia por proposiciones heréticas (1811)”, pp.273-274. El caso es estudiado a propósito del anticlericalismo en: Roberto Di Stefano, *Ovejas negras...*, *Op.cit.*, pp. 89-91.

¹⁰⁵⁴ Véase: Roberto Di Stefano, “*Ut unum sint*. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires, 1822-1824)”, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, núm. 3, 2008, pp. 499-523.

¹⁰⁵⁵ Sobre el caso, véanse: Ricardo Quirno Lavalle, *Francisco Hermógenes Ramos Mejía: vida, pasión y hazaña*, Buenos Aires, Revista del Notariado, 1986. Roberto Di Stefano, *Ovejas negras...*, *Op.cit.*, pp. 154-161.

De modo que las reformas proyectadas provocaban tensiones no solo al momento de sancionarlas sino también de experimentarlas y así como los reformistas repudiaban el legado colonial, identificándolo con la política inquisitorial, había quienes lo evocaban melancólicamente. Ese fue el caso de Fray Francisco de Paula Castañeda, quien reaccionó insistentemente contra la laicización del espacio público defendiendo el ideal de un orden político bajo la tutela de la Iglesia.¹⁰⁵⁶ Se trataba el suyo, en palabras de C. Román, de un proyecto reaccionario de corte antiliberal.¹⁰⁵⁷ Para expresar su posición el fraile destinó su pluma a escribir, de manera simultánea, diversos impresos, irónicos y provocadores, creando lo que el publicista definiera como una “comedia en forma de periódicos”.¹⁰⁵⁸

Ante la insistencia de los publicistas rivadavianos en contraponer las reformas con el legado inquisitorial, Fr. Castañeda se quejaba en su publicación *Doña María Retazos* de las críticas de la prensa liberal “contra la inquisición, que es una señora que jamás ha pisado en Buenos Ayres”.¹⁰⁵⁹ Por cierto, entre 1820 y 1821 desde su periódico *El Desengañador Gauchi-Político, Federi-montonero, Chacuaco Oriental, Choti-protector y Puti-republicador de todos los hombres de bien que viven y mueren descuidados en el siglo 19 de nuestra era cristiana*, Castañeda impugnaba el proyecto de reforma religiosa realizando una apología de la Inquisición argumentando, incluso, que en el pasado debería

¹⁰⁵⁶ Francisco de Paula Castañeda (1776-1832) era natural de Buenos Aires. Se ordenó en Córdoba, donde ejerció en la Universidad la cátedra de filosofía. Fue parte de los “curas de la revolución” participando en la política local encargándose de la confección de sermones patrióticos. Hacia 1820 se desempeña en la prensa no solo en contra de las reformas rivadavianas sino también en contra del federalismo. Falleció en 1836 en Paraná. Sobre su vida, véanse: Jorge Troisi-Melean, “Redes, reforma y revolución: dos franciscanos rioplatenses sobreviviendo al siglo XIX (1800-1830)”, *Hispania Sacra*, LX, núm. 122, 2008, pp. 467-484. Rosalía Baltar, “Francisco de Paula Castañeda, amanuense y autor”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo. Revista Digital del Grupo de Estudios del Siglo XVIII*, núm. 20, 2014, pp. 200-224. Fabian Herrero, “Francisco de Paula Castañeda”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (coords.), *Los curas de la revolución*, Buenos Aires, Emecé, 2002, pp. 247-264.

¹⁰⁵⁷ Véase: Claudia A. Román (ed.), *La prensa de Francisco de Paula de Castañeda: sueños de un reverendo lector (1820-1829)*, La Plata, Universidad Nacional de la Plata, 2014. Por cierto, según José Ingenieros, es posible asimilar la propuesta de Castañeda con el proyecto restaurador de los “apostólicos” españoles, nombre con el que se conocía a los absolutistas. Véase: José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas...*, Op.cit., p. 259. Al respecto afirma: “correspóndele el triste privilegio de haber introducido, a la vez, la cosa y el nombre: en sus diarios, fielmente calcados sobre los similares españoles, aparece la clasificación de «apostólicos» y de «ejércitos de la fe», así como el famoso «¡religión o muerte!» de Facundo Quiroga” (Ibidem, p.270).

¹⁰⁵⁸ Claudia A. Román, *La prensa de Francisco...*, Op.cit., p. 5. En efecto, como nos recuerda la autora, casi un cuarto de los periódicos impresos en Buenos Aires durante los años veinte se debieron a su pluma. Véase también: Claudia A. Román, “De la sátira impresa a la prensa satírica. Hojas sueltas y periódicas en la configuración de un imaginario político para el Río de la Plata (1799-1834)”, *Estudios*, vol. 18, núm. 36, 2010, pp. 324-349.

¹⁰⁵⁹ *Doña María Retazos de varios autores trasladados literalmente para instrucción, y desengaño de los filósofos incredulos que al descuido, y con cuidado nos han enfederado en el año veinte del siglo diez y nueve de nuestra era cristiana*, núm. 1, 27/3/1821, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, p. 9.

haber actuado con más celo. Se pronunciaba, especialmente, en contra de la tolerancia religiosa sentenciando:

“Dicen los filósofos incredulos que ‘todo hombre es zeloso de su libertad y sus opiniones en materia de religión, por consiguiente seria la mayor injusticia el castigar los errores religiosos como lo ha hecho la inquisicion, quemando á unos hombres tan grandes como son los filósofos incrédulos, y para evitar esa desgracia es preciso admitir la tolerancia filosófica’”.¹⁰⁶⁰

A propósito de ello argumentaba, “Dicen que Dios les ha dado esta libertad; pero yo sé, y nadie ignora que Dios para reprimir esa misma libertad de espíritu, y de corazón puso la espada en manos de los magistrados”.¹⁰⁶¹ Así, no dudaba en concluir “Si la inquisicion ha quemado grandes maestros del error digo yo que ojalá los hubiera quemado mas”.¹⁰⁶² En ese sentido, se quejaba de las ideas que circulaban en la prensa, en el teatro y en los “libros de pasta dorada” que se vendían en la ciudad, criticando especialmente la difusión de las obras de J. A. Llorente. Es por eso que se preguntaba: “¿Cómo entenderemos pues á los escritores del siglo diecinueve? Y ya que la inquisición religiosa es de *lo mas malo que se puede decir, ni pensar en este mundo* [en cursivas en el original], ¿Por qué el Estado no se provee de una inquisicion, o policía civil, para darles con un demonio á los que se burlan de nosotros con libros semejantes?”¹⁰⁶³ De modo que Castañeda no dudaba en afirmar que los ministros del culto deberían haber sido más celosos para “corregir nuestros delirios”.¹⁰⁶⁴ A la vez que defendía a la Inquisición española, en otros escritos no dudaba en denunciar que el gobierno rivadaviano intentaba erigirse, a través de la Junta Protectora de la Imprenta, en un nuevo tribunal de tipo inquisitorial destinado a proteger, en lugar de la verdad religiosa, a la filosofía. Denunciaba, así, a la “inquisición patriótica de los liberalísimos chotos”.¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶⁰ *El Desengañador Gauchi-Político, Federi-montonero, Chacuaco Oriental, Choti-protector y Puti-republicador de todos los hombres de bien que viven y mueren descuidados en el siglo 19 de nuestra era cristiana* (1820-1821), núm. 11, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, p. 279.

¹⁰⁶¹ *El Desengañador...*, núm. 11, p. 280.

¹⁰⁶² *Ibidem*.

¹⁰⁶³ *El Desengañador...*, núm. 25, p. 516.

¹⁰⁶⁴ Por cierto, desde el periódico *El Imparcial*, editado por Pedro Sáenz de Cavia, se lo acusaba de defender la potestad de la Inquisición. Allí se lo acusaba a Castañeda de bárbaro: “Déjele V. que diga que si el quiere y los clérigos, habrá inquisición. Que la ponga si puede. A esto no se le puede decir sino aquello de nuestros campesinos, cuando desprecian á alguno: *cállate, no seas bárbaro*”. Véase: “Comunicado firmado por Otro Castañeda”, *El Imparcial*, núm. 6, Buenos Aires, Imprenta de los Niños Expósitos, 23/1/1821.

¹⁰⁶⁵ *El Desengañador...*, núm. 3, p. 37.

De hecho, en otro de sus periódicos titulado *La matrona comentadora* se narraba un sueño de la matrona, alter-ego de Fr. Castañeda, en la que aquélla se enfrentaba a un tribunal que, a modo de Inquisición, condenaba sus publicaciones y la de otros religiosos.¹⁰⁶⁶ Se trataba, por cierto, de un tribunal civil en donde habitaban símbolos que se concebían como contrarios al tribunal de la fe. En efecto, en aquel tribunal el lugar del crucifijo lo ocupaba un asno y en vez de encontrar sobre la mesa de los jueces los libros del Evangelio se encontraban los libros de “pasta dorada” de los filósofos.¹⁰⁶⁷ Es interesante notar que, entre aquellos impresos, se mencionaba *El Constitucional Español*, un periódico liberal de exiliados españoles publicado en Londres que defendía la tolerancia de cultos que, por cierto, también circulaba en Lima.¹⁰⁶⁸ Sin embargo, lo que parecía ser una pesadilla se transformaba en sueño cuando la llegada de una montonera, integrada por “hombres emponchados”, interrumpe el juicio y coloca en el banquillo de los acusados a los presidentes de aquel tribunal, culpados por el “libertinaje de diez años”. El sueño finaliza, así, con la restitución del tribunal en manos de los padres, restituyéndose sus símbolos religiosos y quemándose los “libros de pasta dorada” en la plaza pública. El lazo social entre los religiosos, los “tinterillos” (como se denomina a los publicistas filósofos) y la montonera se reconstruye mediante las leyes dictadas por los primeros, entre las que se prevé la restitución de la Inquisición. Pues se relata que uno de los reverendos “puesta su diestra sobre el evangelio de S. Juan dijo: “queda desde hoy en todo su vigor y fuerza la inquisicion legal inseparable del episcopado, *cujus est judicare de vero sensu sanctorum scripturarum*; á los pastores corresponde cerrar las puertas de la iglesia á los que enseñan las falsas doctrinas, negando la comunión, y la sepultura

¹⁰⁶⁶ Véase: “Sueño de la Matrona Comentadora”, *La Matrona Comentadora de los Cuatro Periodistas*, Imprenta de la Independencia, números: 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 y 10. El periódico no se encuentra fechado aunque, como advierte C. Román, se lo ha tendido a datar entre noviembre de 1820 y principios de 1821. Como señala Román, los textos que narra a modo de sueños refieren a un entramado bíblico y a la vez un “espacio de libertad enunciativa” (Claudia A. Román, *La prensa de Francisco...*, Op.cit. p.6).

¹⁰⁶⁷ Se relataba en aquel sueño: “Me vi colocada en un tribunal como de inquisicion todo enlutado, y que unos como jueces estaban sentados alrededor de una gran mesa, en la cual estaban colocados unos libros de pasta dorada, que al principio parecieron los cuatro evangelios, porque en efecto ese nombre distinguía yo en el frontispicio, aunque despues repare que en uno decia *evangelio de Voltaire*; el otro decia *evangelio de Brolimbroque*; el otro decia *evangelio de Diderot*; el *evangelio de Mirabeau*; y ademas habia otro con letras muy grandes que decia, *apocalipsis de Payne dedicada por las matronas Norteamericanas á las matronas Argentinas*.” Véase: *La Matrona Comentadora de los Cuatro Periodistas*, núm. 2, s/f, pp. 17-18.

¹⁰⁶⁸ Por cierto, *El Constitucional Español* era redactado por Pedro Pascasio Fernández Sardino, periodista conocido por haber publicado hacia 1811 en Cádiz el periódico *El Robespierre español*. Sobre el periódico, véase: Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, “En defensa de la derogada Constitución de Cádiz. Fernández Sardino y *El Constitucional Español* (1818-1820)”, *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*, núm. 263, 2012, pp. 113-125.

eclesiástica no solo á los hereges, sino tambien á los escandalosos públicos”.¹⁰⁶⁹ El sueño de la matrona recreaba así una sociedad bajo la tutela de la Iglesia donde solo los padres de familia eran considerados ciudadanos mientras que el extranjero, identificado con el no-católico, era asimilado al enemigo.

Aquel sueño retrataba, sin embargo, el temor de Castañeda hacia la censura. En efecto, las publicaciones del padre Castañeda fueron censuradas por la Junta Protectora de la Libertad de Imprenta. A principios de 1822, tras renunciar a su cargo en la Sala de Representantes, se le prohibió publicar nuevos escritos y se lo desterró a Kaquel Huincul. Sin embargo, nueve meses más tarde se le revocó el castigo por lo que pudo regresar a Buenos Aires donde continuó con sus publicaciones. Allí, tras su regreso, publicó *La Guardia vendida* donde introduce otro alter-ego, el personaje del “Sr. Inquisidor contra la herética pravedad”, a través del cual cuestiona las bondades de la libertad de imprenta y acusa de herética a la prensa liberal, especialmente a *El Centinela*¹⁰⁷⁰, periódico al que condena como “fiel imitador de las locuras españolas” aludiendo, por cierto, a las políticas reformistas introducidas por entonces por los liberales españoles en el poder.¹⁰⁷¹ El gobierno rivadaviano volvería a enjuiciar sus publicaciones, enfrentando el Fr. Castañeda un nuevo juicio de imprenta en 1823 que le provocaría la pena de un destierro por cuatro años. En aquella circunstancia el fraile transitó nuevos espacios desde los cuales continuaría difundiendo sus ideas tanto en el púlpito como en la prensa.¹⁰⁷²

Pero los escritos críticos de Fr. Castañeda no constituyeron una excepción. El canónigo don Ignacio Castro Barros fue también otra figura religiosa que se opuso, desde la provincia de Córdoba y con un agudo tono polémico, a la reforma rivadaviana.¹⁰⁷³ A

¹⁰⁶⁹ Véase: *Excma. É Illma. Matrona Comentadora de los Cuatro Periodistas*, núm. 8, s/f, p. 422. A propósito de la reivindicación de la potestad inquisitorial del episcopado, véase también: *Matrona Comentadora de los Cuatro Periodistas*, núm. 4, s/f, p. 67.

¹⁰⁷⁰ En el prospecto de la publicación *La Guardia vendida*, su redactor quien, como mencionamos, era el mismo Castañeda, defendía a los ministros del culto afirmando, irónicamente: “Yo al contrario, como en tiempo de los reyes fuy inquisidor contra la herética pravedad, conservo un carácter inexorable, aun cuando por la paciencia de Dios me veo envuelto en ideas liberales”. Véase: *Prospecto de un nuevo periódico intitulado La Guardia vendida por el Centinela y la traicion descubierta por el Oficial de dia*, 22/8/1822, Buenos Aires, Imprenta de Alvarez, p. 5. En ese sentido, se afirmaba: “Mi principal intento será reducir á polvo al *Centinela que vendió la guardia*” (Ibid., p. 8). Al respecto, Fray Castañeda sentenciaba: “El *Centinela* es muy indecente para vatriarse con un señor inquisidor, por tanto desde hoy queda relajado al brazo secular de Da. María Retazos...”. Véase: *La Guardia vendida por el Centinela y la traicion descubierta por el Oficial del dia*, núm. 1, 9/9/1822, Buenos Aires, Imprenta de Álvarez, p. 9.

¹⁰⁷¹ *La Guardia vendida...*, núm. 3, 26/9/1822, p. 29.

¹⁰⁷² En un principio se dirigió a Carmen de Patagones, luego a Montevideo y Santa Fe, desde donde se estima que pudo haber viajado ocasionalmente a Córdoba y a Corrientes. Véase: Claudia A. Román, *La prensa de Francisco...*, Op.cit.

¹⁰⁷³ A propósito de Castro Barros, véanse: Valentina Ayrolo, *Funcionarios de dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Buenos Aires, Biblos, 2007. Ignacio Martínez,

propósito de su oposición, Domingo Faustino Sarmiento evocaría, tiempo más tarde, en sus *Recuerdos de Provincia* (1850), la visita del canónigo a la provincia de San Juan y sus prédicas contra Rivadavia y la Reforma. Recordaba allí que Castro Barros: “terminaba una prédica dentro de la Iglesia, ensañándose contra Llorente, a quien llamó impío, viborezno, por haber calumniado al Santo Tribunal de la inquisición, asegurando al auditorio que había muerto comido de gusanos en castigo de sus iniquidades”.¹⁰⁷⁴ Por su parte, un inglés que vivía en la Buenos Aires de aquellos años relataba en sus *Memorias* que si bien en las tierras porteñas no había Inquisición, no le resultaba difícil imaginar a algunos religiosos comportándose como inquisidores.¹⁰⁷⁵

En efecto, como se percibe a través de las reflexiones de Castañeda, quienes se opusieron a las reformas rivadavianas consideraban que en el siglo XIX la herejía se disfrazaba de máximas políticas. La disidencia era, para aquellos, un problema capaz de desatar pasiones políticas y religiosas. Así, pues, en la provincia de Buenos Aires, al igual que en la Península, era posible leer en letras de molde apologías al tribunal de la Inquisición. Aquello no sucedía, sin embargo, en Lima donde incluso quienes se oponían a la tolerancia de cultos cuestionaban, como hemos visto, los procedimientos de la Inquisición.¹⁰⁷⁶ Pero aquella apología tenía lugar en una Buenos Aires donde se lograban introducir reformas, como la libertad de cultos, que en otros espacios eran aún inconcebibles. Las tensiones político-religiosas se acrecentarían al momento de articular un proyecto nacional.

VI. El (im)posible proyecto nacional: la religión como gramática del poder.

La experiencia de Buenos Aires como provincia autónoma había facilitado la introducción de políticas reformistas, aun cuando éstas generaron oposición. Entre aquellas, como hemos visto, se sancionaba la tolerancia religiosa hacia los súbditos ingleses (2/2/1825) y, meses más tarde, la ley de libertad de cultos (25/10/1825). Si bien aquellas sanciones involucraban únicamente a la provincia de Buenos Aires, fueron enunciadas en un contexto en el que se buscaba reconstruir la unidad de las Provincias

“Prensa intransigente y discurso ultramontano en el Río de la Plata: entre la disputa facciosa y la construcción de la Iglesia romana. 1820-1850”, *VII Jornadas de Historia Política*, Tandil, 2012.

¹⁰⁷⁴ Domingo F. Sarmiento, *Recuerdos de Provincia*, Santiago, Imprenta de Julio Belin y compañía, 1850, p. 146.

¹⁰⁷⁵ *A five years' residence in Buenos Ayres, during the years 1820 to 1825*. London, Published by G. Herbert, 88, Cheapside, 1825, p. 107.

¹⁰⁷⁶ Era el caso, como hemos visto, del religioso I. Moreno. Al respecto, véase el capítulo cuatro de la presente tesis.

del Río de la Plata. De modo que aquellas medidas generaban ansiedades que desbordaban el ámbito provincial. En ese sentido, la posibilidad de introducir reformas en la relación entre la comunidad política y la(s) comunidad(es) religiosa(s) resultaba ser mucho más difícil de proyectar en la imaginada escala nacional que en los límites estrechos de la provincia de Buenos Aires. En efecto, las tensiones que se generaron demostraban el potencial de la religión como gramática del poder, no solo en la arena de la opinión pública sino también en el campo de batalla.

No debe, pues, sorprendernos que una vez firmada en Buenos Aires el Acta de Tolerancia (2/2/1825), no fueran pocos quienes, como Castañeda, criticaron las reformas apelando a las influencias de las ideas difundidas por la literatura. De igual modo, cuando la provincia de San Juan, bajo el gobierno de Salvador María del Carril, adoptó en la Carta de Mayo (15/7/1825) el principio de libertad religiosa según la cual “ningún ciudadano o extranjero, asociación del país o extranjera podrá ser turbada en el ejercicio público de su religión, cualquiera que profesasen”¹⁰⁷⁷, quienes procedieron a atacarla ordenaron “cerrar el teatro y el café, porque estos lugares están profanados, porque asistían los libertinos, porque hablaban en ellos contra la religión”.¹⁰⁷⁸ De hecho, el gobernador sanjuanino recibiría la acusación de protestante.¹⁰⁷⁹

Por su parte, hacia 1825 el periódico porteño *El Nacional*, editado por Ignacio Núñez, Valentín Alsina y Pedro Feliciano de Cavia, proponía construir un catolicismo distinto al legado por España, es decir un catolicismo “sin fuero, sin esenciones, sin frailes, sin diezmos” y sin un gobierno católico “supersticioso, fanático, intolerante”.¹⁰⁸⁰ En ese sentido, sus redactores concebían la necesidad de nacionalizar las reformas porteñas y reconocer a la libertad religiosa como derecho natural del hombre, pues argumentaban:

¹⁰⁷⁷ Citado en: Boleslao Lewin, *Supresión de la Inquisición y libertad de cultos en la Argentina*, Op.cit., p. 47.

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*, p. 50. Sobre la problemática en la región del Cuyo, véase: Julián Feroni, “Reforma eclesiástica y tolerancia de cultos en Cuyo. Debates a través de la prensa”, *Folia Histórica del Nordeste*, núm.23, 2015, pp. 151-172.

¹⁰⁷⁹ Al respecto, véase: *Archivo del Brigadier General Juan Facundo Quiroga, tomo IV (1826-1827)*, Documento número 61, “Manuel Astorga a Juan José Uribe y Juan Crisóstomo Quiroga: actitud de Maradona. La influencia de del Carril en materia religiosa. Rumores relativos a la expedición de Quiroga. El auxilio de Bustos. Indicación de José Ignacio Carril para que viaje a San Juan, porque la elección ha recaído en Sánchez” (Córdoba, 4 de abril de 1826), pp. 80-83. Allí se lo desprecia a Salvador María del Carril como “protestante” y se describe a la Carta de Mayo como “infernial”, véase: *Ibidem*, p. 81.

¹⁰⁸⁰ Véase: *El Nacional*, núm. 3, 6/1/1825, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, p. 43. El periódico *El Nacional* se publicó entre el 23 de diciembre de 1824 y el 6 de abril de 1826, publicó 54 números más un suplemento.

“aun falta mucho que no ha hecho, ni ha podido hacer la provincia de Buenos Aires. Decimos, que *no ha podido*, porque las medidas á que aludimos las consideramos rigurosamente nacionales. Ya se inferira que hablamos de aquella libertad que mas afecta al hombre racional-el ejercicio de su religion (...) No ignoramos que una ley semejante se ha considerado, y aun considera por algunos, como subversiva, y opuesta á los principios de la religion católica, que es la religion del estado. Pero este es un error que viene de la educacion que hemos recibido bajo el barbaro, é inhumano influjo de la inquisicion; error que degrada á esa misma religion por quien se aboga”.¹⁰⁸¹

En efecto, desde *El Nacional* se argumentaba, de un modo similar al que lo había planteado M. Ferreyros en el Primer Congreso Constituyente del Perú, que castigar el ejercicio público de otras religiones supondría “restablecer las hogueras, los suplicios, y todos los demas horrores, con que la bárbara inquisicion ha aflijido por tanto tiempo a la humanidad”.¹⁰⁸² El fundamento que subyacía en aquella propuesta era, al igual que lo planteaban en Lima los llamados liberales radicales, que la disidencia religiosa no constituía un problema. Pues, era el ateo, en lugar del disidente, quien era considerado como una amenaza para la comunidad política.¹⁰⁸³

Las propuestas de *El Nacional* fueron cuestionadas por el periódico *El Cristiano Viejo* publicado en la provincia de Córdoba.¹⁰⁸⁴ Por cierto, la expresión que oficiaba de título de la publicación cordobesa aludía a la que se utilizaba desde los tiempos de la fundación de la Inquisición española para distinguir a los cristianos que no poseían “sangre judía” de aquellos que tenían un pasado converso. En ese sentido, es interesante recordar que en las instituciones cordobesas, especialmente en su prestigiosa Universidad, se seguían exigiendo a los potenciales ingresantes estatutos de limpieza de sangre.¹⁰⁸⁵ En efecto, *El Cristiano Viejo* objetaba a los redactores de *El Nacional* por haber caracterizado

¹⁰⁸¹ *Ibidem*, p. 44.

¹⁰⁸² Véase: *El Nacional*, núm. 8, 10/2/1825, p. 143.

¹⁰⁸³ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰⁸⁴ *El Cristiano Viejo* fue una publicación intransigente fundada por el presbítero Juan Justo Rodríguez. Fue redactado entre los años 1825 y 1826, publicándose cada 15 días en formato de cartas. Sobre la prensa cordobesa del período, véase: Valentina Ayrolo, “Noticias sobre la opinión y la prensa periódica en la Provincia autónoma de Córdoba: 1820-1852”, *Quinto Sol, Instituto de Estudios Socio-Históricos, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de la Pampa*, vol. 9, núm. 10, 2005/2006, pp. 13-46.

¹⁰⁸⁵ Véase: Marta Canessa de Sanguinetti, *El bien nacer. Limpieza de oficios y limpieza de sangre: raíces ibéricas de un mal latinoamericano: del siglo XIII al último tercio del siglo XIX*, Montevideo, Taurus, 2000. Jacqueline Vasallo, “La Universidad jesuítica de Córdoba, bajo la lupa de la Inquisición. Documentos para su estudio”, *Fuentes del Congreso*, vol. 3, núm. 5, Congreso Nacional de Bolivia, 2009, pp. 13-20. Por cierto, la Constitución Nacional sancionada en 1853 elimina cualquier tipo de prerrogativas de sangre en su artículo 16.

como “bárbaro” al tribunal de la Inquisición.¹⁰⁸⁶ Por su parte, los redactores porteños reconocían, irónicamente, que tuvieron “la audacia de llamar *bárbaro* al tribunal de la inquisición” a la vez que le advertían que había pasado ya “el tiempo de ocuparse de las apologías de este tribunal”.¹⁰⁸⁷

En el contexto de aquellos debates, el Congreso Constituyente sancionó la ley de libertad religiosa (12/10/1825), cuyo alcance se restringiría, como hemos mencionado, únicamente a la provincia de Buenos Aires. La ley reconocía “el derecho de todo hombre para dar culto a la divinidad según su conciencia”.¹⁰⁸⁸ Gregorio Las Heras, por entonces gobernador de Buenos Aires, había presentado el proyecto argumentando que la libertad de cultos era un derecho que, en nombre de la civilización, no debía ser postergado.¹⁰⁸⁹ Recordemos, por cierto, que el propio Las Heras había sido acusado en el pasado ante el comisario de la Inquisición en Córdoba por haber proferido proposiciones heréticas.¹⁰⁹⁰

Pero los publicistas liberales eran conscientes del peligro que la sanción de la libertad religiosa podía significar para el entramado de las relaciones inter-provinciales en la difícil encrucijada de crear un poder nacional.¹⁰⁹¹ La necesidad de consolidar las instituciones nacionales se acrecentó cuando hacia diciembre de 1825 el Imperio de Brasil, a raíz de sus pretensiones sobre la Banda Oriental, presentó una declaración de guerra. El Congreso Constituyente decidió entonces crear un poder ejecutivo nacional

¹⁰⁸⁶ Véase: *El Cristiano Viejo contesta al periódico nacional de Buenos Aires sobre la tolerancia del culto*, núm. 1, 3/5/1825, Córdoba, Imprenta de la Universidad, pp. Allí se argumenta: “...se ha exaltado demasiado cuando habla de este tribunal, que tanto vilependia. Yo precindo de su vindicacion, y defensa. Se muy bien que no se fundó para que lo ejerciese angeles, sino hombres sugetos á todas las pasiones. Nadie debe espantarse, que en el transcurso de tantos años, haya degenerado de sus motivos esenciales y haya dado mérito á su supresion, de que tambien precindo; pero digo, que no hay razon, para llamar á la inquisicion bárbara humilladora de la humanidad...” (Ibíd, p. 7).

¹⁰⁸⁷ *El Nacional*, núm. 23, 26/5/1825, pp. 402-403.

¹⁰⁸⁸ La ley de libertad de cultos sancionada en Buenos Aires el 10 de octubre de 1825 determinaba en su artículo primero: “Es inviolable en el territorio de la Provincia el derecho que todo hombre tiene para dar culto á Dios Todo-Poderoso según su conciencia” y en su artículo segundo: “El uso de la libertad religiosa, que se declara por el artículo anterior, queda sujeto a lo que prescriben la moral, el orden público y las leyes existentes en el país”. Véase: *Recopilación de las leyes y decretos promulgados en Buenos Aires, desde el 25 de mayo de 1810, hasta fin de diciembre de 1835*, Segunda Parte, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836, p. 683.

¹⁰⁸⁹ No nos detenemos aquí en el análisis del debate parlamentario a propósito de la libertad religiosa, pues ya ha sido estudiado por la historiografía, véase: Nancy Calvo, “Los unos y los otros...”, Op.cit., p. 26. En efecto, la historiadora señala que fue aprobada con “un trámite fácil”. Sobre los argumentos liberales presentes en el Congreso, véase: *El Argos...*, núm. 192, 1-10-1825.

¹⁰⁹⁰ Entre aquellas supuestas proposiciones heréticas se encontraba la de haber manifestado su incredulidad respecto del sacramento de la confesión. Véase: Archivo del Arzobispado de Córdoba, Legajo N°18, Tomo III, “Acusación contra Don Juan Gregorio las Heras por proposiciones heréticas (1812)”, pp. 275-276.

¹⁰⁹¹ Véase: *El Nacional*, núm. 28, 6/10/1825, p. 5 (Tomo II). Allí se constataba: “...la experiencia nos ha convencido que ninguna cosa ha contribuido tanto a enajenar respecto de Buenos Aires, la opinión de ciertos hombres en las provincias hermanas, como el temor necio que por nuestras opiniones han concebido, de que aspiramos a desterrar de nuestro suelo la religión católica que es y será siempre la religión de estado”.

permanente que recibiría el título de “Presidente de las Provincias Unidas del Río de la Plata”.¹⁰⁹² B. Rivadavia fue, como es sabido, designado presidente. Por su parte, quienes se opusieron a su mandato no solo rechazaban la posibilidad de que se nacionalizaran las reformas porteñas sino que, al hacerlo, reivindicaban a la religión católica como su signo identitario y convertían al opositor político en “impío”.

Así, por ejemplo, hacia julio de 1826, Juan Felipe Ibarra, gobernador de Santiago del Estero, le escribía a Ángel F. Carranza, socio comercial de Manuel Dorrego, “Vive seguro que el *judío Rivadavia* no es ni será reconocido por esta provincia”.¹⁰⁹³ Por su parte, el fraile-escritor Castañeda continuaba publicando, desde su destierro, críticas a las reformas liberales impulsadas por Buenos Aires. Sus escritos disputaban el poder de Buenos Aires a la vez que, por medio de su difusión, articulaban un espacio de debate supra-provincial.

En contraposición a los hechos que atravesaban la realidad porteña, Castañeda imaginaba en sus relatos una utopía reaccionaria.¹⁰⁹⁴ Así, hacia 1826 el fraile publicaba un folleto titulado *Sueño del Reverendo Padre Lector Jubilado* (c. 1826) en el que imaginaba una contra-reforma porteña capaz de acabar con la herejía “luterana” y con los “curas liberales y revolucionarios”. Castañeda soñaba una Buenos Aires en la que la libertad de cultos y la libertad de comercio eran suprimidas, la autoridad de los conventos y las órdenes restituidas y donde el Cabildo recuperaba su poder. En su sueño Buenos Aires, desconociendo el principio de la soberanía popular, se gobernaba únicamente conforme a la autoridad divina.¹⁰⁹⁵ Según el fraile, el sometimiento a la autoridad de la Iglesia era el único medio para organizar la sociedad. La comunidad política debía, según Castañeda, identificarse con la católica.

Si bien la Constitución sancionada por el Congreso el 24 de diciembre de 1826 no nacionalizó la libertad religiosa tampoco reconoció, como soñaba Castañeda, a la Iglesia como fundamento de la autoridad política. En efecto, la Carta definía en su artículo tercero a la religión Católica Apostólica Romana como la religión de la Nación estableciendo el deber estatal de protegerla. Sin embargo, no se sancionaba su

¹⁰⁹² La Ley de Presidencia se sanciona el 6/2/1826.

¹⁰⁹³ Citado en: Rodolfo Ortega Peña y Eduardo L. Duahalde, *Facundo y la montonera*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 1999, p. 104.

¹⁰⁹⁴ Véase: Claudia A. Román, *La prensa de Francisco...*, Op.cit., p. 24.

¹⁰⁹⁵ Véase: *Sueño del Reverendo Padre Lector Jubilado* (c. 1826), p. 10. Reproducido en: Claudia A. Román, *La prensa de Francisco...*, Op.cit., p. 37.

exclusividad ni su carácter de verdadera ni tampoco la prohibición de otros cultos.¹⁰⁹⁶ Por otro lado, el catolicismo no era condición de ciudadanía, pues si bien no se reconocía el derecho al ejercicio público de otros cultos, se sancionaba en el artículo 162 el reconocimiento de la libertad de las acciones privadas concebidas como “reservadas solo a Dios”. Sin embargo, junto a aquella perspectiva tolerante, la carta presentaba un proyecto centralizador que, rápidamente, contó con el rechazo de los federales porteños y provinciales.¹⁰⁹⁷ Las tensiones desencadenaron, rápidamente, la guerra civil entre unitarios y federales.¹⁰⁹⁸

A pesar de que la Constitución no sancionaba la libertad de cultos, fue rechazada por las provincias no solo en nombre del federalismo sino también de la defensa del catolicismo. Así, Facundo Quiroga, el caudillo de los Llanos, expresaba en una carta:

“¿Qué recelo puedo tener al poder, del titulado presidente, ni de cuantos conspiran en mi contra para hacerme desaparecer de sobre la tierra, y hacerse campo á la realizacion del inicuo proyecto de *esclavizar las provincias* y hacerlas gemir ligadas al carro de Ribadavia, para de este modo facilmente enagenar el pais en general y hacer tambien desaparecer la *religion de Jesucristo*, que igualmente es á donde se dirigen los esfuerzos del titulado presidente y sus secuaces? O de no ¿qué quiere decir esa *tolerancia de cultos sin necesidad y esa estincion /de los regulares?...* Yo estoy dispuesto con ánimo inalterable á rendir el tributo de mi existencia antes que ver triunfar la *impiedad*.”¹⁰⁹⁹

En el despliegue de las guerras civiles, el federalismo reclamaba al catolicismo como signo identitario denostando a los unitarios como “impíos” y “herejes”. Así, Facundo Quiroga, quien se presentaba como “restaurador de la nacion”¹¹⁰⁰, enunciaría

¹⁰⁹⁶ El artículo 3 sancionaba: “Su religión es la Católica, Apostólica Romana, a la que prestará siempre la más eficaz y decidida protección, y sus habitantes el mayor respeto, sean cuales fueren sus opiniones religiosas”. En ese sentido, se reproduce el artículo de juramento sancionado por la Constitución de 1819 (art. 170). Véase: *Constitución sancionada por el Congreso General Constituyente de 1824-1827, precedida de un manifiesto acordado por el mismo congreso*, Buenos Aires, Imprenta de Estado, 1826.

¹⁰⁹⁷ Sobre las tensiones a propósito de la ley de capitalización, véase: Nora Souto, “El debate en torno a la “capitalización” de Buenos Aires de 1826 y la cuestión de la soberanía”, *IX Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Córdoba, 24 al 26 de septiembre de 2003. Véase también: Noemí Goldman, “De los usos de los conceptos de “nación” y la formación del espacio político en el Río de la Plata (1810-1827)”, *Secuencia, Nueva época*, núm. 37, 1997, pp. 35-56.

¹⁰⁹⁸ Véase: Ignacio Zubizarreta, *Unitarios, Historia de una facción política que diseñó la Argentina moderna*, Buenos Aires, Random House Mondadori (Sudamericana), 2014.

¹⁰⁹⁹ *Archivo del Brigadier General Juan Facundo Quiroga, tomo IV (1826-1827)*, “Carta misiva del Sr. General D. Juan Facundo Quiroga á un amigo suyo de Mendoza, que se da al público con notas por su mucha importancia, San Juan Enero 28 de 1827”, p. 311.

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 310-312. Respecto a su compromiso con la “defensa de la religión”, véase: *Archivo del Brigadier General Juan Facundo Quiroga, tomo IV (1826-1827)*, “Carta de Pedro Ignacio de Castro Barros a Juan Facundo Quiroga, Córdoba, Febrero 21 de 1827”, pp. 330-331. *Archivo del Brigadier General Juan Facundo Quiroga, tomo IV (1826-1827)*, “Carta de Juan Justo Rodríguez a Juan Facundo Quiroga: visita

como lema de sus luchas la consigna “Religión o muerte”.¹¹⁰¹ Pocos meses después, hacia agosto de 1827, se disolvía el Congreso Constituyente y el poder central.¹¹⁰² Buenos Aires volvía a constituirse como provincia autónoma a cargo del gobernador federal Manuel Dorrego.¹¹⁰³

La cuestión religiosa seguiría siendo allí objeto de reflexión. Así, en la *Gaceta Mercantil de Buenos Aires* se informaba, por cierto con preocupación, que en Córdoba ciertos eclesiásticos buscaban establecer un proyecto de Inquisición.¹¹⁰⁴ Es interesante advertir que aquel intento podría ofrecer una explicación al hecho de que en el archivo del Arzobispado de Córdoba se resguarden legajos bajo el nombre de “inquisitoriales” fechados hasta el año 1827, cuando, como ya hemos visto, la Inquisición había sido suprimida en el Río de la Plata por la Asamblea del Año XIII.¹¹⁰⁵ En ese sentido, es plausible conjeturar que los eclesiásticos cordobeses hayan intentado instaurar Juntas de Fe, que aplicaran el procedimiento inquisitorial, como las que existían por entonces en la Península. Por cierto, D. F. Sarmiento en su *Facundo* ofrece un cuadro de aquella circunstancia constatando que “en unas partes se rehabilitaba el Santo Tribunal de la Inquisición; en otras se declaraba la libertad de las conciencias, como el primero de los derechos del hombre; unos gritaban “Federación”; otros “Gobierno central”...”.¹¹⁰⁶

La guerra civil entre unitarios y federales implicaría para la provincia de Buenos Aires el fin del gobierno federal de Dorrego quien fue fusilado por orden del líder unitario Juan Lavalle. En ese escenario de crisis, Rosas se consolida como figura de poder y, como veremos, convertirá al catolicismo en un factor de articulación supra-provincial. Por

que efectuará Pedro Ignacio Castro, para considerar los intereses de la religión, Córdoba, Febrero 26 de 1827”, p. 336. *Archivo del Brigadier General Juan Facundo Quiroga, tomo IV (1826-1827)*, “Borrador de oficio: el remitente manifiesta que ha llegado para hacer respetar y defender la religión católica. Pide la derogación de Carta de Mayo; 22 de marzo de 1827”, pp. 349-350.

¹¹⁰¹ Sobre los conflictos políticos-religiosos en La Rioja, véanse: Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia...*, Op.cit., pp. 213-217. Fernando Gómez y María Laura Mazzoni, “Clero y política en La Rioja en los años veinte del siglo XIX. El Teniente de cura Melchor León de la Barra, de revolucionario a ‘reo de alto crimen’”, *Almanack Guarulhos*, núm. 9, 2015, pp. 103-114. Sobre la cuestión de la identidad religiosa en el proyecto de F. Quiroga, véase: Ariel de la Fuente, “Blancos y negros, masones y cristianos: etnicidad y religión en la identidad política de los rebeldes federales”, en *Los hijos de Facundo: caudillos y montoneros en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del estado nacional argentino: 1853-1870*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 193-218.

¹¹⁰² En ese contexto, el presidente Rivadavia ofreció su renuncia (27/6/1826).

¹¹⁰³ Sobre la figura de Dorrego, véase: Gabriel Di Meglio, *Manuel Dorrego. “Vida y muerte de un líder popular”*, Buenos Aires, Edhasa, 2014.

¹¹⁰⁴ *Gaceta mercantil de Buenos Aires*, núm. 1151, 21/9/1827. En: Antonio Zinny, *La Gaceta mercantil de Buenos Aires 1823-1852. Resumen de su contenido con relación a la parte americana y con especialidad a la historia de la república Argentina*, Buenos Aires, Imprenta Americana, 1875, p. 136.

¹¹⁰⁵ Archivo del Arzobispado de Córdoba, Legajo N°18, Tomo III (1711-1827).

¹¹⁰⁶ Véase: Domingo F. Sarmiento, *Facundo, Civilización y Barbarie en las Pampas argentinas* [1845], Buenos Aires, El Aleph, 1999, pp. 104-105.

entonces, Castañeda imaginaba a Rosas como el salvador de Buenos Aires.¹¹⁰⁷ En sus escritos intransigentes la incertidumbre se cifraba en clave religiosa.¹¹⁰⁸ Así, por ejemplo, el religioso imploraba justicia contra los unitarios “asesinos de la nación” invocando curiosamente las palabras que figuraban en la leyenda del escudo de la Inquisición española: *exurge domine, et judica causam tuam* (“Alzate, Señor, para defender tu causa”).¹¹⁰⁹ La guerra civil era, pues, desde el bando federal teñida de los rasgos de una cruzada religiosa. En ese contexto, ante la convocatoria de una nueva Convención Nacional (1828-1829) algunas provincias, como Santa Fe, aprovechaban la oportunidad para proponer en sus instrucciones la sanción de la exclusividad del culto católico.¹¹¹⁰

La relación entre la comunidad política, proyectada a nivel nacional, y la comunidad religiosa resultaba ser problemática. No obstante, en la provincia de Buenos Aires las reformas rivadavianas, a pesar de ser objeto de polémica, no serían derogadas. La fragmentación del espacio rioplatense y su indefinición nacional crearon allí condiciones singulares para pensar la relación entre política y religión. Mientras que a escala provincial se lograron introducir reformas, la cuestión se tornaba mucho más difícil al momento de articular un proyecto nacional. En efecto, el catolicismo seguía ofreciendo un lenguaje para nombrar los conflictos políticos y constituirse, por tanto, en una gramática del poder.

A partir de 1820, tras la crisis del poder central, Buenos Aires experimentó un proyecto reformador de carácter republicano, ilustrado y liberal, que, entre otras

¹¹⁰⁷ Por cierto, tras la muerte en Santa Fe de Fr. Francisco de Paula Castañeda, el gobernador Juan Manuel de Rosas ordenó el traslado de sus restos a Buenos Aires depositándolos en el panteón del convento franciscano. Véase: Fabián Herrero, “Francisco de Paula Castañeda”, Op.cit., p. 263.

¹¹⁰⁸ A mediados de 1828 Castañeda publica un nuevo periódico desde Paraná: *Vete portugués, que aquí no es!* Su posición era explícitamente contraria a las publicaciones porteñas *El liberal* (1828) y *El tiempo* (1828). Allí expresaba: “La América no quiere ser luterana, ni inglesa, ni francesa, ni portuguesa: quiere tener una política que sea particularmente suya, y no trasladada de los libros filosóficos cuyas páginas solo sirven para envolver la pimienta, el comino y las demás semillas que antes se conservaban mejor en mates, calabazas y porongos”. Véase: “Prospecto” del *Vete portugués, que aquí no es*, 4/7/1828, c. 1, p.1. Reproducido en: Claudia A. Román, *La prensa de Francisco...*, Op.cit., p. 16.

¹¹⁰⁹ *Buenos Aires Cautiva y la Nación Argentina decapitada á nombre, y por orden del nuevo Catilina Juan Lavalle*, núm. 7, Santa Fe, Imprenta de la Convención, 21/2/1829. Citado en: Claudia A. Román, *La prensa de Francisco...*, Op.cit., p. 102. Tras la derrota de Lavalle a manos de Rosas y el gobernador Echagüe, Castañeda no vuelve a publicar. Véase: Fabián Herrero, “La intervención del fraile-escritor Castañeda en un movimiento armado con impacto nacional. El golpe de mano de Juan Lavalle de 1828”, *Secuencia*, vol. 91, núm. 4. 2015, pp.39-66.

¹¹¹⁰ Es el caso, por ejemplo, de la provincia de Santa Fe que en sus instrucciones a la Convención Nacional de 1828-1829 estipulaba a la religión católica, Apostólica, Romana como la única y exclusiva de los habitantes de América determinando que no se “podrá permitir en todo el territorio ningún otro culto público, ni privado, ni doctrina contraria a la de Jesucristo”. Véase: Thomas Duve, “La cuestión religiosa...”, Op.cit. p. 229.

preocupaciones, buscaba dar respuestas al enigma de qué hacer con Dios en la república. Aquel proyecto republicano implicaba la construcción de un régimen basado en el ejercicio de la libertad política que suponía la implementación de mecanismos representativos de los ciudadanos y la consolidación de una esfera pública deliberativa. Las reformas impulsadas por el ministro Rivadavia procuraban construir una “sociedad de iguales” y una “sociedad volteriana” que diferenciara a la ciudad de su pasado colonial. En ese sentido, la reforma religiosa procuró consolidar la igualdad jurídica y precisar las atribuciones del Estado (tanto sus atributos fiscales como su jurisdicción en materia de disciplina exterior de la Iglesia). En efecto, desde la perspectiva rivadaviana los atributos de la violencia y la censura le correspondían únicamente al poder temporal. Se ponía así en evidencia un uso político de la religión y, a la vez, el rol político que la religión conservaba de los tiempos coloniales. Desde el Estado se buscaba así, aunque no sin dificultades, trazar nuevas fronteras impulsando el proceso de secularización de la sociedad. Las tensiones políticas emergieron en torno a la definición de la relación entre la jurisdicción civil y la eclesiástica.

En ese escenario, la cultura política demostró un interés especial por repensar la relación entre política y religión. La lucha contra el clericalismo, impulsado no solo por algunos religiosos (puesto que también los había rivadavianos) sino también por actores laicos, cobró protagonismo. En un contexto de reformas que buscaban distanciar a Buenos Aires de su pasado colonial, los publicistas rivadavianos convirtieron a la Inquisición no sólo en un símbolo de la ex metrópoli sino también en una metáfora del clericalismo y de un modo intolerante de pensar la política. En la prensa y en los distintos espacios de sociabilidad que formaban parte del proyecto rivadaviano comenzaba a reivindicarse la tolerancia como una virtud cívica necesaria para la vida republicana. Tolerancia definida en clave, a la vez, política y religiosa. Pues, pensaban algunos, solo la aceptación de la disidencia evitaría que el espíritu inquisitorial habitara en el cuerpo político. La libertad religiosa se enunciaba, a la vez, como derecho. El problema que se planteaba era la necesidad de aceptar la legitimidad de la disidencia.

De modo que la Inquisición era cuestionada por parte del tribunal de la opinión pública erigido por los publicistas rivadavianos. A pesar de que aquellas reflexiones tuvieron lugar en un espacio político fragmentado, los publicistas se preocupaban por insertarlas en un contexto más amplio, no solo rioplatense sino también americano y atlántico. Pues, como hemos visto, si bien la Inquisición había sido abolida en América por los gobiernos independientes, en la Península se temía acerca de su restauración. La

Inquisición española, suprimida durante el Trienio Liberal, era sin embargo reclamada por los grupos ultra-realistas, conocidos con el nombre de “apostólicos”. Evocar críticamente a la Inquisición, metáfora de las “prisiones de nuestra alma”, resultaba ser así un modo de repudiar el pasado hispánico y a la vez construir nuevas identidades y valores políticos.

El proyecto rivadaviano buscaba garantizar las libertades del ciudadano a través de la publicidad de los actos de gobierno, de un debido proceso judicial, de la libertad de opinión (considerando a la religiosa como parte de aquélla) e incluso de la libertad de enseñanza. Se introducía así una distinción entre el ciudadano y el feligrés al tiempo que se adoptaba una mirada positiva acerca del extranjero que, por cierto, tendía a ser asimilado con el no-católico. De este modo, se cuestionaba el ideal hispánico de la unanimidad de las conciencias y se modificaban las condiciones de la creencia renovándose la relación entre la moral pública y la moral religiosa. La comunidad política podía albergar así distintas comunidades religiosas, aun cuando el Estado seguía adoptando una actitud regalista que convertía a la Iglesia en un recurso de gobierno.

Pero había quienes miraban melancólicamente hacia el pasado y defendían, como diría tiempo más tarde D. F. Sarmiento, una religión con las armas en la mano.¹¹¹¹ Las transformaciones en las relaciones entre la comunidad política y la(s) comunidad(es) religiosas provocaban pasiones político-religiosas. Desde la oposición rivadaviana, el disidente, tanto en política como en religión, era caracterizado como un impío. En efecto, como lo demuestran los escritos de Castañeda, se concebía que en el siglo XIX la herejía se disfrazaba de máximas políticas. La definición de la relación entre la comunidad política y la(s) comunidad(es) religiosa(s) resultaba ser un desafío mayor cuando aquélla se imaginaba a escala nacional. En ese sentido, cuando a partir de 1824 se intentó reorganizar el poder central en el Río de la Plata, los federales cifraron los conflictos en clave religiosa. La religión era, para ellos, una manera de nombrar los problemas.

Como hemos analizado, también en Lima, capital del Estado independiente del Perú, se generaban tensiones al momento de debatir reformas capaces de transformar el lugar de la religión en el cuerpo político, aun cuando aquellas fueran menos profundas que las propuestas en la provincia de Buenos Aires. Allí las medidas eclesiásticas más controvertidas, como la abolición del fuero y del diezmo, no serían debatidas sino hasta mediados de siglo. A su vez, la tolerancia religiosa, sin bien fue propuesta durante la

¹¹¹¹ Emilio Ravignani (ed.). *Asambleas Constituyentes Argentinas*, Vol. 4, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1937, p. 918.

década de 1820, no logró ser sancionada. Por otro lado, la reivindicación de la libertad religiosa se sancionaría recién en el siglo XX. Sin embargo, el hecho de que Lima, a diferencia de Buenos Aires, encabezara un proyecto nacional permitía imaginar innovaciones con mayor alcance como fue, por ejemplo, el proyecto de codificación penal propuesto por Manuel Lorenzo Vidaurre hacia 1827.

Por otro lado, como advertía el educador británico Thomson, parecía ser que las sociedades americanas ofrecían un terreno de experimentación más fértil que el de una España en el que el pasado se disputaba por controlar el presente. Lo cierto es que, a pesar de sus diferencias, ambos casos, demuestran lo dificultoso que resultaba introducir cambios en las relaciones entre la comunidad política y la(s) comunidad(es) religios(as) en sociedades que, con un pasado colonial español, buscaban inventarse como nación. El legado colonial era experimentado, así, como un pasado presente.

Parte III
Católicos y liberales: pensar la religión en la Nación (1830-1864).

Parte III

Católicos y liberales: pensar la religión en la Nación (1830-1864).

“La sociedad es una duda inmensa”.
F. R. Lamennais,
“De la réunion de différentes communions chrétiennes”,
en *Mélanges religieux et philosophique*, Paris, 1819, pp. 500-501.

Como hemos visto, la crisis de la Monarquía Católica, iniciada en 1808, supuso el desafío de re-definir la comunidad política. Aquella redefinición se acompañó de una interrogación acerca de la comunidad religiosa, pues bajo las formas del Antiguo Régimen ambas coincidían. Si bien el desplazamiento desde la noción del derecho divino de los reyes a la sanción de la soberanía nacional suponía definir la legitimidad del origen del poder en el terreno de la inmanencia, al momento de pensar en el ejercicio del poder la cuestión de la trascendencia del orden político y social seguía formulándose como un problema, por cierto, formulado a nivel de las creencias. Hemos visto cómo, en el marco de aquella reflexión, la decisión de suprimir la Inquisición suponía una tensión, por un lado, entre la soberanía nacional y la soberanía pontificia y, por el otro, entre la sanción de nuevos derechos y el catolicismo. A su vez, en la encrucijada de la independencia americana aquella reflexión se dirigía no solo a cuestionar a la España absolutista, que, se denunciaba, había profanado a la religión católica, sino también a la política de la Restauración.

Por otro lado, los procesos revolucionarios, tanto peninsulares como americanos, buscaron cristianizar su causa. Pero el hecho de que la cristianización del fenómeno revolucionario implicara la posibilidad de revolucionar el campo religioso, constituía un dilema no resuelto. En ese marco, la reflexión sobre la Inquisición invitaba a pensar en el lugar de la religión en las nuevas comunidades políticas. La controversia sobre la tolerancia y, más aun, la libertad religiosa formaba parte de aquel entramado.¹¹¹² En ese contexto, lo inquisitorial se convertía no solo en un prisma para el análisis de lo religioso sino también de lo político. Se pensaba que las prácticas inquisitoriales atravesaban aquellas dos dimensiones de la vida social sobre las cuales el pensamiento liberal reflexionaba.

¹¹¹² Cabe recordar nuevamente que, por nuestra parte, distinguimos entre tolerancia y libertad de cultos en función de la admisión de la publicidad de otros cultos, pues mientras que la tolerancia tiende a restringirse a la esfera privada del individuo, la libertad habilita al individuo a expresar el culto en la esfera pública, aun cuando se preserve la confesionalidad del Estado.

A partir de 1830, cuando se encuentra ya clausurado el proceso de independencia hispanoamericana y se produce en España la definitiva abolición de la Inquisición, la reflexión sobre el Santo Oficio formará parte del desafío de pensar la religión en la nación. Sin embargo, la Inquisición, en tanto símbolo de un catolicismo autoritario, no era asunto del pasado. Pues, aunque suprimida, seguía siendo reivindicada en España bajo las banderas carlistas. Además, el tribunal de la Inquisición persistía aún en los Estados Pontificios.

El desafío de pensar la religión en la nación se expresó, aunque con matices, en los tres espacios aquí estudiados. En efecto, durante los años 1830-1860 la situación política en la que se encontraban aquellas ciudades era diferente. Por un parte, Buenos Aires disputaba, junto con el resto de las provincias del Río de la Plata, su lugar en la construcción de un proyecto de Estado y nación. A su vez, Lima era la indiscutible capital del Estado peruano, aun cuando, durante el período, sus fronteras se redefinieron. Por su parte, Cádiz no era ya el epicentro de los cambios políticos, como lo había sido en 1810 y durante la revolución liberal de 1820. Sin embargo, su legado constitucional y su contribución al desarrollo de la cultura política liberal persistieron en el escenario español. Por cierto, únicamente en Buenos Aires se encontraba implementada, desde 1825, la libertad religiosa.

En este apartado nos aproximaremos al problema teológico-político a través del modo en que se imaginaba la relación entre nación y religión sin por ello analizar en profundidad la relación entre Estado(s) e Iglesia(s), aun cuando ésta será tenida en cuenta. Pues, como advierte M. Suárez Cortina, “las relaciones entre la Iglesia y el estado y la religión y la nación merecen tratamiento independiente, en la medida en que el primero afecta a las relaciones institucionales entre dos entidades “soberanas”, en tanto que la segunda remite al papel de la religión, en este caso del catolicismo, en los diversos discursos identitarios”.¹¹¹³

La (re)invención de naciones (y la definición de proyectos nacionales) implicaba el trazado de nuevas fronteras no solo en el terreno de la geografía sino también entre política y religión.¹¹¹⁴ Además, la reflexión sobre la religión en la nación se producía en un período en el que las tensiones teológico-políticas se agudizaban al calor de las

¹¹¹³ Manuel Suárez Cortina, “Religión, estado y nación en España y México en el siglo XIX: una perspectiva comparada”, *Historia mexicana*, vol. LXVII, julio-septiembre 2017, p. 352.

¹¹¹⁴ Sobre el concepto de nación como una comunidad política imaginada, véase: Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 23.

pretensiones de Roma por controlar a las instituciones eclesiásticas locales y, también, por la sensible cuestión de la unificación italiana que ponía en tensión al poder temporal del Papa. En efecto, durante aquellos años, cobraba fuerza la concepción ultramontana, impulsada no solo desde Roma sino también por parte del clero y algunos publicistas locales.

Como analizaremos, el ultramontanismo es una corriente de pensamiento dentro del catolicismo que reivindica los derechos del Papa de gobernar las iglesias del *orbe católico* no solo frente a las autoridades civiles sino también ante las autoridades eclesiásticas locales. En ese sentido, el ultramontanismo defendía la supremacía de la Iglesia como una “sociedad perfecta” y reivindicaba la infalibilidad papal. El ultramontanismo tendió a expresar una concepción intransigente del catolicismo, al concebir al Papa como única garantía ante la difusión del “filosofismo”.¹¹¹⁵ En ese sentido, aquella postura se oponía a las doctrinas regalistas y galicano-jansenistas que reivindicaban la autoridad del Estado sobre la Iglesia y defendían la independencia respecto de Roma. A su vez, si bien, como advierte R. Di Stefano, el ultramontanismo parte de una distinción entre la esfera religiosa y la política, por otro lado, como advierte V. Samuel Rivera, concibe a la religión como “un principio político, esto es, como un criterio definitorio de la esencia y el sentido de la praxis política”.¹¹¹⁶

Si bien el ascenso de Pío IX a la Silla Pontificia en 1846 parecía prometer el inicio de una política reformista en los Estados Pontificios, su Pontificado propició una política decididamente anti-liberal.¹¹¹⁷ A su vez, el ciclo revolucionario europeo de 1848 aportaba nuevos matices a aquél problema, a través de la difusión de las ideas románticas (tanto en clave liberal como socialista), la formulación de la llamada cuestión italiana y la conformación de nuevas asociaciones y una prensa de identidad católica.¹¹¹⁸

¹¹¹⁵ Así, la obra de Joseph de Maistre *Du Pape* (1819) constituye un ejemplo del ultramontanismo intransigente. Sin embargo, como advierte I. Martínez, el ultramontanismo podía ser pensado en otras inflexiones, no necesariamente intransigentes, como lo demostró en sus primeros escritos F. de Lamennais. Véase: Ignacio Martínez, “Prensa intransigente y discurso ultramontano...”, Op.cit., p. 2.

¹¹¹⁶ Véase: Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza...*, Op.cit., pp. 168-169. Víctor Samuel Rivera, “Tras el incienso. El republicanismo reaccionario de Bartolomé Herrera”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Universidad de Sevilla, vol. 10, núm. 20, 2008, p. 203.

¹¹¹⁷ Véase al respecto: Hubert Jedin (dir.), *Manual de historia de la Iglesia*, Tomo Séptimo: “La Iglesia entre la revolución y la restauración” por Roger Aubert, Johannes Beckmann, Patrick J. Corish, Rudolf Lill, Barcelona, Editorial Herder, 1978, pp. 467-549.

¹¹¹⁸ A propósito de las ideas del ciclo revolucionario de 1848, Maurice Agulhon advierte que no es posible designar la ideología de los *quarante huitards* a través de una única familia política. En efecto, las distintas corrientes se autodenominaron como republicanos, liberales, fourieristas, sansimonianos, cabetianos, centralistas, federalistas, eclécticos, demócratas, progresistas, humanitaristas, socialistas. Véase: Maurice Agulhon, *Les Quarante-huitards* [1975], Paris, Gallimard, 1992, p.11. A propósito de asociaciones y prensa católica en Europa, véase: H. Mc Leod, *Secularization in Western Europe...*, Op.cit. Christopher Clark y

La reflexión sobre la relación entre la comunidad política, cifrada en la clave de una identidad nacional, y la comunidad religiosa, fue objeto de reflexión tanto del pensamiento liberal como romántico. Como advierte P. Bénichou, es posible comprender al romanticismo como una respuesta al problema de la organización de las sociedades nacidas de la revolución. Una respuesta que, como señala el autor, tuvo una pretensión religiosa, aun cuando ésta fuera incierta.¹¹¹⁹ En ese sentido, a diferencia de la Ilustración, el romanticismo concebía a la modernidad como una experiencia dolorosa.¹¹²⁰ Pues, como advierte J. Myers, con el romanticismo surge la idea del individuo “radicalmente sólo frente a la multitud de otros seres tan sólo como él”, toma también forma la idea del arte como promesa de cambio al tiempo que se consagra la idea de un mundo dividido en naciones, definidas en clave cultural y desde una perspectiva historicista.¹¹²¹ Por otro lado, como se sabe, el romanticismo no siempre se expresó en clave liberal, a pesar de que aquí nos detendremos especialmente en aquella inflexión.¹¹²² Por su parte, como ya ha sido estudiado, la literatura romántica europea reflexionaba sobre la política y la religión a través de la figura del “Gran Inquisidor”.¹¹²³

Wolfram Kaiser, *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

¹¹¹⁹ Véase: Paul Bénichou, “La herejía romántica”, en *El tiempo de los profetas...*, Op.cit., pp. 404-431. Bénichou señala la incierta relación entre romanticismo y cristianismo en la medida en que, argumenta: “Lo esencial es que se tenga siempre presente, si se quiere llamar con el mismo nombre a la religión cristiana y a la religión romántica, qué profunda laguna, abierta en el Siglo de las Luces, subyace a esta homonimia” (Véase: *Ibidem*, p. 404). En ese sentido, plantea que el romanticismo se encuentra en otra región del espíritu pues se apropia, a la vez que re-significa, nociones que provienen de la dogmática cristiana trastocando la tradición. Es por eso que advierte que la literatura romántica volvía indecisa la frontera entre lo religioso y lo profano (Véase: *Ibidem*, p.429).

¹¹²⁰ Véase: José Escobar Arronis, “Romanticismo y revolución”, *Estudios de Historia Social*, núm. 36-37, 1986, pp. 345-351.

¹¹²¹ Jorge Myers, “Los universos culturales del romanticismo. Reflexiones en torno a un objeto oscuro”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre cultura argentina, 1820-1890*, Buenos Aires, Eudeba, 2005, p. 16.

¹¹²² Como advierte J. Myers, “En un sentido muy general, puede decirse que el romanticismo se definió-en todas o en casi todas de sus múltiples corrientes y lenguas nacionales- como una toma de posición- a favor o en contra, de la ciencia moderna, de la tecnología, del racionalismo, del avance industrial, de las antiguas legitimidades políticas y sociales, de las nuevas utopías revolucionarias, del pueblo, de la Iglesia, de la nación- varió mucho de país en país, de un autor a otro, de un momento a otro”. Véase: Jorge Myers, “Los universos culturales del romanticismo...”, Op.cit., p. 29. P. Bénichou distingue, entre las “familias espirituales” que se proponían definir doctrinalmente los fundamentos de la sociedad durante el siglo XIX, al liberalismo, al neocatolicismo (católicos que admitían ciertas premisas del liberalismo), a la utopía pseudocientífica y al movimiento humanitario. Véase: Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas...*, Op.cit.

¹¹²³ Al respecto, C. Julliot advierte que con la literatura romántica el Gran Inquisidor deviene una figura mítica a través de la cual se analiza a las sociedades. A propósito sostiene : “Le Grand Inquisiteur devient, avec le romantisme, un type humain en s’élevant au rang de figure littéraire, réinventée et retravaillée à chacune de ses apparitions par l’auteur qui le prend en charge, et s’émancipe donc progressivement de sa dépendance a la thématique de l’Inquisition-le rapprochant de ce que Raymond Trousson appelle les « thèmes de héros ». De forcément Dominicain, il peut devenir Jésuite, comme le *Carlos Herrera* de Balzac ou le Monsignor Nani de *Rome*, de Zola ; il peut même être athée, comme chez Dostoievski. Il peut se profiler derrière le personnage d’un roi éclairé et anticlérical, comme le Frédéric II de Prusse décrit par

En efecto, la definición de la nacionalidad suponía, por un lado, la creación de una identidad distinta a la comunidad religiosa pero, por el otro, entrañaba una reflexión sobre los atributos religiosos que (no) debería tener la nación imaginada.¹¹²⁴ En esta segunda parte analizaremos cómo, en los tres casos estudiados, un conjunto de publicistas analizaron el problema de la organización de las sociedades surgidas tras la revolución reflexionando sobre el rol de las creencias en la construcción del lazo social. En sus escritos el problema se modulaba en torno a la relación entre libertad y religión y, especialmente, entre liberalismo(s) y catolicismo(s). En ese sentido, se trataba de reflexionar acerca de definición de las libertades modernas y su (in)compatibilidad con el catolicismo romano.

Aquella reflexión era una preocupación común del siglo XIX, como lo demuestran los intentos por formular teóricamente un “catolicismo liberal” en Bélgica y especialmente en Francia, a través, principalmente, de las reflexiones de Felicité Robert de Lamennais y Charles de Montalembert.¹¹²⁵ El catolicismo liberal intentaba articular un

George Sand dans *La Comtesse de Rudolstadt*, se retrouver sous les traits du Chef de la police, comme dans « Le Coffre et le revenant » de Stendhal, ou se cacher dans un magasin d'antiquités ou dans le bureau d'un usurier, comme dans *La Comédie Humaine*. Il peut être montré au faite de sa puissance, pouvoir suprême et absolu sur Terre, comme dans le Deuxième Tableau du *Torquemada* de Hugo, ou, autorité strictement morale et, de plus, non reconnue, prêchant dans le désert, parmi des hommes qui ne comprennent pas son intransigence, comme dans le Premier Tableau du drame, ou dans *Le Désespéré*, de Léon Bloy.” Véase: Caroline Julliot, *Le Grand Inquisiteur...*, Op.cit., p.22.

¹¹²⁴ A propósito de ello cabe recordar que, en su estudio sobre las comunidades imaginadas, B. Anderson advertía que la imagería nacionalista tiene una fuerte afinidad con la imagería religiosa (Véase, Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas...*, Op.cit., p. 27). Aquella imagería nacionalista nos recuerda, por cierto, al concepto rousseauniano de “religión civil” (véase: Jean Jacques Rousseau, “De la religión civil”, en *El contrato social*, Madrid, EDAF, 2007 [1762], pp. 207-221). Por otro lado, según Anderson, las naciones surgieron en oposición de dos sistemas culturales: el reino dinástico y la comunidad religiosa, en tanto sistemas que imaginaban de otra forma la creación de comunidades (Ibídem, p. 30). A propósito de la llamada perspectiva “modernista” acerca del nacionalismo que comprende a la nación como invento moderno, véase también: Eric Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780: programme, myth and reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988. Cabe aclarar que, frente aquellas interpretaciones en clave “moderna” de la nación, analizada como un constructo secular, otras interpretaciones han advertido acerca del papel de la religión en la creación de las naciones. Por otro lado, el proyecto nacionalizador ha demostrado ser históricamente tanto secularizador como confesional. Véase al respecto: Adrián Hastings, *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2000, pp. 11-52. Sabina Mihelj, “Faith in nation comes a different guise: modernist versions of religious nationalism”, *Nations and Nationalism*, vol.13, num. 2, 2007, pp. 265-284. Heinz-Gerard Haupt y Dieter Landgewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 2010. Manuel Suárez Cortina, “Religión, estado y nación...”, Op.cit. José Álvarez Junco, “La revolución científica sobre los nacionalismos”, en *Dioses útiles. Naciones y nacionalismos*, Galexia Gutenberg, Barcelona, 2016, pp. 1-22.

¹¹²⁵ Felicité Robert de Lamennais (1782-1854) fue un teólogo católico francés que experimentó una trayectoria sinuosa que se inició en el ultramontanismo, colaborando con R. Chateaubriand y L. de Bonald en el periódico *Conservateur* (momento en que publica hacia 1818 su obra *Essai sur l'indifference en matière de religion* donde afirma que la Iglesia es custodia de la verdad). Sin embargo, luego se interesó en reconciliar las libertades modernas y el catolicismo en su obra *Des progres de la religion et de la lutte contre l'Eglise* (1829) y en sus intervenciones en el periódico *L'Avenir* (donde participó junto a

pensamiento católico que reivindicara las libertades modernas (entre ellas la libertad religiosa y la libertad de enseñanza) para defender la libertad de la Iglesia en sociedades que cuestionaban el poder del catolicismo.¹¹²⁶ Por su parte, si bien durante aquellos años (1830-1864) la Santa Sede se mostraba flexible para adaptarse a las distintas situaciones, como lo demostró, por ejemplo, en Francia, Bélgica y Estados Unidos, aceptando allí las instituciones liberales y, especialmente, la libertad religiosa, insistía en pronunciarse doctrinalmente en contra de las libertades modernas.¹¹²⁷ Como advierte D. Menozzi, la

Montalembert y Lacordaire, entre otros). Pero sus ideas, referentes del llamado catolicismo liberal, serán condenadas por el Papa Gregorio XVI en la encíclica *Mirari vos* (1832). Ya hacia 1834 Lamennais publica *Paroles d'un croyant* presentando un diálogo entre el protestantismo y la doctrina de los derechos naturales, distanciándose ya de la Iglesia romana. La traducción de aquella obra al español la hará José Mariano Larra en 1836. Pero su obra sufrirá una nueva condena en la Encíclica *Singulari nos affecerant Gaudio* (1834). Tiempo más tarde publicará *El libro del pueblo* (1838), *De la esclavitud moderna* (1839) y *Sobre el pasado y el porvenir del pueblo* (1841) al que definirá como un “catecismo socialista”. Sobre la trayectoria de Lamennais hacia un radicalismo, en vez de un clásico liberalismo, véase: Guido Verucci, *Felicité Lamennais: del cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1963. Adriano Prosperi (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione- Vol. 2*. Pisa, Edizione della Normale, 2010, p. 868. Por otro lado, Charles Forbes René Montalembert (1810-1870) fue un publicista francés de gran relevancia dentro de la corriente del catolicismo liberal francés. Desde el periódico *Le Correspondant*, al que por cierto dirigió a partir del año 1855, argumentaba a favor de la alianza entre católicos y liberales. Fue también célebre por su defensa de una “Iglesia libre en el Estado libre” que realizó en el Congreso de Malinas (Bélgica, 1863). Véanse: Sylvain Milbach, “Les catholiques libéraux en révolution avant l'heure. Fin 1847: Suisse - Italie - France”, *Revue d'histoire du XIXe siècle*, num. 28, 2004, 59-78. Sylvain Milbach, “Les catholiques libéraux et la Révolution française autour de 1848”, *Annales historiques de la Révolution française*, num. 362, 2010, 55-78.

¹¹²⁶ Véase: Daniele Menozzi, “Iglesia y modernidad política: catolicismo y derechos humanos en la primera mitad del siglo XIX”, en Rafael Serrano García, Ángel de Prado Moura y Elisabel Larriba (coord.) *Discursos y devociones religiosas en la Península Ibérica, 1780-1860: de la crisis del Antiguo Régimen a la consolidación del liberalismo*, 2014, pp. 11-22. Así, por ejemplo, nos recuerda D. Menozzi que Felix Dupanloup, teólogo francés, planteaba hacia 1845, interpelando imaginariamente a los autores de la Declaración de Derechos: “Habéis hecho la Revolución del Ochenta y nueve sin nosotros y contra nosotros, pero, para nosotros, desde el momento en que Dios así lo quería a pesar vuestro” (véase: *Ibidem*, p.18). Aquella postura se trataba, según Menozzi, de una síntesis lapidaria que acompañará a la cultura católica-liberal. Véase también: Roger Aubert (dir.), *Nueva historia de la Iglesia*, Tomo V: *La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II)* por R. Aubert J. Bruls, P. E. Crunican, J. Tracy Ellis, J. Hajjar, F. B. Pike, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984.

¹¹²⁷ Desde Roma se elaboraron distintas encíclicas, dirigidas al orbe católico, que condenaban a las libertades modernas. Así, el 15 de agosto de 1832 Gregorio XVI publicó la encíclica *Mirari vos* en la que se condena al liberalismo como pecado, rechazándose la libertad de culto, prensa y la separación Iglesia-Estado. El 25 de junio de 1834 el Papa Gregorio XVI condena la obra de F. Lamennais *Paroles d'un croyant* (1834), rechazando no solo al liberalismo sino a cualquier intento de articular un catolicismo liberal. Por su parte, el 9 de noviembre de 1846, Pío IX da a conocer la encíclica *Qui Pluribus* condenando no solo al racionalismo y al liberalismo (a los que se asocia con la indiferencia en materia religiosa) sino también al comunismo. Luego, el 8 de diciembre de 1849 en la encíclica *Nostis et Nobiscum* en la que condena los ordenamientos constitucionales surgidos tras el ciclo revolucionario de 1848 y rechaza, nuevamente, al socialismo y al comunismo. A su vez el 8 de diciembre de 1864 Pío IX da a conocer la encíclica *Quanta Cura* junto con el *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* en la que se condena al régimen constitucional y a la soberanía de la nación y a las libertades modernas impulsadas por el liberalismo. Se trataba, por cierto, de ochenta proposiciones que se condenaban en aquel documento. Es significativo el hecho de que uno de los miembros de la comisión encargada de elaborar el listado de errores modernos haya sido un comisario del Santo Oficio romano. La encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus* procuraban poner fin a la posibilidad de crear una ciudadanía católica. A su vez, es interesante recordar que en 1867 se realiza la canonización del célebre inquisidor del reino de Aragón Pedro de Arbués. Tres años después, el Concilio Vaticano I (1870) declara la infalibilidad papal ex – cathedra. Véase: Huber Jedin (dir.), *Manual de historia*

rigidez doctrinal de Roma se conjugaba con una ductilidad política, tendiente a preservar su presencia en sociedades que cuestionaban la confesionalización.¹¹²⁸

La situación política de los tres casos aquí estudiados creaba condiciones distintas para reflexionar sobre lo político y lo religioso. Sin embargo, los publicistas de aquellas ciudades, en las que se producían y circulaban escritos de ideas liberales, se interrogaban acerca de la (in)definición religiosa de la nación, el rol del catolicismo en la reproducción del orden político (ya sea definido en clave monárquica o republicana) y la relación entre libertad política y libertad religiosa.

Como veremos, no eran pocos los escritos que reflexionaban sobre el problema teológico-político a través de la cuestión de la Inquisición. De hecho, el interés por el Santo Oficio resultaba ser propio de la elite intelectual que se aventuraba a reflexionar sobre el legado hispánico y a imaginar nuevas naciones en la encrucijada entre religión y política. El análisis del conjunto de estas problemáticas en Cádiz, Lima y Buenos Aires nos permitirá pensar, en forma comparada y conectada, en los distintos modos de concebir la ciudadanía, la nación y su relación con la religión.

de la Iglesia, Op.cit. Francois Jankowiak, *La Curie romaine de Pie IX à Pie X: Le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2007. Disponible en: <http://books.openedition.org/efr/449>. Elisa Cárdenas Ayala, "El fin de una era. Pío IX y el Syllabus", *Historia Mexicana*, vol. LXV, núm. 2, 2015, pp. 719-746.

¹¹²⁸ Daniel Menozzi, "Iglesia y modernidad política...", Op.cit.

Capítulo 6

España bajo la Inquisición: “el alma de la Nación” (1833-1864).

I. Introducción

El ciclo revolucionario liberal español, iniciado con el experimento constitucional gaditano (1810-1814) y continuado durante el Trienio (1820-1823), introdujo la noción de ciudadanía en el marco de un régimen constitucional.¹¹²⁹ Las revoluciones liberales transformaron al súbdito católico de la sociedad de Antiguo Régimen en el ciudadano católico de una nueva comunidad política. De modo que, tras la revolución, persistió la identificación de gobernantes y gobernados con la figura del creyente.¹¹³⁰ Así, durante el ciclo revolucionario, se intentó configurar una ciudadanía católica y nacionalizar al catolicismo en un contexto en el que las tensiones entre la soberanía nacional y la pontificia se acrecentaban ante el programa de reformas eclesiásticas y las tentativas de crear una Iglesia estatal independiente de Roma.¹¹³¹

A pesar de aquella identificación, o más bien debido a ella, la reflexión a propósito de los derechos de la ciudadanía suponía una indagación sobre el rol y la naturaleza de la religión en la delimitación de la comunidad política. Se trataba no solo de identificar al ciudadano con un tipo de creyente, el católico, sino también de reflexionar acerca de las condiciones de la creencia en un régimen constitucional. Pero el desenlace del Trienio Liberal (1820-1823) supuso, aunque no el fin de aquellas reflexiones, un límite a la experimentación institucional en aquel terreno, aun cuando, como hemos visto, la *Década Ominosa* (1823-1833) no implicó la restauración de las antiguas instituciones paradigmáticas del Antiguo Régimen, como el Santo Oficio.¹¹³² Sin embargo, durante aquel período la represión política contra los liberales se identificó con la represión religiosa, no solo a cargo de las Juntas de Fe Diocesanas (que, bajo la jurisdicción de

¹¹²⁹Recordemos que a propósito de la definición del proceso revolucionario español se ha producido un debate historiográfico entre quienes reivindican su naturaleza revolucionaria y quienes, por el contrario, la consideran inexistente o “incompleta” al registrar que durante la primera mitad del siglo XIX no se produjeron en España cambios en la estructura social. Como ya hemos indicado, concebimos aquí a la revolución en su inflexión política. Véase: Isabel Burdiel, “Morir de éxito: el péndulo liberal y la revolución española del siglo XIX”, *Historia y política*, núm. 1, abril 1999, pp. 181-203.

¹¹³⁰ Véase: Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op.cit. Véase también: Gregorio Alonso García, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, Granada, Editorial Comares, 2014.

¹¹³¹ Véase: Manuel Revuelta González, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*, Op.cit. Como veremos, durante la Regencia de Espartero (1840-1843) se formuló, a través de un proyecto de ley presentado en 1842, un intento por crear una Iglesia nacional independiente de Roma en lo que a las relaciones económicas e incluso asistenciales refiere.

¹¹³² Remitimos al lector al capítulo cuatro y cinco de la presente tesis.

obispos defensores del Santo Oficio, continuaban aplicando el procedimiento inquisitorial) sino también a cargo de la Superintendencia General de Policía (1824) en tanto aparato de represión estatal creado a imitación del molde francés.¹¹³³

La *Década Ominosa* (1823-1833) empujó, así, al exilio a muchos liberales que habrían de desembarcar no solo en Francia sino también en la isla inglesa. Fue entonces cuando se forjó, como han advertido D. Sempere Muñoz y G. Alonso, una conciencia liberal que, influenciada por la moderación, concibió “una receta de libertad con orden”.¹¹³⁴ Allí los liberales exiliados, como Antonio Alcalá Galiano, Agustín Arguelles, Francisco Javier Istúriz, José Joaquín Mora, Jacinto de Salas y Quiroga, entre otros tantos, entraron en contacto con un movimiento romántico que propugnaba “la exaltación sacra del individuo” y “la dimensión heroica del compromiso liberal y cristiano”.¹¹³⁵ Pero también su romanticismo, en tanto experiencia dolorosa de la modernidad, se acompañaba de la integración en una comunidad política que, como la británica, aunque admitía la tolerancia de cultos, atravesaba problemas religiosos (por entonces el asunto de la emancipación de los católicos).¹¹³⁶ La cuestión de la ciudadanía se enfrentaba así, aunque de un modo distinto, tanto en la Isla como en la Península, con los misterios de la religión. Mientras que para los exiliados, como Alcalá Galiano, el problema español se reducía a que el liberalismo hispánico carecía de un monarca capaz de personificar a la nación liberal¹¹³⁷, desde la perspectiva británica el problema español se reducía al catolicismo gracias al cual el ciclo revolucionario español experimentó un “liberalismo sin libertad”.¹¹³⁸

Pero la muerte de Fernando VII (29-9-1833) abría para España un nuevo terreno de experimentación política impulsado, a la vez, por el regreso de aquellos exiliados

¹¹³³ Véase: María Ángeles Casado y Emilio La Parra López, *La Inquisición en España agonía y abolición...*, Op.cit., p. 178.

¹¹³⁴ Véase: Daniel Sempere Muñoz y Gregorio Alonso García (eds.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Op.cit., p. 12.

¹¹³⁵ *Ibidem*. Sobre la cuestión del romanticismo, véase también: José María Ferri Coll y Enrique Rubio Cremades (eds.), *La tribu liberal. El romanticismo en las dos orillas del Atlántico*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2016. Como también advierte Suárez Cortina, la experiencia del exilio, tanto en Francia como en Inglaterra, durante los períodos absolutistas (1814-1821; 1823-1833), permitió a los liberales españoles entrar en contacto con el utilitarismo de Bentham, el positivismo de Comte, el constitucionalismo de Constant y las ideas doctrinarias de Guizot. Véase: Manuel Suárez Cortina, *El águila y el toro. España y México en el siglo XIX. Ensayos de historia comparada*, Castelló de la Plana, Publicaciones de la Universitat Jaume I, 2010, pp. 48-50.

¹¹³⁶ Véase: José Escobar Arronis, “Romanticismo y revolución”, Op.cit.

¹¹³⁷ Véase: Raquel Sánchez García, “Alcalá Galiano: política y literatura en el exilio”, en D. Muñoz Sempere y G. Alonso García (eds.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Op. cit., pp. 17-33.

¹¹³⁸ A propósito de aquella conceptualización, véase: Alberto Cañas de Pablos, “Liberalismo sin libertad: unidad religiosa y orden público en las constituciones españolas de 1812 y 1837”, *Historia constitucional*, núm. 17, Universidad de Oviedo, 2016, pp. 83-102.

liberales gracias a la amnistía otorgada en 1834 por su viuda, la Regente María Cristina. Como advierte G. Alonso, a partir de entonces se concretó el impulso a la revolución liberal que tendría en la desamortización de los bienes de la Iglesia el hito fundamental.¹¹³⁹ Aquel impulso liberal supuso también una reflexión sobre las condiciones de la creencia. Si bien a través de sus reformas el liberalismo se expresó de un modo anticlerical, no lo hizo de una manera unánime ni uniforme.¹¹⁴⁰ La cuestión de los alcances de la desamortización, de la definición de los derechos de libertad religiosa y la relación entre Estado-Iglesia fueron, como veremos, objeto de debate.

En aquel proceso político liberal la Inquisición española volvía a cobrar protagonismo aun cuando se procuraba desplazarla de la escena política de modo definitivo. Una de las primeras medidas de la Regencia de María Cristina fue la abolición de la Inquisición (15-7-1834) y, un año más tarde, de las Juntas de Fe Diocesanas que se habían instalado como sustitutos de aquella, pues según expresaba el decreto (1-7-1835) “eran otros tantos tribunales inquisitoriales, encargados de conocer de todo delito de que antes conocía la extinguida inquisición, de castigarlo con penas espirituales y aun corporales, y de guardar en su ministerio el mas inviolable sigilo”.¹¹⁴¹ La abolición de la Inquisición, presentada al pueblo como la última y definitiva, se convertía nuevamente en el símbolo de la conquista de la libertad y, al igual que en las otras oportunidades, la prensa liberal solicitaba que se destruyeran los archivos del tribunal.¹¹⁴² Además, como señalan La Parra López y Casado, la supresión formaba parte del programa de centralización y reorganización del sistema administrativo de la Monarquía.¹¹⁴³ Aquella medida se complementó en el año 1835 con la supresión de los Estatutos de Limpieza de Sangre que certificaba el Santo Oficio¹¹⁴⁴, aunque su abolición sería progresiva, pues se

¹¹³⁹ Véase: Gregorio Alonso García, *La Ciudadanía católica y sus enemigos*, Op. cit., pp. 171-238.

¹¹⁴⁰ A propósito de las posibles relaciones entre liberalismo, anticlericalismo y laicidad, véase: Julio De la Cueva Merino, “Razón laica, pasión anticlerical: republicanismo y secularización en España”, en R. Di Stefano y J. Zanca (eds.), *Pasiones anticlericales...*, Op.cit., pp. 25-64.

¹¹⁴¹ El responsable político del decreto de abolición de la Inquisición era el Ministro de Gracia y Justicia Nicolás María Garelli, liberal moderado.

¹¹⁴² Véase, por ejemplo, el pedido a la Reina Gobernadora solicitando que se circulase una orden para que “fuesen arrojados a las llamas todos los papeles existentes en los archivos de la difunta inquisición de horrorosa memoria”, en *Revista Española, periódico diario dedicada a S. M. la Reina Gobernadora. Mensajero de las Cortes*, Madrid, núm. 251, 6/11/1835, p. 400. [Los periódicos citados en el presente capítulo fueron consultados en la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España]

¹¹⁴³ Citado en: María Ángeles Casado y Emilio La Parra López, *La Inquisición en España, agonía y abolición...*, Op. cit., p. 196.

¹¹⁴⁴ La real orden de 31 de enero de 1835 suprimió la prueba de limpieza de sangre para el acceso a cargos dependientes del Ministerio de Gobernación o Interior. La Constitución de 1837 declaraba, además, en su artículo 5 que todos los españoles podían acceder a un cargo público según capacidad y mérito; aquella disposición se repetiría en la Constitución de 1845 y en el proyecto constitucional de 1856. Sin embargo, advierte Julio Caro Baroja que la supresión efectiva y general para ingresar a determinadas carreras del

seguían exigiendo en el ámbito eclesiástico y militar.¹¹⁴⁵ Aquellas medidas se implementaban en un contexto de crispación de la violencia signado por la lucha armada iniciada por los carlistas, que reclamaban el derecho a la Corona del hermano del Rey, Don Carlos María Isidro, apelando al derecho divino y convirtiendo al Santo Oficio en signo identitario. Pero la violencia se manifestaba también en clave anticlerical en las calles españolas.¹¹⁴⁶

De modo que la supresión de la Inquisición en España no fue solo un asunto del pasado y, aun ausente, se convirtió en protagonista del debate político e intelectual a propósito de la naturaleza del régimen político, los derechos civiles y la identidad nacional. Analizaremos en este capítulo el modo en que aquel debate se declinaba en los momentos de mayor tensión y cambio político durante la Regencia de María Cristina y el reinado de Isabel II (es decir, durante los años 1833-1868). Sucede que en aquel período la definición constitucional del régimen político se acompañó de una intensa reflexión a propósito del lugar de la religión en la comunidad, como lo evidencian los cambios manifestados en las sucesivas cartas constitucionales.¹¹⁴⁷ Además, como advierte Miguel Avilés Fernández, aquella etapa corresponde a la historiografía de la crisis de la conciencia nacional en la que pervivía la lucha contra las actitudes inquisitoriales residuales.¹¹⁴⁸ Por cierto, hay que advertir que el problema preocupaba tanto a una nueva generación de publicistas como aquellos que habían iniciado el debate gaditano y experimentado, luego, la censura inquisitorial del período de la Restauración (1814-

Estado y para contraer matrimonio, se llevó a cabo a través de una ley promulgada el 13 de mayo de 1865 por Isabel II. Véase, Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, vol. 3, Madrid, Ediciones Istmo, 1986 (tercera edición) [1961].

¹¹⁴⁵ Sobre la abolición de los Estatutos de Limpieza de Sangre, véase, por ejemplo, el periódico progresista *Eco del Comercio*, núm. 337, 2/4/1835, Madrid, Imprenta del Eco del Comercio, s/n. Allí se aplaude la medida tratando de ridicula la exigencia de limpieza de sangre, pero se advierte que en las instituciones eclesiásticas se continuaba exigiéndola: “Todavía en lo eclesiástico vemos la anomalía de exigir las: y entre otros ejemplos podemos citar el de la iglesia primada de Toledo... Si hasta tal punto se respetan los derechos y prácticas adquiridos, por repugnantes que sean el actual orden de cosas, nunca entraremos en la senda de las reformas. ¡Tener que probar en 1835 que no ha sido penitenciado por la Inquisición, que en paz descanse!”

¹¹⁴⁶ Véase: Antonio Moliner Prada, “Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)”, Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (dirs.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 69-125.

¹¹⁴⁷ De hecho, entre 1837 a 1869, se redactan 5 cartas constitucionales (tres de ellas promulgadas, la de 1837, 1845 y 1869; y dos sin promulgar, la de 1856 y el proyecto constitucional de 1852). Véase: Ricardo García García, *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1845)*, Valencia, UAM-Tirant lo Blanch, 2000.

¹¹⁴⁸ Miguel Avilés Fernández, “La literatura inquisitorial (Aportaciones a la historia de un género historiográfico)”, *Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, núm. 4, 1989, pp. 79-114. Véase también: Roberto López Vela, “Historiografía inquisitorial, catolicismo y España. Análisis de una trayectoria historiográfica”, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000, pp. 83- 168.

1820;1823-1833). Así, como señala D. Sempere Muñoz, “la politización del tema presente en la etapa anterior pervive en los años 30 del siglo XIX, y la imagen literaria de la Inquisición seguirá siendo proyectada a través del prisma liberal, esta vez desde una posición consolidada, legitimadora del nuevo régimen, y adaptada al nuevo mapa político y a la división entre moderados y progresistas, que en gran parte sustituye al anterior binomio liberales/absolutistas a partir de los años 30”.¹¹⁴⁹ Pero a pesar de la consolidación de nuevas identidades políticas entre los liberales (divididos en moderados y progresistas), la defensa del absolutismo y la Inquisición continuaba vigente en la bandera de los carlistas. De modo que, como veremos, el proyecto carlista, aunque frustrado, alentó la persistencia del debate inquisitorial en la cultura política liberal.

Aquel debate a propósito, en última instancia, de la definición del “alma nacional” sobrepasaba los ámbitos gaditanos en la medida en que Cádiz no era ya, como lo fue al inicio del siglo XIX, el epicentro de las transformaciones políticas de la Monarquía Católica. Sin embargo, aquella ciudad seguía ocupando un lugar de preponderancia en la cultura política liberal no sólo en términos estrictamente geográficos sino también simbólicos. Cádiz fue, durante aquel período, un bastión liberal y firme opositor de las tropas carlistas¹¹⁵⁰ pero fue también un símbolo de la cultura constitucional reivindicada como herencia por el Partido Progresista tanto frente a carlistas como a liberales moderados.¹¹⁵¹ Fue también en Cádiz donde comenzaron a visibilizarse nuevamente minorías religiosas en la católica España pues, debido a su cercanía con Gibraltar, desembarcaban allí las primeras misiones protestantes. Por último, fue Cádiz, hacia el final del período aquí estudiado, el epicentro de una nueva revolución liberal, aquella iniciada en el año 1868, que aspiraba a la democratización del régimen político y con la cual se estableció, por primera vez en el reino, la libertad de cultos.¹¹⁵² Es precisamente

¹¹⁴⁹ Daniel Sempere Muñoz, *La Inquisición española como tema literario...*, Op.cit., p. 24.

¹¹⁵⁰ A pesar de que, hacia mediados de 1836, hubo un intento del general Gómez de levantar una columna carlista en Andalucía, la región no tuvo una participación significativa en la primera guerra carlista. De todos modos, la prensa gaditana expresaba el descontento por la crisis económica generada por la situación de guerra. Véase: Marieta Cantos Casenave y Alberto Ramos Santana, “La sátira anticarlista en el Cádiz romántico”, *Romanticismo 5. Actas del V Congreso: “La sonrisa romántica. Sobre lo lúdico en el Romanticismo hispánico”*, Roma, Editorial Bulzoni, 1995, pp. 69-72. Diego Caro Cancela (ed.), *El primer liberalismo en Andalucía, 1808-1868: política, economía y sociabilidad*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2005. Alberto Ramos Santana, “Cádiz en el siglo XIX. De ciudad soberana a capital de provincia”, en AAVV., *Historia de Cádiz*, Madrid, Ed. Sílex, 2005, pp. 680-691.

¹¹⁵¹ Véase: Antonio Moliner Prada, “La memoria de la Constitución de Cádiz en la España del siglo XIX”, *Ler História* [Online], núm. 62, 2012, posto online no dia 14 Abril 2015, consultado no dia 22 Fevereiro 2018. URL: <http://journals.openedition.org/lerhistoria/578> ; DOI: 10.4000/lerhistoria.578.

¹¹⁵² Véase: Antonio Orozco Guerrero, *Cádiz durante el Sexenio Democrático. El conflicto Iglesia-Secularización*, Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia Contemporánea, 2013. Véase también: Juan B. Vilar, “El tránsito en

por ello que nuestro análisis no se restringirá solo a las producciones gaditanas sino a también a aquellas que circulaban ampliamente en la esfera pública española. Los debates constitucionales, la prensa, la literatura e incluso la historiografía serán las fuentes de nuestro análisis.

En este marco, tres serán los ejes, o nudos problemáticos, que analizaremos a través del debate liberal a propósito de la Inquisición que se despliega durante el período. Por un lado, la definición identitaria de los proyectos políticos, a propósito de la relación establecida entre Inquisición, constitución y sistema representativo. Por otro lado, el problema del desafío del control social y del orden público en un régimen que aspira a ser constitucional, analizando la relación que los contemporáneos establecían entre la Inquisición y las nuevas fuerzas de control social, como la policía, que tensaban, potencialmente, la relación entre el monopolio de la fuerza y las garantías individuales. Por último, el problema de la definición del alcance de los derechos individuales relativos a la religión y la cuestión de las minorías religiosas, pasadas y presentes, en tanto la tolerancia religiosa no solo se concibe como capaz de consolidar otros derechos sino también de poder ampliar, eventualmente, la definición de ciudadanía.¹¹⁵³

El análisis de estos tres ejes o nudos problemáticos se desplegará, a su vez, en una cronología tripartita fundamentada en la historia política de España. Partimos pues de una cronología que abarca tres períodos: los años 1834-1839 (momento de transición hacia el régimen liberal tras la muerte de Fernando VII y desarrollo de la primera impugnación armada del carlismo); 1840-1854 (período signado por las tensiones entre liberales progresistas y moderados que se suceden en el gobierno, por un lado el Trienio Esparterista de los años 1840 a 1843 y luego el inicio de una década de liberales moderados en el poder, en el contexto de emergencia de una nueva guerra carlista) y, finalmente los años 1850-1864 (en los que una nueva experiencia progresista, comprendida durante los años 1854 a 1856, cede paso a la hegemonía moderada en el poder hasta la irrupción de la revolución democrática del año 1868). El análisis del conjunto de las problemáticas antes mencionadas en cada una de las coyunturas que atraviesa la Península, junto a los casos americanos estudiados, nos permitirá pensar en

España del liberalismo clásico a la democracia a través de tres aportaciones bibliográficas recientes”, *Pasado y memoria. Revista de historia contemporánea*, número 13, 2014, pp. 337-341.

¹¹⁵³ Seguimos en este sentido, la interpretación de Gregorio Alonso García, en: *La ciudadanía católica y sus enemigos*, Op. cit.

forma comparada y conectada, en los distintos modos de concebir la ciudadanía, la nación y su relación con la religión.

II. El problema de la religión con las armas en la mano¹¹⁵⁴ (1834-1839)

II. A DON CARLOS COMO EL PRETENDIENTE DE LA INQUISICIÓN

La muerte de Fernando VII generó una crisis dinástica que impulsó la consolidación del régimen liberal. Tras la supresión de la ley Sálica, en virtud de la cual se vetaba la sucesión al trono de la descendencia femenina, su hija se convertía en la próxima heredera.¹¹⁵⁵ Pero la Regencia de su madre, María Cristina de Borbón, fue impugnada por quienes defendían el derecho divino de sucesión de Carlos María de Isidro, hermano de Fernando VII, quien el 1 de octubre de 1833 se proclamó rey con el nombre de Carlos V, contando con el apoyo del rey D. Miguel I de Portugal y el silencio de las potencias de la *Santa Alianza*.¹¹⁵⁶

Aquel dilema sucesorio en la Monarquía Católica se acompañaba de la incertidumbre que ofrecía la certeza de la religión en España, pues no solo gran parte del clero se pronunciaba a favor de Don Carlos sino que el Sumo Pontífice, Gregorio XVI, mantenía una postura ambivalente al no reconocer a Isabel como heredera y al establecer una conocida relación epistolar con el Pretendiente a la Corona.¹¹⁵⁷ De modo que aquel Papa que reconocía en la Francia liberal a la Monarquía de Luis Felipe de Orleans parecía dudar respecto a cómo pronunciarse a propósito de la Corona española. Recién en el año 1849 el Papa Pío IX reconocerá a Isabel II como legítima heredera, reconocimiento que

¹¹⁵⁴ Nos apropiamos aquí de la expresión utilizada por Domingo Faustino Sarmiento en la Convención Constituyente de 1860, que analizaremos en el capítulo ocho de la presente tesis. Véase: *Diario de sesiones de la Convención del Estado de Buenos Aires. Acompañado de El Redactor y el Informe de la Comisión. Constitución Federal con las enmiendas y los convenios del 11 de noviembre de 1859 y 6 de junio de 1860*, Publicación oficial, Buenos Aires, Imprenta del “Comercio del Plata”, 1860 p. 308.

¹¹⁵⁵ La supresión de la ley Sálica ya había sido resuelta en 1789 por Carlos IV en un decreto que, sin embargo, no llegó a publicarse. Fue entonces Fernando VII quien, por medio de la Pragmática Sanción, elevó, el 29 de marzo de 1830, aquel decreto sin publicar al rango de ley.

¹¹⁵⁶ A propósito de la problemática de la guerra civil entre liberales y absolutistas en Portugal, véanse: Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, “El constitucionalismo español y portugués durante la primera mitad del siglo XIX (Un estudio comparado)”, en Izaskun Álvarez Cuartero y Julio Sánchez Gómez (eds.), *Visiones y revisiones de la independencia americana. La Independencia de América: la Constitución de Cádiz y las Constituciones Iberoamericanas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, pp. 13-52. Jordi Canal, “Guerras civiles en Europa en el siglo XIX o guerra civil europea”, en Jordi Canal y Eduardo González Calleja (dirs.) *Guerras civiles: Una clave para entender la Europa de los siglos XIX y XX*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012, pp. 25-38.

¹¹⁵⁷ Véanse: Julio Gorricho Moreno, “Algunos documentos vaticanos referentes al pretendiente Carlos V (1834-1842)” *Anthologica Annua*, núm. 11, 1963, pp. 339-365. Gérard Dufour, “Las relaciones Iglesia-Estado Del Concordato de 1753 a la Revolución de 1868”, en Paul Aubert, *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, pp. 11-19.

se tornará oficial, años más tarde, con la firma del Concordato (1851). Pero en el juego de alianzas internacionales, el partido isabelino contaba con el apoyo de Inglaterra y Francia. El gobierno de Francisco Martínez de la Rosa, un liberal moderado quien hacía poco había retornado del exilio, no dudó, en su cargo de Presidente del Consejo de Ministros, en sancionar a los eclesiásticos rebeldes.¹¹⁵⁸ Martínez de la Rosa dotó al gobierno de la Regencia de un Estatuto Real que, a modo de Carta otorgada, no se pronunciaba acerca de si la soberanía residía en el Rey o en la nación reunida en Cortes.¹¹⁵⁹ Su gobierno resultó inestable, pues, a la amenaza carlista se sumó la oposición de los liberales progresistas que reivindicaban reformar la Constitución de Cádiz.

En aquel contexto de crisis dinástica, la Inquisición volvía a recobrar protagonismo. Mientras que los carlistas la convertían en estandarte al grito de “¡Viva la Inquisición! ¡Muera la Policía!”, los liberales construían una imagen que propugnaba su abolición como símbolo de la libertad reconquistada. Así en la Monarquía Católica, la Inquisición se transformaba en un signo identitario de las facciones políticas convirtiéndose en un mito, tanto reivindicado como rechazado.¹¹⁶⁰ También en la América independiente, como veremos, la Inquisición española se transformaba en un mito al representarse como símbolo de la antigua metrópoli y al asociarse su herencia con determinadas prácticas religiosas y políticas contemporáneas.¹¹⁶¹

La crisis dinástica se expresaba en forma de una lucha armada con tintes de cruzada.¹¹⁶² La guerra contra “la reina niña” se acompañaba con un mensaje de

¹¹⁵⁸ La Regente desplazó a Francisco Cea Bermúdez, vinculado a los sectores más moderados del liberalismo, de su cargo de Presidente del Consejo de Ministros, que ocupaba desde 1832, reemplazándolo en 1834 por Martínez de la Rosa, quien ocupó el cargo hasta junio de 1835, momento en el que se despliega la crisis anticlerical y la epidemia de cólera. A propósito de la represión a los eclesiásticos que eran carlistas, cabe señalar que ya en marzo de 1834 el Ministro de Gracia y Justicia Nicolás María Garelli dictó un reglamento para reprimir su participación en la lucha. Aquel reglamento fue, sin embargo, condenado por las jerarquías eclesiásticas siendo objetado por el nuncio pontificio. Véase: Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos*, Op.cit., pp. 174-175.

¹¹⁵⁹ El Estatuto Real otorgaba el poder ejecutivo a la Reina y el poder legislativo tanto a la Reina como a las Cortes, las cuales se componían de dos cámaras: el Estamento de los Próceres, compuesta por diputados que ingresaban por ser nombrados por la Corona en su calidad de Grandes de España, y el Estamento de los Procuradores, compuesto por diputados elegidos mediante un voto censitario. La iniciativa legislativa le correspondía, sin embargo, a la Corona. Véase al respecto: Beatriz Monerri Molina, *Las Cortes del Estatuto Real (1834-1836)*, Memoria para optar por el grado de Doctora, Departamento de Historia del Derecho y las Instituciones, Universidad Complutense de Madrid, 2016.

¹¹⁶⁰ Luis Alonso Tejada, “La Inquisición y los orígenes del carlismo”, Op. cit. Véase también: Stephen Haliczzer, “La Inquisición como mito y como historia: Su abolición y el desarrollo de la ideología política española”, en Ángel Alcalá et al (eds.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial...*, Op.cit., pp. 496-517. Daniel Sempere Muñoz, *La Inquisición española como tema literario*, Op. cit., pp. 155-208.

¹¹⁶¹ Remitimos al lector al capítulo siete y ocho de la presente tesis.

¹¹⁶² Recordemos, por cierto, que, como ya analizamos, existía el precedente de la Guerra de los Agraviados con su Manifiesto proclamado hacia 1826. Véase también: Pedro Rújula, “La guerra civil en la España del siglo XIX: usos políticos de una idea”, en Jordi Canal y Eduardo González Calleja (dirs.), *Guerras civiles:*

restauración y catolización de la sociedad. Los carlistas tomaban las armas en nombre de la defensa de la religión y la patria al modo en que lo habían hecho, durante la década del veinte, el Ejército de la Fe y los Voluntarios Realistas.¹¹⁶³ El partido conocido con el nombre de “apostólico” de la Corte fernandina, liderado por Francisco Tadeo Comarde, se convertía en el principal apoyo del Pretendiente. Así, por ejemplo, Pedro de Inguanzo, quien había sido un firme defensor del Santo Oficio en las Cortes de Cádiz y que tras la restauración de Fernando VII se había convertido en cabeza de la Iglesia hispana, pues era el arzobispo primado de Toledo, se integraba a las filas carlistas. Por su parte, en las filas isabelinas encontramos a otras personalidades que, como el gaditano de origen flamenco Van Halen, habían sido objeto de la persecución inquisitorial.¹¹⁶⁴ En la prensa liberal se distinguía entonces entre los voluntarios realistas “motivados por la sed de inquisición” y las milicias urbanas “defensoras de las libertades públicas”.¹¹⁶⁵

La crisis tenía así también por escenario al papel. La prensa isabelina contraponía la fuerza de las armas carlistas al poder de la opinión pública. Así, *La Revista Española* advertía que “Si convertimos nuestras miradas á los acontecimientos interiores...vemos que la razon pública ha hecho progresos prodigiosos, y que tanto detesta la inquisición de los carlistas como los puñales de los demagogos”¹¹⁶⁶. El desafío de conciliar la libertad con el orden generaba nuevas distinciones políticas, pues a la oposición

Una clave para entender la Europa de los siglos XIX y XX, Madrid, Casa de Velázquez, 2012, pp. 39-58. Jesús Millán, “Una consideración del carlismo”, en Isabel Burdiel (ed.), *La política en el reinado de Isabel II*, número monográfico de la revista *Ayer*, núm. 29, 1998, pp. 91-108.

¹¹⁶³ Como advierte M. Suárez Cortina, los carlistas tendían a utilizar el concepto de patria en lugar del de nación, en sus palabras “La contra-revolución se manifestó a partir de un sentido claramente antinacional”. Véase: Manuel Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria/Cuenca- Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014, p. 80.

¹¹⁶⁴ A propósito de Juan Van Halen, véanse: Pío Baroja, *Juan Van Halen, el oficial aventurero*, Op. cit. Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, Op.cit., pp. 92-94.

¹¹⁶⁵ Véase: *La Revista Española, periódico dedicado á la S. M. la Reina Gobernadora*, núm. 217, 17/5/1834, Madrid, p. 482. Se puede encontrar también referencias en ese sentido en los siguientes ejemplares: núm. 206, 5/5/1834; núm. 213, 13/5/1834.

¹¹⁶⁶ *La Revista Española, periódico dedicado á la S. M. la Reina Gobernadora*, núm. 151, 31/1/1834, p. 217. La revista, cuya primera publicación data del 7 de noviembre de 1832, era dirigida por el periodista y dramaturgo José María Carnerero. En el período revistió importancia, si bien la publicación contaba con pie de imprenta en Madrid, contaba con suscripciones en Cádiz. Como se demostraba en su título, se planteaba partidario de Isabel como heredera al trono. A partir del 1 de abril de 1834 pasa a ser una publicación diaria. Hacia marzo de 1835 se refunde con el periódico progresista *El mensajero de las Cortes*. Desde entonces la publicación pasa a ser dirigida por Antonio Alcalá Galiano con el título *Revista Española-Mensajero de las Cortes*. Mariano José de Larra participó en la publicación a través de sus críticas teatrales y sus escritos satíricos, bajo el seudónimo de Fígaro. También colaboraba, entre otros, José Espronceda. Véase al respecto: Montserrat Ribao Pereira, “Larra y la “Revista Española”: hacia un canon cómico romántico”, *Theatralia. Tragedia, comedia y canon*, núm. 3, Universidad de Vigo, 2000, pp. 219-231.

absolutistas/liberales comenzará a sumarse la de liberales moderados y liberales progresistas/exaltados.

En efecto, los liberales progresistas partían del principio de que la soberanía nacional residía únicamente en las Cortes. Por el contrario, los moderados reivindicaban una soberanía compartida entre el Rey y las Cortes (preferentemente bicamerales), evidenciándose en sus planteos una clara influencia del liberalismo inglés y del liberalismo doctrinario francés pues concebían la necesidad de articular tradición y revolución. Por otra parte, los liberales progresistas mantenían una estrecha relación con la milicia popular mientras que los moderados buscaban limitar su accionar. Además, los progresistas reivindicaban una visión más amplia de los derechos individuales (y también un anticlericalismo más acentuado) y se caracterizaban por la defensa de las autonomías municipales. Sin embargo, ambas facciones liberales rechazaban el sufragio universal.¹¹⁶⁷

Así, la *Revista Española*, constataba que entre quienes querían la restauración absolutista y quienes pretendían una nueva revolución, existía un tercer partido:

“En España hay otro partido precisamente *anti-revolucionario*, entre el de Cárlos V y el de la revolución; es el de la inmensa mayoría de los españoles, el que tan briosamente defienden los mas acreditados periódicos de la Península; el que no quiere las hogueras de la inquisición ni los desórdenes demagógicos...”¹¹⁶⁸

Sin embargo, no eran pocos los pueblos de España que se levantaban a favor del Pretendiente. Las fuerzas carlistas lograban tener mayor presencia en las regiones de Navarra y el País Vasco junto a algunos focos en Valencia, Aragón y Cataluña, pues allí

¹¹⁶⁷ Sobre la distinción entre liberales moderados y progresistas, véanse: María Cruz Romeo Mateo, “Lenguaje y política del nuevo liberalismo: moderados y progresistas, 1834-1845”, en Isabel Burdiel (ed.), *La política en el reinado de Isabel II...*, Op.cit., pp. 37-62. Javier Fernández Sebastián, y Juan Francisco Fuentes (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Op.cit., pp. 448-452; pp.555-561. Isabel Burdiel y María Cruz Romeo, “Old and new liberalism: The Making of the Liberal Revolution, 1808-1844”, *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 75, núm. 5, 1998, pp. 65-80. Ignacio Fernández Sarasola, “Los partidos políticos en el pensamiento español (1783-1855)”, *Historia constitucional (revista electrónica)*, núm. 1, 2000, pp. 97-163. Recordemos que el Partido Moderado surge hacia 1834 alrededor de F. Martínez de la Rosa. Por su parte, el Partido Progresista surgió hacia el año 1835 teniendo como principales referentes a A. Argüelles. Sobre la cuestión de la formación de tendencias partidarias, véase: Carlos Marichal, *La revolución liberal y los primeros partidos políticos en España, 1834-1844*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1980.

¹¹⁶⁸ *La Revista Española*, periódico dedicado a la S. M. la Reina Gobernadora, núm. 156, 11/2/1834, p. 237.

su bandera se confundía con la defensa regional de los fueros.¹¹⁶⁹ Sin embargo, en otras regiones, como Andalucía, eran las milicias urbanas las que cobraban protagonismo.¹¹⁷⁰

La identificación del carlismo con el catolicismo del Antiguo Régimen era reforzada desde la prensa isabelina, donde se insistía en que el Infante D. Carlos reclutaba hombres con “el santo objeto de defender la inquisición”.¹¹⁷¹ Así, el periódico gaditano *El noticioso del pueblo* afirmaba: “Si reinara el pretendiente/patíbulo, proscrición./despotismo e inquisición/nos regalará inclemente”.¹¹⁷² Circulaban también rumores de que los carlistas restauraban el Tribunal de la Fe en el territorio bajo su control.¹¹⁷³ Sin embargo, aquello no era cierto e incluso desde la prensa liberal se admitía que la restauración de la Inquisición moderna no era ya viable¹¹⁷⁴, aunque se advertía que

¹¹⁶⁹ Véase: Gloria Martínez Dorado y Juan Pan-Montojo, “El primer carlismo, 1833-1840”, en Jesús Millán (ed.) Dossier: *Carlismo y contrarrevolución en la España contemporánea*, Revista *Ayer*, núm. 38, Asociación de Historia Contemporánea, Madrid, Marcial Pons, 2000, pp. 35-64. Alexandra Wilhelmsen, *La formación del pensamiento político del carlismo (1810-1875)*, Madrid, Colección Luis Hernando de Larramendi, 1995, pp. 159-273.

¹¹⁷⁰ Véase: Antonio Nadal Sánchez, “Carlismo y liberalismo: los movimientos revolucionarios de 1835 y 1836 en Málaga”, *Baetica, Estudios de Arte, Geografía e Historia*, núm. 4, Universidad de Málaga, 1981, pp. 285-305.

¹¹⁷¹ *La Revista Española, periódico dedicado á la S. M. la Reina Gobernadora*, núm. 154, 7/2/1834, p. 252. Véase también el núm. 157, 14/2/1834, p. 244. Allí, en carta remitida al periódico desde Badajoz se plateaba: “...en España la voluntad nacional está suficientemente declarada. No es posible ya gobernar á los pueblos con cadalsos, con despotismo y con inquisición”. Esa misma construcción identitaria la confirma *Correo de las damas*, cuyo encargado de redacción era por entonces Larra. Véase: *Correo de las Damas. Periódico de modas, bellas artes, amena literatura, musica, teatros*, núm. 37, 20/2/1834, Madrid, p. 293. Se plantea en aquel ejemplar una conversación entre dos mujeres sobre política: “¿qué tiene que entender la política del día? Todo está reducido á que los partidarios de ISABEL II, ó los liberales que es lo mismo, quieren que se establezca un gobierno con garantías...y los partidarios ó adictos á Carlos V, quieren que se ponga la inquisición para quemar sin responsabilidad, y en nombre de Jesucristo á todo el que no siga sus ideas, es decir á todo el que se atreva á saber mas que lo que ellos quieren enseñarle”.

¹¹⁷² Véase: *Noticioso del pueblo*, 20/7/1836. Diario gaditano editado por Tiburcio Campe entre el 1 de febrero de 1836 y el 31 de marzo de 1837. Citado en: Marieta Cantos Casenave y Alberto Ramos Santana, “La sátira anticarlista en el Cádiz romántico”, *Op.cit.*, p. 70.

¹¹⁷³ Circulaba, por ejemplo, el rumor de que el Pretendiente había restablecido el tribunal de la Inquisición en Oñata, región de las provincias Vascongadas, en: *Eco del Comercio*, núm. 708, 7/4/1836, s/n, Madrid. Véase también: *Eco del Comercio*, núm. 896, 12/10/1836, s/n; en donde se informa que cartas procedentes de Francia dicen que D. Carlos restableció por medio de un decreto la Inquisición.

¹¹⁷⁴ *La Revista Española, periódico dedicado á la S. M. la Reina Gobernadora*, núm. 164, 2/3/1834, p. 269. Allí en un artículo respecto a las provincias Vascongadas, firmado por el Conde del Campo de Alange, se constataba que una de las causas de la sublevación era el fanatismo aunque se creía poco probable la restauración de la Inquisición: “No me atreveré á decir que si los revoltosos hubieran, hubiera sido la inquisición uno de los primeros presentes, es decir, la inquisición tal como aparecía á fines del siglo XVI...No, á tal punto no puede llegar ya el fanatismo de las masas...Pero lo que nadie mira como dudoso, es que con la victoria del partido que ha tomado las armas por Don Carlos, veríamos prontamente desvanecidas todas nuestras esperanzas de reformas, y volviendo á adquirir nuevo poder el cuerpo teocrático, ensalzada como virtud la intolerancia, rechazadas las luces como contrarias á la religion y á la moral...” Para las reiteradas referencias sobre el tema, véase también: *La Revista Española, periódico dedicado á la S. M. la Reina Gobernadora*, núm. 177, 1/4/1834, p.520, se reconocía allí que no había necesidad de reinstalar el tribunal para vengar a los liberales.

La prensa liberal reparaba también en los casos de ex-funcionarios inquisitoriales adheridos al carlismo que continuaban percibiendo su sueldo por su labor prestada al extinguido tribunal por parte del mismo gobierno que buscaban destituir. Véanse, al respecto: *La Revista Española, periódico dedicado á la S. M. la Reina*

el carlismo suponía un obstáculo para las reformas eclesiásticas. Por otro lado, los liberales convertían la reivindicación carlista de la Inquisición en un argumento político utilizado en las Cortes para justificar la exclusión del Pretendiente y su descendencia de la sucesión del Trono español.¹¹⁷⁵

En ese contexto, el anticlericalismo resurgía con fuerza en la esfera pública.¹¹⁷⁶ El propio Presidente del Consejo de Ministros, Martínez de la Rosa, presentaba, hacia abril de 1834, en Madrid su obra teatral *La Conjuración de Venecia, año de 1310*, que narraba la historia de una rebelión en contra del célebre Tribunal de los Diez, aun cuando, en los hechos, fue aquella revuelta la que provocó la fundación de aquel tribunal que se asimilaba al de la Inquisición.¹¹⁷⁷ La obra era, por cierto, elogiada por los publicistas liberales. Desde la prensa isabelina se presentaba el éxito de la obra como “prueba del espíritu patriótico que anima á los espectadores, y del verdadero estado de la opinion pública...”, pues se planteaba que “El horrible tribunal que figura en este drama, tan parecido al de la Inquisicion, conmueve y aterra, y cada asistente al teatro echa sus cuentas

Gobernadora, núm. 202, 30/4/1834, p. 423; *Eco del Comercio*, núm. 36, 5/6/1834, s/n. El periódico progresista propone reasignar esas rentas a los familiares de los milicianos liberales. Véase también el periódico dirigido por el gaditano Antonio Alcalá Galiano: *Mensajero de las Cortes*, núm. 22, 5/6/1834, p.87.

Sobre la identificación del carlismo con la Inquisición, las referencias son numerosísimas: *La Revista Española, periódico dedicado á la S. M. la Reina Gobernadora*, núm. 206, 5/5/1834; núm. 213, 13/5/1834; 224, 26/5/1834, p. 509. *Eco del Comercio*, núm. 75, 14/7/1834; *Eco del Comercio*, núm. 99, 7/8/1834.

¹¹⁷⁵ Se temía, por cierto, que la Regente pudiera realizar, con el aval francés, un pacto con Don Carlos en materia de sucesión. Véase: Isabel Burdiel, “Morir de éxito...”, Op.cit, pp. 194-195. Véase, por ejemplo: *Mensajero de las Cortes*, núm. 90, 12/8/1834, pp. 2-3. Allí se publica una *Copia de las instrucciones circuladas con fecha 11 de Febrero de 1834 á los principales agentes diplomáticos de S. M. en las Córtes extrangeras; con el fin de probar los derechos de la Reina nuestra Señora, y la conveniencia política de su reconocimiento*. Se trataba de un texto que elogiaba a Isabel en contra del Pretendiente. Fueron también publicadas por *La Revista Española, periódico dedicado á S. M. la Reina Gobernadora*, núm. 298, 13/8/1834, p. 807. Al calor de la guerra, se insistía en la idea de que Carlos procuraba gobernar la nación con la Inquisición y los frailes, véase: *Mensajero de las Cortes*, núm. 107, 29/8/1834. A su vez, también para legitimar la supresión del voto de Santiago, los representantes evocaban en las Cortes la memoria de la Inquisición, véase: *El Mensajero de las Cortes*, núm. 107, 29/8/1834, p. 4; *El Eco del Comercio*. 31/8/1834, núm. 123, p. 3. En ese contexto, los procuradores que proponen la exclusión de D. Carlos y su descendencia de los derechos del Trono español apelan reiteradamente a la asociación de los carlistas con la Inquisición. Se cuestionaba así el derecho divino de los reyes reivindicándose la potestad de la Nación reunida en las Cortes para determinar la sucesión real. Véase, por ejemplo, el debate parlamentario reproducido en: *La Revista Española, periódico dedicado á S. M. la Reina Gobernadora*, núm. 320, 4/9/1834, p. 806. Véase también: *El Mensajero de las Cortes*, núm. 146, 7/10/1834, p.6; *Eco del Comercio*, núm. 160,7/10/1834; *La Revista española, periódico dedicado á S. M. la Reina Gobernadora*, núm. 355, 9/10/1834, p. 3. *Eco del Comercio*, núm. 400, 4/6/1835; *La Revista Española, periódico dedicado á S. M. la Reina Gobernadora. Mensajero de las Cortes*, núm. 183, 30/8/1835.

¹¹⁷⁶ Véase: José Luis Molina Martínez, *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX*, Op. cit.

¹¹⁷⁷ Recordemos que Martínez de la Rosa había publicado ya otros escritos de carácter anticlerical, en el contexto de las Cortes de Cádiz, bajo el seudónimo de “Ingenuo Tostado”, al respecto remitimos al lector al capítulo dos de la presente tesis. Sobre esta obra dramática en particular, véase: Víctor Cantero García, “Francisco Martínez de la Rosa y el romanticismo en el drama histórico: análisis, estudio y consideraciones sobre “La Conjuración de Venecia””, *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, núm. 22, 2004, pp. 5-26.

de lo que querían renovar, si pudiesen, los feroces sectarios del oscurantismo, que tan encarnizadamente combaten en el trono de Isabel II”.¹¹⁷⁸ Incluso el Nuncio Giustiniani informó a Roma que, durante su estreno, el público gritó: “¡muera la Inquisición! ¡Viva la libertad! ¡Viva la República!”¹¹⁷⁹ Por su parte, en sus escritos Mariano de Larra la celebraba como demostración del “imperio del terrorismo por tantos años triunfante contra las leyes de la naturaleza”, sin por ello dejar de denunciar la persistencia de prácticas semejantes en la Policía.¹¹⁸⁰

En este escenario, atravesado por batallas militares y simbólicas, cobraba sentido el decreto de abolición del Santo Oficio de la Inquisición promulgado el 15 de julio de 1834, como así también la supresión, un año más tarde, de las Juntas de Fe Diocesanas y de los Estatutos de Limpieza de Sangre.¹¹⁸¹ Por ese entonces, la cuestión inquisitorial se actualizaba a la par que lo hacían las re-ediciones de las obras clásicas, como *Cornelia Barroquia o la víctima de la Inquisición* y las obras de J. A. Llorente, aunque pocas fueron las obras nuevas que se publicaron tras la que era presentada como la abolición definitiva del tribunal. Como señala D. Moreno, la abolición de la Inquisición tuvo tan solo eco inmediato en algunos libros menores como el de J. Castillo Mayona, *El Tribunal de la Inquisición llamado de la Fe o del Santo Oficio. Su origen, prosperidad y justa abolición* (Barcelona, 1835) o en el libro de Genaro del Valle, *Anales de la Inquisición desde que fue instituido aquel tribunal hasta su total extinción en 1834* (Madrid, 1841).¹¹⁸² La

¹¹⁷⁸ Véase: *La Revista Española, periódico dedicado a S. M. la Reina Gobernadora*, núm. 204, 2/5/1834, p. 432.

¹¹⁷⁹ Citado en: María Ángeles Casado y Emilio La Parra López, *La Inquisición en España*, Op. cit., p. 198.

¹¹⁸⁰ Daniel Sempere Muñoz, *La Inquisición como tema literario*, Op. cit., p. 168.

¹¹⁸¹ El decreto se publica en la prensa, véase por ejemplo: *Eco del Comercio*, núm. 79, 18/7/1834, s/n; *Mensajero de las Cortes*, núm. 65, 18/7/1834, p. 265. El decreto dejaba en claro que se continuaba protegiendo a la religión, pues estaba vigente la censura eclesiástica de los escritos relativos a la fe, la moral y la disciplina. Los bienes del tribunal, por cierto, los segundos en riqueza tras los pertenecientes a la Compañía de Jesús, pasaban a servir a la extinción de la deuda pública. El objetivo primordial era así “aumentar las garantías del crédito público”. Sin embargo, el peso simbólico no era menor. Por entonces, se cambiaba en Madrid el nombre de la Calle de la Inquisición por el de María Cristina. Véase: *La Revista Española, periódico dedicado a S. M. la Reina Gobernadora-Mensajero de las Cortes*, núm. 205, 24/9/1835, p.818.

¹¹⁸² Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, Op.cit., p. 251. Véase, por ejemplo, la difusión de la obra de Genaro del Valle en el periódico madrileño: *El Gratis*, núm. 61, 6/10/1842, p. 4.

cuestión tenía más éxito en el terreno de la ficción, tanto dramática como novelada.¹¹⁸³ Se publicaban, además, para repudiar al tribunal, relaciones de Autos de Fe.¹¹⁸⁴

Sin embargo, la abolición tenía mayor repercusión en la prensa donde se la asociaba no solo a la consolidación del régimen constitucional sino también a las nuevas costumbres que comenzaban a nacer en la “Joven España”. Así, en la *Revista Española* se publicaba un escrito, proveniente de la pluma de Larra, que advertía sobre la relación entre el arribo de los exiliados liberales, la supresión del Santo Oficio y la emergencia de nuevos hábitos, en el que leemos¹¹⁸⁵:

“Por donde mas se hacen sentir los efectos de la emigracion es en los trages. El Prado comienza á presentar el aspecto de un pueblo libre. ¿No hay cierta relacion entre la Inquisicion y aquella monotonía de la basquiña y mantilla, trage oscuro, negro, opresor y pobre de nuestras madres? La mantilla y basquiña estrecha de las señoras, y la capa encubridora y sucia de los hombres ¿no presentaba el aspecto de un pueblo enlutado, oscuro y desconfiado? Véanse por el contrario esos elegantes sombreros que hacen ondear sus plumas al aire con noble y desembarazo y libertad: esas ropas amplias é independientes, sin traba ni sujecion, imagen de las ideas y de la marcha de un pueblo en la posesión de sus derechos: esa variedad infinita de hechuras y colores, espejo de la tolerancia de los usos y opiniones.”¹¹⁸⁶

Por cierto, D. F. Sarmiento, un testigo de la España isabelina, realizaba también aquella misma observación en los escritos sobre sus *Viajes*.¹¹⁸⁷ Pero el anticlericalismo se tornaba violento en las calles españoles legitimando el asesinato de clérigos durante los años 1834 a 1836, que el viajero Sarmiento interpretaría, al igual que los liberales

¹¹⁸³ Véase: Daniel Sempere Muñoz, *La Inquisición como tema literario*, Op. cit. La prensa difundía, a su vez, aquella literatura, véase, por ejemplo, la difusión de la obra de teatro *La Inquisición por dentro* (1835) en: *El Español. Diario de las doctrinas y de los intereses sociales*, núm. 24, 24/11/1835, Madrid, Imprenta de El Español, p. 2. En ese entonces también se difundía la novela *Ni rey ni roque* (1835) de Patricio de la Escosura Morrogh, que aludía a la cuestión de la Inquisición a propósito de la guerra carlista. Por cierto, *El Español* era una publicación liberal moderada que contó, entre otros, con Fermín Caballero y Andrés Borrego como colaboradores. Entre sus redactores se encontraron importantes publicistas de la época como Mariano José de Larra, José Espronceda, Juan Donoso Cortés y Antonio Ríos Rosas. Al respecto véase la descripción ofrecida por la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España: <http://hemerotecadigital.bne.es/details.vm?q=id:0003463458&lang=es>

¹¹⁸⁴ Por ejemplo, la prensa progresista publicaba la “Relación Histórica del auto general de Fé que se celebró en Madrid en 1680 con asistencia del Rey Carlos II”, pues “da una idea mas aproximada que cuantos escritos modernamente se han publicado del ascendiente que la estinguida inquisicion tomo en nuestra patria con ofensa de la religion de Jesucristo”. Véase: *Eco del Comercio*, núm. 460,3/8/1835, s/n.

¹¹⁸⁵ Sobre la autoría de Larra a propósito del texto, véase: José Escobar, “El sombrero y la mantilla: moda e ideología en el costumbrismo romántico español”, en *Revisión de Larra: ¿protesta o revolución?*, Paris, *Les Belles Lettres*, 1983, pp. 161-165.

¹¹⁸⁶ Véase: *Revista Española, periódico dedicado a S. M. la Reina Gobernadora* núm. 324, 8/9/1834, p. 819.

¹¹⁸⁷ Al respecto, remitimos al lector al capítulo ocho de la presente tesis.

progresistas (también llamados exaltados), como una “venganza justificada”.¹¹⁸⁸ Lo cierto es que, como advierte G. Alonso, se acusaba al gobierno de falta de energía política en la prevención y castigo de la violencia anticlerical.¹¹⁸⁹ La relación entre política y religión seguía atravesada por el uso de la violencia.

II. B “ENTRE LA GUILLOTINA Y LA HOGUERA”

Si bien el gobierno moderado, bajo Martínez de la Rosa y el Conde de Toreno, se había propuesto construir una síntesis entre revolución y tradición, no logró evitar el fenómeno revolucionario. La formación de juntas insurreccionales, hacia 1835 y 1836, con sus respectivas milicias, a lo largo de distintas localidades de la Península, dio lugar a la formación de un gobierno progresista, cuyo protagonista fue el gaditano Mendizábal quien inició la polémica política de excomunión de los regulares y de desamortización de los bienes de la Iglesia.¹¹⁹⁰ Hacia febrero de 1836 el gobierno, por cierto en un contexto de inestabilidad, rompió relaciones con Roma. Tras el triunfo, en el verano de 1836, del Motín de la Granja de San Idelfonso, se restauró la Constitución de Cádiz y se dio un nuevo impulso a la política de Mendizábal continuándose así con el proceso de excomunión de regulares y de desamortizaciones que, como advierte A. Acle-Kreysing,

¹¹⁸⁸ La violencia anticlerical se producía en el marco de la guerra carlista y en tiempos en que una epidemia de cólera asolaba a España. En ese contexto, el clero era acusado de ser la fuente de los males. La ola de violencia anticlerical tuvo su inicio en Madrid. Véase: Sisinio Pérez Garzón, “Curas y liberales en la revolución burguesa” en Rafael Cruz (ed.) *El anticlericalismo, Ayer*, núm. 27, Marcial Pons, Madrid, 1997, pp. 67-100. Demetrio Castro Alfin, “Cultura, política y cultura política de la violencia anticlerical”, en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma, *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Alianza, 1997, p. 69-99.

¹¹⁸⁹ Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos*, Op.cit., 186. Véase también: José Manuel Cuenca Toribio, “La desarticulación de la Iglesia española del Antiguo Régimen (1833-1840)”, *Hispania Sacra*, núm. 39, Madrid, CSIC, 1967, p. 33-99.

¹¹⁹⁰ Juan Álvarez Mendizábal logra acceder al cargo de Presidente del Consejo de Ministros tras las insurrecciones lideradas por las juntas y las milicias que ocasionaron la dimisión del Conde de Toreno. Desde su cargo, inicia las políticas de desamortización de los bienes de la Iglesia y de secularización de las órdenes religiosas. A pesar de que la Regente destituye a Mendizábal, nombrando en su lugar a Francisco Javier de Istúriz (un progresista que el exilio había moderado), tras un nuevo alzamiento en el verano de 1836, conocido como el Motín de la Granja de San Idelfonso, Mendizábal se reincorpora al gobierno, pero, esta vez, como Ministro de Hacienda, puesto desde el cual continúa llevando a cabo su política de desamortización. Asimismo, aquel motín reinstaura la Constitución de Cádiz y conduce a José María Calatrava a la presidencia del Consejo de Ministros. Véase al respecto: José Ramón Urquijo Goitia, “Revolución y contrarrevolución: de Cádiz a la Granja”, *Monte Buciero*, núm. 13, *Cantabria durante la Guerra de Independencia*, Santander, 2008, pp. 353-382. Como advierte Santana, el movimiento juntista gaditano, cuyo artífice fue el sevillano residente en Cádiz José García Villalta, compartía sus objetivos con el del resto de las juntas: ganar la guerra carlista y asegurar el régimen liberal. Cádiz se pronunció a favor de la restauración de la Constitución de 1812. En ese sentido, la Junta de Cádiz exigió a Mendizábal el fin del Estatuto Real. Los diputados por Cádiz serían los más radicales. Véase: Alberto Ramos Santana, “Cádiz en el siglo XIX”, Op.cit., pp. 680-682.

tendía a convertir a la Iglesia en dependiente del Estado.¹¹⁹¹ La religión, en ese sentido, no estaba al margen del proceso revolucionario.

Sin embargo, el publicista progresista Larra advertía que, más allá de las reformas introducidas en la disciplina externa de la institución eclesiástica, no se evidenciaba una preocupación liberal por el potencial de la experiencia religiosa para el logro de la revolución.¹¹⁹² Es por eso que, hacia septiembre de 1836, Larra publicó una traducción de la obra *Paroles d'un croyant* escrita por F. Lamennais. El publicista había dado con la obra en París en 1835, cuando se conocía ya la condena pontificia que sobre ella recaía. Su traducción titulada *Dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente*, obedecía, sin embargo, más a una razón política que religiosa. Como advierte La Parra, Larra encuentra en el concepto de religión de Lamennais, fundamentalmente en su propuesta de acercamiento al pueblo y su reivindicación de la compatibilidad de la fe con el progreso, un instrumento para la realización de la revolución liberal en España. No se trata, entonces, su traducción de un intento de importación de las ideas del llamado catolicismo liberal francés ni, por tanto, de sus objetivos, pues, Larra no buscaba defender la libertad de la Iglesia frente al Estado sino fundamentar la libertad del hombre, incluso, ante la tutela religiosa. Además, Larra no se proponía ser, como Lamennais, un teólogo y, como indica La Parra, sus postulados, a diferencia del, por cierto ambiguo, católico liberal francés, abrazaban el anticlericalismo.¹¹⁹³

¹¹⁹¹ Como advierte Acle Kreysing, si bien es posible reconocer una continuidad entre las reformas ilustradas y las liberales, en la medida en que ambas se proponen modelar a la Iglesia en función de las necesidades del Estado, las reformas progresistas fueron más lejos, pues con la desamortización se convirtió a la Iglesia en dependiente del Estado. Andrea Acle Kreysing, "Revolución, contrarrevolución...evolución: catolicismo y nuevas formas de legitimidad política en la España del siglo XIX. Los casos de Jaime Balmes y Juan Donoso Cortés", *Hispania Sacra*, vol. 68, núm. 137, enero-junio 2016, p. 95.

¹¹⁹² Como advierte La Parra, es posible concebir a Larra como liberal progresista, aun cuando no haya tenido adscripción partidaria. Señala, además, que ya antes de la publicación de la traducción de la obra de Lamennais, es posible advertir que la publicación *El Español*, donde escribía Larra, reivindicaba la compatibilidad entre la fe y el liberalismo, y entre el catolicismo y el progreso, mostrándose incluso abierto al arribo en la Península de misiones protestantes. Véase: Emilio La Parra López, "El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López", en *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIX^e siècle: colloque international, 12-13-14 novembre 1987*, Aix-en Provence, Université de Provence, 1989, pp. 323-342. Por su parte, en el prólogo a la traducción de la obra, Larra advertía: "No conteniéndose los partidos nunca en los justos límites, no consintiendo el calor de la lucha la reflexión, el traductor de esta obra, leído con ligereza, y sin esta previa explicación, estaba expuesto a un doble riesgo. Podía aparecer a los políticos modernos preocupado en religión, epíteto poco envidiable en el día, y a los religiosos fanáticos, desorganizador en política." En: M. F. La Mennais, *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente. Traducidas de la última edición por D. Mariano José de Larra*, Madrid, Imprenta de José María de Repullés, año de 1836, p. XVI. Según S. Kirkpatrick, el libro fue publicado hacia septiembre de 1836. Véase: Susan Kirkpatrick, *Larra: el laberinto inextricable de un romántico liberal*, Madrid, Editorial de Gredos, 1977, p. 81.

¹¹⁹³ Sobre la sinuosa trayectoria del publicista francés, véase la cita número 1125. A propósito de la circulación de otras obras de F. Lamennais en España, véase: Gonzalo Capellán de Miguel, "Pueblo, Libertad y Soberanía. La esclavitud moderna de F. Lamennais", conferencia presentada en *Los lenguajes*

Es precisamente por su defensa de la libertad de conciencia que Larra cuestionaba la Constitución gaditana, que el Motín de la Granja había restaurado (1836), por haber dotado a la intolerancia religiosa de un rango legal. En el prólogo de su traducción, Larra reivindicaba la necesidad de la religión en todo estado social y postulaba que ningún hombre puede atribuirse mayor poder que el que los hombres le adjudiquen; de aquel orden, argumentaba el publicista, derivan dos dogmas: la religión, fuente de la moral, y, por otro lado, la justicia. De este modo, reivindicaba una religión “como únicamente puede existir, acompañada de la tolerancia y de la libertad de conciencia” junto a una “igualdad completa ante la ley” y una “libertad absoluta del pensamiento escrito”.¹¹⁹⁴ El modelo de Larra era, por cierto, el protestantismo pues creía encontrar en él la separación de lo temporal de lo espiritual.

La publicación del *Dogma de los hombres libres* cobraba sentido en una España que se enfrentaba a una guerra civil y que estaba debatiendo acerca de una posible reforma constitucional. Larra buscaba convencer, como advierte La Parra, al pueblo español de que religión y libertad eran compatibles. En el escenario de la guerra carlista y su apología del Santo Oficio, Larra constataba: “La inquisición, que nadie ha destruido violentamente en ninguna parte, y que ha muerto por sí sola a manos de la opinión, bien como el tormento, no volverá a aparecer jamás sobre la tierra”.¹¹⁹⁵ Su obra se proponía así, por medio de las palabras, una revolución capaz de “conquistar a la causa liberal muchos de los fanáticos que creen que la religión se opone a las instituciones libres” y “convencer a la multitud poco instruida de que la religión cristiana es un religión democrática y popular”.¹¹⁹⁶

En ese convulsionado contexto configurado por los levantamientos progresistas y la guerra carlista, el gobierno de la Regencia se enfrentaba al desafío de conciliar libertad y orden. El gobierno progresista, con José María Calatrava como presidente del Consejo de Ministros, había decidido convocar a cortes extraordinarias constituyentes. Durante los meses de agosto de 1836 a junio de 1837 España protagonizaba, nuevamente, un momento constitucional.¹¹⁹⁷ Por entonces, el joven publicista extremeño Donoso Cortés

de la República. Historia conceptual y traducción en Iberoamérica (siglos XVII-XIX), Casa de Velázquez, Madrid, 19 y 20 de febrero de 2018. Disponible en: <https://vimeo.com/258317426> (Consultado el: 20/5/2018).

¹¹⁹⁴ M. F. La Mennais, *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente. Traducidas de la última edición por D. Mariano José de Larra*, Op. cit., p. XVII-XVIII.

¹¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. XII.

¹¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. XII; XVI.

¹¹⁹⁷ El momento constitucional abarcó el período comprendido desde el 13 de agosto de 1836 al 18 de junio de 1837.

formaba parte del grupo de liberales moderados que aconsejaba a la Regente, llegando a ser, incluso, diputado por Cádiz en las Cortes de 1837. En sus *Lecciones del Derecho político*, dictadas en el Ateneo de Madrid hacia fines de 1836 y comienzos de 1837, el publicista expresaba lo que concebía como un ideal de moderación política distante de la “guillotina y la hoguera”, del “inquisidor y del verdugo”, es decir de lo que definía como el “despotismo” y el “libertarismo”.¹¹⁹⁸ Crítico implacable del carlismo, Donoso Cortés expresaba por entonces una defensa del gobierno representativo, entendiendo por tal el gobierno de la soberanía de la razón (aquella que reconoce y obedece a la inteligencia divina), oponiéndose tanto al derecho divino de los reyes como a la soberanía popular, pues la consideraba un intento de imitar la omnipotencia divina.¹¹⁹⁹ Es en ese sentido que, según Jorge E. Dotti, Donoso Cortés consideraba que la mejor garantía de la libertad consistía en evitar la secularización de la soberanía de derecho.¹²⁰⁰ El publicista cuestionaba, por entonces, aunque en clave liberal, la capacidad de la libertad, por sí misma, para construir lazo social entre los hombres.

Aquel desafío de moderación se expresó en la labor de las Cortes Constituyentes de 1837 que sesionaron en pleno proceso de desamortización y exclaustación, o, a decir

¹¹⁹⁸ Véase: Juan Donoso Cortés, “Lecciones del Derecho político, Lección Séptima (24 de enero de 1837) De la soberanía de la inteligencia considerada en la historia”, en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, p. 289. Sobre la cuestión de la soberanía de la inteligencia, se puede advertir la influencia del liberalismo doctrinario de Guizot. Véase al respecto: Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985. Sobre el liberalismo doctrinario en España: Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Institutos de Estudios políticos, 1945. María Cruz Mina, “La ‘inopinable’ opinión pública de los doctrinarios”, *Historia contemporánea*, núm. 27, 2003, pp. 695-717.

¹¹⁹⁹ Sobre la noción de gobierno representativo en Donoso Cortés véase: Véase: Jorge E. Dotti, “Donoso Cortés y Carl Schmitt”, en María Victoria Grillo (comp.), *Tradicionalismo y fascismo europeo*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, pp. 61-102; especialmente las páginas 66-67. Juan Donoso Cortés, 1835. “La ley electoral considerada en relación con nuestras instituciones”, en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, pp. 185-206.

¹²⁰⁰ Véase: Jorge E. Dotti, “Donoso Cortés y Carl Schmitt”, Op.cit, p. 70. Aquella idea la expresará claramente Donoso Cortés en su *Dictamen y Discurso sobre la reforma constitucional de 1837*, presentado en noviembre de 1844 ante las Cortes que, bajo hegemonía moderada, impulsaba la reforma de la Constitución del 37 (la reforma contará no solo con la oposición de los progresistas sino también con la de algunos miembros del Partido Moderado como Pastor Díaz y J. F. Pacheco). La reforma se proponía reconocer como fuente de soberanía a las “Cortes con el rey”. A propósito de la cuestión de la soberanía afirmaba: “Los adversarios de la reforma por el primero de estos capítulos son de dos especies: la de aquellos que hacen venir la soberanía del cielo y la asientan en el Trono y la de los que la hacen venir del pueblo y la asientan en una congregación de representantes. No era cosa propia de la Comisión, ni lo es de las asambleas políticas, entrar en contienda sobre metafísica constitucional, ni llevar la luz de la discusión a tan escondidas y lóbregas regiones. Parecióla, sin embargo, que la verdadera doctrina huye de estos extremos; que para descubrir las fuentes de la soberanía no era necesarios bajar tanto ni subir a tan incommensurables alturas; y ayudándose de la Historia, libro de perpetua enseñanza para los hombres de Estado, descubrió que allí donde han prevalecido estas máximas se ha convertido siempre la potestad en tiranía.” Véase: Juan Donoso Cortés, “Dictamen y discurso sobre la reforma constitucional de 1837”, en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, p. 4.

de G. Alonso, de “secularización de las personas y las cosas sagradas”.¹²⁰¹ Aquellas Cortes se propusieron inicialmente reformar la Constitución gaditana sancionada en 1812 pero concluyeron por dictar una nueva Carta que expresaría un compromiso entre liberales moderados y progresistas. La Carta se sancionaba con las tropas carlistas aproximándose hacia Madrid. La Constitución “transaccional” de 1837, que reglamentó la Monarquía Constitucional, introducía significativas novedades en torno a la definición de la ciudadanía católica.¹²⁰² En su Preámbulo se advertía, por empezar, la desaparición de la invocación religiosa. Por otro lado, la cuestión religiosa, tratada en el artículo 11, se insertaba, a diferencia de la gaditana, dentro del Título I concerniente a los derechos.¹²⁰³ A su vez, si bien se mantenía, al igual que en la Constitución gaditana, la confesionalidad se lo hacía en tanto se reconocía sociológicamente a la católica como la religión de los españoles, asumiendo, por tanto, la nación el compromiso de mantener al culto católico. De este modo se producía, como advierte A. Cañas de Pablos, un desplazamiento, aunque sutil, en el sujeto al que se le imputaba la religión: de la Nación a los españoles.¹²⁰⁴ Es que además, a diferencia de la Carta gaditana, no se producía allí una valoración del hecho religioso (es decir, no se definía a la católica como “la religión verdadera” ni “perpetua”, pues se consideraba que aquella declaración solo podía ser objeto de un concilio y no de una asamblea legislativa) ni tampoco una prohibición explícita de otros cultos (por lo que

¹²⁰¹ Véase: Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos*, Op.cit., pp. 26-40. Manuel Revuelta González, “La secularización de la sociedad española y las reacciones eclesiásticas”, en Pedro Álvarez Lázaro, *Librepensamiento y Secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1994, pp. 321-373.

¹²⁰² La Constitución de 1837 fue obra, en gran parte, de los liberales progresistas, como Agustín Arguelles y Salustiano Olózaga, aunque supuso ciertas concesiones a los moderados. La Constitución de 1837 admite la soberanía nacional, reivindicada por los doceañistas progresistas, pero mantiene, sin embargo, el poder ejecutivo y legislativo de la Corona (que puede vetar leyes y disolver las cortes bicamerales, compuestas por una cámara de senadores no electos y otra de diputados elegidos por sufragio censitario). Véase: Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, “La Constitución española de 1837: una Constitución transaccional”, *Revista de Derecho Político*, núm. 20, 1983-1984, pp. 95-97. María Cruz Romeo Mateo, “Lenguaje y política del nuevo liberalismo: 1834-1845”, Op.cit. Daniela Aquillú Domínguez, “La Constitución de 1837: ¿una Constitución transaccional?”, *Revista Historia Autónoma*, Universidad Autónoma de Madrid, núm. 6, 2015, pp. 45-59. Suárez Cortina plantea que, en cierto modo, es posible advertir en aquella Constitución un abandono de la ciudadanía católica en la medida en que el sufragio censitario no implicaba un ejercicio de toda la comunidad de fieles, es decir el ejercicio del sufragio censitario no derivaba del ejercicio católico. Por otro lado, se planteó, al margen del texto constitucional, un proyecto de ley de tolerancia religiosa, aunque pensada únicamente para los extranjeros que, sin embargo, no prosperó. Véase: Manuel Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes*, Op.cit., p. 46. Sin embargo, la asociación del ciudadano con el creyente seguía vigente.

¹²⁰³ El artículo 11 de la Constitución española de 1837 sancionaba: “La Nación se obliga á mantener el culto y los Ministros de la religión que profesan los españoles”. Véase: *Constitución de la Monarquía española, año de 1837*. Versión original del manuscrito consultada en el Archivo del Congreso de los Diputados, Madrid: http://www.congreso.es/docu/constituciones/1837/ce37_cd.pdf

¹²⁰⁴ Alberto Cañas de Pablos, “Liberalismo sin libertad”, Op. cit.

el silencio abría, según los más progresistas, un intersticio para la tolerancia elemental, es decir en la esfera privada del individuo).¹²⁰⁵

En ese sentido, los representantes progresistas cuestionaban la declaración de intolerancia religiosa de las Cortes de Cádiz.¹²⁰⁶ Sin embargo, los diputados, se pronunciaban, en su mayor parte, de un modo pragmático en torno a los derechos de religión apelando al hecho de que en la España de la Inquisición no había ya minorías religiosas. Sin embargo, Joaquín María López, Secretario del Despacho de Gobernación de la Península, insistía en que el artículo 11 debía incluir la prohibición de persecución por motivos religiosos aunque ello no implicaba, argumentaba, defender la libertad de cultos sino garantizar la libertad de opinar.¹²⁰⁷ Por el contrario, el diputado A. Arguelles, consideraba, en ese entonces, que suprimida la Inquisición no podía haber ya persecución religiosa.¹²⁰⁸ Pero el Secretario defendía su moción recordando que aun después de abolida la Inquisición, sus expedientes no se quemaron sino que fueron conservados por los obispos a fin de continuar sus causas.¹²⁰⁹ Algunos pocos, como Fermín Caballero, proponían no plantear la cuestión religiosa en la Constitución con el objetivo de no mezclar religión y política. Pero fue solo el diputado progresista Martín de los Heros el único que defendió el principio de la libertad de cultos argumentando que sin él no podría haber plena libertad de conciencia.¹²¹⁰

A pesar de que las propuestas de Joaquín María López (a propósito de la prohibición de persecución por motivos religiosos) y de Martín de los Heros (a favor de la libertad religiosa, aunque sea limitada a extranjeros) fueron rechazadas, la vertiente anticlerical de los constitucionalistas se evidenciaba en el artículo 23 en el que se

¹²⁰⁵ A raíz de esta constatación, algunos historiadores han interpretado la Constitución de 1837 en el sentido de la construcción de una ciudadanía laica, véase la obra discutida en el artículo de Cañas de Pablos: Juan Pro Ruiz, *El Estatuto Real y la Constitución de 1837*, Madrid, Iustel, 2010.

¹²⁰⁶ Véase, por ejemplo, la crítica a la intolerancia religiosa de la Constitución de Cádiz presente en la reflexión posterior del progresista: Agustín De Argüelles, *Exámen histórico de la reforma constitucional que hicieron las Córtes Generales y Extraordinarias desde que se instalaron en la Isla de León el día 24 de setiembre de 1810, hasta que cerraron en Cádiz sus sesiones en 14 del propio mes de 1813*, Londres, Carlos Wood e hijo, 1835.

¹²⁰⁷ Véase: Emilio La Parra López, “El eco de Lamennais...”, Op.cit. De hecho, Joaquín María López traducirá, hacia 1854, también la obra de Lamennais *Palabras de un creyente*.

¹²⁰⁸ Véase la discusión en la sesión de las Cortes del 4/4/1837 reproducida en el ejemplar madrileño *El Español*, núm. 520, 5/4/1837, p. s/n.

¹²⁰⁹ Al respecto afirmaba: “Pero yo aquí dirigiré una pregunta a la comisión; si según su opinión a mencionado el Señor Arguelles, quitada la inquisición en España, no hay ya lugar a la persecución, ¿Por qué cuando se abolió entre nosotros el Santo Oficio, al tiempo de la reforma constitucional, los expedientes que en aquel se encontraron, no se quemaron, lo que hubiere sido lo único cierto de fe justo, sino que se entregaron a los obispos? Fue para que los continuaran?” Citado en: Antonio José Juan Guill, *Joaquín María López (1798-1855)*, Tesis doctoral, Universidad de Alicante, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia Contemporánea, 2015, p. 475.

¹²¹⁰ Véase: Alberto Cañas de Pablos, “Liberalismo sin libertad”, Op. cit., p. 95.

establecía la no elegibilidad de los eclesiásticos para convertirse en representantes, pues, cabe no olvidar que en las Cortes gaditanas su presencia había sido privilegiada (allí 3 de cada 10 diputados eran eclesiásticos). Sin embargo, la promulgación de la Constitución se acompañó de su sacralización, pues se acompañaba de actos religiosos como el *Te Deum*.

La Constitución preservó así la unidad católica como garantía del orden, bajo la idea de que el sentimiento religioso une a los hombres y de que solo la unidad de las creencias genera una sólida obediencia. La religión seguía asociándose al orden y no a la libertad, más aún en el contexto de la guerra carlista, pues se quería evitar dejar la defensa de la unidad religiosa en manos del Pretendiente. Aquella Constitución, la única que habría de contar con el consenso de liberales moderados y progresistas, preveía generar un orden estable. Tras la promulgación de la Constitución, los moderados lograron hegemonizar, aunque no sin dificultades, el poder durante tres años. El fin de la guerra carlista, dos años más tarde, el 31 de agosto de 1839, a través del Convenio de Vergara, parecía también prometerlo. Pero su derrota no significó el fin de la influencia del carlismo en el clero, pues si bien algunos carlistas se exiliaron, no eran pocos los carlistas derrotados que decidían acercarse al partido moderado y desde allí difundir sus ideas intransigentes.¹²¹¹

II. C “LA INQUISICIÓN DE OGAÑO Y DE ANTAÑO”: POLÍTICA, VIOLENCIA Y RELIGIÓN

La abolición liberal de la Inquisición y la apología del tribunal por parte del carlismo no formaba parte tan solo de una construcción de mitos políticos. La reflexión sobre la cuestión inquisitorial remitía al desafío de impedir que el monopolio de la religión en España vulnerara los derechos civiles sin que ello implicara concebir a la religión en sí misma como un derecho. De este modo, el debate sobre la Inquisición moderna se encontraba acompañado de una reflexión sobre el espíritu inquisitorial cuya influencia los liberales percibían, aunque en distintos modos, en la sociedad española. La cuestión de la Inquisición formaba parte, como analizaremos, de una reflexión sobre la

¹²¹¹ Sobre la persistencia de la asociación entre carlismo e Inquisición, véase la publicación madrileña: *El Correo Nacional*, núm. 520, 21/7/1839, p. s/n; donde se repudia a D. Carlos en tanto “símbolo del absolutismo mas feroz, emblema vivo todavía del fanatismo religioso que engendró la INQUISICION de nuestros siglos de sangre”. Sobre la incorporación, tras la derrota, de carlistas al elenco moderado, véase una denuncia en ese sentido en: *Eco del Comercio*, núm. 1422, 23/3/1838, s/n. “¿Qué sería de esos energúmenos si comenzásemos á copiar los decretos de proscripción firmados por él, las representaciones pidiendo inquisicion y sangre, firmadas por muchos de los que hoy se arriman al partido moderado?...Recorrase la historia oficial de los muchos moderados, y se verán infamias por las cuales deberian callar su boca en ciertas materias.”

política, la violencia y la religión que abarcaba diversas cuestiones: desde el rol de la censura eclesiástica y civil; la naturaleza de los aparatos de control estatal; la frontera entre delito y pecado; y la (i)legitimidad de las minorías religiosas en la sociedad española.

Hemos analizado anteriormente como la Constitución de 1837 preservó la unidad católica al tiempo que sus redactores cuestionaban la intolerancia religiosa legalmente reconocida por la Carta gaditana. Sin embargo, como advirtió J. María López, el problema de la persecución por motivos de religión seguía pendiente. En ese entonces A. Arguelles, uno de los más importantes defensores de la abolición gaditana del Santo Oficio, consideraba que abolida la Inquisición no podría haber ya persecución. Sin embargo, como analizamos, fue necesario que la supresión definitiva del tribunal en el año 1834 se complementara, un año más tarde, con la abolición de las Juntas de Fe Diocesanas. De hecho, la prensa liberal progresista había advertido acerca del peligro de que los obispos actuaran como inquisidores. Así, hacia 1835 se podía leer en el periódico progresista *Eco del Comercio*:

“Sres. Redactores del Eco del Comercio: Si vds. Creen que con el benéfico decreto de S. M. la Reina Gobernadora, en que extinguió definitivamente la inquisicion nos hallamos libres de sus injustos procedimientos, y restituidas las leyes á su observancia, y la humanidad á sus derechos, se llevará igual chasco al que yo he tenido al saber que aun tienen poderosos patronos tales procedimientos, los que si continuasen estariamos espuestos á mayores peligros, pues se han multiplicado los jueces, que no se llaman inquisidores, pero tratan de seguir la misma marcha tenebrosa é injusta en todos sus procedimientos”.¹²¹²

Incluso aun después de abolidas las Juntas de Fe Diocesanas, la prensa progresista desconfiaba de la actuación de los tribunales eclesiásticos, por temer que éstos implementaran el procedimiento inquisitorial.¹²¹³ De hecho, hacia 1839, en el marco de un polémico juicio eclesiástico a un obispo, A. Arguelles admitió que “las Córtes

¹²¹² Véase: *Eco del Comercio*, núm. 190, 6/11/1834, p. s/n. El redactor remite al informe del Fiscal de la Audiencia de Sevilla quien constataba: “si continuase tan disonante modo de proceder las causas de fe, si las referidas decretales y directorios inquisitoriales conservasen aun toda su fuerza y vigor: si los Sres. obispos sucediesen en un todo á los inquisidores, conservando y adoptando la práctica de enjuiciar de que estos usaban, entonces era vano y aéreo el citado real decreto, la supresion definitiva de la inquisicion seria solo nominal”. Refiere a la gravedad del asunto, pues de persistir aquellas prácticas se aseguraría la victoria del Pretendiente.

¹²¹³ Sobre el problema de la justicia, véase: Gutmaro Gómez Bravo, “Usos y desusos de la justicia en la España de la primera mitad del siglo XIX”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Colloques, mis en ligne le 22 janvier 2008, consulté le 27 septembre 2018. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/19942> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.19942

constituyentes aboliendo la inquisición estuvieron muy lejos de creer que habían consumado la obra”.¹²¹⁴ Por el contrario, según Argüelles la supresión del tribunal había producido “un prodijioso vacío” por lo que confesaba que temía que los obispos hicieran uso de la legislación inquisitorial.¹²¹⁵ Es por eso que Argüelles planteaba que “ó España tiene que declarar que las providencias eclesiásticas no producen ningún efecto civil, ó ha de llenarse el prodijioso vacío que ha dejado el decreto que abolió el tribunal de la inquisición”.¹²¹⁶ Pero advertía, a su vez, que “el gobierno en causas de religión que se formen contra súbditos españoles, eclesiásticos ó seculares, tenga presente que está obligado á darles su protección” y que “en caso de duda no debe consentir que los jueces eclesiásticos se erijan en legisladores”.¹²¹⁷ De hecho, aquel peligro seguiría siendo denunciado en la prensa progresista aludiendo al accionar de los religiosos carlistas.¹²¹⁸ La jurisdicción episcopal generaba, pues, tensiones con la potestad jurídica del Estado.

Pero la prensa progresista no solo expresaba el temor de que la justicia eclesiástica procediera según la usanza de la Inquisición española, sino que también cuestionaba la censura de la Inquisición de Roma. En la Península, a diferencia de la América independiente, la *Ciudad Eterna* tenía una mayor presencia.¹²¹⁹ Los periódicos informaban acerca de las condenas pontificias de libros, principalmente de derecho y religión, que eran leídos no solo por los publicistas españoles sino también americanos,

¹²¹⁴ Véase la discusión planteada en las Cortes de diputados el 4/2/1839 por Agustín Argüelles, reproducidas en: *El Correo Nacional*, núm. 255, 5/2/1839, s/n; a raíz de las acciones del tribunal eclesiástico de Sevilla contra el obispo electo de Málaga Ortigosa.

¹²¹⁵ *Ibidem*. Afirmaba allí: “Ha dicho el señor ministro de Gracia y Justicia que si puedo yo abrigar algún recelo de que en este negocio se obre inquisitorialmente. Si, señores; le abrigo porque hemos visto cosas que deben hacernos cautos. ¿No hemos visto, señores, deportar arbitrariamente á varios ciudadanos en Barcelona, Málaga y Cádiz?... Yo he sido toda mi vida moderado, pero en materias tan graves me forzarán á que deje de serlo... Ha dicho S.S. que estamos libres de ser juzgados por los obispos inquisitorialmente. Yo debo repetir lo que ayer dije, que las Cortes constituyentes aboliendo la inquisición estuvieron muy lejos de creer que habían consumado la obra, pues reconocieron (y nadie más explícitamente que los adversarios de la comisión) la necesidad de ajustar en esta parte la legislación eclesiástica á la civil, y así es que no habiéndose atrevido á pedir claramente el restablecimiento de la inquisición, tal como estaba, pidieron que se restableciese, sin perjuicio de las reformas que fuese conveniente hacer.” Se refiere, por cierto, al restablecimiento de la Ley de Partidas. Argüelles cuestionaba, además, la influencia de Roma.

¹²¹⁶ *Ibidem*.

¹²¹⁷ Argüelles plantea que “el gobierno en causas de religión que se formen contra súbditos españoles, eclesiásticos ó seculares, tenga presente que está obligado á darles su protección” y que “en caso de duda no debe consentir que los jueces eclesiásticos se erijan en legisladores”. Véase, *El Correo Nacional*, núm. 356, 6/2/1839, p. s/n. Por cierto, el periódico cuestionaba la postura de Argüelles sobre el asunto.

¹²¹⁸ La problemática es denunciada también en el periódico *Mensajero de las Cortes*, núm. 217, 17/12/1834, p. 1, en el que se informa sobre los castigos que sufren aquellos religiosos que son favorables a la Reina por parte de sus superiores carlistas, en este caso se hace referencia al Padre general de la orden San Juan de Dios. Al respecto se afirmaba: “El santo tribunal de la inquisición fue suprimido, pero existen en el claustro las fórmulas que en aquel se usaban”.

¹²¹⁹ Al respecto, véase: Gérard Dufour, “Las relaciones Iglesia-Estado Del Concordato de 1753 a la Revolución de 1868”, *Op.cit.*

como las obras *La filosofía del derecho* de Lerminier y *Palabras de un creyente* de Lamennais, obra que, como vimos, Larra traducirá al español.¹²²⁰ Así, por ejemplo, *La Revista Española* informaba, por cierto irónicamente, a sus lectores que: “Los habitantes de Roma acaban de experimentar un nuevo obsequio de los que suele hacerles la inquisición, la que por un decreto de 28 de julio último ha prohibido una porción de libros...No se sabe que es lo que tan de repente ha podido despertar la suspicacia del gobierno romano: de todos modos se ve el despotismo con que la inquisición siempre que puede ejerce sus rigores contra la ilustración y sus progresos”.¹²²¹ La prensa progresista cargaba, así, las tintas contra Roma.

Pero el problema de la Inquisición no remitía únicamente a la relación entre censura eclesiástica y soberanía estatal sino también a los mecanismos mismos de la represión estatal, toda vez que sus procedimientos tensaban, potencialmente, la relación entre la legitimidad del monopolio de la fuerza y las garantías individuales. Así, la prensa liberal, tanto moderada como progresista, transformaba a la Inquisición en prisma a través del cual mirar no solo a la Iglesia sino también a los aparatos de control estatal del orden público.

Era la Policía, aquel cuerpo que se había creado en tiempos de la restauración fernandina, el organismo de control estatal denunciado como “inquisición política”, por contar con el sigilo y la delación entre sus procedimientos. De modo que cuando en las Cortes de la Regencia de María Cristina se resolvió la aprobación del presupuesto para la Policía se lo justificó solo en términos de necesidad ante la guerra carlista. Así, hacia 1835 el procurador en las Cortes el Sr. D. Antonio González refería a las inquietudes que le producía mantener una institución “establecida para sustituir a la inquisición”.¹²²² Por su parte también A. Arguelles se pronunció en contra de la Policía pues afirmó que “era la inquisición enmascarada, mas temible aun que aquella, porque si al gobierno le conviniese mañana hacer que se mezclase en la parte religiosa, lo haría y habríamos añadido a los males de dicha parte religiosa los de la parte política”.¹²²³ Se denunciaba

¹²²⁰ Véase: *Mensajero de las Cortes*, núm. 117, 8/9/1834.

¹²²¹ *La Revista española, periódico dedicado a la S. M. la Reina Gobernadora*, núm. 325, 9/9/1834, p. 826. Véase también al respecto: *El Castellano, periódico de política, administración y comercio*, núm. 1760, 12/3/1842.

¹²²² Así, se informaba que el procurador en las Cortes Sr. D. Antonio González: “refirió a las inquietudes que produce esta institución establecida para sustituir a la inquisición, y que no tiene como la de Francia la ventaja de haber tribunales correccionales para ciertos delitos en que debe velar la policía.” Véase: *Eco del Comercio*, núm. 279, 3/2/1835, s/n.

¹²²³ Véase: *Eco del Comercio*, núm. 279, 3/2/1835. También en *Mensajero de las Cortes* se describe a la policía como “inquisición política” porque utiliza, al igual que la Inquisición, medios que repugnan a la moralidad (las delaciones, el espionaje) Véase: *El Mensajero de las Cortes*, núm. 266, 5/2/1834, s/n.

entonces que la Policía, debido a los instrumentos que empleaba en sus investigaciones, parecía “mas adaptable al sistema del despotismo á quien defiende de sus secretos enemigos, que al de la libertad, que se presenta al público con cara descubierta”.¹²²⁴

Incluso desde la prensa moderada se planteaba un “paralelo entre la inquisicion de ogaño y la de antaño”.¹²²⁵ Pues en el periódico *El Jorobado*, “El aprendiz en la barbería de Fígaro” denunciaba la tendencia de los jefes políticos, en ese entonces progresistas, de invadir las atribuciones de justicia poniendo en funcionamiento una policía secreta, a modo de inquisición política, cuyo objetivo era “eminentemente anti-político”, es decir destructor de la oposición.¹²²⁶ Aquel control sobre la esfera pública producía también polémicas con la prensa, llevando incluso al cierre de periódicos, como sucedió, bajo un gobierno nuevamente moderado, con la publicación gaditana *Defensor del Pueblo*.¹²²⁷ Pero no solo se acusaba a los liberales en el poder de implementar una “inquisición política” sino que también se nombraba como “inquisición” a la policía establecida por los carlistas en el territorio bajo su control.¹²²⁸ Como advierte D. Sempere Muñoz, “La identidad policía-inquisición es un tema candente en la literatura de los años treinta, y

¹²²⁴ *El Mensajero de las Cortes*, núm. 266, 5/2/1834, s/n.

¹²²⁵ Véase el artículo remitido “Paralelo entre la inquisicion de antaño y la de ogaño” firmado por “El aprendiz en la barbería de Fígaro” en *El Jorobado*, núm. 95, 22/6/1836, pp. 2-4. Se afirmaba allí: “Llamo inquisicion de ogaño a ese espíritu de pesquisa inquisitorial, que ha invadido á algunas autoridades, á los gefes de casi todas las oficinas y ramos, y los reservados espedientes y oscuros manejes en que se ha pretendido para tener suficiente motivo para proscibir á unos...”. La expresión “Inquisición política” aludía así al fanatismo político de “los falsos liberales cuyo patriotismo consiste solo en querer vivir á costa de la patria, y su liberalismo en tener bastante osadía para tiranizar á los verdaderos liberales, y en general á todo hombre de bien”. El redactor agregaba: “Solo debo aclarar que si no he hablado de la *policia colomardina*, es porque habiendo esta sido heredera forzosa y ejecutora de la última volunta de la *difunta inquisicion*, no debe formar genero aparte”. Por cierto, “calomardina” hace referencia a Francisco Tadeo Calomarde que ocupó el Ministerio de Gracia y Justicia (1823-1833) durante la Restauración absolutista de Fernando VII. Es importante reparar en el hecho de que *El Jorobado* es una publicación político-satírica de carácter moderado fundada en marzo de 1836 pero que concluye rápidamente hacia agosto del mismo año, tras el Motín de la Granja. La publicación se mostró opositora a las políticas del progresista Juan Álvarez Mendizábal.

¹²²⁶ La desconfianza hacia la actuación de una policía secreta con procedimientos inquisitoriales, se continúa planteando en la prensa advirtiéndose la tendencia de los jefes políticos de invadir las atribuciones de los tribunales de justicia. Véase, por ejemplo: *Eco del Comercio, Segunda época*, núm. 19, 19/9/1842, s/n.

¹²²⁷ Véase, *Eco del Comercio*, núm. 1374, 2/2/1838, s/n, artículo sobre “Estado de la libertad en Cádiz”, a propósito de la clausura del periódico gaditano *Defensor del Pueblo*. En aquel artículo se recuperaban, a su vez, las reflexiones del periódico *Fray Gerundio* publicado en León. Allí Fray Gerundio afirmaba irónicamente: “Si alguno dijere que á la inquisicion eclesiástica no la ha substituido la inquisición política, me lleva un julepe que se ha de lamer las uñas de gusto”. Fray Gerundio era, por cierto, el seudónimo del historiador liberal moderado Modesto Lafuente. Véase: Mónica Fuertes-Arboix, *La sátira política en la primera mitad del siglo XIX. Fray Gerundio (1837-1842) de Modesto Lafuente*, San Vicente del Raspeig (Alicante), Universidad de Alicante, 2014. Por cierto, el periódico *El Defensor del Pueblo* difundió las ideas de Fourier en Cádiz. Véase: Alberto Ramos Santana, “Cádiz en el siglo XIX”, Op.cit., p. 691.

¹²²⁸ Véase, por ejemplo, *Eco del Comercio*, núm. 1950, 2/9/1839, s/n; allí se informa que en Alcañiz el caudillo carlista Cabrera estableció “una especie de policía ó inquisicion para observar á los que no tienen mucha confianza en ellos” en tiempos en que se estaba negociando la paz.

representa con claridad la intuición del fracaso del liberalismo en romper con un sistema de opresión”.¹²²⁹

Sin embargo, la prensa progresista no concebía que aquella filiación entre fanatismo político y religioso fuese exclusiva de España. De hecho, registraba aquella misma situación en el reino fronterizo de Portugal, donde las pretensiones absolutistas de Don Miguel I de Portugal coincidían con las del Pretendiente Don Carlos¹²³⁰, y en la lejana Buenos Aires de Juan Manuel de Rosas.¹²³¹ Pero era la propia producción literaria española la que exaltaba el peso de la herencia inquisitorial en la Península.

La reflexión sobre la Inquisición “de ogaño y de antaño” cobraba protagonismo en la literatura romántica del período. En efecto, el debate liberal sobre el problema de la relación entre violencia y religión implicó, además de las cuestiones anteriormente analizadas (la polémica sobre el rol de la censura eclesiástica y civil y la naturaleza de los aparatos de control estatal), una reflexión sobre la frontera entre delito y pecado y sobre la (i)legitimidad de las minorías religiosas en la sociedad española. Estas últimas cuestiones eran abordadas por la literatura romántica liberal que retrataban las costumbres del pasado español para explicar, en parte, la fisonomía de la España decimonónica. Pues, como demostró D. Sempere Muñoz y D. Moreno, la Inquisición era protagonista del romanticismo español tanto en las novelas como en las piezas dramáticas.¹²³² En aquellas

¹²²⁹ Daniel Sempere Muñoz, *La Inquisición como tema literario*, Op.cit., p. 168.

¹²³⁰ Sobre la cuestión portuguesa, véanse: Nuno Gonçalo Monteiro y Rui Ramos, “El liberalismo en Portugal en el siglo XIX”, en J. Fernández Sebastián (coord.), *La aurora de la libertad...*, Op.cit., pp. 379-410. Aldair Carlos Rodrigues, Angelo Adriano Faria de Assis, Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz y Yllan de Mattos, *Edificar e Transgredir: Clero, Religiosidades e Inquisição no espaço ibero-americano (séculos XXVI-XIX)*, Jundiaí, Paco Editorial, 2016.

¹²³¹ Véase el periódico *Revista Española. Periódico dedicado á S. M. la Reina Gobernadora, Mensajero de las Cortes*, núm. 183, 30/8/1835, p. 727-728. En la sección “Boletín”, junto a un artículo dedicado a los Frailes y la defensa que D. Miguel y el Pretendiente realizaban de ellos y de la Santa Inquisición, se publica también una noticia acerca de la “Republica de Buenos-Aires” de la que se dice tener noticias a través de una carta. Allí se informa acerca del “fanatismo político”, contándose que: “Una carta de Buenos-Aires, fecha en mayo, despues de haber referido las contiendas de los unitarios y los federalistas, terminadas al cabo por el triunfo de estos últimos, gracias á la influencia del clero, termina con una relación curiosa de la situación de aquel país”. La situación curiosa a la que refiere no es otra que la prescripción de utilizar el distintivo rojo en los trajes y la prohibición de la literatura francesa, concluyendo al respecto: “Los curas en todas las iglesias no hacen mas que decir misas en accion de gracias, porque Rosas es fanatico hasta dejarlo de sobra. En la época de su primera administración hizo poner en la cárcel á un frances, solo porque había vendido algunos ejemplares de Rousseau. Quemáronse los libros en la plaza pública, y al pobre vendedor le hicieron penar largo tiempo en su calabozo. Es muy espuesto recibir libros de Europa, en los que se note la menor tendencia hostil al catolicismo. La inquisicion no era tan rigurosa”. Para un análisis al respecto, remitimos al lector al capítulo ocho de la presente tesis.

¹²³² Así, hacia 1837 se presentaba la obra *Carlos II El Hechizado* de Antonio Gil y Zárate, que refería al problema de la sucesión dinástica del pasado español, pero reflexionando a propósito de su presente. Se trataba, pues, de una alusión al ultramontanismo carlista. También se publicaba la novela romántica de Eugenio de Ochoa, *El auto de fe: novela* (1837) donde se representaba al pueblo, ignorante y pobre, como cómplice de la Inquisición y la tiranía. Circulaba también la obra dramática *Misterios de Honra y venganza* de don Gregorio Romero Larrañaga (Véase, por ejemplo, su difusión en: *Eco del Comercio, Segunda época*,

obras la condena al Santo Oficio se acompañaba, muchas veces, de la desconfianza hacia el pueblo, que aparecía representado como su artífice. Así, los tópicos de la llamada “leyenda negra” se escribían también en pluma española.¹²³³

Las obras dramáticas románticas se publicitaban y comentaban en la prensa, no solo capitalina sino también regional. Así, un periódico local de Cádiz, la *Revista Gaditana*, de gran impronta en el ámbito literario, reflexionaba sobre el tópico de la Inquisición en el romanticismo español a propósito de la obra *Doña Mencía, o la boda en la Inquisición* de Juan Eugenio Hartzenbusch (1838), que se estrenó en la ciudad hacia 1840.¹²³⁴ No se trataba de una pieza menor, de hecho su escritor era caracterizado por la *Revista Gaditana* como “el primero entre los escritores dramáticos de la escuela moderna”.¹²³⁵ La revista, de impronta liberal moderada, celebraba la obra por su calidad

núm. 209, 28/3/1843, s/n.). Pero junto a aquella literatura romántica, Eugenio de Tapia, quien había sido un célebre periodista en el contexto de las Cortes de Cádiz, publicaba, en clave anti-romántica, el poema *La bruja, el duende y la inquisición* (1837). En su obra, Eugenio de Tapia desmitificaba los elementos más terroríficos que las obras solían presentar acerca del tribunal, asociados a la literatura gótica. Recordemos que Eugenio de Tapia es quien bautiza como “serviles” a los absolutistas en las cortes de Cádiz, siendo compañero de Manuel José Quintana en la redacción del *Semanario Patriótico* debiendo sufrir luego la prisión durante la restauración fernandina. Véase: Daniel Sempere Muñoz, *La Inquisición como tema literario...*, Op. cit., pp. 151-208. Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, Op.cit., pp.165-192. Claude Morange, “Eugenio de Tapia, un ami oublié de Quintana”, en *Mélanges offerts à Albert Dérozier*, Besançon-Paris, 1994, pp. 45-81.

¹²³³ Al respecto Pierre Chaunu advertía: “La Leyenda Negra es el reflejo de un reflejo, una imagen doblemente deformada, la imagen exterior de España, tal y como España la ve. La especificidad de la Leyenda Negra radica no en la supuesta intensidad de las críticas, sino que la imagen exterior ha afectado a España mucho más que a cualquier otro país”. Citado en: Ricardo García Cárcel, *La leyenda negra*, Op. cit., p. 12. Pero, podríamos afirmar, que los tópicos de la Leyenda Negra fueron también creados por los propios españoles, es decir, que no se trató tan solo de un reflejo.

¹²³⁴ El director de *Revista Gaditana*, presentada como una publicación popular, era el gaditano Alejandro Llorente. La revista se publicó durante los años 1839-1840. En ella se cuestionaba el materialismo y la incredulidad religiosa exaltándose la importancia del sentimiento religioso. Aquella revista era una de las que mayor alcance tenía en el ámbito del romanticismo, pues difundía los poemas de autores como José Zorrilla y Salvador Bermúdez de Castro. Cuando finaliza su publicación, su director, e incluso muchos de sus redactores, se comprometen en un nuevo proyecto editorial, *Revista Andaluza* que dedicaba mayor interés, como la mayoría de la prensa regional, a las cuestiones económicas. A pesar de ello, hay también en esta publicación una reflexión acerca de la influencia perjudicial de la Inquisición en la cultura española, debido a la prohibición de libros. Así, por ejemplo, en uno de sus artículos se constataba: “Este odio, nacido de un afecto de humanidad comun á todos los hombres, se aumenta y toma un grado mas de exaltación al considerar que el tribunal, no solo ultrajaba á la sociedad entera, sino que mas de una vez ensayó sus poderosísimas y hercúleas fuerzas para ver de subyugar y reducir á la clase de esclavo, al genio que es libre é independiente”. Véase: *Revista Andaluza*, Tomo IV, Sevilla, Imprenta de la Revista andaluza, 1842, pp. 609-617; 649-665. Rogelio Velasco, “La «Revista Andaluza» y los intereses económicos regionales”, *Estudios regionales*, núm. 21, 1988, pp. 213-223. Francisco Herrera Rodríguez, “La información científica en revistas gaditanas de la segunda mitad del siglo XIX”, *LLULL, Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, vol. 18, núm. 34, 1995, pp. 93-112.

¹²³⁵ *Revista Gaditana, periódico popular*, núm. 15, 9/2/1840, Cádiz, Imprenta de Esteban Picardo, p. 237. La obra *Doña Mencía, o la boda en la Inquisición* era un drama en tres actos cuya trama se desarrollaba en la España del siglo XVII que tiene por protagonistas a dos hermanastras, Mencía e Inés, que toman los votos monásticos para deshacerse de la humillación de pertenecer a una familia cuya figura materna fue condenada por la Inquisición. A aquella trama se le suman las intrigas amorosas de ambas mujeres respecto

literaria, pero advirtiéndole que entre sus méritos no se contaban “ni las declamaciones contra la Inquisición y la intolerancia religiosa, tan manoseadas por los periodistas, hasta el extremo de haber llegado á ser nauseabundas...”.¹²³⁶ Por cierto, era la prensa progresista la que mayores muestras de anticlericalismo ofrecía al público. *La Revista Gaditana*, por el contrario, cuestionaba que Hartzenbusch haya narrado una historia en la que se condenaba a la Inquisición con argumentos contemporáneos, sin contemplar la legitimidad que tuvo en tiempos pasados, pues, se afirmaba que si su autor:

“quiso describir las costumbres de una época y los efectos de sus creencias religiosas, no debiera haber recordado tan solo lo malo, echando en olvido lo bueno. No ha sido la inquisición seguramente, el único resultado del cristianismo y en vez de ser el eco de una escuela parcial desacreditada, le hubiera estado bien, al autor de Doña Mencía, describir con mayor exactitud los hábitos de la sociedad moderna, donde, al par de los excesos de la intolerancia que es achaque del corazón humano, se echan de ver los beneficios inmensos de una religión espiritualista y civilizadora.”¹²³⁷

Aquella reflexión de la *Revista Gaditana* se insertaba en una crítica mayor al romanticismo español y su relación con la religión.¹²³⁸ Pues se cuestionaba que los románticos “Después de haber hablado tanto de los nuevos sentimientos engendrados por el cristianismo, se contentan con presentar sobre las tablas, el fanatismo inquisitorial. Después de haber encarecido el dogma de la libertad humana, se muestran en sus dramas fatalistas como un Turco, ó como un habitante de la antigua Atenas”.¹²³⁹ Se trataba así de ofrecer una interpretación “moderada” acerca del papel de la Inquisición en la historia española capaz de reivindicar el rol civilizador del catolicismo español.

Es que desde las páginas de la *Revista Gaditana*, Tomás García Luna, uno de sus escritores más presentes, advertía que la intolerancia religiosa no debía ser imputada a la religión sino a los clérigos.¹²⁴⁰ Argumentaba, además, que la intolerancia era

a un hidalgo protestante, el joven Gonzalo. El problema del amor se entrecruza, en la obra, al de la intolerancia religiosa y a la crítica al orden monacal.

¹²³⁶ *Revista Gaditana*, núm. 15, 9/2/1840, p. 239.

¹²³⁷ *Revista Gaditana*, núm. 15, 9/2/1840, p. 239.

¹²³⁸ Véase al respecto: María del Carmen García Tejera, “Los rescoldos de una vieja polémica en Cádiz hacia mediados del siglo XIX: Clasicismo frente a Romanticismo en la teoría y en la crítica literaria”, *Separata de "Cuadernos de ilustración y romanticismo: revista del Grupo de Estudios del Siglo XVIII"*, núm. 8, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2000, pp. 131-152.

¹²³⁹ *Revista Gaditana*, núm. 15, 9/2/1840, p. 240.

¹²⁴⁰ Véase: Tomás García Luna, “Legislación penal. Delitos contra la religión”, *Revista Gaditana*, núm. 16, 16/2/1840, pp. 242-254. El publicista moderado Tomás García Luna fue uno de los difusores de la filosofía ecléctica de Víctor Cousin en el Ateneo de Madrid. Véase: Javier Fernández Sebastián, “La recepción en

consecuencia del estado de la sociedad porque siendo en tiempos pasados las ideas religiosas el único lazo que unía a los hombres, la disidencia era a la vez pecado y delito. Por el contrario, Tomás García Luna constataba que en sus tiempos “la industria y el comercio han formado entre los hombres mil relaciones que impiden que el desorden se introduzca en la sociedad”, por lo que “lo que en nuestros días fuera una cadena insoportable, en aquel tiempo hubo de ser un freno saludable...”.¹²⁴¹ De todos modos, concebía a la intolerancia como “achaque de los pueblos incultos”, minimizando la responsabilidad de los ministros del trono y del altar.¹²⁴² El publicista planteaba que solo en los tiempos de mayor ilustración era posible distinguir entre delito y pecado. Fue, según Luna García, con el Código penal de 1821 cuando aquella distinción se introdujo por primera vez en España al concebirse que se debían castigar los delitos contra la religión conforme al daño causado a la sociedad, dejándose a salvo el fuero interno y quedando “el ministerio del establecedor de leyes y el del teólogo...por siempre separados”.¹²⁴³

Sin embargo, la interpretación liberal moderada de Tomás García Luna, no dejaba de concebir a la religión como instrumento del orden al considerar que solo ella era capaz de acrecentar el amor a la patria y poner freno al interés individual, evitando que degenerase en egoísmo.¹²⁴⁴ Según el escritor, el desafío de la sociedad consistía en conciliar religión, interés individual y patriotismo. Es en ese sentido que preguntaba retóricamente al lector: “¿no parece que la misión del siglo XIX sea la de contenerlas unas por otras para que ninguna llegue a desarrollarse de manera que se vicie y se pervierta? ¿Qué mejor lenitivo que la enseñanza de la Doctrina Evangélica...?”¹²⁴⁵ Cádiz parecía cumplir, según el escritor, con las expectativas del siglo pues argumentaba que allí, desde la abolición del Santo Oficio, no se perseguía a herejes sino que se condenaba a adivinos y blasfemos tan solo por el daño que causaban a la sociedad sin expedirse los jueces en el punto religioso

España de la *Histoire de la civilisation* de Guizot”, en Jean-René Aymes y Javier Fernández Sebastián, *L’image de la France en Espagne (1808-1850)*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1997, pp. 127-149.

¹²⁴¹ Véase: Tomás García Luna, “Legislación penal. Delitos contra la religión”, *Revista Gaditana*, núm. 16, 16/2/1840, p. 247.

¹²⁴² *Ibid.*, p. 247.

¹²⁴³ *Ibid.*, p. 252.

¹²⁴⁴ De hecho, Tomás García Luna refiere a las lecciones sobre la historia de la civilización moderna de F. Guizot, donde se advierte que por sí solas las ideas religiosas propenden a tiranizar la libertad humana “porque siendo su objetivo dirigir la conciencia y tener a raya las pasiones, naturalmente han de tener a aquella por obstáculo”. Véase: *Ibid.*, p. 252.

¹²⁴⁵ *Ibid.*, p. 254.

de *mala creencia*.¹²⁴⁶ La práctica judicial parecía cambiar conforme lo hacía la opinión pública.¹²⁴⁷

De modo que, a pesar de los “ecos inquisitoriales” que la crítica liberal, tanto progresista como moderada, advertía en la sociedad, se constataba la existencia de rupturas. En efecto, aquella constatación de Tomas García Luna, a propósito de la distinción entre pecado y delito, coincidía con la de un observador singular de Andalucía, la del protestante inglés George Borrow que visitó la región durante los años 1835-1840, en plena guerra carlista e irrupción de la violencia anticlerical.¹²⁴⁸ Borrow formaba parte de las misiones de la Sociedad Bíblica, que también desembarcaban por entonces en América. Pero el desembarco en la Católica España parecía constituir un desafío mayor para aquel vendedor de Biblias. Sin embargo, Borrow se mostró, en sus memorias, sorprendido por el cambio percibido en sociedad española y más aún en Cádiz, ciudad de impronta liberal donde hombres e ideas circulaban gracias al puerto y el influjo de la cercana Gibraltar.¹²⁴⁹ Al igual que otros misioneros, como William Harris Rule y James Lyon, Borrow contó con el apoyo local trabando contacto con figuras importantes como el gaditano Antonio Alcalá Galiano, por entonces Ministro de Marina, y el intelectual Luis Usoz y Río, quien por entonces se encontraba interesado en escribir una historia del protestantismo español. Su visión romántica de España contrastaba, paradójicamente, con aquella presentada en las obras anticlericales españolas o la que elaborara D. F. Sarmiento en sus viajes, pues lejos de remarcar el peso del “espíritu inquisitorial” enfatizaba los cambios.¹²⁵⁰

¹²⁴⁶ Véase: Tomás García Luna, “Delitos contra religión. Ejemplo de la jurisprudencia actual”, *Revista Gaditana*, núm. 17, 23/2/1840, pp. 258-261. Allí afirmaba: “Acerca de hereges y sacrílegos no tengo noticias de causa alguna formada desde que se abolió el tribunal del Santo-Oficio; en punto á *adivinos, blasfemos y perjuros* mencionaré unos cuantos espedientes seguidos en el foro de Cádiz, que pueden servir de muestra.” Sin embargo, sostiene que a los jueces en materia de delitos de magia “nunca se les ve mezclarse en el punto religioso de *mala creencia*” sino que los tratan como estafa. Véase: *Ibid.*, p. 258.

¹²⁴⁷ Al respecto afirmaba: “prueba manifiesta de que la opinion pública era tan poderosa en este punto, que ni los jueces, ni los tribunales osaban contradecirla en sus fallos”. Señalaba, además, que “el castigo es proporcionado á su publicidad” constatando: “Así, el discurso mismo de las cosas ha ido de día separando esta parte de nuestra jurisprudencia criminal de la teología, con quien tan unida estuvo en sus orígenes”. Véase: *Ibid.*, pp. 259-261.

¹²⁴⁸ George Borrow, *The Bible in Spain or, the journes, adventures and imprisonments of an Englishman in an attempt to circulate the Scriptures in the Peninsula*, London, John Murray, 1843.

¹²⁴⁹ Sobre el protestantismo en España véase la ya clásica obra de: Juan Bautista Vilar, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del Protestantismo Español actual*, Barcelona, Itsmo, 1994.

¹²⁵⁰ Sobre la imagen construida por los viajeros de España, y especialmente Andalucía, véase: Leonardo Romero Tobar, “Imágenes poéticas en textos de viajes románticos al sur de España”, *Revista de literatura*, vol. 73, núm. 145, 2011, pp. 233-244.

Borrow confesaba, así, a sus lectores que “Strange as it may sound, Spain is not a fanatic country”¹²⁵¹ pues España había dejado de ser “*La Verduga*” de la “maligna” Roma.¹²⁵² De hecho, según Borrow el carlismo no era un exponente del fanatismo español, como argumentaba la prensa liberal de entonces, sino que era tan solo un levantamiento en defensa de los fueros. Pero si, por un lado, desestimaba el fanatismo de los levantamientos carlistas, por el otro, no dudaba en cuestionar la política de los liberales moderados acusándolos de evitar introducir la libertad religiosa en España, pues consideraba que si no fuera por la “facción pseudo-liberal de los *Moderados*” no solo Cádiz sino gran parte de Andalucía podría ya estar confesando las “doctrinas puras del Evangelio”.¹²⁵³ Sin embargo, el Espíritu Santo, representado en los altares españoles, guardaba, como analizaremos, no pocas tensiones con el espíritu público del siglo.

Tras la que se presentó como la abolición definitiva de la Inquisición, no solo se continuó el debate a propósito de la diatriba contra el tribunal, iniciado públicamente desde los tiempos de las Cortes de Cádiz, sino que también se inició otro a propósito del “vacío” dejado por su supresión. En ese sentido, la reivindicación de las formas del catolicismo del Antiguo Régimen se transformó en el signo identitario de la facción carlista que, aunque resultó un proyecto fracasado, estimuló la reflexión liberal sobre la Inquisición. De ese modo, la prensa liberal, tanto moderada como progresista, advertía “ecos inquisitoriales” en el presente: desde la problemática cuestión de la censura eclesiástica y la censura civil, como así también el problema de los aparatos de control estatal, como la policía, a quienes se acusaba de implementar el procedimiento inquisitorial. Por otro lado, la literatura romántica concebía que aquel “vacío” dejado por la Inquisición no era tal, en la medida en que persistían en la sociedad costumbres forjadas al calor del espíritu inquisitorial. Por cierto, los viajeros protestantes eran más optimistas respecto a los cambios que los propios liberales. La literatura romántica enfatizaba, pues, el problema de la relación entre catolicismo y libertad. La cuestión era objeto de debate

¹²⁵¹ George Borrow, *The Bible in Spain*, Op.cit., p. IV.

¹²⁵² Ibídem. Allí explicaba, recuperando la obra de E. Burke *History of Spain*, “It is true that, for nearly two centuries, she was the she-butcher, *La Verduga*, of malignant Rome...yet fanaticism was not the spring which impelled her to the work of butchery: another feeling, in her the predominant one, was worked upon her fatal pride...Ceasing to be the butcher, she became the banker of Rome.”

¹²⁵³ Ibídem, p. VI. Allí planteaba: “So much succes attended the efforts of these two last...that there is every reason of supposing that, had they not be silenced, and eventually banished from the country, by the pseudo-liberal faction of the *Moderados* [el subrayado es nuestro], not only Cadiz, but the greater part of Andalusia, would by this time have confessed the pure doctrines of the Gospel, and have discarded for ever the last relics of Popish superstition.”

en la medida en que, como advertía Larra, se creía posible forjar un catolicismo acorde con el “espíritu liberal”. Pero el desafío era mayor en la medida en que, como hemos advertido, el liberalismo no era reivindicado desde un único lugar de enunciación. En efecto, la supresión definitiva de la Inquisición no supuso la concepción de la religión como un derecho del ciudadano, motivo por el cual el problema de la licitud de la disidencia seguía provocando debate. Eran, como advertimos, los liberales progresistas quienes se mostraban más comprometidos con el anticlericalismo y la defensa de la tolerancia, al menos en su nivel más elemental, es decir respecto a la esfera privada del individuo. De modo que en la Península la cuestión religiosa impactaba en la definición de las identidades políticas, entre los modelos contrarios de la “hoguera” del Antiguo Régimen y la “guillotina” revolucionaria. Al desafío de conciliar libertad y orden, se sumaba el de definir el lugar de la religión en ese binomio.

III. El Espíritu Santo y el espíritu público del siglo (1840-1854)

III. A “EL PAÍS DE LOS PARÉNTESIS” EN EL TRONO Y EL ALTAR.¹²⁵⁴

Las tensiones que atravesaban al Trono y al Altar se dirimían en la esfera pública. Si bien la Constitución de 1837 se sancionó en un contexto de negociación entre progresistas y moderados, la posibilidad de traducir sus principios a la práctica política resultaba complicada. La tensión entre ambos partidos en su competencia por ejercer el poder se acompañaba de una escalada en los conflictos por el modo en que la soberanía estatal y la pontificia comprendían la política española. Así, pues, si bien tras la sanción de la Constitución, bajo la presidencia progresista de Calatrava, se sucedieron tres años de gobiernos moderados, pronto la alternancia política se definiría al margen de la Carta.¹²⁵⁵ España era, como advertía un contemporáneo, el país de los paréntesis en el que gobiernos progresistas y moderados se sucedían no siempre respetando los procedimientos constitucionales.¹²⁵⁶

El fin de la guerra carlista no supuso, como se esperaba, la estabilidad del régimen liberal. Por un lado, como señala G. Alonso, la derrota de Don Carlos tuvo escaso impacto en la actitud del clero español, por el otro, las tensiones entre moderados y progresistas

¹²⁵⁴ Aquella expresión era formulada en el periódico progresista: *Eco del Comercio, Segunda época*, núm. 7, 22/2/1845, s/n. Allí se afirmaba: “La España en política es el país de los paréntesis”.

¹²⁵⁵ Nos referimos a los gobiernos de Eusebio Bardají Azara, Narciso de Heredia, Bernardino Fernández de Velasco, Evaristo Pérez de Castro y Modesto Cortázar (hasta julio de 1840).

¹²⁵⁶ *Eco del Comercio, Segunda época*, núm. 7, 22/2/1845, s/n.

tuvieron mayor espacio para expresarse.¹²⁵⁷ Desde septiembre de 1840 los progresistas iniciaron una serie de levantamientos juntistas en defensa de la Constitución de 1837 pues denunciaban que la Carta no estaba siendo respetada por el gobierno moderado.¹²⁵⁸ Desde entonces comenzaron a formarse en los ayuntamientos juntas de gobierno que aspiraban a formar parte de una junta central. El movimiento, que se había iniciado en Madrid, tuvo también por protagonista a la región de Andalucía y, particularmente, a Cádiz que se consolidó como un baluarte progresista.¹²⁵⁹ Pero el gobierno no podía controlar al movimiento juntista pues el general Baldomero Espartero, quien había liderado los triunfos contra los carlistas, se negaba a reprimirlo. El “Duque de la Victoria”, como se lo conocía al general, apoyaba los reclamos progresistas y prometía lograr la estabilidad de la Corona asumiendo el poder a través de la vía revolucionaria. Espartero exigió la renuncia de la Regente María Cristina, asumió la Regencia y ordenó la disolución de las Cortes y la apertura de otras nuevas. Así, el gobierno recayó, por primera vez en España, en un militar que, por cierto, recibía el apoyo de Inglaterra. Por su parte, la Reina Madre emprendía el exilio, junto a su secretario personal Juan Donoso Cortés, con destino a París.

El Trienio Esparterista (1840-1843) implicó, según G. Alonso, una resemantización de la ciudadanía católica al punto del cisma.¹²⁶⁰ Durante su Regencia se continuaron con aquellas reformas, iniciadas por los gobiernos progresistas, que buscaban adaptar al clero al sistema constitucional (entre ellas, la desamortización, la excomunión, la nacionalización del diezmo y la, por cierto polémica, prohibición de que los frailes vistieran el talar). La expulsión del vice-regente de la Nunciatura y el cierre de la misma (29-12-1840)¹²⁶¹, por un lado, y la alocución secreta del Papa ante el Colegio de Cardenales que cuestionaba la política española (1-3-1841), por el otro, incrementaban

¹²⁵⁷ Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op.cit., p. 207.

¹²⁵⁸ La política del gobierno de entonces intentaba concluir con la autonomía política de los Ayuntamientos sustituyendo la elección de alcaldes por el simple nombramiento.

¹²⁵⁹ Así, en Cádiz se formó una junta provisional de gobierno presidida por José Manuel Vadillo. Como advierte Ramos Santana: “Cádiz se ratificó, en los tres años de Regencia de Espartero, como uno de los principales bastiones de defensa del progresismo esparterista”. Véase: Alberto Ramos Santana, “Cádiz en el siglo XIX”, Op.cit. p. 683. Sobre la revolución de 1840, véase también: Javier Pérez Núñez, “La revolución de 1840: la culminación del Madrid progresista”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 36, 2014, pp. 141-164.

¹²⁶⁰ Se denomina “Trienio Esparterista” al período en el que gobierna el “Duque de la Victoria”, entre el 12 de octubre de 1840 al 23 de julio de 1843, cuando ya Isabel es declarada mayor de edad. Pedro Díaz Marín, *La Monarquía Tutelada: el Progresismo durante la Regencia de Espartero (1840-1843)*, Alicante, Publicacions de la Universitat d’Alacant, 2015.

¹²⁶¹ La expulsión del vice-regente de la Nunciatura se debió a un conflicto de carácter jurisdiccional, véase al respecto: Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op.cit., p. 231.

las tensiones.¹²⁶² La *Ciudad Eterna* expresó rápidamente su condena. Pero también ella era condenada desde la perspectiva progresista. Así, por ejemplo, el progresista Joaquín María López, a quien vimos defender la tolerancia religiosa, denunciaba en las Cortes que la Santa Sede era una de las causas retardatarias de la revolución liberal en España.¹²⁶³

La cuestión liberal atravesaba no solo al Trono de la Monarquía Católica sino también a la Silla Pontificia.¹²⁶⁴ Pero si el trono español era por entonces controlado por el liberalismo progresista, aquello no resultaba posible en el Solio Pontificio. El *Eco del Comercio*, una de las voces de la prensa progresista, informaba a sus lectores que “en Roma y muchos de los estados pontificios se han hecho prisiones por disposición de la inquisición política y religiosa”.¹²⁶⁵ El *Eco del Comercio* caracterizaba al Papa Gregorio XVI como fuerza contraria al liberalismo y cómplice del carlismo, pues, recordemos no se había producido aun el reconocimiento pontificio de Isabel como legítima heredera.¹²⁶⁶ En ese sentido sentenciaba:

“La alocución del pontífice no es otra cosa que una proclama incendiaria contra la causa de la libertad, de la civilización y del bien material del pueblo español. Este documento recuerda otro celeberrimo lanzado con iguales fines durante la época de 1820 á 1823. La voz del vicario de Cristo es ahora como entonces la trompeta que toca á degüello de hombres liberales, filantrópicos e ilustrados: es la horrible campana de la inquisición que anuncia la hora de dar fuego á los combustibles preparados para sacrificar en los tormentos del fuego á

¹²⁶² Véase: Vicente Cárcel Ortí, “El liberalismo en el poder (1833-68)”, en *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, B.A.C., 1979, pp. 115-226. Por su parte, Suárez Cortina nos recuerda el decreto del 28 de junio de 1841 que señala a Roma como enemiga de las instituciones y los cambios políticos desarrollados en España. Véase: Manuel Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes*, Op.cit., p. 479.

¹²⁶³ Así, el 16 de abril de 1841 afirmaba que el clero intentaba oponerse a las reformas liberales, planteando: “La voz de alarma para estos hombres -los clérigos- de abusos, de error y de hipocresía, pues aun ellos mismos no creen lo que propalan, ha sido sin duda el papel incendiario que ha venido de Roma... de donde por desgracia sólo vienen palabras de ira, de saña, de zozobra, de inquietud y desasosiego, si no son de agitación y de trastorno” Citado en: Emilio La Parra López, E., “El eco de Lamennais...”, Op. cit., s/n. [Se recuerda que se consultó la versión del artículo disponible en la Biblioteca Virtual Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc5x290> Consultado al: 2/2/2018].

¹²⁶⁴ Jedin Hubert, “Parte Tercera: Entre las revoluciones de 1830 y la crisis de 1848”, en *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia entre la Revolución y la Restauración*. Tomo VII, Editorial Herder, Barcelona, 1978, pp. 421-662. Andrea Cicerchia, “Las últimas inquisiciones entre Europa y América...”, Op. cit.

¹²⁶⁵ Véase: *Eco del Comercio*, núm. 2836, 19/7/1841, s/n.

¹²⁶⁶ *Eco del Comercio*, núm. 2517, 22/03/1841, s/n. El periódico comentó la alocución del Soberano Pontífice Gregorio XVI, pronunciada en el consistorio secreto del 2 de marzo de 1841, donde se acusaba al gobierno de Madrid de “atropellar los derechos sagrados de sus iglesias y de la Santa Sede”, reprochando, incluso, que había clérigos que apoyaban al gobierno en la “opresión de la libertad de la iglesia”. Al respecto, el *Eco del Comercio* denunciaba que el Soberano Pontífice realizaba apología del carlismo, pues “se arroja un anatema contra los ilustrados y virtuosos clérigos, gobernadores y prelados que fieles á su patria, ya en uno ya en otro de los matices políticos liberales, han obedecido, conforme á las apostólicas doctrinas y á los preceptos del divino maestro, los mandatos de la potestad civil”. Se pronunciaba así contra el fanatismo clerical.

los sabios, á los despreocupados, á los amigos de sus semejantes y enemigos declarados del abuso, del error y de la impostura”.¹²⁶⁷

Entre aquellos hombres “liberales, filantrópicos e ilustrados” cuestionados por Roma se contaba, por cierto, parte del clero español. De modo que, si la cuestión religiosa impactaba en la construcción de las identidades políticas, por su parte también la cuestión política impactaba en los alineamientos religiosos. La tensión con Roma, cuya política inquisitorial la prensa progresista denunciaba, llegó a expresarse en el intento de conformar una Iglesia nacional, autónoma en materia de decisiones asistenciales, tanto espirituales como económicas, respecto de la Santa Sede.¹²⁶⁸ El proyecto fue, sin embargo, frustrado. Sin embargo, su mera existencia, reforzó al carlismo que resurgía a través de la defensa de la religión y de los fueros, que una nueva ley de centralización administrativa del gobierno parecía violar. De modo que la existencia de un gobierno liberal progresista revitalizó al carlismo y, a la vez, acentuó la oposición romana en la medida en que permitía proyectar un nuevo horizonte de expectativas en torno a la definición de la relación entre política y religión. En aquel contexto de tensiones no sorprende, entonces, que el pastor metodista William Harris Rule, quien en 1833 había arribado a Cádiz desde Gibraltar, enviara una carta a las Cortes del Trienio Esparterista (1840-1843) solicitando la libertad de cultos.¹²⁶⁹ Si bien su propuesta no fue si quiera debatida en Cortes, da muestras de la percepción de un nuevo horizonte posible en la España gobernada por los progresistas.¹²⁷⁰

Era, entretanto, en la esfera pública donde también se disputaba el trazado de ese nuevo horizonte. Tanto en la prensa como en la literatura cobraba protagonismo la tensión político-teológica a través de la reflexión sobre la Inquisición.¹²⁷¹ Pues, no solo se expresaba allí el anticlericalismo sino que comenzaba a surgir una prensa que se reivindicaba como clerical.¹²⁷² Es en las propias letras españolas donde se debate a

¹²⁶⁷ *Eco del Comercio*, núm. 2517, 22/03/1841, s/n.

¹²⁶⁸ Nos referimos al plan de José Alonso, Ministro de Gracia y Justicia, presentado hacia enero de 1842. Véase: Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op. cit., pp. 232-236.

¹²⁶⁹ Véanse: Antonio Giménez, “La escuela metodista de Cádiz”, *Anales de la Universidad de Cádiz*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, núm. 2, 1985, pp. 205-218. Jorge Gómez Fernández, *Disidencias y escuelas en la Bahía de Cádiz (1835- 1936)*, El Puerto de Santa María, Academia de Bellas Artes de Santa Cecilia, 2009.

¹²⁷⁰ Véase: *Ibíd.*, p. 344.

¹²⁷¹ Por ese entonces, se editaban y publicaban Autos de Fe como, por ejemplo, el protagonizado por Fr. Luis de León. Véase: Daniel Sempere Muñoz, *La Inquisición española como tema literario...*, Op.cit., p. 22.

¹²⁷² Véase: Antonio Moliner Prada, “Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)”, Op.cit.

propósito de la imagen inquisitorial de España. Pues, como recuerda Alberto Romero Ferrer, si bien por ese entonces España está “de moda en toda Europa, o, mejor dicho, desde Europa se construye una determinada imagen de lo español, generalmente vinculada a Andalucía y su cultura”,¹²⁷³ era la pluma romántica española la que más comprometida estaba en la construcción de una imagen no siempre favorable a la nación hispánica. Como hemos visto, la pluma romántica denunciaba el peso de las costumbres del Antiguo Régimen que impedían el nacimiento de una “Joven España”. Desde aquella perspectiva, el proyecto del liberalismo progresista parecía estar bloqueado por un pasado que se resistía a morir.

Así, por ejemplo, el gaditano José Joaquín de Mora, quien, desempeñó tras su exilio de la España absolutista un importante rol de intermediario cultural, publicaba hacia 1840 la obra *Leyendas Españolas* de modo simultáneo en las ciudades de París, México, Londres, Madrid y Cádiz.¹²⁷⁴ Su experiencia en Europa y en América, lo había decepcionado acerca de las posibilidades transformadoras del liberalismo.¹²⁷⁵ Pero aquella imagen de desilusión no le era exclusiva de su presente sino que también la extendía al pasado. Sus relatos de *Leyendas* fueron, en ese sentido, una exploración del pasado español crítica de la cultura tradicionalista y, por ende, de la unión del Trono y del Altar. No era, entonces, la suya una visión ni heroica ni nostálgica del pasado, como lo era en ciertos escritores románticos como Cecilia Böhl de Faber. Pues, como señala A. Romero Ferrer, “Mora vio el valor del Romanticismo, pero nunca como refugio en el pasado, sino como expresión del mundo contemporáneo”.¹²⁷⁶

En sus *Leyendas* el escritor gaditano cuestionaba al clericalismo y evocaba a las minorías víctimas del fanatismo.¹²⁷⁷ Es, especialmente, en el escrito *Don Opas* (nombre

¹²⁷³ Citado en: Daniel Sempere Muñoz y Gregorio Alonso García, *Londres y el liberalismo hispánico...*, Op.cit., p. 170.

¹²⁷⁴ Véase: José Joaquín de Mora, *Leyendas españolas*, Cádiz, Imprenta de Santiago Ruiz, 1840.

¹²⁷⁵ Recordemos que, tras su exilio, Mora recorrió Londres, Buenos Aires, Santiago de Chile, Lima y Bolivia. Al respecto, remitimos al lector al capítulo cuatro y cinco de la presente tesis. Véanse: María Pilar Asensio Manrique, “Mora en Londres: aportaciones al hispanoamericanismo”, en Daniel Sempere Muñoz y Gregorio Alonso García (eds.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Op.cit., pp. 111-123. Luis Monguío, “Don José Joaquín de Mora en Buenos Aires en 1827”, *Revista Hispánica Moderna*, vol. 31, núm. 1, 1965, pp. 317-318. Carol Tully, “Ackermann, Mora and the transnational context: cultural transfer in the old world and the new”, en Daniel Sempere Muñoz y Gregorio Alonso García (eds.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Op.cit., pp. 153-164.

¹²⁷⁶ Alberto Romero Ferrer, “José Joaquín de Mora: sus *Leyendas españolas* (Londres, París, México, Madrid, Cádiz, 1840) y la imagen romántica de España”, en Daniel Sempere Muñoz y Gregorio Alonso García (eds.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Op.cit., pp. 173. A propósito, Romero Ferrer recuerda la impronta de la formación neoclásica en los escritos de Mora.

¹²⁷⁷ Es importante advertir que, de entre los 20 relatos que componen *Leyendas Españolas*, dos son sobre moriscos (“La bordadora de Granada” y “Una madre”), en otros evoca a los judíos (como en “La judía”) mientras que la crítica al fanatismo reaparece en “El bastardo” y en “Don Opas”, abordándose también el

que remitía al personaje del clérigo involucrado en la pérdida de la Corona de Don Rodrigo en manos musulmanas) donde Mora retrató, a través de historias pasadas, la España de su tiempo.¹²⁷⁸ Así, en su relato, la voz de un personaje del pasado se pregunta: “¿Es lícito tratar sin repugnancia/Al enemigo de la fe, de amigo?”¹²⁷⁹ Por su parte, la voz del presente del escritor ofrecía, al igual que la del ayer, la negación como respuesta. Así, refiriéndose a la España de 1835, el escritor constata:

“Si la persecucion no se entroniza
De leyes duras y de hierro armada,
ni convierte á la victima en ceniza,
cual hizo en otro tiempo Torquemada,
Otras hogueras en secreto atiza
La calumnia, con zelo propagada;
y esgrimiendo en secreto el torpe filo,
Es una Inquisicion por otro estilo”¹²⁸⁰

La representación de una España intolerante, no era pues solo obra de miradas extranjeras.¹²⁸¹ Pero junto a la literatura y la prensa anticlerical comenzaba a configurarse una prensa clerical que hacía del ultramontanismo su signo identitario. De modo que quienes promovían una interpretación en clave ultramontana del Espíritu Santo buscaban influenciar, por medios alternativos al del Altar, en el Espíritu Público.¹²⁸² Aquella iniciativa la emprendió *El Católico*, periódico clerical madrileño, de afiliación carlista, que mayor difusión consiguió tener en España y también en el exterior, estrechamente relacionado al periódico francés *L'Univers*.¹²⁸³

problema de la limpieza de sangre en “Don Lope”. Véase: Salvador García Castañeda, “José Joaquín de Mora y la sátira política en las *Leyendas españolas* (1840)”, en *Romanticismo 5. Actas del V Congreso* (Nápoles, 1-3 de Abril de 1993), Roma, Bulzoni, pp. 117-124. Salvador García Castañeda, “José Joaquín de Mora ante la España de su tiempo”, *Romanticismo 8: Actas del VIII Congreso (Saluzzo, 21-23 de marzo de 2002). Los románticos teorizan sobre sí mismos*, Bologna, Il Capitello del Sole, 2002, pp. 133-142.

¹²⁷⁸ Amores García Montserrat, “*Don Opas* de José Joaquín de Mora: las posibilidades de un modelo y de un tema legendario”, *Bulletin Hispanique*, tome 101, núm. 1, 1999. pp. 125-146. Por cierto, la autora advierte allí la influencia de Don Byron en el tono jocoso-serio de las disgregaciones de Mora presentes en el relato.

¹²⁷⁹ Consultamos aquí la versión: José Joaquín de Mora, “*Don Ópas*”, *Leyendas españolas*, París, Librería de Vicente Salvá, 1840, p. 449.

¹²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 469.

¹²⁸¹ Respecto a la elaboración, desde el extranjero, de una mirada a propósito de la España inquisitorial, remitimos a: Caroline Julliot, *Le Grand Inquisiteur...*, Op.cit.

¹²⁸² Sobre el problema de la “guerra cultural” entre anticlericales y clericales en Europa, véase: Christopher Clark y Wolfram Kaiser, *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Op.cit.

¹²⁸³ El periódico logró contar con puntos de venta en París, Londres, Roma y algunas ciudades de la antigua América española. En su Prospecto presenta su línea editorial a través de la siguiente constatación: “No puede haber sociedad sin religión, ni puede haber más de una religión verdadera entre las diversas que se

El ultramontanismo se presentaba, como señala G. Alonso, como enemigo de la ciudadanía católica definida en clave liberal. *El Católico* se proponía en sus hojas reivindicar a la teología católica como medio de liberación política, contra el jansenismo, el protestantismo, el filosofismo y el liberalismo. Cuestionaba entonces la noción liberal de libertad basada en los derechos civiles y políticos rechazando la moral del utilitarismo como contraria a la moral católica. En palabras de Alonso García, el periódico consideraba que la política tenía su “alfa y omega” en la teología católica.¹²⁸⁴ Así, desde *El Católico* se acusaba no solo a los liberales progresistas sino también a los moderados por no haber prevenido la violencia anticlerical del pasado reciente, poniendo en riesgo la libertad de la Iglesia.

En su defensa de la Monarquía Católica, el periódico reclamaba al gobierno que reprimiera las misiones protestantes que desembarcaban en Cádiz. Como señala G. Alonso: “En esto los redactores del periódico no hacían más que sumar su voz a la del obispo de Cádiz quien, en un oficio al Jefe Supremo Gubernativo de la provincia relativo a la expulsión de los misioneros, ya había manifestado que la entrada en España del protestantismo era un mal ‘que no cortándose de raíz en un principio, podrá ocasionar daños en lo espiritual y lo temporal’”.¹²⁸⁵

El Católico defendía la unidad religiosa en España sin condenar, a diferencia de la prensa liberal, a la Inquisición sino más bien señalando que la violencia revolucionaria había producido más víctimas que el tribunal de la fe.¹²⁸⁶ En ese sentido, *El Católico* denunciaba irónicamente al gobierno progresista de haber establecido una “nueva

denominan con tan augusto y sagrado nombre”. Es el primer periódico de afiliación carlista que se publica tras el Convenio de Vergara, que puso fin a la primera guerra carlista. Se mostraba partidario del Conde de Montemolín, primogénito de Don Carlos, como futuro esposo de Isabel II. Se trataba de una publicación diaria. Hacia mayo de 1852 cambia su título por el de *La voz de El Católico*, aunque al poco tiempo logra recuperar su título original. Cesa su publicación en 1857. Fue su director Manuel Santiago Moreno y Sacristán, entre sus colaboradores se encontraban sacerdotes y también seglares. Véase: Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op.cit. p. 209. Se consultó la descripción ofrecida por la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España: <http://hemerotecadigital.bne.es/details.vm?q=id:0003158446&lang=es>

¹²⁸⁴ Véase: *Ibíd.*, p. 214.

¹²⁸⁵ *Ibíd.*, p. 213. Sobre la situación particular de la diócesis de Cádiz, véase: Arturo Morgado García, *La diócesis de Cádiz: de Trento a la desamortización*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2008. Véase al respecto: *El Católico*, núm. 44, 13/4/1840, Madrid, Imprenta de El Católico. En aquel ejemplar se discute el tema en el artículo “Nuevas tentativas protestantes” reproduciéndose el oficio del Obispo de Cádiz denunciando el arribo de protestantes.

¹²⁸⁶ Véase: *El Católico*, núm. 149, 28/7/1840, p. 460. El redactor planteaba aquélla a propósito de un comentario crítico a la nota publicada por *Eco del Comercio* (núm. 2279, 27/7/1840) relativa a las víctimas de la Inquisición en Cataluña con el objetivo de dar cuenta de “las ideas furibundas y verdaderamente reaccionarias de los apóstoles del servilismo”.

inquisición” destinada a controlar a la prensa opositora.¹²⁸⁷ Por su parte, el periódico ministerial *Constitución* lo acusaba de ser defensor de la Santa Inquisición.¹²⁸⁸

Pero junto a aquella mirada clerical que convertía al ultramontanismo en una solución teocrática para la política española, comenzaba a expresarse una nueva mirada, aunque también formulada desde un fundamento religioso, en los escritos que Donoso Cortés publicara durante su exilio. Pues es en el exilio cuando aquel liberal moderado se decepciona del liberalismo doctrinario francés orientando su pensamiento hacia una filosofía de la historia providencialista en la que, sin embargo, admite, en un inicio, la noción del progreso. La crítica de Donoso Cortés alcanzaba por igual a Don Carlos y a Espartero. Así, en su *Historia de la Regencia de María Cristina*, publicada en parte en 1843 en la *Revista de Madrid*, planteaba:

“A mis ojos, como a los del género humano, una revolución no es solamente un crimen, sino el mayor de todos los crímenes, porque es el crimen. Las revoluciones son la misma cosa en lo político que en lo moral el pecado. Aquéllas, como ésta, son la mayor infracción de la ley universal soberana a que las cosas quedaron sujetas cuando, obedientes a la voz de su Criador, se trabaron ordenadamente las unas con las otras.”¹²⁸⁹

Lo cierto es que el gobierno de Espartero no solo contaba con la oposición de carlistas y moderados sino también de miembros del Partido Progresista que lo acusaban de ser un usurpador del trono.¹²⁹⁰ En un contexto de tensiones sociales, Espartero decidió disolver las Cortes.¹²⁹¹ Entretanto, en contra de su gobierno se organizaban conspiraciones de moderadas que, al mando del General Leopoldo O’Donnel y el General Ramón María Narváez, contaban con el apoyo de la Reina Madre. En el verano de 1843

¹²⁸⁷ Véase: *El Católico*, núm. 756, 26/3/1842, p.674. En aquél ejemplar se insertó una nota titulada “Nueva inquisición progresista” a propósito de los controles ejercidos por el gobierno en la prensa ultramontana. También formulaba aquella acusación el periódico moderado madrileño *La Posdata*, pues planteaba que el gobierno de Espartero no respetaba la libertad de imprenta: “Pero ya todo ha variado, / y fuera mengua y afrenta, /el decir que hoy es la imprenta/ cuarto poder del estado, / para el progreso calzado/eso fuera ya un pegote, /quien lo sostenga es un zote, /pues no hay mejor garantía/ que inquisicion, policía, / horca, destierro y garrote.” Véase: *La Posdata*, núm. 40, 22/2/1842, p. 4. Cabe señalar que *La Posdata* era dirigido por Antonio de Heras, conde de Sanafé, opositor del general Espartero. Anteriormente su director participó en la publicación *El cangrejo*, que fue denunciado y suspendido por el gobierno. La publicación *La Posdata* era acusada de ser afín al partido absolutista.

¹²⁸⁸ Véase la referencia a aquella acusación en: *El Católico*, núm. 334, 28/1/1841, p. 217.

¹²⁸⁹ Juan Donoso Cortés, “Historia de la Regencia de María Cristina”, en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, p. 809. Parte de su obra se publicó en la *Revista de Madrid* en 1843.

¹²⁹⁰ Entre sus opositores progresistas se encontraban, entre otros, Joaquín María López, Salustiano Olózaga, Manuel Cortina y Fermín Caballero.

¹²⁹¹ La situación era por demás delicada en Barcelona, donde se había producido un levantamiento en defensa de los intereses regionales. Aquel levantamiento fue reprimido, por medio de un bombardeo, por el gobierno causando mayor inestabilidad.

un levantamiento, en el que confluyen líderes moderados, progresistas y carlistas, pondrá fin a su Regencia. Espartero debió marchar hacia Cádiz, una de las últimas regiones donde podía recibir apoyo, para embarcarse a Londres.¹²⁹² El nuevo hombre del poder sería el General Narváez. En el país de los paréntesis la cuestión religiosa cobraría un nuevo sentido.

III. B EL MISTERIO EN EL MINISTERIO¹²⁹³

Tras el fin de la Regencia de Espartero, Isabel II asumió el trono, convocando nuevas Cortes. Como advierte Vicente Cárcel Ortí, durante su reinado la jerarquía eclesiástica dejó de ser el peor enemigo del trono para convertirse en su apoyo más decidido.¹²⁹⁴ Sucede que la Reina y su gobierno moderado, en estrecha relación con Pío IX, se comprometieron en una política de confesionalización que suponía una revisión de las reformas eclesiásticas progresistas.¹²⁹⁵ En aquel tiempo, algunos hombres del carlismo, opositores a la monarquía constitucional, se incorporaban al partido moderado en pos de ocupar sillas en las Cortes.¹²⁹⁶ En efecto, como advierte Acle-Kreysing, dentro del propio partido moderado existieron diferencias en torno a cuánto debían contribuir las instituciones tradicionales, Monarquía e Iglesia, a la construcción del nuevo orden político. En ese sentido es posible identificar tres grupos al interior del partido moderado: el mayoritario, conformado por los seguidores del general Narváez que rechazaba cualquier tipo de negociación con carlistas y progresistas, defendiendo como modelo constitucional el Estatuto Real otorgado en el año 1834; los llamados puritanos cuyo principal referente fue Joaquín Francisco Pacheco, que constituían, según Acle-Kreysing, el ala izquierda del partido pues admitían una posible alianza con los progresistas, defendiendo la Constitución “transaccional” sancionada en 1837; y la fracción que constituía su ala derecha, liderada por el Marqués de Viluma, que admitía, e incentivaba,

¹²⁹² Véase: Alberto Ramos Santana, “Cádiz en el siglo XIX”, Op.cit., p. 683.

¹²⁹³ Recuperamos aquí la expresión utilizada en el artículo “Toros”, en *El Clamor Público, periódico político, literario é industrial*, núm. 312, 30/4/1845, Madrid, Imprenta Narciso Sanchiz, s/n.

¹²⁹⁴ Vicente Cárcel Ortí, *Iglesia y Revolución en España (1868-1874). Estudio histórico-jurídico desde la documentación vaticana inédita*, Pamplona, EUNSA, 1979, p.136.

¹²⁹⁵ Nos referimos al hecho de que se detiene la venta de los bienes nacionales y que, como veremos, se refuerza el rol educativo y censor del clero.

¹²⁹⁶ Sobre la incorporación de carlistas nostálgicos en el Partido Moderado, véase: Antonio Rivera García, “La reacción católica. El pecado liberal y la constitución tradicionalista en la España del siglo XIX”, en Francisco Colom y Ángel Rivero (eds.), *El Altar y el Trono: Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial, 2006, pp. 17-42. Véase: Andrea Acle Kreysing, “Revolución, contrarrevolución...evolución”, Op.cit., p. 93. Véase también: José Luis Comellas, *Los moderados en el poder, 1844-1854*, Madrid, CSIC, 1970.

la incorporación al régimen de elementos aristocráticos y eclesiásticos, entre ellos carlistas nostálgicos.¹²⁹⁷

El periódico *El Católico*, de afiliación carlista, así lo explicaba: “Cuando dos enemigos lidian ¿le es vedado al uno cojer las armas de su adversario, herirle con ellas ó al menos evitar los golpes que con ella pudiera recibir?...pues esto vienen á hacer *mutis mutandis* los monárquicos-religiosos” [con quien, por cierto, se identificaba *El Católico*]¹²⁹⁸. De modo que la participación en las Cortes no se acompañaba, necesariamente, de una convicción parlamentaria. La prensa progresista cuestionaba aquella estrategia política, al igual que lo hacía el periódico *El Constitucional* de París, acusando a los moderados de conducir a España “al carlismo y á la inquisicion”.¹²⁹⁹

El cambio de la orientación del gobierno se acompañaba, una vez más, con el proyecto de sancionar una nueva Constitución. Mientras que los progresistas y los llamados moderados puros aspiraban a preservar la Constitución transaccional de 1837, el gobierno aspiraba a sancionar una nueva al estilo del Estatuto Real de 1834. En ese contexto, el diputado Donoso Cortés reivindicaba en las Cortes que gobernar era el arte de reunir monarquía, religión y democracia (entendiendo por ésta al “bien común”), elementos que constituían, según el publicista, la “trinidad política”.¹³⁰⁰ Por su parte, la prensa progresista denunciaba el clericalismo en el gobierno y reivindicaba la sanción de la libertad religiosa, planteando como modelo a las Américas.¹³⁰¹ Pues en palabras de un redactor de *El Clamor Público*, “...al Padre Santo y á no pocos de los *fieles* les causarán *angustias* ver que los que preconizan estar iniciados en los misterios de la religion, mas que en estos, lo están en los misterios del *ministerio*.”¹³⁰²

¹²⁹⁷ Véase: Andrea Acle Kreysing, “Revolución, contrarrevolución...evolución”, Op.cit., p. 93.

¹²⁹⁸ *El Católico*, núm. 1656, 7/10/1844, pp. 49-52.

¹²⁹⁹ Véase: *El Clamor Público, periódico político, literario é industrial*, núm. 16, 20/5/1844, s/n. Se reproduce allí una nota del periódico *El Constitucional* de París planteando que los moderados en el poder “propenden á conducirnos al carlismo y á la inquisicion”. Por su parte, en *El Clamor Público* se denunciaban a religiosos que predicaban a favor de la Inquisición: véase por ejemplo el artículo “Delicias de la Inquisicion” en *El Clamor Público, periódico político, literario é industrial*, núm. 322, 11/5/1845, s/n. Asimismo, en la prensa progresista se difundía el libro *Los misterios de la Inquisición* de Fereal, con introducción de Manuel Cuendías y extracto de una carta relativa a la obra redactada por M. C. Quinet. Véase: *El Clamor Público*, núm. 327, 17/5/1845, s/n. Se trata de un periódico progresista, por cierto uno de los más relevantes de España, que argumentaba su oposición a los gobiernos moderados del período. Fue fundado por Fernando Corradi cuyo padre, Juan Corradi, había sido el director del *Diario de Sesiones* de las Cortes de Cádiz.

¹³⁰⁰ Juan Donoso Cortés, “Discurso sobre culto y clero, pronunciado en Cortes el 15 de enero de 1845”, en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, p.30.

¹³⁰¹ Véase por ejemplo el artículo “Tolerancia religiosa” en *Eco del Comercio, Segunda época*, núm. 817, 27/4/1845, s/n.

¹³⁰² Véase el artículo “Toros”, en *El Clamor Público, periódico político, literario é industrial*, núm. 312, 30/4/1845, s/n.

La prensa progresista insistía pues en trazar fronteras entre el “misterio” y el “ministerio” a través de la distinción entre teología y derecho común. En efecto, la cuestión de la censura seguía causando polémica. Así, por ejemplo, el periódico *Eco del Comercio* denunciaba el intento del Arzobispo de Santiago de Galicia, Fr. Rafael Velez, apologista, como ya hemos visto, en las Cortes de Cádiz de la Inquisición y antiguo opositor de Isabel II, de someter artículos del periódico a una junta de teólogos. Los publicistas lo objetaban en los siguientes términos:

“¿Qué giro pretende dar el apologista del despotismo á un negocio que se halla sometido á la ley de imprenta?... ¿No sabe que solo compete á los diocesanos el *examen y aprobacion* de las obras y escritos sobre el *dogma, Escritura y moral cristiana*? Pues si todo esto sabe S.E.I., ¿qué nueva inquisicion es esa que pretende introducir? ¿Desea acaso renovar los antiguos autos de fé, con sus corozas, sacos y demas arrequisés que usaba el célebre Santo oficio? Nosotros interpelamos al gobierno sobre su intentona, ó mas bien, sobre ese abuso que tolerado pondria á merced del poder eclesiástico todas las producciones científicas y literarias, porque no hay nada en la region de las ideas que no pueda ser siniestramente interpretado por una junta de teólogos. Nosotros invitamos á la prensa de todos los colores, pero mas particularmente á nuestros correligionarios politicos, á que nos ayuden á conjurar el mal que nos amenaza...”¹³⁰³

Sin embargo, la nueva Constitución, presentada por el gobierno el 23 de mayo de 1845, no proponía una solución al problema de la pretensión de los ministros de la religión en ejercer la censura pues, por el contrario, eliminaba el artículo de la Constitución del 37 que atribuía la censura por delitos de imprenta a un tribunal civil de jurados.¹³⁰⁴ La reglamentación de la libertad de imprenta debía, pues, resolverse al margen del texto constitucional.¹³⁰⁵ Es que, además, la nueva Constitución se distanciaba de la anterior no solo al reconocer la soberanía compartida entre el Rey y las Cortes, sino también por

¹³⁰³ Véase el artículo “Síntomas de Inquisición” en *Eco del Comercio, Segunda época*, núm. 733, 18/1/1845, s/n.

¹³⁰⁴ Recordemos que, finalmente, la Constitución de 1845 no fue sancionada en una asamblea constituyente sino en las Cortes con mayoría moderada.

¹³⁰⁵ El 10 de abril de 1844 se sanciona una ley de imprenta que tipifica como subversivos los impresos contrarios a la religión católica romana y los que la burlen imponiendo multas. A su vez, el 28 de marzo de 1851 mediante una real orden se prohíben libros, caricaturas, estampas y pinturas provocadoras hacia la religión capaz, por tanto, de incitar a la irreligión. Véase: Antonio Moliner Prada, “En torno a la Revolución Liberal y la Iglesia española del siglo XIX”, *Ler História*, núm. 69, 2016, pp. 31-50.

sancionar al catolicismo como religión de la nación (no ya de los españoles a título individual) sancionando el compromiso del Estado en mantener el culto.¹³⁰⁶

De modo que, en el marco de la confesionalidad de la nación, se tornaba difícil distinguir entre pecado y delito. Por su parte, el progresismo continuaba acusando a las autoridades eclesiásticas de actuar inquisitorialmente cada vez que los obispos censuraban una obra.¹³⁰⁷ Sin embargo, como lo recordaba el periódico monárquico católico, afín al carlismo, *La Esperanza*, la abolición de la Inquisición, ya desde la época de las Cortes de Cádiz, había supuesto la restitución de la censura previa en materias de dogma a la justicia ordinaria de los obispos (prerrogativa que, por cierto, se mantendrá hasta 1868). Es en ese sentido que *La Esperanza* cuestionaba las “tendencias antireligiosas del liberalismo”:

“¿Qué es esto? ¿Hasta dónde quiere llevar el liberalismo el principio de la libertad de imprenta? ¿Será verdad que la religion católica es incompatible con las prácticas parlamentarias como las entienden muchos de sus defensores?...Hoy que ya no existe la Inquisicion, se niega tambien á los diocesanos las facultades de que gozaba el santo oficio. Mañana, si el liberalismo sigue dominando, no sabemos hasta que extremo se llevarán las cosas”¹³⁰⁸

Lo cierto es que la crítica del liberalismo progresista también recaía en la autoridad civil, toda vez que aquélla censuraba obras y publicistas al margen de lo reglamentado en

¹³⁰⁶ La Constitución liberal moderada, conservadora, de 1845 establece una asamblea bicameral (compuesta por un senado de nombramiento regio y vitalicio y una cámara de diputados elegidos mediante sufragio censitario), suprime el tribunal de jurado y la milicia y declara la soberanía compartida entre el Rey y las Cortes. En su artículo 11, inserto dentro del Título I “De los españoles”, se sancionaba: “La Religión de la Nación española es la católica, apostólica, romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros.” Véase: *Constitución española (1845)*, disponible en el portal del Congreso de los Diputados de España: www.congreso.es/portal/page/portal/89DA756ECC0DD130E043AC1A640BD130

¹³⁰⁷ Así lo hacía *Eco del Comercio* en su nota “La Inquisicion de hecho”. Allí se afirmaba: “Es verdad que la inquisicion fue abolida y proscriptas las hogueras y palinodias públicas con que se heria de muerte la reputacion de mil y mil generaciones; pero ¿de qué sirve este triunfo de las luces y de la civilizacion, si hay un vicario general de Sevilla que lance sus anatemas contra los españoles, causándoles todos los daños morales que producian los antiguos autos de fé, ya que no le es posible tostarlos en parrillas? Compárense tiempos con tiempos, téngase en cuenta el vuelo que ha tomado la ilustracion y el espíritu de tolerancia que se despliega á la sombra de la sana filosofia y de los adelantos del siglo, y dígasenos despues, si no es mas escandaloso el edicto que transcribimos á continuacion, que las sentencias del abolido tribunal, á quien los malos cristianos osaron llamar santo”. Véase: *Eco del Comercio, segunda época*, núm. 948, 27/9/1845, p. s/n.

¹³⁰⁸ Véase: *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 306, 3/10/1845, Madrid, Imprenta de Don José de Rebolledo y compañía, s/n. El periódico fue fundado tras el fin de la primera guerra carlista por el militar carlista Antonio de Arjona y Tamariz. Véase también la réplica en *El Católico*: “Tranquilícese empero nuestro colega. No tema hogueras que solo existen en su imaginación...La autoridad civil podrá publicar las leyes de libertad que guste; pero no puede privar de su derecho ni eximir de su deber á la autoridad eclesiástica”, *El Católico*, núm. 1997, 27/9/1845, pp. 585-586.

la ley de libertad de imprenta vigente. Así sucedió con el arresto que ordenó el Ministro Narváez a los redactores de *El Clamor Público*, Fernando Corradi y Juan Pérez Calvo, quienes fueron conducidos desde Madrid a Cádiz para ser deportados a Filipinas, deportación que, sin embargo, no llegaría a concretarse. No sólo *El Clamor Público* protestaba contra un arresto que violaba las garantías individuales, sino que también lo hacía la prensa moderada.¹³⁰⁹ Así, por ejemplo, el periódico moderado *El Tiempo* planteaba:

“Repetimos que bajo ningun gobierno regularmente constituido, se concibe la tropelia, se concibe el atentado que se acaba de cometer con los escritores de *El Clamor Público*. Solamente bajo un rejimen despótico ó revolucionario, solamente bajo el dominio de nuestra antigua Inquisicion ó de nuestras modernas juntas pronunciamientistas, se acierta á explicar la escandalosa arbitrariedad á que el ministerio se ha dejado arrastrar con la imprenta. Pero decimos mal; ademas del gobierno inquisitorial y del gobierno revolucionario, hay otra clase de gobierno bajo el cual es concebible la violacion de todos los derechos civiles y de todas las garantías políticas, y esa clase de gobierno es sin duda la en que ha venido á parar la España cuanto mas grandes ilusiones se hacia de haber conquistado un gobierno constitucional. Ese gobierno es el gobierno militar, es la Constitucion del sable. De hoy mas, si el ministerio actual pudiera jactarse de tener fuerza y vida bastantes para tomar muchas medidas de salvacion pública como la de que se trata, de hoy mas, repetimos, seria necesario renunciar á toda esperanza de que la situacion llegase á otro término que al que suelen llegar las dictaduras periódicas de nuestra antigua América; á nuevas revoluciones y á nuevas dictaduras.”¹³¹⁰

De modo que la práctica inquisitorial se asociaba no ya únicamente con el gobierno del Antiguo Régimen sino también con aquellas formas de gobierno, como la practicada por las juntas revolucionarias o el gobierno militar de la *Constitución del Sable*, capaces de vulnerar las garantías individuales; prácticas que, por cierto, también se reconocían como problemáticas en la América independiente. La tensión entre las diferentes expresiones liberales, moderadas y progresistas, a propósito de los derechos individuales (libertad de expresión y tolerancia religiosa) tensaba pues el escenario político. En esa encrucijada, el sacerdote catalán Jaime Balmes, cuestionaba el espíritu de partido, defendiendo la idea de que la nación tenía, al margen de las facciones, un pensamiento propio coincidente con el sentimiento religioso católico. Balmes proponía,

¹³⁰⁹ Véase la comparación con el Tribunal de los Diez, como Inquisición política, en: *El Clamor Público, periódico político, literario e industrial*, núm. 382, 20/7/1845, s/n.

¹³¹⁰ El periódico progresista *El Clamor Público* reproducía la defensa escrita por el periódico moderado *El Tiempo*. Véase: *El Clamor Público, periódico político, literario e industrial*, núm. 336, 28/5/1845, s/n.

como advierte Acle-Kreysing, una conciliación entre la España antigua, reivindicada por los carlistas, y la nueva España preconizada por los liberales.¹³¹¹ Balmes reconocía, así, la necesidad de adaptarse al régimen liberal a condición de reconocer como fundamento al catolicismo. Balmes creía, pues, que la religión podía salvar a la política.¹³¹² Desde su periódico *El pensamiento de la nación*, se distanciaba tanto del tradicionalismo católico de los carlistas como de los liberales en pos aportar argumentos para estabilizar la política española.¹³¹³

En efecto, el gobierno intentó estabilizar la política apelando a un recurso religioso, es decir negociando con Roma la firma de un Concordato. Pero, por entonces, la *Ciudad Eterna* también se enfrentaba al desafío de estabilizar su dominio temporal.¹³¹⁴ Pues, como advertía el periódico liberal moderado *El Español*, “los liberales bautizados”

¹³¹¹ Véase: Andrea Acle-Kreysing, “Revolución, contrarrevolución...evolución...”, Op.cit., p. 91. El periódico *El pensamiento de la nación* fue redactado por Jaime Balmes publicándose entre los años 1844 a 1846.

¹³¹² Balmes, había planteado en el *Pensamiento de la nación* la siguiente reflexión: “no es la política la que ha de salvar a la religión, la religión es quien ha de salvar a la política”. Citado en: Andrea Acle-Kreysing, “Revolución, contrarrevolución...evolución...”, Op.cit., p. 96.

¹³¹³ En ese sentido, reflexionaba sobre la representación del pasado español elaborada tanto por los liberales y los absolutistas: “Echan algunos una ojeada sobre nuestra historia, encuentran por todas partes la religion y la monarquía, y dicen desde luego: “esta nacion es monárquica y religiosa, y nada mas; á esto únicamente se ha de atender, el resto es indiferente.” Observan otros que por espacio de treinta años hemos estado sufriendo la influencia de principios contrarios á la religion y á la monarquía, y dicen: “esta nacion no es nada de lo que fue; su religion y su monarquía están únicamente en sus libros viejos y en las cabezas de la generacion caduca; no merecen que nos ocupemos de ellas...para nada deben entrar en la nueva organizacion social.” (...) Ese espíritu de pasion y parcialidad acarrea otro efecto no menos dañoso, cual es la exageracion en todo cuanto concierne á la calificacion de los hechos, asi pasados como presentes. Preguntad á ciertos hombres cuál es el origen de todos nuestros males. Su respuesta es muy sencilla: *la superstición y el despotismo*...os recordaran la inquisicion, los frailes, las manos muertas, la teocracia y otras cosas por ese tenor.” Reparaba, también, en la exageración de aquellos que defendían al Antiguo Régimen “sin pararse en sus inconvenientes”. Véase: *El Pensamiento de la nación, periódico religioso, político y literario*, núm. 3, 21/2/1844, p. 34.

¹³¹⁴ Sobre la situación romana, véase: Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, Op.cit., pp. 466-549. Aquella problemática tenía repercusión también en el teatro. Así, se representaba en Cádiz la obra *Hijo del Pueblo* que situaba la trama en Roma en el contexto de la lucha por la unificación y en la tensión entre la lucha del pueblo y el Pontífice, presentado en la escena como un familiar del Santo Oficio. Véase al respecto el periódico gaditano: *El Nuevo Meteoro*, núm. 25, 22/6/1845, p. 8. Por ese entonces también se presentaba en Cádiz la obra de teatro *Los dos renegados o el bautismo de la Inquisición* traducida del portugués al español por José Ramón Barreda. Véase: *El Ómnibus o Avisador general Gaditano: periódico mercantil, industrial y literario*, núm. 160, 4/1/1845.

La problemática romana tenía repercusión también en la prensa. Así, *El Católico* informaba que: “El Diario de los Debates publica en su número del día 10 el manifiesto que los clubs revolucionarios de Italia, tomando como de costumbre la voz del pueblo, han hecho imprimir y circular secretamente. En él se pide al Papa, entre otras cosas, el gobierno representativo, la abolicion de la inquisicion y de la censura en los escritos políticos, el establecimiento de la milicia nacional, que todos los empleos sean desempeñados por seglares; y en fin que se quite á los RR. obispos y al clero la intervencion en la educacion pública”. Véase, *El católico*, núm. 2016, 15/10/1845, p. 125. Años más tarde, era el periódico *El Católico* quien recordaba, por cierto con beneplácito, que había en Roma todavía una Inquisición. A propósito, afirmaba: “Con permiso de los patriotas y siquiera lo lleven muy á mal, todavía hay en Roma una inquisicion ó sea la S. Congregacion del *Index*, si aquel nombre les asusta, la cual sigue desempeñando su oficio”. Véase: *El Católico*, núm. 2775, 27/1/1848, p. 163.

eran el mayor problema que tenía Roma, más aún en la coyuntura de las revoluciones en Rávena y Rímíni (región de la Romaña), que, entre otras cosas, exigían la abolición del Santo Oficio romano.¹³¹⁵ La firma del Concordato tardaría en concretarse, firmándose hacia 1851.

Mientras tanto, el enlace matrimonial de la Reina prometía ser una nueva forma de estabilizar la política española, aunque pronto demostró ser la causa de nuevas tensiones. Desde el extranjero, Francia e Inglaterra, presionaban para que el consorte fuera un integrante de la rama española o napolitana de los Borbones. Donoso Cortés, por su parte, aconsejaba a la familia real aliarse con Francia.¹³¹⁶ De hecho aquella alianza logró concretarse mediante el enlace de la infanta Luisa Fernanda, hermana de la reina, con el Conde de Montpensier, hijo de Luis Felipe de Orleans. Tras aquella boda Donoso Cortés recibió el título nobiliario de Marqués de Valdegamas. Pero las intrigas a propósito del consorte de la Reina Isabel señalaban a Carlos Luis de Borbón, Conde de Montemolín, hijo de Don Carlos, como posible consorte de la Corona.¹³¹⁷ Jaime Balmes se encontraba, por cierto, detrás de aquella tentativa en la que creía poder conciliar a las dos Españas, la del Antiguo Régimen y la liberal. El misterio a propósito del enlace matrimonial atravesaba al ministerio moderado.

¹³¹⁵ Véase: *El Español, segunda época*, núm. 328, 16/7/1845, s/n. A propósito de la suspensión de las negociaciones con Roma, por el problema de la restauración de las órdenes religiosas, especialmente la de los jesuitas, un corresponsal del periódico en la *Ciudad Eterna* informaba el 28/9/1845: “En cuanto á los fanáticos nada hay que decir porque en todas partes son siempre los mismos. Segun ellos, la España está perdida, los españoles están condenados, el gobierno carece de todo principio de moralidad, y el Señor entre los tesoros de su cólera no tiene enfermedades, desgracias y ruinas que sean bastantes para castigar tantos delitos. Sería tiempo de restablecer la santa inquisicion, ó de lo contrario debe rogarse al Señor que haga que los árabes ó en lugar los marroquíes vuelvan á dominar en España, pues siempre es menos malo tener que tratar con turcos que con pueblos bautizados, pero liberales.” Por cierto, se difundía el pensamiento de Vicente Gioberti a propósito de la idea de que el Papa no debía ser jefe temporal sino solo símbolo de unión espiritual de los católicos. Aquella carta provocó controversia con el periódico ultramontano *El Católico*, véase al respecto: *El Católico*, núm. 1928, 17/7/1845, p. 131. A propósito del periódico *El Español* hemos advertido ya que se trataba de una publicación liberal moderada, en su edición como “segunda época” el periódico se encuentra nuevamente a cargo de Andrés Borrego.

¹³¹⁶ Es preciso recordar que Donoso Cortés había pensado, inicialmente, en casar a Isabel con el hermano menor de su madre, María Cristina, el Conde de Trápani, pero su sospechado absolutismo provocó el rechazo de los progresistas. Véase: Isabel Burdiel, *Isabel II. No se puede reinar inocentemente*, Madrid, Espasa-Calpe, 2004, pp. 262-265.

¹³¹⁷ Véase al respecto de las intrigas por el matrimonio real en el órgano de prensa del partido moderado: *El Herald*, periódico político, religioso, literario é industrial, núm. 621, 21/6/1844, Madrid, Imprenta de El Herald. Véase también el “Manifiesto a los electores progresistas” firmado bajo el seudónimo “el campanero de San Pablo”, publicado en el órgano de la prensa progresista (defensor de la regencia de Espartero) *El Espectador* (núm. 962, 4/8/1844) que en forma de verso irónico denunciaba el temor a los carlistas y la predisposición de sectores del partido moderado en aliarse con ellos. Por el contrario, reivindicaba la necesaria unión entre liberales: “Unámonos como hermanos/ó morimos de pavor, /si prepara sus hogueras/la gente del facistol”. Por su parte, el periódico progresista *Eco del Comercio* acusaba al gobierno moderado también de prácticas inquisitoriales. Véase: *Eco del Comercio, Segunda época*, núm. 616, 4/9/1844.

Sin embargo, lejos de conciliar a las dos Españas, las intrigas matrimoniales provocaron que el problema carlista volviera a cobrar protagonismo, en la medida en que el matrimonio del hijo de Don Carlos con Isabel se convertía, tras el fracaso bélico, en una realista alternativa para dar lugar a la expresión de las ideas legitimistas. La prensa liberal, mayoritariamente progresista, desconfiaba de aquel enlace que, planteaba, traería la Inquisición en España.¹³¹⁸ Se acusaba, además, a la prensa ultramontana de conspirar a favor del enlace en pos de restaurar el tribunal de la fe. Sin embargo, la propia prensa ultramontana reparaba en la inutilidad de restituir el Santo Oficio, pues, como incluso ya había advertido la prensa liberal, existían nuevas prácticas inquisitoriales. Así lo expresaba *La Esperanza*:

“El fin que los monárquicos podríamos proponernos restableciendo la Inquisición, sería, en su concepto tener en nuestras manos un medio fácil de reprimir y exterminar á los enemigos de nuestra fé política y religiosa: ¿no es esto? Pues bien: repare nuestro colega que en esta parte nada nos dejarían que desear los procedimientos modernos. La guillotina y las *metralladas*, medios que tan bien hemos visto que se alian con las *prácticas* parlamentarias, son para el caso lo mas eficaz y espedito que puede darse.”¹³¹⁹

En un mismo sentido se expresaba también *El Católico* señalando la existencia de procedimientos inquisitoriales modernos.¹³²⁰ Pero, por su parte, no solo la prensa

¹³¹⁸ Se temía, por cierto, que el proyecto de aquel enlace contara con el apoyo francés del ministerio de Guizot. Se volvía a plantear así la oposición entre Inquisición y libertad. Así, *La Posdata*, periódico simpatizante de las ideas moderadas, informaba: “Lo que saben bien los diarios absolutistas, lo que nosotros no ignoramos es, que el conde de Montemolin y sus partidarios, quieren *entrar mintiendo por salir ganando*, y que si pudieran conseguirlo, nos darian la inquisición en cambio de la libertad, que asi el gobierno como la nacion están dispuestos á sostener á todo trance” Véase: *La Posdata, periódico jocoso-serio*, núm. 1029, 16/6/1845, Madrid, Imprenta de Espinosa y Compañía, p.1. Véase en ese sentido también al periódico progresista *El Espectador* que planteaba: “Si la condicion de la naturaleza es marchar siempre hacia adelante, la España ha sido una escepcion de la naturaleza, porque no ha hecho otra cosa que caminar hacia atras: la esperiencia nos lo dice: una esperiencia de 33 años... ¿á dónde, pues, ira a parar la España si se conservan en el poder mucho tiempo? La España llegará á ser presa del oscurantismo, como lo fue en tiempo de la inquisición: este es el termino al que el retroceso nos tiene que conducir”. Véase: *El Espectador, periódico político, literario, industrial y satírico*, núm. 1238, 20/6/1845.

¹³¹⁹ *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 842, 30/6/1847, s/n. Aquella reflexión se formulaba ante la acusación que le hacía el periódico *El Herald* de que los redactores de *La Esperanza* querían restituir la Inquisición con sus hogueras, de allí que el periódico monárquico católico explicara: “De nada nos ha valido reproducir mil veces nuestro programa de gobierno, sin mentar jamás esta institución: de nada, citar como la muestra de nuestros planes de mejora, el periodo de 28 á 32, en que nada se habló de ella, aunque por lo que despues se ha visto, no faltaban en España gentes heréticas y algo mas”.

¹³²⁰ Así, *El Católico* le reprochaba al periódico moderado *La Posdata*: “No le bastaba todavía esto á la Posdata; ni la acusación de carlistas y enemigos de las instituciones le era suficiente, nos atribuye que aspiramos á la inquisición, y dice que prefiere á la inquisición la Milicia, y que aunque media sangre entre los progresistas y los moderados, estos la restañarian con la suya y se unirían para rechazar á los “bárbaros”. No se espresaba de este modo nuestro colega ni su partido en el año 43, ni menos en tiempo de Gonzalez Bravo ni bajo la dominación de Espartero; entonces reputaban preferible la inquisición á la anarquía armada de los unos, y al despotismo de los otros como ellos mismos decían, asi como ahora á su vez los progresistas

progresista sino también la moderada insistía en diferenciar la guillotina de la hoguera, pues, se argumentaba que “la primera es transitoria, porque es producto de la fiebre pasajera que causa un largo periodo de opresion, de corrupcion y de desgobierno; la segunda es permanente, y mata á sangre fria para ahogar toda clase de progreso, para anular el instinto de perfeccion que ha dado el Creador al hombre.”¹³²¹ De modo que, la construcción de un nuevo régimen político, con sus rupturas y continuidades respecto al Antiguo Régimen, parecía interpretarse en la prensa del período en función de los ecos inquisitoriales que podían percibirse no solo en las condiciones de la creencia religiosa sino también política. Así, el apelativo de “inquisitorial” parecía convertirse en un instrumento para denostar al opositor.

Sin embargo, las intrigas carlistas en torno al enlace matrimonial resultarían vanas. El reconocimiento, hacia 1845, de Isabel como reina legítima por parte de la Santa Sede, tornó innecesario el proyecto de concretar el enlace matrimonial con el hijo de Don Carlos. Isabel II se casaría el 10 de octubre de 1846 con su primo Francisco de Asís de Borbón, duque de Cádiz.¹³²² Pero, por entonces, las intrigas carlistas se habían desplazado rápidamente del papel al campo de batalla. Entre septiembre de 1846 a mayo de 1849 se libró en la región de Cataluña la Segunda Guerra Carlista, también conocida como Guerra de los Matiners.¹³²³ El carlismo volvía a empuñar las armas en defensa de la Patria y la religión. Fue la experiencia de la guerra la que, una vez más, parecía aminorar las

dicen preferir la prévia censura y el despotismo y aun la inquisicion á lo que llaman despotismo y tirania de la situacion. Pero sea de esto lo que fuere, tranquilicese nuestro colega; aun cuando triunfáramos parécenos no habia de ver la inquisicion. Si en 1823 no se restableció, si el Papa mismo por su nuncio fue quien no juzgó conveniente su restablecimiento, creemos que tampoco se restableceria en 1845 ni aun cuando viniera el padre del conde de Montemolin. No tema pues caer en las tan poderosas hogueras; otras hogueras patrióticas son las que podrán darle algun mas cuidado. Nos parece que la inquisicion no quemará públicamente sus números en la plaza; patriotas y no inquisidores ni apostólicos eran los que no ha tantos años quemaban los *Cangrejos* y *Heraldos* al toque del himno liberal de Riego”. Véase: *El Católico*, núm. 1913, 2/7/1845, pp. 9-10.

¹³²¹ Reproducimos la reflexión del periódico moderado *El Herald* al respecto: “Tampoco puede ser mas infeliz la apologia que la *Esperanza* hace de la inquisicion, comparándola con la guillotina y los asesinatos de épocas revolucionarias. Es verdad que el asesinato de Luis XVI por medio de la guillotina fué tan infame como la quemazon de millares de hombres que hacia la inquisicion en nombre de una religion de perdon y masedumbre; pero entre la guillotina revolucionaria y la inquisicion existe esta notable diferencia: la primera es transitoria, porque es producto de la fiebre pasajera que causa un largo periodo de opresion, de corrupcion y de desgobierno; la segunda es permanente, y mata á sangre fria para ahogar toda clase de progreso, para anular el instinto de perfeccion que ha dado el Creador al hombre.” Véase: *El Herald*, periódico político, religioso, literario e industrial, núm. 1553, 2/7/1847, s/n.

¹³²² Sobre la vida de Isabel II, véase: Isabel Burdiel, *Isabel II: Una biografía (1830-1904)*, Madrid, Taurus, 2010.

¹³²³ Véase: Jesús Millán (ed.), Dossier “Carlismo y contrarrevolución en la España contemporánea”, *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 38, 2000. Sobre la cuestión bélica en particular, véase: Alfonso Bullón de Mendoza, *Las guerras carlistas*, Madrid, Editorial ACTAS, 1993.

tensiones entre las facciones liberales. A diferencia de lo que pensaba Balmes, la religión compartida por las facciones en pugna no pudo salvar a la política del conflicto.

III. C “DESDE LAS ALTURAS CATÓLICAS”: LA HEREJÍA LIBERAL Y EL “MILAGRO” DE LA DICTADURA.

Hacia 1848 España se sorprendía por los sucesos de la nueva ola revolucionaria europea.¹³²⁴ Por ese entonces el reino se encontraba confrontado por el carlismo, desafiado por la difusión que las ideas socialistas comenzaban a tener en la prensa y conmovido por la cuestión romana.¹³²⁵ La fuga en noviembre de 1848 del Papa a Gaeta y la formación, el 9 de febrero de 1849, de la República en Roma, al mando de las fuerzas lideradas por Mazzini y Garibaldi, provocó la inmediata reacción del gobierno español en apoyo al Papa.¹³²⁶ España sumaba así su apoyo militar, junto a las fuerzas de Austria, Francia y el rey Federico de Nápoles, en pos de mantener el poder temporal del sucesor de San Pedro. Mientras que desde España marchaban soldados para defender la monarquía papal, poco tiempo después en las ciudades de Lima y Buenos Aires arribarían, exiliados, quienes asediaron la *Ciudad Eterna*.¹³²⁷ Existió, incluso, como advirtió G. Alonso, un intento, aunque frustrado, de formar una legión de voluntarios españoles para la protección de los Estados Pontificios, tras su restauración ocurrida en julio de 1849.¹³²⁸

El proyecto del gobierno de Isabel II, como hemos visto, se proponía consolidar un tipo de ciudadanía católica excluyente que consideraba a la religión como un elemento de identidad nacional y orden público. Sociedad civil y sociedad religiosa debían coincidir. El Código Penal sancionado en 1848, el primero que lograba tener realmente

¹³²⁴ En España el conflicto político-social durante el año 1848 se expresó en una serie de conspiraciones sucedidas entre marzo y mayo en Madrid y Sevilla, que fueron reprimidas inmediatamente por Narváez. Véase: Sonsoles Cabeza Sánchez-Albornoz, *Los sucesos de 1848 en España*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1981. Richard Evans y Hartmut Pogge von Strandmann (eds.), *The Revolutions in Europe, 1848-1849. From Reform to Reaction*, Oxford, Oxford University Press, 2000. Carlos Petit, “1848: tranquilidad constitucional de España”, *Historia constitucional (revista electrónica)*, núm. 2, 2001, pp. 201-212.

¹³²⁵ Sobre la difusión de las ideas “socialistas” véase, por ejemplo, la circulación de las ideas de Fourier a propósito de la asociación cristiana en *Théorie de l'unité universelle*, comentadas en la prensa progresista: *Eco del Comercio*, núm. 1641, 10/7/1847, s/n; e incluso en la prensa moderada: *El Herald, periódico político, religioso, literario e industrial*, núm. 1782, 25/3/1848.

¹³²⁶ A propósito de las influencias del nacionalismo italiano en la Península y América, véase: Eugenio F. Biagini and C. A. Bayley (eds.), *Giuseppe Mazzini and the Globalization of Democratic Nationalism 1805-2005*, Oxford, The British Academy-Oxford University Press, 2008. En efecto, la crítica a la Inquisición en tanto procedimiento papal está presente en las reflexiones de Mazzini, véase: Giuseppe Mazzini, *La Giovine Italia. Serie de scritti intorno alla condizione politica, morale, e letteraria della Italia, tendente alla sua rigenerazione*, Marsiglia, Tipografia Militare di Giulio Barile, 1832, pp. 43-45.

¹³²⁷ Remitimos al lector a los capítulos siete y ocho de la presente tesis.

¹³²⁸ Véase: Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op.cit., pp. 271-283.

vigencia en España (a diferencia del anterior proyecto penal sancionado durante el Trienio Liberal), buscaba contribuir a aquel objetivo pues, si por un lado, sancionó la supresión de los fueros eclesiásticos, sometiendo al clero a la justicia civil, por otro, tipificó la apostasía del catolicismo como delito sujeto al juez ordinario, y no al tribunal eclesiástico.¹³²⁹ De ese modo, aunque se preservaba la previa censura eclesiástica en obras que cuestionaran al dogma, se fortalecía la jurisdicción civil. Además, el Código penaba por igual a los eclesiásticos anti-constitucionales y a los ciudadanos apóstatas. Pues, como advierte G. Alonso: “Paradójicamente, el destierro era el destino tanto de los apóstatas como de los eclesiásticos anticonstitucionales. Con lo que el respeto a las normas de la jurisdicción civil y la defensa de la ortodoxia católica eran objeto del mismo nivel de protección penal.”¹³³⁰ Así, la desobediencia a la Constitución y la negación de la autoridad del Catolicismo suponían como castigo la pérdida de los derechos civiles y políticos propios del ciudadano. A pesar de ello, había quienes proponían una interpretación “tolerantista” del Código, pues no penaba a los ciudadanos que no practicaban la religión católica aunque sí a quienes practicasen públicamente otro culto (entendiendo por acto público aquel comprendido por 8 personas o más).¹³³¹ El Código guardaba silencio respecto a la práctica privada. La cuestión no resultaba ser menor cuando, como hemos visto, desembarcaban en Cádiz las misiones protestantes. En la nación católica española, al igual que en el Perú, la distinción entre ciudadano y creyente no era, a diferencia de la republicana Buenos Aires, una posibilidad.¹³³²

Pero mientras que los liberales moderados defendían el principio de confesionalidad y unidad católica, los progresistas, desde una ética racionalista, reivindicaban la tolerancia religiosa, no solo en el ámbito privado sino también, algunos de ellos, en la esfera pública. Por su parte, como veremos, los republicanos, comenzaban a promover, junto con el principio de libertad religiosa, el principio de desestatalización

¹³²⁹ Por ejemplo, el artículo 128 del Código penal sancionaba como delito cualquier tentativa de alterar la religión de España y el artículo 129 penaba la celebración pública de cualquier otro culto distinto al católico. Sobre un análisis a propósito del Código Penal, véase: Emilia Iñesta Pastor, *El Código Penal español de 1848*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2011.

¹³³⁰ Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op.cit., p. 293.

¹³³¹ Aquella interpretación la había realizado el republicano Fernando Garrido en su obra publicada bajo seudónimo: Alfonso Torres de Castilla, *Historia de las persecuciones políticas y religiosas, ocurridas en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días...*, Barcelona, Imprenta de Salvador Manero, 1866. Alonso García advierte que, incluso, esa lectura era compartida por obispos, como el de Jaén. Véase: Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op.cit., p. 294.

¹³³² Al respecto, remitimos al lector a los capítulos siete y ocho de la presente tesis.

de la religión.¹³³³ Así, por ejemplo, el periódico progresista *El Clamor Público* reivindicaba la libertad de cultos, sin por eso negar la confesionalidad del Estado. De este modo, proponía ampliar el derecho de ciudadanía a otras religiones, como la de aquellos grupos, judíos y moriscos, que en el pasado habían sido expulsados de España. Es por eso que sus redactores afirmaban:

“Fuera de la Península creen que todavía se conserva en España la Inquisición; tan triste es la idea que tienen formada de nuestra intolerancia... Enemigos de todos los extremos, queremos la libertad de cultos no como un agente de impiedad y de désorden, sino como una garantía de tolerancia y un elemento de civilización”¹³³⁴

Sin embargo, la firma del Concordato con Roma, en 1851, tras dos años de negociaciones, habría de reforzar el principio de ciudadanía católica excluyente en España, con la promesa de la “perpetuidad” del catolicismo. Como advierte Alonso García, el Estado español sometía su conducta al derecho canónico.¹³³⁵ Roma reconocía a Isabel II como reina legítima de España, a la vez que el gobierno otorgaba al Concordato fuerza de ley de Estado reconociendo la educación y la vigilancia de las costumbres como ámbito de la Iglesia. Las jerarquías eclesiásticas bebían, como hemos advertido ya, de las fuentes de la escuela ultramontana francesa. A pesar de que la sede temporal y espiritual del catolicismo atravesaba profundos desórdenes, o precisamente por ello, la religión era reivindicada como instrumento de orden.

Por ese entonces, el catolicismo era también concebido como plataforma política por Donoso Cortés, aunque no en clave ultramontana intransigente defensora de la alianza del Trono y el Altar.¹³³⁶ El publicista brindaba su apoyo al proyecto confesionalizador del

¹³³³ Manuel Suárez Cortina, “Religión, estado y nación en España y México en el siglo XIX: una perspectiva comparada”, Op.cit. Julio De la Cueva Merino, “Razón laica, pasión anticlerical...”, Op.cit.

¹³³⁴ Véase: *El Clamor Público, periódico del partido liberal*, núm. 1250, 29/7/1848, p. s/n. Por el contrario, el periódico monárquico católico *La Esperanza* desestimaba la importancia de la libertad de cultos y el deseo de los expulsados, moriscos y judíos de regresar a España. Véase: *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 1176, 1/8/1848, s/n.

¹³³⁵ Martínez de la Rosa es enviado como embajador en Roma en 1848 para concretar las negociaciones del Concordato. A través de la firma del Concordato se reafirmaba la confesionalidad excluyente del Estado (pues se plantea la perpetuidad de la religión católica romana en España), se ratificaban las regalías y el Patronato. Por su parte, la Iglesia aceptaba las desamortizaciones y se le permitía la instalación de tres órdenes religiosas, fortaleciéndose, además, su estructura administrativa. Se asentaba también la obligación de los poderes públicos de acudir a los obispos para impedir la publicación, introducción o circulación de libros “malos y nocivos”. Se le reconocía a la Iglesia, como mencionamos, competencia en la educación y la vigilancia de las costumbres. Véase: Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op.cit., p. 18. Véase también: Santiago Petschen Verdaguer, “España y el Vaticano del Concordato de 1851 al de 1953”, en Paul Aubert, *Religión y sociedad en España*, Op.cit., pp. 21-32.

¹³³⁶ Como advierte, Ignacio Martínez: “El ultramontanismo no necesariamente supone un pensamiento reaccionario o intransigente. La corriente renovadora de catolicismo liberal abierta por Hugues-Félicité

gobierno moderado de Narváez reivindicando al catolicismo como “la doctrina de la verdadera moderación, que debe suceder a la monarquía absoluta y a la revolución destructiva”.¹³³⁷ Su concepción teológico-política implicaba una distinción entre las esferas político y religiosa en virtud de la cual se atribuía la amenaza del despotismo al poder temporal y se identificaba a la libertad con la Iglesia. El catolicismo era entonces interpretado como la “religión de la libertad”. Pues, argumentaba Donoso que dos cosas eran imposibles en una sociedad verdaderamente católica: el despotismo y las revoluciones. Fenómenos que, por cierto, advertía en su presente. Pues, a propósito del ciclo revolucionario, advertía en las Cortes:

“El mundo, señores, camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres. A esto camina la civilización y a esto camina el mundo. Para anunciar estas cosas no necesito ser profeta. Me basta considerar el conjunto pavoroso de los acontecimientos humanos desde su único punto de vista verdadero: desde las alturas católicas”¹³³⁸

La revolución, identificada con el espectro del socialismo, era interpretada como un castigo divino. El problema formulado, por quien antes se había identificado como liberal, era el de la salvación de la sociedad. No era la suya, sin embargo, una solución teocrática ya que, como advierte J. Dotti, su reivindicación del catolicismo se centraba en el reconocimiento del dualismo como límite del poder despótico y, además, porque no

Robert de Lamennais tenía una clara orientación ultramontana en sus inicios.” Véase: Ignacio Martínez, “Prensa intransigente y discurso ultramontano...”, Op.cit., p. s/n.

Sobre Donoso Cortés y los pensadores reaccionarios, véase: Andrea Acle-Kreysing, “Revolución, contrarrevolución...evolución...”, Op.cit., p.100. A pesar de que Donoso Cortés repudiaba el tradicionalismo católico carlista, en aquella coyuntura se percibe la influencia de los pensadores reaccionarios como Joseph de Maistre a quien, sin embargo, el autor había cuestionado en sus *Lecciones del Derecho Político*. Véase al respecto: Antonio Fornés Murciano, “Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph De Maistre en la teología política de Donoso Cortés”, *Hispania Sacra*, vol. 63, núm. 127, 2011, pp. 235-260. Sobre Donoso Cortés, véanse también: María Rafaela Seguí Terol, *Juan Donoso Cortés: Teoría del estado y visión de Europa*, Alicante, Publicacions de la Universitat D’Alacant, 2016. AA.VV., *Donoso Cortés: el reto del liberalismo y la revolución*, Archivos de la Comunidad de Madrid, Edición Comunidad Autónoma de Madrid. Servicio de Documentación y Publicación, 2015.

¹³³⁷ Donoso Cortés defendía en su obra *Las reformas de Pío IX* al catolicismo como la doctrina de la verdadera moderación. Véase: J. Donoso Cortés, “Las reformas de Pío IX” [1847], en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, pp.79-110. Al respecto interpreta Dotti, “Mi tesis interpretativa es que sus afirmaciones de esta época no suponen ninguna conversión redentora (según sus lectores católico-conservadores) o nefasta (según sus críticos), sino la profundización coherente de un ideario anterior, mediante el recurso a un soporte ideológico más sólido que el liberalismo doctrinario galo, el catolicismo, pero sin que esto signifique una alteración de su convicción política íntima, el moderatismo, la justicia como equilibrio, el rechazo de toda intervención estatal.” Véase: Jorge E. Dotti, “Donoso Cortés y Carl Schmitt”, Op. cit., p. 76.

¹³³⁸ J. Donoso Cortés, “Discurso sobre la Dictadura” [4/1/1849], en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, p. 197.

consideraba posible que la sociedad recuperara su fe, más aun en vistas de los sucesos romanos.¹³³⁹ A diferencia de la perspectiva de Balmes, no era posible, pues, según la visión pesimista de Donoso, una reacción religiosa, la única que, por cierto, creía que era capaz de traer la libertad a los pueblos.¹³⁴⁰

Sucede que, como también advierte Arthur Versluis: “Everywhere he looks is heresy; everywhere he finds heretics. Modernity itself is, in his mind, nothing but a concatenation of errors, and so it is little surprise that rather than insisting upon the Inquisition to stamp out particular errors, Donoso sees the wrath of God coming down on all of humanity and in particular upon European civilization. An inquisition requires the possibility of imposing doctrinal order on society, but when things have gone too far, then nothing can ensue but the pallor of death itself, apocalyptic visions of vast wars and calamities and lunatic despotism”¹³⁴¹ Para salvar a la sociedad, no bastaba el dogma de la religión. Pero salvar a la sociedad no implicaba, necesariamente, salvar al individuo. En ese sentido, la solución donosiana consistía en la defensa de la dictadura como recurso excepcional del gobierno ante situaciones de crisis, lo que se traducía en la suspensión de las garantías individuales.¹³⁴²

Aquella fue pues su propuesta en las Cortes cuando defendió, a principios de enero de 1849, la concesión de potestades extraordinarias a Narváez tras su actuación en la represión de una serie de conspiraciones.¹³⁴³ Donoso argumentaba que el parlamentarismo liberal promovía una discusión paralizante, incapaz de tomar decisiones allí cuando la coyuntura más las necesitaba. Criticaba, además, la publicidad de la discusión política, pues, como advierte A. Rivero, insistía en que la publicidad

¹³³⁹ Véase: Jorge E. Dotti, “Donoso Cortés y Carl Schmitt”, en Op. cit., p. 100. Por cierto, Donoso reivindicaba, ante la crítica progresista, el poder temporal del Papa como imprescindible para el ejercicio de su poder espiritual.

¹³⁴⁰ Donoso había advertido ya en sus *Bosquejos Históricos*, escritos hacia 1847, aunque inéditos durante su vida, que: “fuera de la sumisión a la Iglesia no hay salvación para las sociedades humanas, de la misma manera que fuera de la sumisión a Dios no hay salvación para el hombre”. Véase: J. Donoso Cortés, “Bosquejos históricos” [18847], en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, p. 154.

¹³⁴¹ Arthur Versluis, *The New Inquisitions. Heretic- Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 30. Su libro constituye una exploración acerca del modo en que la mentalidad inquisitorial se transmitió en la modernidad. Cabe advertir que, a diferencia de la interpretación de J. E. Dotti, Versluis considera a Donoso Cortés como un reaccionario.

¹³⁴² En ese sentido, Acle sostiene que la propuesta de Donoso implica, a diferencia de la de Balmes, una confianza en la capacidad de las autoridades políticas de producir la restauración católica de la sociedad. Véase: Andrea Acle-Kreysing, “Revolución, contrarrevolución, evolución...”, Op.cit. Para una interpretación opuesta, que asemeja las posturas de Donoso y Balmes, véase: Roberto Bueno, “A política como autoritarismo: o projeto compartilhado de Donoso Cortés e Jaime Balmes à sombra de Carl Schmitt”, *Intus-Legere Filosofía*, Vol. 6, núm. 1, 2012, pp. 77-96.

¹³⁴³ Véase: J. Donoso Cortés, “Discurso sobre la Dictadura” [4/1/1849], en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, pp. 187-204.

universalizaba los errores.¹³⁴⁴ El orden requería de la excepcionalidad. El dilema de su presente no radicaba, según el publicista, en la elección entre la libertad y la dictadura, sino en la decisión a propósito de apoyar a la dictadura del puñal identificada, por cierto, con la revolución, o a la dictadura del sable.¹³⁴⁵ De modo que, como advierten F. Colom y A. Rivero, “No se propone ya el ultramontanismo como remedio de los problemas de la modernidad en los países católicos. En su lugar se recurre a una solución autoritaria y nacional: la dictadura del sable frente a la dictadura del puñal”.¹³⁴⁶ El dictador se convertía, cual mesías, en un salvador de la sociedad.

Su propuesta de la dictadura del sable es, entonces, legitimada apelando a una relación de correspondencia entre el orden divino y el humano, pues plantea que la dictadura es también un recurso excepcional de la divinidad advirtiendo que “What miracle is for theology, dictatorship is for political theory”.¹³⁴⁷ Donoso Cortés trazaba así, desde “las alturas del catolicismo”, una deriva autoritaria.¹³⁴⁸ En ese sentido, enunció la ley del termómetro religioso según la cual la represión política, externa al individuo, debe ser más alta, cuanto más baja es la represión religiosa y moral propia del individuo.¹³⁴⁹ De ese modo explicaba ante las Cortes:

¹³⁴⁴ Véase: Antonio Rivera García, “La reacción católica...”, Op. cit., p. 26. A diferencia de J. E. Dotti, Rivera García caracteriza a Donoso como un pensador tradicionalista, aun cuando distingue dentro del tradicionalismo a los carlistas de los neocatólicos.

¹³⁴⁵ J. Donoso Cortés, “Discurso sobre la Dictadura” [4/1/1849], Op.cit., p. 82.

¹³⁴⁶ Francisco Colom y Ángel Rivero (eds.), *El Altar y el Trono: Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Op.cit. p. 11.

¹³⁴⁷ Citado en: Alberto Spektorowski, “Maistre, Donoso Cortés and the Legacy of Catholic Authoritarianism”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, num. 2, 2002, p.295. Donoso había ya planteado hacia 1838 en su escrito “De la Monarquía absoluta en España”, publicado en *Revista de Madrid*, la idea de que la naturaleza y la índole de la iglesia “resisten el despotismo y excluyen la dictadura”. Véase: J. Donoso Cortés, “De la Monarquía absoluta en España”, en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, p. 498.

¹³⁴⁸ Alberto Spektorowski, “Maistre, Donoso Cortés and the Legacy of Catholic Authoritarianism”, Op.cit, pp. 283-302. A diferencia de I. Berlin, Spektorowski no considera que De Maistre y Donoso hayan sido antecesores del fascismo, pues advierte que en su defensa del autoritarismo hay una legitimidad (el legitimismo monárquico –el derecho divino de los reyes-en De Maistre; y la legitimidad católica, base de la identidad nacional española, en Donoso). Por lo que, según el autor, no prefiguran al fascismo en su manera de entender lo político. Véase: Isaiah Berlin, “Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme”, Op. cit.

¹³⁴⁹ Véase: J. Donoso Cortés, “Discurso sobre la Dictadura” [4/1/1849], Op.cit., pp.197-198. Sin embargo, en una carta al conde Raczynski (embajador de Prusia en Madrid desde junio de 1848 hasta mediados de 1852) datada en Dresde el 23/8/1849, Donoso caracteriza a España como el país de la exageración, incluso en materia de represión religiosa: “El carácter histórico de los españoles es la exageración en todo: exageramos los vicios y las virtudes, las cosas grandes y las pequeñas; hemos exagerado la perseverancia hasta luchar siete siglos contra los árabes; hemos exagerado el odio de razas hasta exterminar a los judíos; hemos exagerado el sentimiento religioso hasta inventar la Inquisición; sólo nos falta exagerar el socialismo, y lo exageraremos ciertamente. Entonces veréis lo que son los españoles enamorados de una idea buena o mala”. Véase: J. Donoso Cortés, “Correspondencia con el conde Raczynski”, en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, pp. 785-786.

“señores, era necesario que el termómetro político subiera más, porque el termómetro religioso seguía bajando; y subió más. ¿Qué nueva institución, señores, se creó entonces? Los gobiernos dijeron: “Tenemos un millón de brazos, y no nos bastan; necesitamos más; necesitamos un millón de ojos.” Y tuvieron la policía, y con la policía un millón de ojos. A pesar de esto, señores, todavía el termómetro político y la represión política debían subir, porque, a pesar de todo, el termómetro religioso seguía bajando; y subieron. A los gobiernos, señores, no les bastó tener un millón de brazos, no les bastó tener un millón de ojos; quisieron tener un millón de oídos, y los tuvieron con la centralización administrativa, por la cual vienen a parar al gobierno todas las reclamaciones y todas las quejas”¹³⁵⁰

Su legitimación de la represión política, debido al descenso del termómetro religioso y a la imposibilidad de una próxima reacción religiosa, nos sugiere el siguiente interrogante: ¿acaso para evitar lo que concebía como el advenimiento de un nuevo despotismo encarnado por la soberanía popular (que, desde su interpretación, se arrogaba un poder omnipotente que solo podía pertenecerle a la Divinidad), Donoso secularizó la Inquisición? Es que, de hecho, su explicación acerca de la centralización del Estado moderno con sus aparatos de control como la policía y su propuesta de la dictadura del sable, nos remiten a las expresiones de sus contemporáneos a propósito de la “inquisición de ogaño y la de antaño”. Sus coetáneos liberales habían dejado ya planteada la comparación entre la Inquisición del Antiguo Régimen y los gobiernos de excepción. Pero mientras que los liberales planteaban la comparación a modo de denuncia, Donoso parecía establecerla para legitimar la “inquisición política” como sustituto de la religiosa, debido a la correspondencia que planteaba entre el orden religioso y el político.¹³⁵¹

Pero si Donoso distinguía entre las esferas religiosas y temporales, no concebía posible una distinción entre catolicismo y civilización. Pues, en sus últimos escritos el

¹³⁵⁰ Véase: J. Donoso Cortés, “Discurso sobre la Dictadura” [4/1/1849], Op.cit., pp. 199-200. Aquella asociación de la maquinaria burocrática con la Inquisición la hemos encontrado también en la prensa. Véase, por ejemplo, la caracterización de Austria como “inquisición política” debido al peso de su administración. Pues, el periódico liberal moderado *El Español* comentaba que Metternich era consciente que “En los tiempos que alcanzamos, el tránsito del antiguo orden de cosas al nuevo envuelve tantos peligros como el retroceso de lo nuevo a lo que ya no existe. Mas no por esto se ha de sacar la consecuencia de que es liberal aquel gobierno, en la ordinaria acepción de la palabra, porque en el día la inquisición política del Austria es lo que fue antiguamente la inquisición religiosa de España. Es difícil y hasta peligroso penetrar sus secretos. Compuesta la nación de cuatro pueblos distintos, tres de los cuales detestan el poder que los rige, consérvanse unidos por medio del terror de una administración presente en todas partes, recelosa siempre, activa é inexorable” Véase: *El Español, segunda época*, núm. 334, 23/7/1845, s/n [el subrayado es nuestro].

¹³⁵¹ En su “Discurso sobre Europa”, pronunciado el 30 de enero de 1850, postula con claridad su perspectiva teológico política según la cual la correlación entre lo religioso y lo político es inmediata y condicionante. Véase: J. Donoso Cortés, “Discurso sobre Europa” [1850], en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, pp.299-316.

publicista consideraba al catolicismo no ya como un elemento más de la civilización sino como la definición de la misma.¹³⁵² Así, ante la situación de crisis, el dictador debía salvar a la sociedad de la herejía del liberalismo deísta, como lo caracterizara en su obra *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* publicada en el año 1851 (que, por cierto se editó simultáneamente en España y Francia). Por entonces Donoso había abandonado el partido moderado y su argumentación anti-liberal se había exacerbado. Su defensa de la intolerancia religiosa para “salvar al mundo del caos”, se acompañaba no solo de su acusación del liberalismo como deísmo sino también del socialismo como “teología satánica”.¹³⁵³ Donoso advertía una nueva amenaza en el socialismo, al que concebía como la conclusión lógica del liberalismo, cuyo portavoz identificaba en Proudhon, para quien, por cierto, el publicista extremeño era un “nuevo inquisidor”.¹³⁵⁴

Sus ideas suscitaron, sin embargo, polémica. En España, el liberal José Frexas impugnó la obra de Donoso, acusándolo de teocrático, en su libro *El socialismo y la teocracia, o sea observaciones sobre las principales controversias políticas y filosóficas-sociales dirigidas al Ex. Sr. Donoso Cortés*.¹³⁵⁵ Pero el escrito donosiano entraba en tensión, también, con aquellas ideas formuladas por el catolicismo liberal francés a

¹³⁵² Como advierte J. Fernández Sebastián aquella obra se trataba de una refutación de la interpretación de la historia elaborada por Guizot. Véase: Javier Fernández Sebastián, “La recepción en España de la *Histoire de la civilisation* de Guizot”, Op.cit.

¹³⁵³ J. Donoso Cortés, “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo” [1851], en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, pp. 347-552.

¹³⁵⁴ Véase: Jorge E. Dotti, “Donoso Cortés y Carl Schmitt”, Op.cit., p. 90. Frédéric Morgan recupera, a la vez, la siguiente anécdota: “Carl Schmitt raconte à quel point Cortés éprouve de la répulsion pour Proudhon par une anecdote: «En Proudhon, il croit reconnaître un démon. Proudhon en a ri et, faisant allusion à l’Inquisition comme s’il était sur le bûcher, il lança à Donoso: «allume!»» in TP, p. 72. Répulsion qui est réciproque: dans les confessions d’un révolutionnaire, Proudhon fait de D. Cortés le théoricien théocrate et utopiste d’un soi-disant parti néocatholique qui incluerait à la fois Louis Veuillot, le comte de Montalembert et tous les jésuites.» Citado en: Frédéric Morgan, *Les origines contre-révolutionnaires de la pensée politique de Carl Schmitt: l’influence de Juan Donoso Cortés*, Mémoire préparé dans le cadre du diplôme d’études approfondies en science politique, D.E.A. de science politique-Université de droit et santé de Lille II-Institut d’études politiques, Année universitaire, 2001-2002, p. 60.

¹³⁵⁵ Véase: Don José Frexas, *El socialismo y la teocracia, o sea observaciones sobre las principales controversias políticas y filosóficas-sociales dirigidas al Ex. Sr. Donoso Cortés*, Barcelona, Imprenta Ramírez, 1852 (tres tomos). El intelectual liberal José Frexas reivindicaba en su obra la necesidad de la tolerancia, contra la teocracia temporal (Véase: *Ibíd.*, p. 925). A propósito de la deslegitimación de la teocracia, el autor realizaba una crítica al Santo Oficio negando que haya preservado la unidad en España. Así afirmaba: “Los que creen á la inquisicion el eficaz preservativo contra las guerras religiosas en nuestra España, no debieran olvidar que ella fué mas bien un instrumento de la tiranía política y del fanatismo religioso dominante” (Véase: *Ibíd.*, p. 985). Cuestionaba así la idea que, en parte, Balmes construía a propósito del tribunal. Por el contrario, Frexas definía a la Inquisición como “tribunal revolucionario de intolerancia y esterminio” (Véase: *Ibíd.*, p. 987). Cuestionaba, además, a diferencia de Donoso, a Roma y su Congregación del Índice: “Séa, pues, Roma caritativa, desprendida, humilde y sobre todo tolerante, séan sus magnates apóstoles y santos en vez de inquisidores y jesuitas, y la religion cristiana será la triunfante” (*Ibíd.*, p. 989). Frexas asociaba en su obra aquellas ideas con los escritos donosianos a los cuales acusa de “emular a De Maistre” (Véase: *Ibíd.*, p. 1147). Por otro lado, mientras que condenaba a Donoso como teocrático, reivindicaba a Balmes como monárquico liberal.

propósito de la relación entre la libertad, entendida en clave liberal, y el catolicismo. En el periódico *L'Ami de la religion* se publicaron artículos cuestionando sus interpretaciones, junto con las del ultramontano Louis Veuillot. Es interesante advertir que en el fragor de la polémica, el publicista español apeló al hecho de que sus ideas contaban, a diferencia de la de los católicos liberales, con el aval del Santo Oficio romano.¹³⁵⁶ Discutió, también, hacia 1852, con el director de la *Revue des deux mondes*, Alberto de Broglie, por cierto nieto de Mme. De Stael y amigo de Charles de Montalembert, quien acusaba al extremeño de defender una visión medievalizante del catolicismo. En su contestación Donoso Cortés replicaba:

“Alberto de Broglie me parece haber caído en una grande ilusión cuando propone al catolicismo una alianza con la libertad, fruto hermoso, aunque un tanto acerbo, de la civilización presente. Su ilusión nace de dos errores: consiste el primero en creer que el catolicismo y la libertad son cosas que, para estar juntas, necesitan de tratos y alianzas; consiste el segundo en creer que la civilización actual y la libertad son una misma cosa.”¹³⁵⁷

Es que, como vimos, para Donoso la civilización católica era la partera de la libertad, mientras que la sociedad de su tiempo parecía distanciarse de ella.¹³⁵⁸ Donoso creía encontrar una correspondencia entre errores políticos y religiosos. Así lo explicaba en la respuesta a la consulta realizada por el Pontífice a propósito de los errores modernos.¹³⁵⁹ Condenaba allí al racionalismo mientras que reivindicaba la superioridad de la Iglesia sobre la sociedad civil. A propósito de ello afirmaba: “Por lo que hace al siglo en que estamos no hay sino mirarle para conocer que lo que le hace tristemente

¹³⁵⁶ Véase la carta a su Santidad Pío IX (París, 24/2/1853) en la que Donoso le informaba al Sumo Pontífice que su obra había sido criticada por el abate Gaduel, vicario general de Orleans quien, por decisión del obispo Dupanloup, publicó en el periódico *L'Ami de la religion* unos artículos cuestionando a sus últimos escritos como así también a L. Veuillot. El texto de Donoso se insertaba así en la polémica entre el catolicismo liberal y el llamado catolicismo monárquico en Francia. Aunque *L'Univers* salió en su defensa, Donoso decidió someterse al juicio de la decisión pontificia, por ello constataba: “una obra que ha corrido libremente por el mundo católico sin que una voz católica se haya levantado contra ella, que ha sido traducida al italiano e impresa en Foligno con aprobación de un asistente de la Inquisición y del reverendo obispo de aquella diócesis, no podía producir esos grandes e irremediables estragos”. Véase: J. Donoso Cortés, “Carta a su Santidad Pío IX” [24/2/1853], en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, p. 567.

¹³⁵⁷ Véase: J. Donoso Cortés “Carta al director de la *Revue des Deux Mondes*” (París, 15/11/1852), en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, pp. 642-643. La carta, sin embargo, no fue enviada a la revista. Cabe aclarar que, por ese entonces, Donoso se encontraba en París en calidad de embajador.

¹³⁵⁸ Véase al respecto: J. Donoso Cortés, “Discurso sobre Europa” (1850), Op.cit., p.313. Allí plantea el enfrentamiento entre dos civilizaciones: la civilización positiva, católica, y la civilización negativa, la filosófica. Al respecto concluye: “Hoy día, señores, presenciamos un espectáculo nuevo en la Historia, nuevo en el mundo: ¿Cuándo, señores, cuándo se ha visto que se vaya a la civilización por las armas y a la barbarie por las ideas?” Planteaba así una defensa de la Iglesia y el Ejército.

¹³⁵⁹ Véase: J. Donoso Cortés, “Carta al Cardenal Fornari” (París, 19/6/1852), en *Obras completas de Donoso Cortés*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, pp. 613-630.

famoso entre todos los siglos no es precisamente la arrogancia en proclamar teóricamente sus herejías y sus errores, sino más bien la audacia satánica que pone en la aplicación a la sociedad presente, de las herejías y de los errores en que cayeron los siglos pasados”.¹³⁶⁰ Según Donoso la herejía se encontraba en las prácticas políticas. Concebía que solo la restauración del dogma por parte de la Iglesia era capaz de restaurar la libertad, pero como aquella posibilidad la consideraba imposible, la dictadura del sable era la única capaz, sino de salvar la religión, sí al menos de salvar a la sociedad.¹³⁶¹ Por de pronto, planteaba que la condena eclesiástica de aquellos errores era necesaria. Como sabemos, aquella condena cristalizaría en el *Syllabus Errorum* publicado junto con la encíclica *Quanta Cura* en el año 1864.

Es que Donoso concebía, como ya hemos visto, al catolicismo como la religión de la libertad. Desde las alturas católicas, el liberalismo suponía una amenaza a aquella libertad y la dictadura la herramienta que, como el milagro divino, podía salvar a la sociedad del caos, al igual que, argüía, lo hacía la intolerancia religiosa de la Iglesia.

La construcción de un régimen liberal en España resultaba un reto no solo por la impugnación que desde el carlismo se realizaba al nuevo orden sino porque eran los propios proyectos definidos como liberales los que eran objeto de disputa. En efecto, como hemos analizado, España, como la caracterizaba un contemporáneo, era “el país de los paréntesis”. Los cambios en los gobiernos, de progresistas a moderados, implicaban la sanción de nuevas constituciones que redefinían no solo el concepto de soberanía (si aquella residía en la nación o se trataba de una soberanía compartida entre la Corona y las Cortes) sino también su relación con el catolicismo.

El proyecto progresista se diferenciaba así del moderado, no solo en cuanto a la concepción de la soberanía nacional sino también en la medida en que se arrogaba una mayor pretensión anti-clerical y reformista. La relación con la Santa Sede que, por entonces, también enfrentaba en sus propias tierras al reto liberal, se hacía más distante o

¹³⁶⁰ Véase: J. Donoso Cortés, “Carta al Cardenal Fornari”, Op.cit., p. 613-614. A propósito de los errores Donoso planteaba, sin embargo, una diferencia notable entre el pasado y el presente: “que en los pasados, de tal manera estaban en los libros los errores que, no buscándolos en los libros, no podían encontrarse en parte ninguna; mientras que en los tiempos que alcanzamos, el error está en ellos y fuera de ellos, porque está en ellos y en todas partes: está en los libros, en las instituciones, en las leyes, en los periódicos, en los discursos, en las conversaciones, en las aulas, en los clubs, en el hogar, en el foro, en lo que se dice y en lo que se calla.” Véase: J. Donoso Cortés, “Carta al Cardenal Fornari”, Op.cit., p. 615.

¹³⁶¹ Véase: *Ibid.*, p.628. Se expresaba allí en contra del principio de la libertad de enseñanza, defendida, por cierto, por los católicos liberales franceses. Al respecto, Donoso afirmaba que la verdad no se obtiene por medio de la discusión.

más próxima según los cambios de signo político. Progresistas y moderados parecían, sin embargo, encontrarse en tiempos de guerra contra los carlistas. Por el contrario, la experiencia de paz, desde el fin de la Primera Guerra Carlista en 1839 hasta el estallido de la segunda guerra en 1846, otorgó mayor posibilidad de expresar sus tensiones. Por otro lado, algunos carlistas, tras la primera derrota, habían ingresado al partido moderado que, como hemos visto, albergaba distintas tendencias en su interior.

La reflexión sobre la Inquisición se encontraba inserta en las disputas políticas. La prensa liberal tendía, mayoritariamente, a asociar al carlismo con la defensa de la abolida Inquisición. Pero el procedimiento inquisitorial no se asociaba tan solo con las prácticas del Antiguo Régimen sino también con aquellas políticas contemporáneas que pudieran poner en riesgo las garantías individuales. Así, era recurrente en la prensa del período la comparación entre el procedimiento del tribunal de la fe y aquellos procedimientos, con vocación unanimista, implementados por las juntas revolucionarias y los pronunciamientos militares. La experiencia del catolicismo del Antiguo Régimen parecía actualizarse, como lo advertían los románticos, en modos intransigentes de practicar la política. Así, entre los liberales el apelativo de “inquisitorial” parecía convertirse en un instrumento para denostar al opositor.

Pero a pesar de las acusaciones entre-cruzadas, las maneras de pensar lo político era diferente en cada uno de los grupos en disputa. Si por un lado, los carlistas defendían el corporativismo del Antiguo Régimen, al punto de buscar tras la derrota de las armas asegurarse el control de la Corona mediante el tejido del enlace matrimonial; los moderados (entre los cuales se cuelan algunos carlistas nostálgicos) defendían una idea de comunidad política basada en un reconocimiento compartido de la soberanía entre la Corona y las Cortes y fundamentada en una ciudadanía católica excluyente (tal como pretendió garantizarla el Concordato en 1851); por su parte, los liberales progresistas reivindicaban el principio de soberanía nacional y tenían una perspectiva más amplia a propósito de los derechos individuales (defendiendo el reconocimiento legal de la tolerancia religiosa e incluso algunos, como veremos, proponiendo la libertad religiosa) y más reformista en materia eclesiástica (en cuestiones de censura y desamortizaciones).

En aquel escenario, en cierto modo intentando sobrevolar aquellas disputas, Balmes proponía concebir al catolicismo como principio capaz de conciliar la España del Antiguo Régimen con la España liberal. Donoso Cortés, por su parte, era más pesimista acerca de aquella posibilidad en una Europa asediada por el ciclo revolucionario de 1848, cuando, según denunciaba, la herejía se tornaba práctica política. No era según Donoso

el catolicismo quien podría salvar a la sociedad sino la dictadura, concebida como un recurso de excepción asimilado al milagro religioso. La dictadura, cual una Inquisición secular, debía poner fin al parlamentarismo liberal para preservar la comunidad política. El dictador se convertía en el mesías y el liberalismo en pecado. Aunque abolida, la Inquisición seguía, pues, gravitando en la política constituyéndose en un parámetro para interpretar el alcance de los cambios que experimentaba España.

IV. Las Españas (im)posibles: pasado futuro (1850-1868)

IV. A LA INQUISICIÓN DE LA AUSENCIA: LA MEMORIA HISTÓRICA

La reflexión sobre la Inquisición era, asimismo, un modo de indagar en el pasado para comprender no solo lo presente sino también lo ausente. En la España de la Inquisición habían dejado de existir las minorías religiosas.¹³⁶² Aquella ausencia se convirtió en objeto de indagación del presente, pues se implicaba en la polémica definición del “ser español”. Como ha advertido ya R. López Vela, la Inquisición estaba presente en los debates que forjaron la conciencia liberal europea como así también la conciencia nacional.¹³⁶³ El Santo Oficio se había convertido en una “seña de identidad en negativo de la conciencia liberal” pero cuando se trataba de la conciencia nacional, el interrogante se planteaba a propósito de la identidad de sus primeras víctimas, judeo-conversos y moriscos.¹³⁶⁴ ¿Habían sido, acaso, aquellas víctimas, extranjeras en España? Era esta, por cierto, una reflexión que, por entonces, no se planteaban como preocupación los publicistas americanos, pues al otro lado del Atlántico el “otro” era encarnado en la figura del “indígena” o del inmigrante.¹³⁶⁵

¹³⁶² Véase: José Manuel Cuenca Toribio, “Vestigios de la Inquisición: tolerancia e intolerancia en las Constituyentes de 1855”, en José Antonio Escudero López (coord.), *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición celebrado en Madrid y Segovia en febrero de 2004*, Vol. 3, 2006, pp. 559-583. Como advierte R. López Vela, excepto los chuetas mallorquines no había, por entonces en España, constancia de núcleos identificados públicamente como descendientes de la minoría judía. Véase: Roberto López Vela, “La España de los malos españoles. Judíos, limpieza de sangre y nacionalidad ibérica en la historiografía de la segunda mitad del siglo XIX”, en Ana Isabel López Salazar; Fernanda Olival; Joao Fogueiroa-rego (coords.), *Honra e sociedade no mundo ibérico e ultramarino. Inquisição e ordens militares séculos XVI-XIX*, Casal de Cambra, Caleidoscopio, 2013, pp. 39-40.

¹³⁶³ Roberto López Vela, “Historiografía inquisitorial, catolicismo y España. Análisis de una trayectoria historiográfica”, *Op.cit.*, p. 85.

¹³⁶⁴ Véase: *Ibid.*, p. 93. R. López Vela considera en su análisis la repercusión de las representaciones a propósito de la Inquisición española en la conciencia liberal europea, sin analizar el hecho de que también tuvieron impacto en América, donde, además, se elaboraron otras representaciones alternativas. Al respecto remitimos al lector a los capítulos siete y ocho de la presente tesis.

¹³⁶⁵ Sin embargo, la ausencia, o la debilidad, de aquella reflexión no supone una negación de su presencia. Véase al respecto: Mario Cohen, *América colonial judía*, *Op.cit.*

Durante la década de 1840 se comenzaba a evidenciar una renovación en la historiografía, pues se empezaban a escribir historias generales de España que pretendían suplantar a la ya clásica obra del Padre Juan de Mariana.¹³⁶⁶ En esa narrativa histórica tuvo gran influencia la obra de F. Guizot, liberal doctrinario, por cierto protestante, que había sido Ministro de Instrucción Pública de la Monarquía de Luis Felipe de Orleans. Su *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1828), fue traducida por primera vez al español en Barcelona, Madrid y Cádiz, hacia 1839.¹³⁶⁷ En sus escritos, Guizot argumentaba que lo que había distinguido al desarrollo de Europa era su pluralidad cultural. Denunciaba así el efecto negativo que sobre la civilización ejercía la intolerancia religiosa, ejemplificando con el caso, entre otros, de la España inquisitorial.

Durante aquella década se manifestó, por primera vez en España, un interés en preservar la documentación inquisitorial como fuente de consulta histórica.¹³⁶⁸ Como hemos visto, cada abolición del tribunal fue acompañada por un saqueo de sus expedientes, o bien un pedido de destrucción de los mismos, toda vez que se temía que las causas pudieran seguir su curso. Fue en 1847 cuando el Ministro de Comercio, Instrucción y Obras Públicas le solicitó a la Reina la creación de un archivo que incorporara los documentos del extinguido tribunal. Pues, en palabras del Ministro, el Santo Oficio:

“ha dejado multitud de documentos consignados á la posteridad para que el exámen filosófico de la civilizacion moderna hoy, sin el veto de caducos preceptos que fueron trabas de la razon, y exentos de las pasiones que influyeron á escritores de otro tiempo, esclarezca los misterios de multitud de hechos históricos, y se vea junto á la historia de los Reyes la de los pueblos y la de la civilizacion en su constante lucha. Arriesgado seria diferir por mas tiempo la inspeccion y arreglo de esos preciosos manuscritos”.¹³⁶⁹

¹³⁶⁶ Nos referimos a la obra del Padre Mariana *Historia general de España* (1601). Sobre la construcción historiográfica a propósito de España, véase también: José Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001. Ricardo García Cárcel, *La construcción de las historias de España*, Madrid, Marcial Pons, 2004. Santos Juliá Díaz, *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004. José Álvarez Junco y Gregorio De la Fuente, *El relato nacional. Historia de la Historia de España*, Madrid, Taurus, 2017. Inman Fox, *La invención de España: nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid, Cátedra, 1997. Recordemos que Modesto Lafuente publicó su *Historia General de España* en 1850.

¹³⁶⁷ Véase: Javier Fernández Sebastián, “La recepción en España de la *Histoire de la civilisation de Guizot...*”, Op.cit. Cabe recordar que Guizot dictó en la Sorbona sus cursos sobre historia de la civilización durante los años 1828 a 1830.

¹³⁶⁸ Véase: Ignacio Panizo Santos, “Aproximación a la documentación judicial inquisitorial conservada en el Archivo Histórico Nacional”, *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 39, 2014, pp. 255-275.

¹³⁶⁹ El pedido del Ministro de Comercio, Instrucción y Obras Públicas a la Reina fue realizado en Madrid el 12/9/1847. El real decreto creando el archivo general del Ministerio de Comercio, Instrucción y Obras Públicas se firmó ese mismo día. Sobre la publicación del decreto. véase: *El Católico*, núm. 2646, 13/9/1847, p.518. Fue publicado también en *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 905, 15/9/1845, p. s/n.

La Inquisición aparecía, también desde la postura del Ministro, como enemiga de la civilización. Desde entonces, sus archivos dejaban de ser secretos.¹³⁷⁰ Sin embargo, como advierte M. Avilés, durante el período que comprende los años 1834 a 1869, es decir desde la abolición definitiva de la Inquisición, a la irrupción de la Revolución Gloriosa, pocas son, como hemos señalado, las obras historiográficas que tienen por objeto la historia del tribunal.¹³⁷¹ No fue, pues, el Santo Oficio el protagonista de las obras que contribuyeron a una renovación en la manera de concebir el estudio histórico.¹³⁷² Por ese entonces, era en la literatura y en la prensa donde la controversia sobre el tribunal cobraba protagonismo.¹³⁷³ Circulaban, sin embargo, obras que convertían a la política religiosa intransigente de la casa de Austria en explicación de la decadencia española.¹³⁷⁴ Pero a pesar de que la Inquisición fue poco historiada, sí lo fueron sus víctimas. Así, algunos escritores comenzaron a reconstruir la historia de las minorías religiosas.¹³⁷⁵ Entre ellos, uno de los primeros fue el publicista gaditano Adolfo Castro, en quien concentraremos nuestro análisis.

Adolfo de Castro publicó sus obras en Cádiz, pero ello no constituyó un impedimento para que sus escritos lograran tener repercusión no solo en España sino también en el extranjero.¹³⁷⁶ Así, su *Historia de los judíos en España desde los tiempos*

¹³⁷⁰ Véase: Joaquín Pérez Villanueva, “Historiografía de la Inquisición española”, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y en América*, vol. 1, Madrid, 1984, p.19.

¹³⁷¹ Interesante es saber, como advierte López Vela, que entre los años 1868-1874, los más conflictivos de las relaciones entre Iglesia y Estado, no se publicaron obras de relevancia sobre la historia del tribunal. Recién durante el período de la Restauración (1874-1931) nuevas obras continuaron la polémica. En la medida en que surgían nuevos conflictos entre la Iglesia y el Estado, las producciones históricas se enfocan en los problemas que se suscitaban entre la jurisdicción inquisitorial y la secular. Será la obra de Menéndez Pelayo *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882) la que desplace los ejes del debate definiendo a la Inquisición como un instrumento de control dependiente exclusivamente de los Reyes, despojando así al Santo Oficio de su conflictiva dimensión política. Sin lugar a dudas, los usos políticos del pasado de la España inquisitorial serían muchos en el tumultuoso presente de aquellos años. Véase: Roberto López Vela, “Historiografía inquisitorial...”, Op.cit., p. 398.

¹³⁷² Véase al respecto: Javier Fernández Sebastián, “La recepción en España de la *Histoire de la civilisation* de Guizot...”, Op.cit.

¹³⁷³ Así, circulaba, por ejemplo, la novela del escritor catalán anticlerical Joaquín María Nin titulada *Secretos de la Inquisición* (1856) que se difundirá, también, como veremos, en Buenos Aires. Sobre la novela, véase: Miguel de Alba López-Escobar, “Un acercamiento a la novela histórica *Secretos de la Inquisición* de Joaquín María Nin”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 13, 2005, pp. 201-213. Sobre su circulación en Buenos Aires remitimos al lector al capítulo ocho de la presente tesis.

¹³⁷⁴ Como señala Martínez Millán, ya hacia 1840 se había traducido en Madrid el libro de A. Duverine que denunciaba a la casa de Austria por su política religiosa intransigente. Véase: José Martínez Millán, *La Inquisición española*, Op.cit., pp. 9-30.

¹³⁷⁵ Como advierte, Fernández Sebastián, los historiógrafos no eran aun profesores universitarios sino escritores e intelectuales polifacéticos. La profesionalización del campo historiográfico se producirá durante la Restauración, hacia 1870, gracias a la influencia del positivismo. Véase: Javier Fernández Sebastián, “La recepción en España de la *Histoire de la civilisation* de Guizot”, Op.cit.

¹³⁷⁶ Adolfo de Castro había escrito con anterioridad obras históricas sobre Cádiz y Jerez de la Frontera, véanse: *Historia de la muy noble, muy leal y muy heroica ciudad de Cádiz*, Cádiz, Imprenta, Librería y

de su establecimiento hasta los principios del presente siglo (1847) fue traducida al inglés en 1851, y su obra *Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II* (1851) fue traducida al inglés en 1851, al holandés en 1854 y al alemán en 1866.¹³⁷⁷ De hecho, como señaló R. López Vela, su producción tuvo mayor éxito en el extranjero que en la Península.¹³⁷⁸ Como advierten los estudiosos de su obra, Castro, consideraba que eran los hombres los artífices de la historia, rechazando, por tanto, una explicación providencialista. Sin embargo, su producción navegaba entre la historia y la ficción evidenciándose en ella la presencia de un romanticismo literario.¹³⁷⁹ A su vez, su indagación del pasado se acompañaba de un compromiso con el presente, pues el autor gaditano se pronunciaba, al igual que muchos liberales progresistas, a favor de la tolerancia religiosa.

El publicista se proponía descubrir, ante sus lectores, las injusticias de la historia española. En *Historia de los judíos en España desde los tiempos de su establecimiento hasta los principios del presente siglo*, Castro fue uno de los primeros escritores que se propuso deconstruir los estereotipos anti-judíos que seguían vigentes en su presente y demostrar la injusticia que significó la expulsión decidida por los Reyes Católicos, reinado que, sin embargo, estaba siendo, por entonces, glorificado como símbolo de la unidad española por la mayoría liberal.¹³⁸⁰ Quizás por proponerse aquel objetivo en una España confesional, Castro haya sentido la necesidad de aclarar en su prólogo que no

Litografía de la Revista Médica, 1845. *Historia de la muy noble y muy ilustre ciudad de Xerez de la Frontera*, Cádiz, Imprenta, Librería y Litografía de la Revista Médica, 1845.

¹³⁷⁷ Fragmentos de sus obras se difundían en la prensa. Véase, por ejemplo: *El Heraldo, periódico político, religioso, literario e industrial*, núm. 1716, 8/1/1848.

¹³⁷⁸ Véase: Roberto López Vela, “La plebe y los judíos. La construcción de un mito histórico en la España del siglo XIX”, *Sefarad*, núm. 64, 2004, pp. 95-104. Roberto López Vela, “Inquisición, protestantes y Felipe II en 1851. Adolfo de Castro y la historia nacional como leyenda negra”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 13, 2005, pp. 171-199.

¹³⁷⁹ Sobre la historiografía romántica, además de las obras ya citadas referentes a la historiografía de España, véase: Manuel Moreno Alonso, *Historiografía romántica española: introducción al estudio de la historia en el siglo XIX*, Sevilla, Universidad Servicio de Publicaciones, 1979.

¹³⁸⁰ Adolfo de Castro inauguraba, en cierto modo, la historia sobre los judíos en España pues no se habían escrito obras previas sobre la cuestión. A propósito de su obra, Castro afirmaba: “En ella mostraré cuan fuera de toda razón han caminado aquellos escritores que, corrompiendo la verdad, tuvieron i aun tienen á los antiguos judíos españoles por hombres tan solo dados á la usura...”. Véase: *Historia de los judíos en España desde los tiempos de su establecimiento hasta los principios del presente siglo*, Cádiz, Imprenta, Librería y Litografía de la Revista Médica, 1847, p. 7. Recordemos que, por entonces, la mayoría liberal moderada consideraba a los Reyes Católicos como artífices de la unidad española en virtud de la unión de los reinos de Castilla y Aragón, de la fundación de la Inquisición, la expulsión de los judíos, la conquista de Granada y la conversión forzosa de los mudéjares. Un año más tarde publicaba su obra sobre los judíos el liberal moderado Amador de los Ríos con *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos españoles* (1848, Madrid). Obra que era, por cierto, más rigurosa académicamente que la de Castro. Pues, como advierte López Vela, los liberales progresistas tendían a sobresalir más en el terreno de la polémica que en el de la historiografía, en todo caso la obra de Castro fue una excepción. Véase: Roberto López Vela, “La plebe y los judíos...”, Op.cit.

provenía de judaizantes. Pues, recordemos que no hacía mucho que el gaditano Mendizábal había sufrido acusaciones por su pasado familiar converso.¹³⁸¹ Aclaraba, así, el escritor: “Escribo esta historia sin pasión, ni artificio, como de cosas que nada me tocan. Ni soi judío, ni vengo de judaizantes. Solo es mi propósito sustentar la verdad”.¹³⁸²

El propósito de su obra era explorar en el pasado la identidad de los españoles historiando la presencia de la comunidad judía. En ese sentido es que, a propósito de los judíos, Castro se preguntaba: “¿no eran españoles como nosotros? ¿El ser de diversa religión que los reyes y la mayor parte del pueblo les podía quitar la patria?”¹³⁸³ La pregunta no era menor en una España que definía al ciudadano como creyente. Sin embargo, como advierte R. López Vela, Castro no respondía de un modo preciso a su pregunta pero, en cambio, sí exponía al lector, detalladamente, el aporte judío en la construcción de España señalando las consecuencias del fanatismo.¹³⁸⁴

En su historia, el catolicismo, no aparecía como un aliado de la civilización, sino que, por el contrario, se confundía con la barbarie (al registrarse las primeras medidas intolerantes tras la conversión religiosa del rey godo Recaredo). Los españoles eran, así, retratados como bárbaros, fanáticos y guerreros. Sin embargo, como advierte R. López Vela, persistía en el publicista gaditano la imagen del judío traidor, en cuanto se lo identificaba como aliado de los “invasores” árabes. Pero era aquella una traición justificada por la intolerancia española y por la promesa de tolerancia por parte de los musulmanes. Castro advierte, entonces, que a los judíos no se les permitió ser “españoles plenos”.

De este modo, los judíos y los judeo-conversos aparecen representados como luchadores de la libertad y, por tanto, como antecesores de los liberales. Es, sin embargo, extraño el hecho de que Castro no reparara, a lo largo de su obra, en los estatutos de limpieza de sangre, abolidos hacía poco tiempo, a pesar de haberse preocupado por aclarar que no descendía de conversos.¹³⁸⁵ Como advierte López Vela, la reivindicación historiográfica de la herencia judía cobraba importancia ante las corrientes reaccionarias que renovaban tópicos anti-judíos.¹³⁸⁶ A la vez, su interpretación de la intolerancia y la

¹³⁸¹ Véase: Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, vol. 3, Op. cit., p. 201. Como advierte Caro Baroja, los caricaturistas de la época retrataban al político gaditano Mendizábal con una inmensa cola o rabo, pues circulaba el estereotipo de que aquél era un atributo de los judíos.

¹³⁸² Adolfo de Castro, *Historia de los judíos en España...*, Op.cit., p. 8.

¹³⁸³ *Ibid.*, p. 124.

¹³⁸⁴ Véase: Roberto López Vela, “La plebe y los judíos...”, Op.cit.

¹³⁸⁵ Véase: Roberto López Vela, “La España de los malos españoles...”, Op.cit., p. 74.

¹³⁸⁶ Al respecto la bibliografía es abundante, véanse, entre otros: Solange Hibbs-Lissorgues, “Imágenes del judío y antisemitismo en la literatura y la prensa católicas del siglo XIX”, en Lucienne Domergeu (ed.),

expulsión de los judíos como una tragedia nacional, suponía una crítica no solo hacia la monarquía sino también hacia la “plebe” que era caracterizada como fanática y voluble ante la prédica eclesiástica intransigente (a pesar de que la Iglesia no era considerada como una institución uniforme). El gaditano convertía, así, al Santo Oficio en uno de los elementos definitorios de la historia de España.

Aquella misma interpretación aparece en su obra *Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II* (1851).¹³⁸⁷ Su crítica a la alianza del Trono y del Altar se expresaba en el marco de un reinado, el de Felipe II, que, por entonces, era, a diferencia del de los Reyes Católicos, cuestionado unánimemente por los liberales. En aquella obra también Castro consideró necesario realizar una advertencia al lector a propósito de su profesión de fe católica, quizás porque, como hemos visto, no eran pocos los protestantes que circulaban por entonces en su ciudad. Así advierte que: “Profesa y respeta la religión católica, como cumple á su deber de español, y defiende la tolerancia religiosa; porque además de creerla útil á los pueblos, y conforme á la dignidad del hombre, ve que está consentida por las leyes de su patria, según se prueba fácilmente en la lectura del Código Penal”.¹³⁸⁸ Castro realizaba así, al igual que los liberales progresistas, una interpretación “tolerantista” del Código penal.

A diferencia de lo que sucedía con la historia de los judíos, ya se habían comenzado a publicar en España estudios que indagaban en el pasado protestante. Así, Warron Wiffen y Luis Usoz del Río publicaron, entre 1837 y 1865, la obra *Biblioteca de reformistas antiguos españoles*. Por su parte, Usoz del Río, con quien, por cierto, había entrado en contacto el protestante G. Borrow durante su estadía en España, había traducido al español, hacia 1851, el libro *Sanctae Inquisitionis Hispanicae Artes* firmado por Reginaldus Gonsalvius Montanus en Heidelberg en 1567¹³⁸⁹, que fue, como advierte D. Sempere Muñoz, la obra que creó las coordenadas en las que se desarrolló la imagen

Pueblo, nación y elites. España contemporánea, Toulouse, CRIC, Université de Toulouse-Le Mirail, Paris, Ophrys, 1996, pp. 167-188. Gonzalo Alvarez Chillida, *El antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

¹³⁸⁷ Tiempo antes Castro había publicado la obra: *El Conde-Duque de Olivares y el rey Felipe IV*, Cádiz, Imprenta, Librería y Litografía de la Revista Médica, 1846.

¹³⁸⁸ Adolfo de Castro, *Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II*, Cádiz, Imprenta, Librería y Litografía de la Revista Médica, 1851, p. 11.

¹³⁸⁹ Es preciso recordar que bajo aquel nombre escribían los exilados Casiodoro de Reina y Antonio del Corro, miembros del círculo protestante sevillano descubierto en 1558. Sobre el protestantismo español durante la Modernidad, véase: Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras, David Khan (eds.), *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, Madrid, Colección de la Casa de Velázquez núm. 168, 2018.

literaria del Santo Oficio.¹³⁹⁰ Pero, más importante aún, se había publicado también la obra de Jaime Balmes *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842-1844), en la que el autor se proponía demostrar la influencia positiva del catolicismo en la civilización europea, negando el carácter beneficioso del protestantismo, tal como lo había planteado en su obra Guizot.¹³⁹¹ Como advierte Fernández Sebastián, en su escrito Balmes realizaba una suerte de “re-teologización de la historia” definiendo a España como nación católica. Además, como ya mencionamos, Balmes ya había cuestionado, desde las páginas de *El pensamiento de la nación*, a quienes explicaban los problemas de España recurriendo al tópico de la intolerancia.

La obra de Castro resulta significativa en tanto se propuso revertir la explicación de Balmes. Si bien en sus escritos el escritor gaditano no cuestionó a la Iglesia *in toto*, consideraba al catolicismo español como “vehículo de comunicación entre un poder tiránico y el pueblo atávico”.¹³⁹² A su vez, en su obra Castro analiza al protestantismo como una religión que, a diferencia del catolicismo español, era capaz de abrazar la libertad. La pretensión de Castro era, según R. López Vela, enseñar liberalismo a través del cristianismo. De modo que los protestantes, al igual que los judíos, eran representados como antecesores de los liberales.

A pesar de que sus escritos tuvieron difusión en España, su interpretación fue rechazada por la mayoría liberal moderada.¹³⁹³ Quizás porque su interpretación de la historia nacional formulaba una pregunta que, según Castro, merecía otra respuesta que la que ofrecía el pasado: ¿podía ser español quien no era católico? Castro hacía explícita en la presentación de sus obras la defensa de la tolerancia religiosa y a través de su explicación histórica dejaba entre-ver su caracterización de judíos y protestantes como precursores de la causa liberal, con la cual el historiador se comprometía. En efecto, a diferencia de Balmes y Cortés, en sus escritos catolicismo no era sinónimo de civilización.

¹³⁹⁰ Véase: Daniel Sempere Muñoz, *La Inquisición española como tema literario...*, p. 8.

¹³⁹¹ Recordemos que aquella obra de Jaime Balmes se editó simultáneamente en España y Francia. Según Fernández Sebastián, tanto la obra de Balmes a propósito del protestantismo, como el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* que publicó Donoso Cortés, se proponían ser una refutación de la interpretación historiográfica de Guizot a propósito de la civilización. Véase: Javier Fernández Sebastián, “La recepción en España de la *Histoire de la civilisation* de Guizot...”, Op.cit.

¹³⁹² Véase: Roberto López Vela, “Inquisición, protestantes...”, Op.cit., pp. 193-194.

¹³⁹³ Por cierto, un año más tarde, hacia 1852, publica *Examen filosófico sobre las principales causas de la decadencia de España*, estando ya instalado en Madrid y pronto a ser nombrado correspondiente de la Real Academia de Historia.

Por cierto, como mencionamos, el publicista gaditano no era el único español que, por entonces, historiaba a las víctimas de la intolerancia religiosa. Sin embargo, el intento de los publicistas de evitar convertir a las víctimas de la Inquisición en extranjeras del pasado español no se acompañaba, necesariamente, del interés político por convertir la ausencia en una presencia, es decir de concebir la posibilidad de que puedan aquéllas ser también, como los católicos, “plenos españoles”. La memoria histórica a propósito de las víctimas de la Inquisición era también capaz, paradójicamente, de perpetuar el pasado en la España liberal.

IV. B DE LO POSIBLE Y LO CONVENIENTE: LOS ECOS DE LA INQUISICIÓN EN EL LIBERALISMO ESPAÑOL

La reflexión sobre la Inquisición, y sus víctimas, suponía una indagación acerca de los modos de construir el lazo social entre los hombres. Pero suponía, también, una indagación acerca del lazo entre el pasado y el presente. En una sociedad en transformación, como lo era no solo la española sino también la europea de mediados del siglo XIX, aquel interrogante se expresaba como un principio de incertidumbre. ¿Existía la posibilidad, acaso, de pensar de un modo distinto la construcción de la unidad social, no a través de la coacción, como argumentaba Donoso Cortés que lo exigía la coyuntura europea? ¿Podía la libertad, en el plano religioso, preservar la unidad en España? En cierto modo, el problema de la unidad era un desafío en aquella Europa convulsionada por los intentos de unificación italiana y alemana. Pero la católica España aparentaba ser, en ese sentido, una excepción que los contemporáneos consideraban necesario resguardar, toda vez que se trataba de redefinir la relación entre comunidad política y religiosa.

La reflexión a propósito de la relación entre religión y política y, específicamente, entre catolicismo y liberalismo, sufrió una torsión cuando desde algunos sectores progresistas y también demócratas se comenzó a reivindicar públicamente la libertad religiosa. Ya no se trataba, pues, de que el ejercicio monopólico del catolicismo no supusiera una amenaza para las libertades, civiles y políticas, de los católicos españoles, sino que se comenzaba a concebir a la religión como un derecho en sí mismo. En una España confesional, convencida de que gobernar es hacer creer, el problema no resultaba menor en cuanto tensaba la relación entre la sociedad y el individuo.

Tras una década de gobierno moderado, España protagonizaba, nuevamente, una coyuntura revolucionaria que conducía a los progresistas al poder. Baldomero Espartero volvía, tras el pronunciamiento de julio 1854, a ocupar la presidencia del Consejo de

Ministros.¹³⁹⁴ En aquella coyuntura solo los demócratas, por cierto republicanos, habían reivindicado, como parte de su programa político, la libertad religiosa.¹³⁹⁵ Se expresaba en el gobierno, sin embargo, un intento por reformular la ciudadanía católica, más aun en un contexto en el que la intransigencia religiosa era reforzada desde la *Ciudad Eterna*, como se demostraba, por entonces, en la sanción del dogma de la Inmaculada Concepción, rechazado por los progresistas en el poder.¹³⁹⁶ Así, por ejemplo, en medio de la crisis, la Junta revolucionaria de Cádiz proponía la supresión del Concordato firmado con la Santa Sede.¹³⁹⁷

En ese escenario revolucionario, la reinención de la política implicaba un uso político del pasado. La redefinición de la relación entre política y religión se convirtió en uno de los debates más intensos de la asamblea que debía sancionar una nueva Constitución para España.¹³⁹⁸ Allí la Inquisición cobraba protagonismo en tanto artífice de la unidad católica, que tanto liberales moderados como la mayor parte de los progresistas buscaban preservar. Como advierte I. Casanova, la Asamblea dedicó, al igual que las Cortes de Cádiz, la mayor parte de su tiempo al debate sobre el estatus de la

¹³⁹⁴ El 28 de junio de 1854 se sublevó la guarnición de caballería de Madrid tras lo cual, dos días después, se libró la batalla de Vicálvaro. O'Donnell, uno de los generales sublevados publicó *El Manifiesto de los Manzanares* el 7 de julio. Por entonces, distintas juntas locales se formaron desafiando al poder gobernante y al eclesial. Se daría así inicio a una nueva política de desamortización general y eclesiástica decretada por el ministro de Hacienda Pascual Madoz en 1855. Véase: Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op.cit., p. 304.

¹³⁹⁵ Mientras que el *Manifiesto de los Manzanares* de O'Donnell no incluía entre los reclamos la libertad de cultos, sí lo hacía el manifiesto del partido demócrata, organización política fundada hacia 1849, entre cuyos líderes se encontraba Fernando Garrido. Véase al respecto: José Marchena Domínguez, “Primeros escauceos del partido demócrata en Cádiz (1849-1854)”, *Anales de la Universidad de Cádiz*, núm. 7-8, Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 1991-1992, pp. 361-371. Véase también: Manuel Suárez Cortina, “Las tradiciones culturales del liberalismo español, 1808-1950”, en Manuel Suárez Cortina (coord.), *Las máscaras de la libertad: el liberalismo español, 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 13-48. Isabel Burdiel, “La consolidación del liberalismo y el punto de fuga de la monarquía (1843-1870)”, en Manuel Suárez Cortina (coord.), *Las máscaras de la libertad: el liberalismo español, 1808-1950*, Op.cit., pp. 101-133.

¹³⁹⁶ Al respecto, Manuel Suárez Cortina nos recuerda que: “La confrontación del progresismo con la Iglesia se acentuó cuando se rechazó la Bula papal *Ineffabilis Deus*, de 8 de diciembre de 1854, por el que se establecía el Dogma de la Inmaculada Concepción”. Véase: Manuel Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes...*, Op. cit., p. 51.

¹³⁹⁷ La revolución de 1854 y las elecciones de 1857 terminaron con la hegemonía que el partido moderado había logrado construir en Cádiz durante la década anterior. Véanse: Diego Caro Cancela, “Hacer política en la Andalucía de Isabel II: elites y pueblo (1844-1868)”, *Revista Ayer*, núm. 85, 2012, pp. 49-72. Isabel Burdiel, “Monarquía y nación en la cultura política progresista. La encrucijada de 1854”, en Encarna García Monerri, Mónica Moreno Seco y Juan I. Marcuello Benedicto, *Culturas políticas en la España liberal. Discursos, representaciones y prácticas (1808-1902)*, Publicacions de la Universitat de Valencia, 2013, pp. 2313-232.

¹³⁹⁸ Es interesante recordar que hacia 1852 se produjo un intento, aunque frustrado, bajo el gobierno de Bravo Murillo, de realizar una reforma constitucional de tendencia antiparlamentaria, que manifestaba una influencia de las ideas donosianas.

religión en la comunidad política.¹³⁹⁹ Su vocación de reformar el orden existente puede ser, también, comparada con aquella aunque, a diferencia de las Cortes gaditanas, no había eclesiásticos en su recinto.¹⁴⁰⁰ Además, junto a los viejos parlamentarios comenzaban a forjarse otros nuevos a la vez que nuevas identidades políticas se delineaban.¹⁴⁰¹ Pues junto a los liberales moderados y progresistas cobraba forma la Unión liberal, como un intento de conciliar ambos partidos, al tiempo que se hacía escuchar la voz del partido demócrata republicano (producto de una escisión dentro del partido progresista acaecida en 1848).¹⁴⁰² A su vez, al calor de las disputas, comenzaba a forjarse el grupo de diputados neocatólicos que, apropiándose, especialmente, de las reflexiones de Donoso Cortés, esgrimían las posiciones más conservadoras dentro del partido moderado.¹⁴⁰³

Era aquella una coyuntura en la que la nación reflexionaba sobre sí misma. En esa inquisición estaba en juego, en cierto modo, la caracterización del “alma de la nación”. Como advirtió Cuenca Toribio, los estudiosos de la trayectoria del tribunal de la fe apenas repararon en aquel debate en el que se expresaron muchos de los contemporáneos de la abolición del Santo Oficio, dando a conocer sus recuerdos pero también sus juicios.¹⁴⁰⁴ Nos proponemos aquí reconstruir algunos de sus ejes prestando atención al modo en el que, a través de la polémica a propósito de la Inquisición, se delineaba una determinada

¹³⁹⁹ Véase: Isabel Casanova Aguilar, “Las Constituyentes de 1854. Origen y fisonomía general”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 37, enero-febrero 1984, pp.135-172. Para un análisis más profundo, véase: Isabel Casanova Aguilar, *Las constituciones no promulgadas de 1856 y 1873*, Madrid, Isutel, 2008.

¹⁴⁰⁰ A propósito de los constituyentes de la Asamblea, véase: *Asamblea Constituyente de 1854. Biografía de todos los diputados y todos los hombres célebres que han tomado parte en el alzamiento nacional*, Por una Sociedad Literaria, Madrid, Imprenta de Julián Peña, 1854. [Disponible en Google Books]

¹⁴⁰¹ Sobre la influencia de la experiencia de las Cortes gaditanas, véase: Antonio Moliner Prada, “La memoria de la Constitución de Cádiz...”, Op.cit. Gonzalo Butrón Prida y Alberto Ramos Santana (eds.), *Cádiz, escuela política. Hombres e ideas más allá de 1814*, Madrid, Sílex, 2016.

¹⁴⁰² Como advierte José Martínez Millán, el Bienio Progresista (1854-1856) experimentó el influjo del eclecticismo francés, influencia que se plasmó en una política conciliadora (representada en el Partido Unión Liberal, que buscaba albergar a sectores del partido moderado y progresista) y en el plano ideológico por la defensa de la tolerancia. Recordemos, además, que ya para 1849 se había formado el partido demócrata. Véase: José Martínez Millán, *La Inquisición española*, Op.cit., pp. 9-30. Isabel Casanova Aguilar advierte que la Asamblea de 1854 es un punto ineludible para el estudio de la vida parlamentaria decimonónica pues en ella participaron viejos progresistas (como Martín de los Heros), allí se configura la Unión Liberal como auténtico partido seguidor de O’Donnell; y también logra consagración oficial el partido demócrata. Véase: Isabel Casanova Aguilar, “Las Constituyentes de 1854...”, Op.cit., p. 138.

¹⁴⁰³ Durante el Bienio Progresista (1854-1856) se inició la formación del grupo denominado neocatólico contrario a los progresistas. Los neocatólicos reivindicaban las posturas más conservadoras dentro del partido moderado en defensa de una subordinación de la política a la religión católica. Defendían el poder temporal de la Iglesia. Su postura rechazaba la conciliación con el régimen liberal. Véase: María Cruz Romeo Mateo, “Escritores neocatólicos en el espacio público liberal: el filtro de la ‘modernidad’”, en *Donoso Cortés. El reto del liberalismo y la revolución*, Op.cit., pp. 115-144.

¹⁴⁰⁴ Véase: José Manuel Cuenca Toribio, “Vestigios de la Inquisición...”, Op.cit., p.568. Una primera aproximación al problema que trataremos fue esbozada por José Manuel Cuenca Toribio.

manera de concebir la relación entre catolicismo y liberalismo. En cierto modo, durante la asamblea constituyente se puso en cuestión qué significaba ser católico y liberal en España. Por cierto, como veremos, la respuesta no era unívoca.

Fue, en efecto, el artículo segundo de la base propuesta por la Comisión de la Asamblea constituyente el que dio inicio a los debates.¹⁴⁰⁵ La comisión, integrada únicamente por moderados y progresistas, proponía traducir el hecho de la tolerancia privada de cultos al derecho. Así, su artículo sancionaba:

“La **nación** se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión **católica** que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido **civilmente** por sus opiniones mientras no las manifieste por **actos públicos** contrarios a la religión”.¹⁴⁰⁶

De ese modo, la comisión se proponía preservar la unidad católica de España, sancionar la tolerancia a nivel privado como compatible con el orden público y, a la vez, conservar el regalismo estatal.¹⁴⁰⁷ Pero los diputados propusieron diferentes enmiendas a aquella base.¹⁴⁰⁸ Entre ellas solo una se proponía reformarla de manera restrictiva

¹⁴⁰⁵ A propósito de los debates constituyentes, consultamos la siguiente documentación: *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa. Colección de discursos pronunciados por los señores Diputados en las Cortes constituyentes*. Publicado por M., Madrid, Imprenta de D. Anselmo Santa Coloma, 1855.

¹⁴⁰⁶ Entre los integrantes de la Comisión se encontraban: D. Vicente Sancho (Diputado por Castellón), D. Martín de los Heros (Diputado por Burgos), Don Antonio de los Ríos y Rosas (Diputado por Málaga), D. Modesto Lafuente (Diputado por León), D. Manuel Lasala (Diputado por Zaragoza), D. Cristóbal Valera (Diputado por Albacete) y Don Salustiano Olózaga (diputado por Logroño). La comisión estaba integrada por liberales moderados y progresistas, pero no así demócratas.

¹⁴⁰⁷ Al respecto, la Comisión afirmaba: “Todos hemos estado conforme en considerar como un inmenso beneficio, aunque á grande costa adquirido, la unidad religiosa de nuestra nacion; pero ni esta unidad exige, ni la civilizacion de nuestro pais consiente, que se pesquisen, ni mucho menos que se castiguen las opiniones de nadie, sea español ó extranjero, que respete el culto y la religion de nuestros mayores.” Véase: *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa...*, Op.cit., pp. 5-6.

¹⁴⁰⁸ Distintas fueron las enmiendas propuestas. La primera afirmaba que respecto a la libertad de cultos se adopten los principios que rigen en la capital del orbe católico (propuesta, entre otros, por el demócrata Ruiz Pons). La segunda enmienda proponía que la ley garantice la libertad de conciencia y de cultos (propuesta, entre otros, por el demócrata Ruiz Pons, por el unionista Miguel Suris y Baster). La tercera enmienda proponía que el artículo estableciera que la nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles, pero que se debía tolerar y respetar el culto que en forma decorosa se rinda a cualquier otra, sin que pueda ser nadie perseguido ni molestado por motivo de religión, siempre que se respete la de los demás y no ofenda la moral pública (propuesta, entre otros, por el diputado progresista Cipriano Segundo Montesinos). La enmienda cuarta planteaba que ningún español podría ser perseguido civil ni criminalmente por sus creencias, ni por sus actos religiosos siempre que con ellos no profane el culto del Estado, ni ultraje a sus ministros, proponía que se agregara otro artículo para sancionar que se permitía a los extranjeros que se establecieran en España practicar su culto siempre que lo sostuvieran a sus expensas (entre quienes la proponían se encontraba el diputado progresista Fernando Corradi). La quinta enmienda proponía que ningún español pudiera ser perseguido por causas religiosas y que los extranjeros pudieran tener para el ejercicio de su culto las mismas garantías que en su respectivo país tengan para el culto católico los españoles (propuesta, entre otros por el progresista Juan Antonio Seoane). La enmienda sexta proponía que la nación se obligara a mantener y proteger el culto y los ministros que profesan los españoles, pero que en las poblaciones de más de 30.000 almas se tolerara el que en forma

(planteando la necesidad de precisar que se trataba de la religión católica **romana como religión del Estado**) mientras, en cambio, muchas fueron las que pretendieron ampliar la tolerancia (desde la necesidad de precisar que nadie podría ser perseguido ni civil **ni criminalmente ni por vía eclesiástica**, hasta la defensa explícita de la **libertad de cultos**). Sin embargo, desde la perspectiva de los miembros de la comisión era necesario ser prudentes ante la posibilidad de que el carlismo resucitara como abanderado de la unidad católica. A pesar de que la base del artículo sólo se alteró eliminando el adjetivo “civil” y que incluso, como es sabido, la Constitución nunca entró en vigencia, se construyó un rico debate histórico y filosófico acerca de España.¹⁴⁰⁹ Sin embargo, la aprobación de la base generó nuevas tensiones. En el verano de 1855 España rompía relaciones con Roma.¹⁴¹⁰

Analizaremos aquí el debate centrando nuestra atención en dos nudos problemáticos: por un lado, la relación entre religión y revolución y, por el otro lado, la relación entre liberalismo y catolicismo.

EL DEBATE SOBRE LA UNIDAD CATÓLICA: RELIGIÓN Y REVOLUCIÓN EN EL PUEBLO ESPAÑOL

Uno de los nudos problemáticos del debate fue, precisamente, la relación entre revolución y religión. La coyuntura revolucionaria, esgrimían algunos progresistas y fundamentalmente los demócratas, exigía ampliar los alcances de la reforma pues el artículo propuesto preservaba la unidad católica, herencia de la España inquisitorial, a

decorosa se rinda a cualquier otro (los progresistas Laureano Figuerola y Rafael Degollada se encontraban entre los firmantes). La séptima enmienda proponía que en las capitales de provincia y puertos habilitados en la Península e islas adyacentes se permitiera el ejercicio de otro culto, pero sin prácticas exteriores (entre los firmantes se encontraba el progresista Francisco Salmerón). La enmienda octava proponía también que en las capitales de provincia y puertos se permitiera el ejercicio de otra religión sin prácticas exteriores (entre los firmantes se encontraba el progresista Laureano Figuerola). La novena enmienda planteaba la obligación de la nación de mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica, apostólica, romana que es la del Estado y la única que profesan los españoles (propuesta entre otros por Tomás Jaen). La décima enmienda establecía que la nación se obligaba a mantener el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles, pero que ninguna autoridad civil ni eclesiástica podría jamás penar, perseguir, molestar, ni aún censurar a ningún español o extranjero por sus creencias o prácticas religiosas mientras no celebre actos públicos contrarios a la religión del Estado (propuesta, entre otros, por Alcalá Zamora). Finalmente, la undécima enmienda que afirmaba que la nación española vivía dentro de la nacionalidad humana por lo que la nación debía obligarse a mantener el culto y ministros de la religión de los españoles como institución esencial del orden público, a la vez que ningún español podrá ser perseguido por sus ideas y opiniones dogmáticas mientras que no las manifieste por actos públicos contrarios al ejercicio de la religión establecida (firmada, entre otros, por Juan Bautista Alonso).

¹⁴⁰⁹ La Base propuesta, con aquella enmienda, contó, finalmente, con 200 votos a favor y 52 en contra.

¹⁴¹⁰ Véase: Gérard Dufour, “Las relaciones Iglesia-Estado Del Concordato de 1753 a la Revolución de 1868”, Op.cit.

costa de la intransigencia religiosa.¹⁴¹¹ En ese sentido, quienes proponían una reforma más amplia no se contentaban con traducir un hecho (la tolerancia de cultos privada) en derecho sino que reivindicaban la ley como creadora de nuevos hechos. Como advertía el diputado progresista Laureano Figuerola, el derecho no debía adaptarse a la realidad, sino ser capaz de transformarla.¹⁴¹² Pues, argumentaban que aquella intransigencia era incompatible con el reconocimiento de la soberanía popular. A su vez, el debate se caracterizaba por los matices, no solo en lo que refería a la caracterización y definición del pueblo español sino también al centro espiritual y temporal del catolicismo: Roma.

Así, por ejemplo, el diputado demócrata republicano Ruiz Pons advirtió que la intolerancia religiosa había provocado el declive del poderío español no sólo en el pasado, en detrimento de los musulmanes (quienes, argumentaba, lograron gobernar gracias a la promesa de la tolerancia de cultos), sino también, más recientemente, a costa de la pérdida de América.¹⁴¹³ Es que, de hecho, como hemos visto, los propios revolucionarios americanos insistían en la caracterización inquisitorial de España.¹⁴¹⁴ Planteaba, además, Ruiz Pons que de admitirse la intransigencia religiosa debía reconocerse sus consecuencias, pues preguntaba a los diputados: “¿Y estamos tan distantes del año 1835? ¿No se podrá temer que si no la hacemos imposible, pueda una reaccion traer consigo el restablecimietno de esas juntas, y en pos de ellas la Inquisicion?”¹⁴¹⁵ Su propuesta

¹⁴¹¹ A propósito de la relación entre revolución y religión, el diputado progresista por Burgo, Fernando Corradi, afirmaba: “Sres. Diputados, si despues de una revolucion triunfante no hacemos esta y otras reformas, nunca las veremos realizadas”. Véase: *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa...*, Op.cit., p. 75. También el diputado progresista por Almería Don Francisco Salmerón y Alonso, quien luego participará activamente de la Revolución de 1868 exigiendo el sufragio universal, planteaba: “En suma, señores; en la parte histórica se ve que somos los mas atrasados de Europa; que estamos en contradicción con el progreso universal, y que en el pavés de unas Córtes levantadas sobre una revolucion radical, no se halla el emblema regenerador de la libertad religiosa”. Véase: *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa...*, Op.cit., p. 144.

¹⁴¹² Al respecto, planteaba el diputado Laureano Figuerola: “Nosotros no podemos negar en nuestra patria y en el presente siglo la influencia de estos dos principios, que supongo admitidos por los señores de la comision: la influencia de las costumbres sobre la ley, y la influencia de la ley sobre las costumbres. En la redaccion del artículo religioso escrito en la Constitucion de 1812, se ve la influencia de las costumbres sobre la ley, y en la redaccion del mismo artículo en la Constitución de 1837, se ve la influencia de la ley sobre las costumbres. Es verdad que los legisladores de 1812, los que en una discusion muy detenida habían establecido principios luminosos, y nos legaron la cantidad de libertad que les fué posible, aboliendo el tribunal de la Inquisicion, tuvieron que espresar la forma religiosa en su obra de la manera única en que entonces podian hacerlo, y reconocieron la influencia de las costumbres sobre la ley” Véase: *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa...*, Op.cit., p. 183. Sin embargo, planteaba que, por ese entonces, a diferencia de lo sancionado por la Constitución de 1837, se buscaba introducir el deber de protección a la religión.

¹⁴¹³ Véase: *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa...*, Op.cit., pp. 10. Es interesante señalar que hacia 1860 Ruiz Pons se unía a la Legión ibérica apoyando a Garibaldi en el proceso de unificación italiana. Ruiz Pons era en la Asamblea diputado por la Coruña.

¹⁴¹⁴ Al respecto, remitimos al lector al capítulo dos y tres de la presente tesis.

¹⁴¹⁵ Véase: *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa...*, Op.cit., pp. 12.

consistía en que en España rigiera la misma libertad religiosa que existía en la *Ciudad Eterna*, donde convivían distintos credos.¹⁴¹⁶

En efecto, el debate no solo implicaba una reflexión acerca del impacto que la coyuntura revolucionaria debía ejercer sobre la definición de la unidad católica en España, sino que también generaba una polémica a propósito de la caracterización de Roma y su responsabilidad en torno a la Inquisición. Así, el progresista Martín de los Heros, miembro de la comisión y ya experimentado parlamentario de 71 años, quien recordaba haber “coexistido con los autos de fe”, se manifestaba, al igual que lo había hecho en la Asamblea de 1837, partidario del principio de la libertad religiosa.¹⁴¹⁷ Reconocía, al igual que Donoso Cortés, aunque en un sentido valorativo inverso, una correspondencia entre disidencia religiosa y política. Pues afirmaba: “Yo comparo la libertad religiosa, en lo dogmático ó eclesiástico, á lo que es la oposición en el Parlamento”.¹⁴¹⁸ Pero defendía una vía gradualista en materia de libertad religiosa, confesando no temer el regreso de la Inquisición pues confiaba que en un gobierno representativo no habría lugar para la teocracia.¹⁴¹⁹ Por cierto, no consideraba que Roma fuera modelo de libertades, pues señalaba:

“¿Dónde está esa libertad en Roma? ¿Es porque en Roma hay sinagogas y un templo calvinista y otro luterano? ¿Hay libertad de conciencia? ¿Sabe S. S. si el Papa ha suprimido las congregaciones de los índices y de la Inquisicion, que condenan todos los dias las obras que no les acomodan?”¹⁴²⁰

Al igual que Heros, el diputado progresista por Barcelona Degollada, cuestionaba a la Iglesia romana por seguir albergando a la Inquisición.¹⁴²¹ Por el contrario, el diputado moderado Antonio Ríos Rosas planteaba la necesidad de diferenciar la Inquisición española de la romana:

“Oigo hablar de la Inquisicion ...Esta institucion es la mas atroz que han producido los siglos. Pero, señores, de buena fé, examinando las cosas en su verdad histórica y en su realidad práctica, ¿es la Inquisicion obra de la Iglesia católica? La Inquisicion española (no la confundamos con la de Italia, porque es necesario no olvidar, Sres. Diputados, que la

¹⁴¹⁶ Fue aquella propuesta, de hecho, la primera enmienda formulada a la base presentada por la Comisión.

¹⁴¹⁷ Sobre la biografía de Martín de los Heros, véase: Montserrat García Muñoz, “Martín de los Heros de las Bárcenas”, Real Academia de la Historia (Madrid), disponible en: <http://www.rah.es/martin-los-heros-las-barceñas/> (Consultado el: 20/2/2018).

¹⁴¹⁸ *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa...*, Op.cit., p.15.

¹⁴¹⁹ *Ibíd.*, p. 131.

¹⁴²⁰ *Ibíd.*, p. 16.

¹⁴²¹ *Ibíd.*, p. 246.

Inquisición de Roma, desde que existe hasta hoy, no ha dictado una sentencia de sangre), la Inquisición española es una cosa muy distinta...la presión de la opinión pública había determinado la conducta de los Reyes Católicos en la expulsión de los judíos y en el establecimiento de la Inquisición...Pues bien; la responsabilidad del establecimiento de la Inquisición no se debe imputar a la Iglesia. Tal vez tenga Roma alguna responsabilidad respecto a los primeros tiempos; pero la responsabilidad completa y absoluta pertenece a España, tenemos ese horror esa mancha en nuestra historia...".¹⁴²²

De modo que, si en las Cortes gaditanas los liberales habían propuesto la abolición del Santo Oficio apelando al hecho de que su instauración no había contado con el consentimiento de la soberanía nacional, a mediados del siglo XIX los liberales moderados, en pos de defender la unidad católica, señalaban su popularidad. Los moderados, a diferencia de los progresistas, expresaban mayor desconfianza hacia el pueblo responsabilizándolo por el fanatismo de siglos pasados. Pero los moderados, como por entonces lo era el historiador Modesto Lafuente, negaban la idea de que preservar la unidad católica implicaba, también, preservar el espíritu inquisitorial.¹⁴²³ Por el contrario,

¹⁴²² *Ibid.*, pp.290-291. Antonio Ríos Rosas, liberal moderado, era diputado por Málaga. Fue uno de los políticos que contribuyó a la formación de la Unión Liberal. Véase: Antonio Fernández García, "Antonio de los Ríos Rosas", Real Academia de la Historia, disponible en: <http://www.rah.es/rios-rosas/> (Consultado el: 20/02/2018).

¹⁴²³ Aquella postura la defendió enérgicamente, entre otros, el historiador Modesto Lafuente, quien para entonces ya había publicado su *Historia General de España* (1850). Lafuente se había desplazado desde posiciones progresistas a otras moderadas llegando a formar parte de la Unión Liberal de O'Donnell. Lafuente convertía a judíos y moriscos en extranjeros de su propio pasado. Si bien admitía los horrores de la Inquisición, desresponsabilizaba a los Reyes, acusando al pueblo. A propósito de aquel debate, refirió a su experiencia en la consulta de los documentos históricos del tribunal que, recordemos, se habían resguardado durante la década de 1840: "Yo, que por mi deber de humilde historiador de mi Patria he tenido que ir a buscar documentos originales a nuestros archivos, y yo, que he tenido en mis manos lo que tuvieron en las suyas los inquisidores, si me habré estremecido al leer aquellas horribles escenas, que en punto a aborrecer la inquisición, es imposible que me gane nadie". Véase: *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa...*, Op.cit., pp. 53-54. En cierto modo, Lafuente intenta desespañolizar a la Inquisición, pues recuerda que inicialmente no se originó en España, sino que el procedimiento inquisitorial se desplegó, por primera vez, en Francia. Véase: *Ibid.*, p.49. Sin embargo, aclaraba: "Yo no quiero esa paz, pues si hoy estuvieran los judíos establecidos en España yo no querría ni pediría su expulsión, sino al contrario, que fueran protegidos". Véase: *Ibid.*, p. 53. No obstante, constata: "Yo he de probar que sin la unidad católica no hubiéramos tenido existencia nacional". Véase: *Ibid.*, p. 40.

Por su parte, el diputado moderado por Pontevedra, Cándido Nocedal, quien comenzaba a esgrimir ya posiciones neocatólicas, expresaba su desconfianza hacia la base propuesta por la comisión, pues el Sr. Heros la había defendido como pilar para una futura sanción de la libertad de cultos. Véase: *Ibid.*, p. 313. Defendía la popularidad del Santo Oficio, constatando cómo aquellos mismos que defienden el sufragio universal y la libertad religiosa, de consultar al pueblo no tendrían el apoyo para votar la libertad de cultos. Concluía, irónicamente: "Y qué se deduce de esto, señores? Que aquéllos grandes reyes, lustre y gloria de la historia española, eran mas liberales que el Sr. Corradi; pues lejos de imponer sus opiniones al pueblo, recibían, por el contrario, las opiniones de este". Véase: *Ibid.*, p. 316.

Por su parte, Heros refutaba la popularidad de la Inquisición (Véase: *Ibid.*, p. 328). De igual modo lo hacía el progresista Olózaga al preguntarse: "Señores, si el pueblo español fuera fanático y supersticioso; si estuviese en manos de los clérigos y hubiese estado en manos de los frailes el llevarle a consumir lo que

quienes reivindicaban mayor margen de tolerancia, apelaban, al igual que los liberales de las cortes gaditanas, al principio de soberanía nacional diferenciando los atributos del Parlamento de los del Concilio. En palabras del diputado de la Unión Liberal Miguel Suris y Baster:

“...las condiciones mismas del gobierno representativo y hasta la esencia misma del principio de la soberanía nacional que hemos aprobado en esta Cámara, exigen la libertad de conciencia, la libertad de cultos garantidas por la ley, como lo exigen también la esencia misma de la idea religiosa,...solo así será una verdad el otro principio de la libertad de imprenta”.¹⁴²⁴

Por su parte, el diputado progresista Fernando Corradi, quien era, como ya hemos señalado, redactor de *El Clamor público*, advertía que era necesario defender la libertad del individuo incluso ante la soberanía de la nación:

“El Soberano, ese ente moral que personifica y simboliza la soberanía colectiva de la nación, no puede despojar al individuo de sus derechos...la soberanía nacional, de que tanto se ha hablado aquí en estos días, tiene también su límite, y este límite es la justicia... Lo único que han establecido los individuos de la comisión, es que no se practiquen pesquisas inquisitoriales para averiguar las opiniones religiosas de los que residan en España. Es decir que no se introduce ninguna variación sustancial en el orden actual.”¹⁴²⁵

Denunciaba, entonces, Corradi que se buscaba disfrazar la intolerancia religiosa, fruto de la Inquisición, bajo la máscara de la unidad católica. Advertía, además, que de la intolerancia religiosa había nacido en España la intolerancia política.¹⁴²⁶ También el diputado progresista Cipriano Segundo Montesinos concebía que la libertad política no

les aconsejaban, ¿qué hubiera sido de nosotros el año de 1823? ¿No les predicaban el exterminio de los liberales hasta la cuarta generación? El pueblo español ha sufrido esa Inquisición, que suponen que quería, como han supuesto que quería también el Gobierno absoluto, Gobierno que tenía que tolerar y sufrir...Y como en los proverbios de las naciones está escrito lo que pasa de generación en generación, al oír esta tarde lo que en son de elogios se hacía, sino directos de otra manera, de la Inquisición, me acordaba yo de aquel refrán que nos enseñaban nuestros padres y que oíamos en todas partes: “Con el Rey y la Inquisición chiton”. ¿Qué quiere decir esto? Esto no se ha inventado en este siglo, no se ha inventado en el pasado; ha coexistido con el absolutismo político y clerical.” Véase: *Ibíd.*, p. 334. Por eso se lamentaba de la necesidad de introducir en el texto constitucional una referencia sobre la Inquisición. Véase: *Ibíd.*, pp. 328-329.

¹⁴²⁴ Véase: *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa...*, *Op.cit.*, p. 23. Fue el diputado por Gerona Miguel Suris y Baster quien propuso una enmienda para garantizar la libertad de conciencia y de cultos fundamentándose en los derechos del ciudadano.

¹⁴²⁵ *Ibíd.*, p. 64.

¹⁴²⁶ Al respecto precisaba Corradi: “Si en España no ha llegado a aclimatarse el gobierno representativo; si los partidos no se suceden legal y pacíficamente en el mando, atribúyase a la intolerancia política, que de la misma manera que las ramas del árbol, se deriva y nace de la intolerancia religiosa...Desgraciadamente el vencedor en España representa casi siempre el papel de verdugo, el vencido casi siempre el de víctima.” Véase: *Ibíd.*, p. 71.

podía existir sin libertad religiosa.¹⁴²⁷ Pues argumentaba que “el monopolio es el estancamiento y la muerte tanto en religion como en política” y que solo de la discusión nace la verdad.¹⁴²⁸ A diferencia de los moderados, no desconfiaba del pueblo español sino de sus gobernantes, algunos de los cuales “sueñan aun con los buenos tiempos de la Inquisicion”.¹⁴²⁹ Advertía, además, que la libertad de cultos atraería incluso a los católicos no españoles “porque entre católicos y católicos hay ciertas diferencias bastantes para que crean los católicos de fuera que aquí dominan aun las doctrinas inquisitoriales”.¹⁴³⁰ Pero más importante aún, apelaba a la petición de libertad religiosa enviada a las Cortes por un grupo de judíos alemanes, suscrita por el Dr. Ludwig Philippson.¹⁴³¹

El debate a propósito de la posibilidad de re-definir la unidad católica en tiempos de revolución se desplazaba así en torno a la definición del pueblo español: quién lo había integrado en el pasado y quien lo podría integrar en el futuro. A propósito de la petición de los judíos, el diputado Degollada comentaba en las Cortes que estando de viaje en Marsella conoció a un grupo de judíos que aún conservaban el idioma español y añoraban regresar a España.¹⁴³² Al respecto, al igual que Fernando Corradi, el diputado progresista Laureano Figuerola advertía: “Un hecho legal, repetido en dos centurias, causó la expulsión de nuestra patria de hijos nacidos en ella que profesaban distintas creencias que los demás. Otro hecho, legal tambien, podria y deberia conducir á nuestra patria los descendientes de los que fueron espulsados”.¹⁴³³ Se lamentaba incluso de que los

¹⁴²⁷ Véase: *Ibíd.*, p. 30. El diputado progresista por Cáceres Segundo Montesino Cipriano propuso la tercera enmienda a favor de eliminar el adjetivo “civil” de la base. Pertenece, por entonces, a la generación de jóvenes progresistas. A propósito, afirmaba: “Yo que deseo, señores, que haya completa tolerancia á punto de cultos, no puedo estar conforme en esta parte, y mucho menos cuanto veo aquí un adverbio, que nos conduciría á una cosa muy parecida á la Inquisicion...Yo deseo que los señores de la comision espliquen esto. Si no se puede perseguir á nadie civilmente, ¿se permitirá que se persiga criminalmente ó por los tribunales eclesiásticos? Si eso se permite, yo creo que la mayoría de cuantos me escuchan caso de ser perseguidos, preferirían serlo por lo civil que por lo eclesiástico”. Véase: *Ibíd.*, p. 33.

¹⁴²⁸ Véase: *Ibíd.*, pp. 32 y 34.

¹⁴²⁹ Véase: *Ibíd.*, p. 31.

¹⁴³⁰ Véase: *Ibíd.*, p. 35.

¹⁴³¹ Véase: Danielle Rozenberg, *La España contemporánea y la cuestión judía. Retejiendo los hilos de la memoria y de la historia*, Madrid, Casa Sefarad-Israel, Marcial Pons, 2010, p.73.

¹⁴³² Al respecto, comentó el diputado: “Dijo el Sr. Heros que yo abogaba por la libertad religiosa por el deseo de que vinieran aquí los extranjeros. Yo no he dicho nada de eso; pero sin embargo, ya que de ello se habla, diré a S.S. que estando en Marsella, me chocó mucho que los judíos en sus sinagogas subastasen los empleos en idioma español, y recuerdo que decían: “*diez sueldos dan por el empleo de Salomon ó de David*”. Y estrañando yo esas cosas, pregunté, y se me dijo por uno de aquellos hebreos, haciendo grandes elogios de nuestro país, que conservaban el rito de España como el mas antiguo, y que ojalá pudiera volver á ella. Otro tanto me dijeron en Burdeos, y vea el Sr. Heros como no están tan ajenos de venir á España”. Véase: *Ibíd.*, pp. 134-135.

¹⁴³³ Véase: *Ibíd.*, p. 182. Fernando Corradi definió, además, la expulsión de los judíos como “un atentado” caracterizándolo como un “decreto de exterminio y proscripción” al que se agregó la expoliación. Señalaba así que la proscripción seguía pesando sobre ellos. Véase: *Ibíd.*, pp. 67-68. Por su parte, el diputado progresista Laureano Figuerola, propuso, junto a otros diputados, la enmienda octava que sugería reducir

contemporáneos de los miembros de la comisión que derribaron el Santo Oficio no hayan podido tratar aquella cuestión que se estaba poniendo, por primera vez, en debate.¹⁴³⁴

De este modo, los progresistas más tolerantes y los demócratas apelaban a la filosofía del derecho natural distanciándose del “utilitarismo pragmático” de los miembros de la comisión para quienes la libertad religiosa no era conveniente en una España católica.¹⁴³⁵ Además, si los moderados se mostraban desconfiados del pueblo, tildándolo de fanático, los demócratas, y algunos progresistas, denunciaban lo que concebían como un estereotipo exculpatorio de los gobernantes. En ese sentido, el diputado demócrata por Cáceres, Carlos Godínez de Paz, comparando la situación de aquella asamblea con la gaditana, señalaba:

“Tan cierto es, señores, que los límites de lo posible y aun de lo conveniente, en las cosas morales y políticas, son mas estensos que lo que generalmente pensamos, y solo estan limitadas por nuestra poquedad, por nuestra debilidad, por nuestros vicios y nuestras preocupaciones. Calculemos, Sres. Diputados, lo que podemos hacer en esta gran cuestion, por lo que hicieron los legisladores de 1812 con el abominable tribunal de la Inquisicion”¹⁴³⁶

En aquella ocasión, sostenía el diputado demócrata, los liberales gaditanos debieron ser prudentes respecto de sancionar la libertad de cultos, pero no era aquella la circunstancia del presente.¹⁴³⁷ Pues ni el individuo ni la sociedad estaban ya subsumidos por la religión.¹⁴³⁸ El “maridaje inicuo” de la política y la religión debía deshacerse pues solo así podría existir la libertad civil.¹⁴³⁹ La unidad social debía, entonces, definirse al margen de la unidad católica. La religión era definida así como objeto de elección individual, debía el católico, entonces, tener la libertad de dejar de serlo.¹⁴⁴⁰ Si el pueblo español no se había planteado el interrogante, se debía, según el diputado, precisamente

la tolerancia, sin práctica pública, a las ciudades de primera clase y puertos. Por cierto, Figuerola es conocido por ser, años más tarde, el creador de la Peseta durante el Sexenio Democrático. Véase: Antón Costas Comesaña, *Apogeo del liberalismo en “La Gloriosa”: la reforma económica en el sexenio liberal (1868-1874)*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

¹⁴³⁴ Véase: *Ibíd.*, p. 180.

¹⁴³⁵ Así, por ejemplo, el diputado Degollada acusaba a Bentham de ser el “autor del egoísmo”. Véase: *Ibíd.*, p. 134.

¹⁴³⁶ *Ibíd.*, p.259.

¹⁴³⁷ Al respecto precisaba que los diputados gaditanos debieron ser cautos pues “estaba muy cercana la época en que se habian encendido las hogueras para quemar á los disidentes de la religion”. Véase: *Ibíd.*, p.261.

¹⁴³⁸ Véase: *Ibíd.*, p. 261.

¹⁴³⁹ *Ibíd.*, p. 260.

¹⁴⁴⁰ Al respecto afirmaba el diputado Carlos Godínez de Paz: “Es contraria á la naturaleza humana, porque para establecer la unidad religiosa, es menester decir al hombre: no pienses en materia de religion; tú naciste bajo la dominacion del Alcorán, no se te permite salir de ese principio; tu naciste bajo el imperio de Judea, no puedes ser católico, no se te permite pensar.” Véase: *Ibíd.*, p. 265.

a la intolerancia religiosa.¹⁴⁴¹ Es que, en palabras del diputado progresista Francisco Salmerón Alonso: “Nosotros aspiramos a la unidad religiosa del género humano, y su S.S. [refiere a Lafuente] solo la quiere circunscribir al terreno comprendido entre el Pirineo y el mar que baña nuestras costas”.¹⁴⁴²

La reflexión que aquellos diputados progresistas y demócratas realizaban acerca del lugar de la religión en la comunidad política comenzaba a cuestionar la definición de la ciudadanía católica, sin por ello negar necesariamente la catolicidad de la Nación. Desde aquella perspectiva la tolerancia religiosa, y aún más la libertad de culto, era concebida como un instrumento de civilización y una herramienta para ampliar la ciudadanía. De hecho, muchas de las enmiendas proponían ampliar la tolerancia religiosa, al menos, en las grandes ciudades o en las ciudades puerto donde, como en Cádiz, los hombres se educaban en nuevas costumbres.¹⁴⁴³ La ciudad puerto, cuyo modelo lo representaba la urbe gaditana, era concebida así como el centro de la civilización, pues, como afirmaba Figuerola: “la mar, que en los antiguos tiempos era el medio que separaba á los hombres, en los días presentes la mar es el medio que los aproxima...”¹⁴⁴⁴ La idea de la unidad se fundamentaba, para aquellos diputados, en la libertad individual.

Pero aquellas propuestas recibían la oposición de la jerarquía eclesiástica y de los miembros de la comisión. Así, por ejemplo, el Prelado de Cádiz solicitaba que se restableciera el artículo 12 de la Constitución gaditana que, como sabemos, preservaba la intolerancia religiosa.¹⁴⁴⁵ Por su parte, los miembros de la comisión señalaban que la Constitución no podía consignar derechos a los extranjeros¹⁴⁴⁶ y que, a diferencia de los

¹⁴⁴¹ *Ibíd.*, p.266.

¹⁴⁴² *Ibíd.*, p.175.

¹⁴⁴³ Fue el diputado progresista por Barcelona, Rafael Degollada, quien defendió la enmienda sexta que proponía la posibilidad de practicar públicamente cultos, distintos al católico, en algunas ciudades con más de 30 mil almas, pues allí, consideraba, los hombres se encontraban más educados en las nuevas costumbres: “Es educación, señores, es instrucción, no solo la que se recibe en las escuelas, sino la que se recibe en las calles y en las plazas de una ciudad populosa....Y desde el momento que nosotros reconocemos por ley de nuestro país que la opinión pública, que el imperio de la idea es la que domina al hombre; desde el momento en que dos opiniones están de frente, una ha de ser verdadera y otra falsa, desde aquel momento, habiendo aprendido á conocer nosotros que la opinión expresada por la persona que se halla frente á nosotros discutiendo nuestras doctrinas, rechazándolas, es tan respetable como la misma persona que defiende las suyas, si esto es cierto, si esto en las ciudades populosas se aprende prácticamente mas que en las escuelas, academias y parajes públicos de discusión...” Véase: *Ibíd.*, pp. 188-189.

¹⁴⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 188-189.

¹⁴⁴⁵ *Ibíd.*, p. 128.

¹⁴⁴⁶ Así, por ejemplo, Joaquín Aguirre de la Peña, Ministro de Gracia y Justicia preguntaba a los diputados: “¿Para qué queremos establecer la tolerancia y la libertad religiosa en la Ley fundamental del Estado? ¿Para fijar un derecho de los españoles? Ya lo tienen tal como desean. ¿Para fijar su derecho á los extranjeros? En la Constitución española no se pueden consignar derechos á los extranjeros” Véase: *Ibíd.*, p. 157. A su vez, el diputado progresista Olózaga, también miembro de la Comisión que redactó la base, preguntaba: ¿para qué, para qué hemos de consignar un derecho que nadie quiere ejercer?” Véase: *Ibíd.*, p. 84. Se

Estados americanos, no se buscaba llamar “a todo el mundo para constituir nacion”.¹⁴⁴⁷ Al respecto, Modesto Lafuente advertía que exceptuando Portugal ninguna nación había establecido la libertad de cultos “espontáneamente” sino como garantía de paz frente a disturbios.¹⁴⁴⁸ Planteaba el historiador que no se debía romper con esa unidad cuando nadie lo exigía, pues no solo desechaba la petición de los judíos alemanes sino que argumentaba que la variedad de errores no podía perfeccionar la unidad ni en política ni en religión.¹⁴⁴⁹ A su vez, el diputado moderado Cándido Nocedal, futuro protagonista del neocatolicismo, advertía “Quitadla el catolicismo, y probablemente la España no sea nada”.¹⁴⁵⁰ En ese sentido, Nocedal acusaba:

“¿Y quereis arrebatat la unidad católica á los españoles? No lo puedo creer, señores, y menos hoy, que iriais contra la corriente del mundo. Pues qué, ¿no sabeis que en Alemania se empieza á escribir hoy? Vosotros, que teneis la costumbre de leer de nuevo cuanto se escribe, lo habreis leído: ¿no sabeis, digo, que en Alemania están los sabios, los mas ilustres publicistas, los primeros profesores escribiendo obras sobre la unidad alemana, y dicen que esta no se puede reconstruir, porque la Alemania no es católica?”¹⁴⁵¹

Nocedal se mostraba así convencido de que el catolicismo era el remedio para la “enfermedad que sufre Europa”.¹⁴⁵² A propósito de aquellas posiciones, el progresista Corradi advertía que: “Algunos que entienden la libertad de cierta manera peculiar, dicen: “yo soy liberal, pero no admito el principio de libertad de conciencia”, como si todas las libertades no estuvieran enlazadas íntimamente y no tuviesen un origen comun.”¹⁴⁵³ Argumentaba así que oponerse a la libertad de conciencia en nombre de la unidad política, era apelar a una retórica propia de la lógica absolutista.¹⁴⁵⁴ Por su parte, el Ministro de Estado Luzuriaga advertía la necesidad de moderar el tono de la polémica, pues objetaba que era “un ultraje á la civilizacion de nuestro pais” recordar “aqui los horrores de la Inquisicion” ya que explicaba: “En aquel tiempo, señores, la conciencia era

defendía, de ese modo, la unidad religiosa, definida como la causa nacional, intentando disociarla de la intolerancia inquisitorial y se reivindicaba al sentimiento religioso como la base del nacionalismo.

¹⁴⁴⁷ Aquella advertencia la planteaba el diputado por Granada, José Moreno Nieto, quien temía el efecto disolvente de la libertad de cultos sobre la sociedad. Véase: *Ibíd.*, p. 273.

¹⁴⁴⁸ *Ibíd.*, p. 170.

¹⁴⁴⁹ *Ibíd.*, p. 192.

¹⁴⁵⁰ *Ibíd.*, p. 311.

¹⁴⁵¹ *Ibíd.*, p. 326.

¹⁴⁵² *Ibidem.*

¹⁴⁵³ *Ibíd.*, p. 72. El diputado F. Corradi defendía la enmienda de que se precisara en la base que nadie podría ser perseguido ni civil ni criminalmente por motivos de religión y que se agregara que se permitía a los extranjeros practicar su culto, pero a sus expensas, es decir, sin sostén del Estado.

¹⁴⁵⁴ *Ibíd.*, p. 73.

espiada, sus arcanos eran arrancados con los tormentos, y ese sentimiento religioso era reprimido con las últimas penas”.¹⁴⁵⁵ Por el contrario, constataba que en el presente “nadie pone trabas a la libertad de conciencia”.¹⁴⁵⁶

El debate a propósito de la unidad católica, fruto de la Inquisición española, demostraba, entonces, las diferentes expectativas que, entre los liberales, moderados y progresistas, como así también demócratas, existía a propósito de la redefinición del lugar de la religión en la nación española en un contexto revolucionario. En ese sentido, la polémica sobre el tribunal de la fe implicaba una reflexión sobre sus víctimas, y la posibilidad de concebirlas parte del pueblo español, no solo pasado sino también futuro, pero también suponía la elaboración de una interpretación acerca de la responsabilidad romana en la creación del Santo Oficio. En ese sentido, la polémica evidenciaba los diferentes posicionamientos de los diputados en torno a la relación entre libertad y religión y, especialmente, entre liberalismo y catolicismo; por cierto, el otro nudo problemático que a continuación analizaremos.

EL DEBATE SOBRE LA UNIDAD CATÓLICA: LIBERALISMO Y CATOLICISMO

Hemos reparado ya, a propósito de las reflexiones de Larra y Donoso Cortés, en el hecho de que en España no tuvo lugar la elaboración de un catolicismo liberal entendido como un pensamiento enunciado desde el catolicismo, es decir por sectores propios de la Iglesia, que asumiera la defensa de las libertades modernas, entre las que se encontrarán la libertad religiosa y de enseñanza, para hacer frente a los desafíos posrevolucionarios reclamando autonomía para la Iglesia frente al Estado, como sucedía en Francia o Bélgica aun cuando allí el catolicismo liberal se concebía como un medio para la confesionalización de la sociedad.¹⁴⁵⁷ Por el contrario, Larra buscaba en los escritos de Lamennais un insumo para la revolución liberal, mientras que los últimos escritos de Donoso trazaban un abismo entre catolicismo y liberalismo.

Sin embargo, la historiografía española ha protagonizado una discusión acerca de la caracterización de los católicos españoles que aceptaban el liberalismo político, polemizando en torno a las categorías de catolicismo liberal y liberalismo católico. El

¹⁴⁵⁵ *Ibíd.*, p. 95.

¹⁴⁵⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁵⁷ Remitimos al lector a la Introducción de la Parte III, de la que forma parte el presente capítulo. Véase en ese sentido: Natalio R. Botana, “Prólogo”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (coords.), *Los curas de la revolución...*, Op.cit., p. 9. En ese sentido, el caso español no constituyó un ejemplo de catolicismo liberal, al estilo belga o francés. Véase: Emilio La Parra López, “El eco de Lamennais...”, Op.cit.

primero en estudiar el problema, José Manuel Cuenca Toribio, afirmó la ausencia de un catolicismo liberal en España.¹⁴⁵⁸ Pero fue José Antonio Maravall quien propuso redefinir la categoría “catolicismo liberal” para el caso español (entendiendo por catolicismo liberal el intento de compatibilizar catolicismo y liberalismo, al considerarse al liberalismo como derivación del cristianismo, en un contexto de catolicidad de la sociedad; no obstante, como veremos, el problema es que este intento no se apropia, necesariamente, del conjunto de las libertades modernas) y reservar la expresión liberalismo católico para el caso belga o francés (caracterizándolo como una actitud defensiva del catolicismo, que se apropia de las libertades modernas, para hacer frente a los cambios postrevolucionarios en un contexto de desigualdad para la Iglesia).¹⁴⁵⁹ No obstante, como ha advertido recientemente Álvarez Tardío, “parece necesario matizar que así como Maravall tenía razón en la ausencia en España de un catolicismo militantemente liberal al modo del belga, los términos con los que se distinguió el catolicismo liberal del liberalismo católico se me antojan demasiado confusos. Lo cierto es que no se ha producido necesariamente en la historia una distinción clara entre actitudes defensivas y convicciones profundas acerca de la compatibilidad entre religión y libertad”.¹⁴⁶⁰ Es que, además, como advierte también Suárez Cortina, es posible distinguir entre aquellos liberales y católicos que reivindicaban la libertad religiosa de los demócratas liberales que optarán, además, por la separación del Estado de la Iglesia.¹⁴⁶¹

¹⁴⁵⁸ José Manuel Cuenca Toribio, “El catolicismo liberal español: las razones de una ausencia”, *Hispania*, núm. 119, 1971, pp. 581-591.

¹⁴⁵⁹ Véase: José Antonio Maravall, “Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España”, en AAW, *Homenaje a Aranguren, Revista de Occidente*, Madrid, 1972, pp. 229-266. Una interpretación teórica similar a la de Maravall, fue elaborada por: Manuel Reyes Mate Rupérez, “El destino político del catolicismo liberal”, *Leviatán*, núm. 28, 1987, pp. 95-107. A partir de la caracterización del catolicismo liberal en la clave planteada por Maravall, algunos estudios han reparado en la importancia, podría decirse fundadora, del caso gaditano. Véase: Brian Hamnett, “Joaquín Lorenzo Villanueva (1757-1837): de «católico ilustrado» a «católico liberal». El dilema de la transición”, en Alda Blanco y Guy Thomson, *Visiones del liberalismo...*, Op.cit., pp. 19-42.

¹⁴⁶⁰ . Véase: Manuel Álvarez Tardío, “*Dieu et liberté: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos*”, *Historia y política: ideas, procesos y movimientos sociales*, núm. 3, 2000, p. 9. Por su parte Alguero, en un estudio reciente, distingue lo que denomina como catolicismo liberal racional (aquel que acepta las premisas filosóficas que lo emparenta con el protestantismo liberal) del catolicismo liberal-político (aquel que acepta las consecuencias políticas del liberalismo sin defender sus principios racionales). Distinción ésta que, sin embargo, nos resulta estereotipada pues no considera las diferentes maneras en las que se podía pensar la religión, en términos católicos o, como veremos, también genéricamente cristianos. Véase: Felipe-José De Vicente Alguero, *El catolicismo liberal en España*, Madrid, Encuentro, 2012.

¹⁴⁶¹ Véase: Manuel Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes*, Op.cit. p. 104. En ese sentido, Suárez Cortina advierte que el catolicismo liberal es en España casi excepcional, a pesar de poder entrever influencias de sus ideas en personajes como Concepción Arenal y Juan Varela. Véase: *Ibid.*, p. 98. Véase también: Manuel Suárez Cortina, “El factor religioso y la construcción de la identidad nacional en la España liberal”, en Manuel Suárez Cortina y Tomás Pérez Vejo (eds.), *Los caminos de la ciudadanía: México y España en perspectiva comparada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 264-283. Gonzalo Capellán de Miguel, “El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal”, *Ayer*, núm. 39, 2000,

En ese sentido, J. M. Cuenca Toribio había ya señalado que la debilidad de la propuesta de un catolicismo liberal (entendido como una postura definida desde el catolicismo que se apropia de las libertades modernas) se debió no solo al hecho de la permanencia de la confesionalidad del Estado, y por tanto de la enseñanza religiosa, sino también a la persistente prohibición de la libertad de cultos y la oposición de la jerarquía eclesiástica hacia las libertades modernas.¹⁴⁶² Más aún cuando, tras la ola revolucionaria de 1848, la jerarquía católica insistía, cada vez más, en condenar al liberalismo, en la misma clave en que lo hacía Donoso Cortés en sus últimos escritos. Como advierte La Parra, en ese contexto, no debe extrañar que “para el hombre preocupado por conseguir libertades y guiado por el racionalismo propio del siglo XIX sea la defensa de la religión, incluso procurando una reforma en la manera de entenderla, asunto cargado de tales connotaciones oscurantistas y retardatarias que no podía asumirse.”¹⁴⁶³

Sin embargo, consideramos que la constatación de La Parra se corrobora a nivel de la producción intelectual que, a diferencia de la francesa o la belga, tendía a evadir la argumentación de la complementariedad entre catolicismo y liberalismo, pero no así en el plano de la discusión parlamentaria.¹⁴⁶⁴ En ese sentido, la Asamblea Constituyente del Bienio Progresista (1854-1856) ofrece una suerte de mirador que, a modo de calidoscopio, permite entrever las diferentes maneras en que los actores que se definían como liberales y católicos conceptualizaban al catolicismo y al liberalismo, y a la relación

pp. 207-241. Capellán cuestiona la equiparación que la historiografía española ha elaborado en torno a la categoría de catolicismo liberal y Krausismo, como lo ha hecho, por ejemplo, José Luis de Abellán en su edición de: Fernando de Castro y Pajares, *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*, Edición de José Luis de Abellán, Madrid, Castalia, 1975 [1864]. Para una crítica reciente a esta interpretación, véase: Alejandra Ibarra Aguirregabiria, *La construcción de las “heterodoxias”. Catolicismo liberal y krausismo en España (1851-1898)*, Tesis para la obtención del grado de Doctora en Historia, Universidad del País Vasco, 2014.

¹⁴⁶² Véase: José Manuel Cuenca Toribio, “El catolicismo liberal español: las razones de una ausencia”, Op.cit. En una perspectiva similar interpreta la historia española el historiador Laboa, véase: Juan María Laboa, *La Iglesia del siglo XIX: entre la restauración y la revolución*, Madrid, Universidad, 1994.

¹⁴⁶³ Emilio La Parra López, “Los ecos de Lamennais...”, Op.cit., s/n. Sobre una perspectiva reciente crítica, en cierto sentido a la de La Parra, véase: Ana Isabel González Manso, “Libertad de conciencia y libertad religiosa en España (1854-1869)”, conferencia presentada en *Los lenguajes de la República. Historia conceptual y traducción en Iberoamérica (siglos XVII-XIX)*, Casa de Velázquez, Madrid, 19 y 20 de febrero de 2018. Disponible en: <https://vimeo.com/258322615>

¹⁴⁶⁴ Es necesario recordar que, inmediatamente después del triunfo de la revolución progresista de julio de 1854, Joaquín María López escribió una *Glosa a las palabras de un creyente, de Mr. Lamennais*, que, sin embargo, permaneció inédita durante su vida. La Parra advierte, además, que es posible registrar la difusión de las ideas del romántico francés Alphonse de Lamartine en la región de Cataluña.

entre ambos. Es por eso que nos proponemos, a continuación, reconstruir el modo en que los propios actores conceptualizaban el problema.¹⁴⁶⁵

En efecto, en el recinto la definición de liberalismo y catolicismo era objeto de discusión. En parte porque, como analizaremos, lo que estaba en cuestión era el concepto mismo de libertad, si por tal se entendía la libertad de la nación católica, de la Iglesia católica o del español en singular. Pero también, era objeto de reflexión el fundamento mismo de la libertad, es decir, si la libertad se enraizaba en la concepción del derecho natural, si debía adecuarse a premisas utilitaristas o si era hija del catolicismo. De allí que la manera en que se comprendía la relación entre liberalismo y catolicismo resultaba problemática y a la vez plural: pues había quienes planteaban su compatibilidad, otros que postulaban algunas condiciones en pos de conciliar ambos principios, hasta quienes se pronunciaban por la idea de que liberalismo y catolicismo resultaban irreconciliables.

De hecho, era tal el debate a propósito de aquellas cuestiones que el diputado por Guipúzcoa, el liberal moderado Telesforo Monzón, se lamentaba de la libertad con la que en la Asamblea se discutía sobre el vínculo entre política y religión, aunque aclaraba: “no es sin duda (y quiero que lo sepa el Congreso) porque yo esté por la persecucion; tampoco estoy por la Inquisicion, ni por las mazmorras ni por las hogueras; es solo porque creo que la libertad en esta clase de cuestiones no viene mas que á ofuscar mas y mas los ánimos, y á introducir en ellos la inquietud y el desconcierto.”¹⁴⁶⁶ Pues, constataba que incluso a los liberales españoles, divididos como estaban en distintas facciones, lo único que los unía era la religión que compartían.¹⁴⁶⁷ Reconocía, apelando a Guizot, que el libre examen y la emancipación de la razón se debían al protestantismo aunque, a diferencia del liberal francés, no lo valoraba como un hecho positivo para la civilización a la que identificaba, como Donoso Cortés, con el catolicismo. A diferencia de Guizot, advertía que “No es siempre el absolutismo el catolicismo, así como no es siempre el protestantismo la libertad”.¹⁴⁶⁸ Concluía así afirmando que la libertad y el catolicismo no eran enemigos. Sin embargo, la alianza del principio liberal con el católico debía excluir, según el diputado, cualquier posibilidad de libertad de cultos.

¹⁴⁶⁵ En ese sentido, se trata de aproximarnos a la cuestión teniendo en cuenta las observaciones acerca de la historicidad de los conceptos planteada por la historiografía conceptual, a la que aludimos en la introducción y el capítulo uno de la presente tesis.

¹⁴⁶⁶ *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa...*, Op.cit., p.237.

¹⁴⁶⁷ *Ibíd.*, p.240.

¹⁴⁶⁸ *Ibíd.*, p.243.

Por su parte, también el diputado progresista José Moreno Nieto defendía la unidad religiosa desechando la libertad de cultos como una “loca tentativa de los revolucionarios del siglo pasado” y de los socialistas del presente.¹⁴⁶⁹ De igual modo se pronunciaba en contra de Guizot por haber propuesto la unión de todas las comunidades cristianas.¹⁴⁷⁰ El diputado defendía así al catolicismo romano considerando la propuesta del libre-cultismo como una exageración liberal:

“Yo acepto, señores, en general las tendencias de esta doctrina que se endereza á fundar la verdadera libertad por el ejercicio y el libre desarrollo de la libertad individual sofocada hasta aquí por ese despotismo político y administrativo; y por esa tutela pesada que han ejercido hasta los Gobiernos liberales. Yo creo que encierra esa doctrina los elementos del verdadero progreso, pero creo asimismo que en la forma en que se le proclama es exagerada y lleva a veces al absurdo”.¹⁴⁷¹

De modo que, a diferencia de otros liberales progresistas (como, por ejemplo, J. Figuerola o M. de los Heros), no concebía que existiera en la historia española un “despotismo religioso”. Admitía, sin embargo, que la escuela católica “ha dicho que la libertad es un mal” y que su antagonismo con el liberalismo racionalista constituye, como advirtió Donoso, un abismo.¹⁴⁷² Por eso se preguntaba si sería posible la “union armonica entre esos dos principios”. Desde su punto de vista, esa unión solo parecía posible también a costa de renunciar a la libertad de cultos, pues afirmaba:

“Pero sea esto ó no ilusion mia, es lo cierto que una de las grandes tareas que tiene que llevar á cabo la humanidad en el siglo XIX, es la union armónica de esos dos principios, hasta ahora enemigos, para que de este modo pueda llegar el día anhelado en que los hombres todos puedan fraternalmente estrechar sus manos ante la mirada satisfecha del Dios del catolicismo”¹⁴⁷³

¹⁴⁶⁹ *Ibíd.*, p.270. José María Nieto era diputado por Granada, su voto fue en contra del artículo propuesto por la Comisión. Pocos años después, Nieto formaría parte de la Unión Liberal. Sobre su trayectoria, véase: Casildo Rodríguez Serrano, “Biografía de José Moreno Nieto”, *Revista de Estudios Extremeños*, Tomo LXIX, núm. 1, 2013, pp. 267-284.

¹⁴⁷⁰ Al respecto, afirmaba: “Hace muy poco tiempo un eminente filósofo, y mas que filósofo, distinguido publicista y hombre de estado, Mr. Guizot, en un discurso que pronunció ante una Asamblea protestante, después de hablar del nacionalismo contemporáneo y de los males que producía, diciendo que había quebrantado y roto esa estatua viva del Dios de los cristianos, exhortaba á todas las comunidades cristianas, fueran católicas ó protestantes, para que se unieran y combatieran el enemigo común, porque en ellos estaba la salvación de la religion y de la sociedad”. Véase: *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa...*, *Op.cit.*, p. 273. En efecto, Moreno Nieto emitió un voto a favor de la enmienda novena propuesta por Tomás Jaén.

¹⁴⁷¹ *Ibíd.*, p.276.

¹⁴⁷² *Ibíd.*, p.279.

¹⁴⁷³ *Ibíd.*, p. 280.

Por su parte, el diputado moderado Modesto Lafuente parecía resolver aquel desafío argumentando que el catolicismo era el germen de las libertades públicas, aunque excluyendo de ellas también a la libertad religiosa. De igual modo lo resolvía el diputado afín al partido progresista Tomas Jaén al explicar que de la observancia del catolicismo nace el buen gobierno y que el reconocerlo impulsaría al clero a tener afección al partido liberal.¹⁴⁷⁴ Al igual que los otros diputados anteriormente mencionados, cuestionaba entonces el argumento de que sin libertad religiosa era imposible la libertad civil y política.¹⁴⁷⁵ Es por eso que reivindicaba ser tan liberal como aquellos que defendían la libertad de cultos, aunque no parecía considerar que éstos fueran tan católicos como lo era él. Así, les reprochaba: "...pues qué, los que tenemos opiniones contrarias, ¿no somos tan honrados, tan enérgicos, tan constantes y tan liberales, como podéis ser vosotros?"¹⁴⁷⁶

Sin embargo, el diputado progresista Francisco Salmerón Alonso argumentaba que quienes defendían la libertad religiosa no lo hacían porque fueran menos católicos.¹⁴⁷⁷ De hecho sostenía que el libre examen favorecería al catolicismo y que la libertad religiosa convertiría al mundo en la patria del hombre mientras que el ultramontanismo solo reduciría sus libertades.¹⁴⁷⁸ Así mientras que unos reivindicaban ser liberales, a pesar de no defender la libertad religiosa, otros defendían ser católicos, aun si la defendían.

Por su parte, el diputado moderado Antonio Ríos Rosas cuestionaba: "¿Puede sostenerse que el sentimiento liberal esté mas arraigado en el corazon de los españoles

¹⁴⁷⁴ *Ibíd.*, p. 218.

¹⁴⁷⁵ Tomás Jaén, diputado por Navarra, era próximo a las tendencias progresistas. Había defendido en el debate la enmienda novena, la única que proponía una restricción a la base presentada por la Comisión. Jaén proponía que se declarara a la religión católica romana, adjetivo que no formaba parte de la base, como religión de Estado. Proponía, además, que se eliminara la cláusula de la no persecución. Temía que, de no declararse a la católica romana como religión de Estado, cesaran las ceremonias político-religiosas. En ese sentido, se lamentaba de que no hubiera en las Cortes eclesiásticas como sí si lo hubo en las gaditanas. Así, afirmaba: "Voy á decirlo francamente; teóricamente, en política y en libertad voy hasta el fin, pero lo subordino todo á la posibilidad cuando se trata de la aplicacion. ¿De qué me sirve á mí tener ideas eternamente liberales, si me encuentro en un pueblo que le seria imposible consentir su aplicacion?" Véase: *Ibíd.*, p.209. Su enmienda solo contó con 56 votos a favor por lo que no fue aceptada. El diputado Heros advertía que sancionar la católica como religión de Estado era suponer la existencia de disidentes españoles y que precisar católica "romana" insinuaría un interés por congraciarse con los sectores ultramontanos pues recordó que la cláusula de consagración romana de los obispos implicaba el compromiso con la persecución contra la herejía, al jurarse perseguir a los herejes con la fórmula *me hereticos et schismaticos pro potestae domini Papae persecuturum*. Véase: *Ibíd.*, p. 229.

¹⁴⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 207-208.

¹⁴⁷⁷ *Ibíd.*, p. 141. El diputado Francisco Salmerón y Alonso proponía la enmienda séptima que sugería permitir el culto de otra religión, aunque sin manifestación pública, en los puertos.

¹⁴⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 150-151. A propósito de su propuesta, Salmerón esbozaba un análisis, en clave liberal, acerca del derecho de gentes, según el cual éste habría evolucionado desde el paganismo (acompañado de la noción del otro como bárbaro y la legítima guerra contra el enemigo), al cristianismo (que, según el diputado, implica perdonar al contrario) a la libertad religiosa (que haría posible la construcción de una Asamblea Nacional querida desde Saint-Pierre, Kant, Rousseau y Bentham, al ver al otro como un igual impulsando la fraternidad entre los pueblos).

que el sentimiento católico? No, señores, ¿Quién podría sostener tal paradoja?”¹⁴⁷⁹ Defendía así al catolicismo como la religión de la libertad justificando incluso su prerrogativa de censura.¹⁴⁸⁰ En ese sentido buscaba también dissociar al protestantismo del liberalismo al preguntar: “Pero el protestantismo, ¿fue acaso liberal? ¿No se fundaron en Alemania, con el principio protestante, una porción de monarquías absolutas?”¹⁴⁸¹ Aludía también, por cierto, al caso de Inglaterra, donde el monarca era jefe de una Iglesia que tenía no pocos problemas con los católicos irlandeses.¹⁴⁸²

Por su parte, el diputado progresista Praxedes Sagasta¹⁴⁸³ precisaba, apoyando la propuesta de la comisión, que, “aun siendo altamente liberal”, no era conveniente introducir la libertad religiosa, porque de hacerlo se podría proporcionar al partido carlista una bandera nacional que no tenía.¹⁴⁸⁴ No rechazaba pues la libertad por razones teóricas sino prácticas. Constatava, incluso, que la realidad demostraba posible concebir “un país regido por instituciones políticas, altamente liberales, con intolerancia religiosa, de la misma manera que se concibe un país dominado por un cetro de yerro con libertad de cultos! ¡Bajo la clara opresión del autócrata de las Rusias se ve la práctica de varios cultos!”¹⁴⁸⁵ Pero a diferencia de los moderados, Sagasta concebía que Cristo había sido el primero en practicar el principio sobre el que se fundaba el partido liberal e, incluso, el primero en reivindicar el principio democrático.¹⁴⁸⁶

Los progresistas, en contraposición a los liberales moderados, tendían a admitir la libertad religiosa como propia del repertorio liberal aunque, no por ello, la concebían conveniente para España. Muchos de ellos, como Martín de los Heros y P. Sagasta, parecían dejar planteadas las premisas pero no estar dispuestos a asumir sus consecuencias. Solo una minoría de entre los progresistas estaba dispuesta a ampliar la tolerancia (como F. Salmerón Alonso y J. Figuerola) y únicamente los demócratas reivindicaban explícitamente la libertad religiosa en su programa político.

¹⁴⁷⁹ *Ibíd.*, p. 286.

¹⁴⁸⁰ Antonio Ríos Rosas, diputado moderado por Málaga, reivindicaba la necesidad de conservar el adverbio “civilmente” a propósito del tipo de persecución prohibida por la Constitución a causa de motivos religiosos, bajo el propósito de conservar a la Iglesia su capacidad de censura.

¹⁴⁸¹ *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa...*, *Op.cit.*, p. 300.

¹⁴⁸² Interesante es agregar que el diputado apelaba, además, al *Espíritu de las leyes* de Montesquieu como cita de autoridad, pues en su obra el autor francés recomendaba que allí donde hubiera una única religión era conveniente preservarla. Véase: *Ibíd.*, p. 56.

¹⁴⁸³ Praxedes Sagasta era diputado por Zamora. Sobre su amplia trayectoria, pues se trataba de un diputado joven, véase: José Luis Ollero Vallés, *Sagasta: de conspirador a gobernante*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

¹⁴⁸⁴ *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa...*, *Op.cit.*, p. 305.

¹⁴⁸⁵ *Ibíd.*, p. 308.

¹⁴⁸⁶ *Ibíd.*, p. 305.

Pero si en la Asamblea Constituyente la cuestión era objeto de debate, desde el ejecutivo se sentaba posición a propósito de no introducir la libertad religiosa. Al respecto, el Ministro de Gracia y Justicia, el progresista Joaquín Aguirre de la Peña, advertía a los diputados: “es muy fácil, señores, citar lo que acontece en otros países; pero es muy difícil acomodarlo siempre al país en que se vive”.¹⁴⁸⁷ El Ministro consideraba que la introducción de la libertad religiosa en la católica España favorecería a la Iglesia en detrimento del Estado. Pues, se preguntaba: “para probar la inconsecuencia de esa tolerancia de derecho, ó lo que es lo mismo, de esa libertad ó tolerancia consignada esplicitamente en la Ley fundamental del Estado, baste decir, que España no dejara de ser católica, y no dejando de serlo, no tendría su Gobierno los medios que hoy tiene para impedir que se estralimiten en sus facultades los encargados del poder espiritual.”¹⁴⁸⁸ Por lo demás planteaba que la religión que se profesaba en España no estaba en oposición “ni con la razón filosófica, ni con la razón histórica”.¹⁴⁸⁹

Los liberales en el poder, aquellos que se encontraban en el ejecutivo, pero también quienes hegemonizaron el debate constituyente al formar parte de la comisión que redactó las bases de la futura constitución, buscaban, pues, preservar los mecanismos de control de la disciplina externa de la Iglesia. Así, el diputado progresista Heros, a quien hemos visto defender el principio de la libertad religiosa, aunque admitiendo su inconveniencia para España, alertaba: “¿Sabe su S.S. que al través de esa libertad en los pueblos ultra-católicos, como es el pueblo español, como era hasta hace poco la Bélgica, de cuyo ejemplo me valdré muy luego, han encontrado el medio de fijarse y establecerse sin que la autoridad temporal ni gubernativa, ni la de nadie, pueda intervenir ni en sus doctrinas ni en sus establecimientos?”¹⁴⁹⁰

La formulación de un catolicismo que, para hacer frente a los desafíos posrevolucionarios, asumiera la defensa de la libertad religiosa, como sucedía en Bélgica o Francia, le parecía a Heros una amenaza al poder del gobierno, más aún en una sociedad católica como la española. Advertía entonces como un mismo principio, por caso el de la libertad religiosa, podía ser instrumentado con objetivos contrarios, pues “Por lo demás, S.S. sabe muy bien que los jesuitas donde no hay libertad de cultos la predicán para establecerse con el suyo, y donde también los absolutistas suelen hacerse liberales cuando

¹⁴⁸⁷ *Ibíd.*, p. 157.

¹⁴⁸⁸ *Ibíd.*, p.158.

¹⁴⁸⁹ *Ibíd.*, p.158.

¹⁴⁹⁰ *Ibíd.*, p.17.

conviene á sus intereses”.¹⁴⁹¹ Es por eso que a pesar de pronunciarse a favor del principio de la libertad religiosa no lo consideraba conveniente en España. Por esa misma razón reprochaba que los opositores progresistas y demócratas acusaran a la comisión encargada de redactar la base de la futura constitución de “inquisitorial” por no emprender la tarea que, según aquéllos, los gaditanos no lograron realizar, es decir acompañar la abolición de la Inquisición española con la sanción de la libertad religiosa (aun cuando los alcances de ésta estaban en debate).¹⁴⁹²

De este modo en el recinto se desplegaron las distintas expectativas que quienes se consideraban, a la vez, católicos y liberales tenían respecto al futuro español. Expectativas que, como hemos visto, se construían reflexionando sobre el que era un espacio de experiencia compartido: el recuerdo de la España de la Inquisición. Las diferentes maneras de concebir al liberalismo y al catolicismo y, en definitiva, de pensar la relación entre libertad y religión generaban tensiones hacia el interior del conjunto de políticos liberales. No todos coincidían en que la libertad religiosa era imprescindible para el desarrollo de la libertad civil y política del individuo. Así mientras algunos se reivindicaban liberales, a pesar de no defender la libertad religiosa; otros se reivindicaban igualmente católica aun cuando la defendían.

Desde su inicio, el liberalismo español no formuló como preocupación al pluralismo religioso.¹⁴⁹³ Las Cortes de Cádiz no concibieron a la religión como un derecho individual sino como un atributo de la nación.¹⁴⁹⁴ El desplazamiento de la Monarquía Católica a la nación católica suponía, sin embargo, el desafío de adaptar la Iglesia al nuevo orden. El liberalismo no fue, como acusaba la diatriba absolutista, anti-católico. Al igual que el reformismo ilustrado, el liberalismo español se mostró regalista en materia de política religiosa. El objetivo de los liberales en el poder consistía en subordinar la Iglesia al Estado, aun cuando los moderados y los progresistas diferían en cómo lograrlo; los primeros a través de los acuerdos con la Santa Sede, en una política que cedía ante la confesionalización impulsada por Roma, y los segundos a través de un

¹⁴⁹¹ *Ibíd.*, pp. 21-22.

¹⁴⁹² *Ibíd.*, p. 17.

¹⁴⁹³ Véase: Manuel Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes*, Op.cit.

¹⁴⁹⁴ Al respecto, remitimos al lector al capítulo dos de la presente tesis.

conjunto de reformas eclesiásticas que, como la desamortización, llegaron a provocar la ruptura con la *Ciudad Eterna*.

El ciclo revolucionario español reiniciado tras la muerte de Fernando VII (1833) fue, como hemos visto, sinuoso. Tras la firma del Concordato con Roma (1851) y, por lo tanto, la aceptación del régimen constitucional de Isabel II por parte de la jerarquía eclesiástica, la tensión entre catolicismo y liberalismo se desplazó hacia la posibilidad de conceptualizar a la religión como derecho del individuo. Sin embargo, aquel debate no habilitaba una puesta en duda de la catolicidad de la nación, como sí sucedía, por ejemplo, en Buenos Aires.¹⁴⁹⁵ Los liberales españoles concebían al catolicismo como un signo de identidad, aun cuando en la coyuntura de 1855 se evitara adjetivarlo como romano. En un contexto europeo atravesado por el desafío de la unidad, la comisión constitucional buscaba preservar la unidad católica en España reconociendo legalmente la tolerancia de cultos a nivel elemental, restringiéndola así a la esfera privada del individuo.

El problema de la Inquisición, como artífice de la unidad católica, emergía en los debates constitucionales. Mientras que en las Cortes de Cádiz los liberales, en pos de abolir el Santo Oficio, remarcaban su impopularidad responsabilizando al Trono y al Altar por el fanatismo; en las Cortes del Bienio Progresista (1854-1856) la popularidad de la Inquisición era puesta en debate. Los liberales moderados, puestos a dotar a la nación de un pasado que remontaban al reinado de los Reyes Católicos, responsabilizaban al pueblo por el fanatismo.¹⁴⁹⁶ Como ha advertido R. López Vela, con esa posición se exculpaba a la Monarquía y al Papado de las consecuencias de la Inquisición creándose el mito del apoyo popular a la Inquisición.¹⁴⁹⁷ Se reconocía, además, que la española no era la única Inquisición. El Papado, incluso, era excusado por su Santo Oficio, pues, como afirmaba Ríos Rosas, no se consideraba al romano un tribunal de sangre. A diferencia de los liberales moderados, los carlistas convertían, como hemos visto, a la unidad católica no solo en una seña de identidad, sino que también convertían a su artífice, la Inquisición, en bandera política al margen del constitucionalismo liberal. Por su parte, los progresistas

¹⁴⁹⁵ Remitimos al lector al capítulo ocho de la presente tesis.

¹⁴⁹⁶ Así, por ejemplo, Pedro José Pidal en su obra *La unidad católica en España* (1875) reivindicaba la idea de popularidad del Santo Oficio recordando al lector que “no hay mas comun que oír todavía en boca de nuestro pueblo este terrible proverbio: “Al que sea judío que le quemem”. Citado en: José Manuel Cuenca Toribio, “Vestigios de la Inquisición...”, Op. cit., p. 579.

¹⁴⁹⁷ Roberto López Vela, “Historiografía inquisitorial, catolicismo y España. Análisis de una trayectoria historiográfica”, Op.cit.

cuestionaban la popularidad del Santo Oficio tendiendo a remontar el nacimiento de la nación a la reunión de las Cortes de Cádiz.¹⁴⁹⁸

En el recinto ningún diputado cuestionaba la catolicidad de la nación (en todo caso se proponía diversificarla), como tampoco dejaba de identificar su lucha con la causa de la “libertad”. El problema, era, sin embargo, la definición misma de la libertad: si por tal se entendía la libertad de la Iglesia (conceptualizada como un cuerpo; como lo hacían los ultramontanos), la libertad de la sociedad española definida como nación católica (como lo planteaban los neocatólicos, los moderados e incluso la mayoría progresista) o la del individuo ante la sociedad (como argumentaban algunos progresistas y los demócratas en defensa de la libertad religiosa). Como advierte Toribio, el debate exponía, en cierto modo, la paradoja entre las teorías políticas subyacentes del constitucionalismo liberal y el rechazo a la libertad religiosa por parte de la comisión y la mayoría de los diputados. Pero demostraba, también, los matices dentro del campo identificado como liberal.

Los diputados progresistas reconocían la libertad religiosa como parte del repertorio liberal, aunque, la gran mayoría de entre ellos, argumentaba que su sanción no era conveniente para España. La mayoría progresista parecía formular, así, una teleología, por cierto gradualista, de la adquisición de los derechos religiosos en España, cuyo inicio databan en la abolición gaditana de la Inquisición. Por su parte, los moderados parecían desconocer la libertad religiosa preocupándose, incluso, por disociar a la alteridad, ya sean judíos o protestantes, de la experiencia de la libertad. Cuestionaban, entonces, el argumento de que sin libertad religiosa era imposible la libertad civil y política. Pues, como hemos visto, se mostraban preocupados por desmentir la asimilación del protestantismo con la libertad. Argumentaban, por el contrario, que el cristianismo católico era la religión de la libertad, aunque definiéndola, paradójicamente, al margen de la libertad religiosa. Por el contrario, solo los liberales demócratas defendían la libertad religiosa como imprescindible para la libertad civil y política, junto a unos pocos progresistas que reivindicaban la libertad de culto (aun cuando sus alcances eran objeto de debate-en función si debía corresponderles a los españoles, o únicamente a los extranjeros, a todas o algunas ciudades españolas).

Las tensiones se expresaban en el sentido de la fundamentación filosófica del alcance de las reformas propuestas. Los moderados junto a la mayoría de los progresistas advertían la necesidad de resguardar la unidad católica, evitando la sanción de la libertad

¹⁴⁹⁸ Véase: Manuel Suárez Cortina, “Religión, Estado y Nación en España y México en el siglo XIX: una perspectiva comparada”, *Op.cit.*, p. 377.

religiosa apelando a una resolución pragmática, justificada desde la primacía de una filosofía de corte utilitarista. Por el contrario, aquellos progresistas y demócratas que reivindicaban la libertad religiosa, lo hacían apelando a una filosofía iusnaturalista sin formular un catolicismo liberal a la francesa pues no era su propósito defender la libertad de la Iglesia, en tanto cuerpo, sino la del individuo ante la sociedad. En ese sentido, Romeo Mateo y Millán advierten que la mayoría progresista no fue capaz de articular un discurso de diferenciación neta con los moderados.¹⁴⁹⁹

A pesar de que el debate constitucional no logró constituirse en partero de una nueva constitución logró, en cambio, poner de manifiesto la diversidad de posicionamientos que existían en la Península a propósito de la relación entre religión y política. En la Asamblea Constituyente del Bienio Progresista (1854-1856) los diputados discutieron acerca del significado de ser católico y liberal en España. Así mientras que unos reivindicaban ser liberales, a pesar de no defender la libertad religiosa; otros defendían ser católicos, aun si la defendían. Si la conceptualización del liberalismo era objeto de debate político y, por tanto, admitía matices; la definición de lo que significaba el catolicismo, aunque puesta en debate por quienes se identificaban como católicos, se la arrogaba la Iglesia que se consideraba custodia de la verdad. El interés de la jerarquía católica por la redacción de un índice de errores, a propósito del cual Donoso Cortés fue consultado, respondía a ese objetivo. La *Ciudad Eterna* ofrecería una respuesta que buscaba cerrar las preguntas.

IV. C LA MONARQUÍA Y EL PAPADO: EL CASO MORTARA EN LA ESPAÑA DE MATAMOROS

La Asamblea del Bienio Progresista (1854-1856) buscó dotar a España de una nueva carta constitucional capaz de reconocer legalmente la tolerancia privada de otros cultos. Se trataba, como analizamos, de preservar la unidad católica pero reconociendo la legitimidad de construir lazo social con las minorías religiosas.¹⁵⁰⁰ Sin embargo, aquella Constitución no logró nacer. En el verano de 1856, en un contexto signado por la ruptura de las relaciones con Roma, de alta tensión social y con la amenaza de un levantamiento carlista en Valencia, la Reina nombró a O'Donnell, líder de la Unión Liberal, presidente

¹⁴⁹⁹ Jesús Millán y María Cruz Romeo, “La nación católica en el liberalismo. Las perspectivas sobre la unidad religiosa en la España liberal, 1808-1868”, *Historia y política*, núm. 34, Madrid, julio-diciembre 2015, p. 200.

¹⁵⁰⁰ Es importante recordar que el 22/4/1855 se sanciona la ley de cementerios civiles.

del Consejo de Ministros.¹⁵⁰¹ Nuevamente España tenía un gobierno moderado, bajo la hegemonía de la Unión Liberal, en el que participarían activamente publicistas neocatólicos. Se reanudaba así una etapa de confesionalización en el sentido señalado por la Constitución de 1845, el Código Penal (1849) y el Concordato (1851).¹⁵⁰² Dos fueron las leyes más polémicas del período: la Ley Moyano de 1857 que validaba y reforzaba el rol del catolicismo en la educación; y la Ley de Imprenta ideada por Cándido Nocedal, declarado neo-católico, que sancionaba nuevos requisitos para la fundación de periódicos a la vez que reforzaba la jurisdicción de la censura civil en materia de prensa.¹⁵⁰³ En ese contexto, el margen para imaginar una España que concibiera a la religión como un derecho se reducía sensiblemente.

Los neocatólicos cobraban protagonismo en su defensa del clericalismo y su desconfianza hacia el parlamentarismo.¹⁵⁰⁴ Seguían expresándose en la prensa, incluso junto a algunos nostálgicos del carlismo, a través de *La Esperanza*, que continuaba imprimiéndose, y del nuevo periódico *La Regeneración*.¹⁵⁰⁵ Pero junto a ellos también aparecía en primera escena la prensa democrática que, lejos de tener la mirada vuelta hacia el pasado, la proyectaba, cual promesa, en el futuro. El periódico *La Discusión*, en el que tenía participación el gaditano Emilio Castelar, se proponía defender aquellas ideas.¹⁵⁰⁶ Por su parte, la prensa progresista continuaba con sus redacciones. Así, *El Clamor Público* de Fernando Corradi seguía expresándose, al igual que los demócratas,

¹⁵⁰¹ En las jornadas del 14 y 15 de julio de 1856 se produjeron enfrentamientos militares entre Espartero y O'Donnell. El "Duque de la Victoria" había movilizado a la Milicia Nacional, pero, finalmente se retira.

¹⁵⁰² Véase: Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op.cit., p. 331. Es preciso advertir que al texto original de la Constitución de 1845 se le agrega un Acta adicional que, sin embargo, tendrá corta vigencia.

¹⁵⁰³ Cabe aclarar que durante el Bienio Progresista se había reimplantado la ley de imprenta de 1837 y, con ella, el sistema de jurados. La Ley Nocedal del 13 de julio de 1857 plantea restricciones a la prensa. En palabras de Josep-Francesc Valls: "La Ley de Nocedal, del 13 de julio de 1857, vuelve a las fórmulas sofisticadas indirectas, para encubrir fórmulas represivas evidentes. El objetivo: conseguir que la oposición disponga cada vez de menos prensa, gracias a la discrecionalidad y que quienes se dedican a los papeles puedan ser controlados fácilmente. De esta manera, esta ley se convierte en una suerte de censura previa, depósito y sistema preventivo". Véase: Josep-Francesc Valls, *Prensa y burguesía en el siglo XIX español*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 128-129. Véase también: José Ignacio Bel Mallén, "La libertad de expresión en los textos constitucionales españoles", *Documentación de las Ciencias de la Información*, núm. 13, Universidad Complutense de Madrid, 1990, pp.23-52. Juan Ignacio Marcuello Benedicto, "La libertad de imprenta y su marco legal en la España liberal", *Ayer*, núm. 34, 1999, pp. 65-91.

¹⁵⁰⁴ Véase al respecto: José Álvarez Junco, "La difícil nacionalización de la derecha española en la primera mitad del siglo XIX", *Hispania*, LXI/3, núm. 209, 2001, pp. 831-8858. Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Madrid, CSIC, 1986.

¹⁵⁰⁵ El periódico se funda el 1 de enero de 1855 en pleno desarrollo del Bienio Progresista (1854-1856), por Felipe de Canga Arguelles. Urigüen lo sitúa en la encrucijada entre el carlismo y el neocatolicismo. Véase: Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución...*, Op.cit.

¹⁵⁰⁶ *La Discusión* fue fundado en 1856 y dirigido durante sus primeros años por José María Rivero, quien desde 1851 lideraba el Partido Democrático, creado en 1848 a partir de una escisión del partido progresista. Serán sus redactores, entre otros, Emilio Castelar y Francisco Pi y Margall.

a favor de la libertad religiosa, aunque, en el contexto de la nueva Ley de Imprenta, los periodistas demostraban ser prudentes en la exposición de sus argumentos. Dos casos de persecución religiosa provocaron sendos debates en la prensa del período, uno de ellos el caso Mortara acaecido en los Estados Pontificios que cobró amplia repercusión internacional y otro, el caso Matamoros, ocurrido en España que tuvo, a su vez, impacto en el extranjero. En efecto, los dos casos nos permitirán entre-ver cómo se tensaban, cada vez más, las relaciones de los liberales con Roma, sitiada por el reto liberal de la unificación, y, por otro lado, el modo en que en la España liberal aún se podía concebir a la disidencia religiosa no solo como un pecado sino también como un delito.

Nos proponemos reconstruir, a continuación, los trazos del primero de aquellos debates que por entonces se desarrolló en la opinión pública española, europea e incluso también, como veremos, americana.¹⁵⁰⁷ Nos referimos a la polémica desatada a propósito del secuestro en Bolonia de un niño judío de siete años, Edgardo Mortara, por parte del Santo Oficio Romano bajo la justificación de que el niño había recibido, en secreto, el sacramento del bautismo por parte de una empleada cristiana de su familia que creía que el joven estaba próximo a morir.¹⁵⁰⁸ Consideramos que la cuestión Mortara, como se la conoció, constituye un mirador interesante desde el cual adentrarnos a los modos en que se concebía la relación entre política y religión en España y, fundamentalmente, la dimensión que cobraba por entonces la legitimidad de la diversidad religiosa.¹⁵⁰⁹ Enfrentados al hecho del secuestro del niño, los publicistas españoles discutirán sobre la relación entre libertad y catolicismo romano en un contexto atravesado por el ciclo revolucionario del *Risorgimento* italiano. Pues, como habían ya advertido algunos progresistas y demócratas en la Asamblea Constituyente del Bienio Progresista (1854-1856), la *Ciudad Eterna* seguía albergando a la Inquisición. Hacia 1858 el accionar del Santo Oficio Romano se convertía en noticia. La cuestión religiosa entrañaba también una política.

Fue en Francia, en cierto modo, donde se inició el debate. Allí el periódico *L'Univers*, en el que escribía Louis Veullot, justificaba la medida romana haciéndose eco

¹⁵⁰⁷ A propósito de la dimensión americana del debate, remitimos al lector al capítulo siete y ocho de la presente tesis.

¹⁵⁰⁸ Véanse: David I. Kertzer, *The Kidnapping of Edgardo Mortara*, New York, Vintage Books-Random House, 1998. Adriano Prosperi (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione- Vol. 2*. Pisa, Edizione della Normale, 2010, pp. 1083-1084.

¹⁵⁰⁹ La repercusión del caso Mortara en la prensa española no ha sido específicamente tratada por la historiografía, a excepción de la mención que realiza Kertzer a propósito del pedido del nuncio en España al Ministerio de Estado de que no se debatiera el caso en la prensa. Véase: David I. Kertzer, *The Kidnapping...*, Op.cit., p. 123.

de lo publicado en la prensa jesuítica, *La Civiltà Cattolica*. Por el contrario, *Journal des débats*, *La Presse*, *Le Constitutionnel* y *Le Siècle*, se comprometían con el pedido de la familia Mortara que exigía a Pío IX la restitución de su hijo. Por su parte, la prensa española no solo se demostraba interesada en seguir las novedades sobre el asunto, sino que también intervenía en el debate, haciéndolo dialogar con la realidad peninsular, aun cuando el Estado español no se pronunciara al respecto y a pesar de que el nuncio en España había solicitado al gobierno que no se debatiera el caso en la prensa. En una España donde ya se conocía el telégrafo, las novedades circulaban más fácilmente por lo que los publicistas españoles podían acompañar la polémica.¹⁵¹⁰

Así, desde las páginas del periódico progresista *El Clamor público* se anunciaba a los españoles que “en Roma se apodera la Inquisicion del hijo de Mortara”.¹⁵¹¹ El caso era minuciosamente relatado a los lectores. Se contaba el drama que para la familia significaba el “robo” del niño que, según afirmaba una carta extraída de *La Opinione* de Turín, quería volver con sus padres. *El Clamor* expresaba “No experimentará París solo esos sentimientos; Europa entera participará de ellos; en todas partes donde el espíritu del fanatismo no haga callar los sentimientos del corazon humano”.¹⁵¹² La prensa progresista daba cuenta también del “odio contra los israelitas” que manifestaban quienes justificaban el secuestro del niño.¹⁵¹³ Pero era Pío IX quien se encontraba en el centro de las denuncias, pues se negaba a devolver a Edgardo, a menos que su familia también se convirtiera. El niño se encontraba por entonces internado en el Colegio de Catecúmenos para ser educado en el catolicismo. El periódico denunciaba reiteradamente la intolerancia de Pío IX “que no quiere ceder ni aún á las mas justas exigencias”.¹⁵¹⁴

La prensa progresista, al igual que la demócrata, advertía que el caso Mortara demostraba los riesgos que suponía que la cabeza espiritual de la Iglesia fuera también un jefe de Estado. En ese sentido, a través de un corresponsal en Londres, se informaba que “la indignacion que el robo del niño Mortara por los inquisidores está produciendo aquí es muy profunda. Los enemigos del poder temporal del Papa se alegran mucho de

¹⁵¹⁰ El telégrafo se utiliza por vez primera en España hacia el año 1854.

¹⁵¹¹ *El Clamor Público, periódico del partido liberal*, núm. 4343, 15/9/1858, s/n.

¹⁵¹² *El Clamor Público, periódico del partido liberal*, núm. 4376, 25/10/1858, s/n.

¹⁵¹³ Se informaba en el ejemplar que en Turín: “Para vengarse del horror justamente producido por toda Europa por ese acto abominable, nuestro empresario de la Piazza Maggiore, ha recibido la orden de poner una vez á la semana, en la boca de sus muñecas, palabras de odio contra los israelitas, á fin de encender el fanatismo religioso; pero eso no ha servido para nada: nuestra ciudad ha permanecido fria delante de esas provocaciones...la Inquisicion hace siempre lo que quiere y no escucha ningun consejo, seguro de que nadie se atreve á contradecirla” En: *El Clamor Público, periódico del partido liberal*, núm. 4376, 25/10/1858, s/n.

¹⁵¹⁴ *El Clamor Público, periódico del partido liberal*, núm. 4378, 26/10/1858.

este hecho, porque están persuadidos que apresurará su destrucción.”¹⁵¹⁵ El caso Mortara mostraba la paradoja entre la legislación canónica, en la que se fundamentaba la apropiación del niño, y los derechos naturales del hombre pues se afirmaba que el “robo” constituía un crimen contra el derecho natural de la paternidad.¹⁵¹⁶ Se esperaba, sin embargo, que el poder de la opinión pública lograra conmover a la *Ciudad Eterna*:

“La opinion pública es en la época en que vivimos un poder con el que todos los Gobiernos deben contar y ante la cual acaban por inclinarse los mismos que afectan el mas profundo desden hacia lo que no es su propia autoridad. No hay ciertamente un Gobierno mas tenaz en el mantenimiento y en la defensa de instituciones y leyes dominantes, que el de los Estados Pontificios, habiendo suministrado en rigor una prueba de ello la actitud que ha tomado en el deplorable asunto Mortara, cuyo eco suena todavía.”¹⁵¹⁷

Circulaba, sin embargo, el rumor de la posibilidad de que la Santa Sede cambiaría la legislación sobre el bautismo de niños israelitas. Pero, aun en caso de suceder, se advertía acerca de la necesidad de “empezar por hacer cesar los efectos actuales” de aquellas leyes.¹⁵¹⁸ Días más tarde, cuando *L’Univers* negaba aquella reforma, *El Clamor* confesaba: “el tiempo dirá si hemos sido confiados al contar con el espíritu de equidad y de justicia de un Gobierno que, sin embargo de ser retrógrado, no puede persistir en pleno siglo XIX en la aplicación de las leyes criminales y bárbaras que han levantado la indignación de la Europa civilizada”.¹⁵¹⁹ Como ejemplo de aquella Europa civilizada, los progresistas exponían los gobiernos de Inglaterra y Francia donde casos similares al del niño Mortara habían tenido otra resolución.¹⁵²⁰ Se insistía en que los periódicos romanos

¹⁵¹⁵ *El Clamor Público, periódico del partido liberal*, núm. 4380, 28/10/1858.

¹⁵¹⁶ *El Clamor Público, periódico del partido liberal*, núm. 4381, 29/10/1858.

¹⁵¹⁷ *El Clamor Público, periódico del partido liberal*, núm. 4389, 7/11/1858.

¹⁵¹⁸ *El Clamor Público, periódico del partido liberal*, núm. 4389, 7/11/1858.

¹⁵¹⁹ *El Clamor Público, periódico del partido liberal*, núm.4390, 8/11/1858. Por su parte, el periódico moderado, editado en Madrid, *La Época* informaba que la publicación *Civiltá Cattolica* negaba la posibilidad de una reforma sobre los casos de bautismos. Véase: *La Época*, núm. 2.954, 22/11/1858. Véase también, al respecto: *El Clamor Público, periódico liberal*, núm. 4406, 27/11/1858.

¹⁵²⁰ Véase, por ejemplo: *El Clamor Público, periódico del partido liberal*, núm. 4390, 8/11/1858, s/n. Allí se comentaba acerca de un caso sucedido recientemente en Francia: “A propósito de este asunto comunican de París un hecho que acaba de pasar en Francia y que nos tomamos la libertad de recomendar á las meditaciones de *La Esperanza* y de toda la imprenta ultramontana... Los hijos de un desgraciado israelita, sentenciado en una causa que ha hecho mucho ruido, el asesinato Pichard, fueron colocados en el hospicio de Caen, donde las hermanas hospitalarias los catequizaron y bautizaron. El Gran Rabbin, informado del hecho lo denunció... el gobierno mandó inmediatamente que se diera curso a su demanda.” En otro número se informaba, por parte del corresponsal en Londres, que: “Un caso acaba de ocurrir en la India que merece apuntarse porque prueba la diferencia que existe en materias religiosas entre la Inglaterra y Roma católica.” Se trataba del caso del hijo de un Brahman que se convirtió al protestantismo, pero la autoridad inglesa lo restituyó a su casa paterna. “Compárese este hecho con el robo del inocente israelita Mortara”. Véase al respecto: *El Clamor Público, periódico del partido liberal*, núm. 4398, 18/11/1858. Es interesante advertir

buscaban encubrir “el atentado del Santo Oficio” aun cuando muchos prelados habían puesto en duda esa manera de ver, “esforzándose en conciliar los derechos de la naturaleza con las prescripciones del derecho canónico”.¹⁵²¹

Pero ni la opinión pública ni las peticiones de los gobiernos, como el de Austria, Francia e Inglaterra, lograban cambiar la decisión del Papa.¹⁵²² Por su parte, la familia recibía ayuda de la recientemente creada *Alianza Israelita Universal*.¹⁵²³ La prensa informaba también que el Barón Rothschild había ofrecido financiamiento al matrimonio Mortara para ayudarles a emprender los viajes hacia los Estados europeos en los que reclamaban por su hijo.¹⁵²⁴ A pesar de todos los esfuerzos, a fines de 1858 *El Clamor Público* constataba “Respecto al israelita Mortara, la Inquisición no quiere soltar su presa”.¹⁵²⁵

Por su parte, el diario demócrata *La Discusión* expresaba también su condena sobre el asunto Mortara interpelando a sus lectores: “Por nuestra parte, ¿qué hemos de decir sobre un hecho de suyo tan odioso y repugnante, en pleno siglo XIX, y cuando se aplaude por todo el mundo que intervengan las armas cristianas para que se tolere hasta en los países más bárbaros el cristianismo? ¿Qué hemos de decir que no se ocurra á todo el que tenga sentido comun? El contraste es tan chocante, que él solo se basta y se sobra.”¹⁵²⁶ Tras el paso de los días, el periódico no dejaba de demostrar su consternación por “el escandaloso robo de un niño hecho á sus padres por la *Inquisición de Roma* en pleno siglo XIX”.¹⁵²⁷ Relataba así a sus lectores la tristeza de la familia ante la tragedia al tiempo que se mostraba escéptico sobre la posible restitución del niño.¹⁵²⁸ *La Discusión*

que casos sobre niños bautizados en el catolicismo bajo circunstancias polémicas seguían siendo referidos por la prensa. Véase, por ejemplo: *La Discusión*, diario democrático, núm. 1132, 2/10/1859, Madrid. *La Discusión*, diario democrático, núm. 1181, 22/11/1859.

¹⁵²¹ *El Clamor Público*, periódico del partido liberal, núm. 4401, 21/11/1858, s/n. A propósito de la referencia a los periódicos romanos, se aludía a *Diario de Roma*, *Gaceta de Bolonia* y *Civiltá Cattolica*.

¹⁵²² *El Clamor Público*, periódico liberal, núm. 4407, 28/11/1858, s/n. Se daba cuenta allí del disgusto que había causado a Roma las negociaciones de Francia para la restitución del niño Mortara a su familia.

¹⁵²³ *El Clamor Público*, periódico liberal, núm. 4414, 7/12/1858, s/n. Se informaba allí, también, que el consistorio israelita de París tomaba medidas ante las injurias que *L'Univers* le dirigió a propósito del asunto Mortara.

¹⁵²⁴ *La Época*, núm. 2959, 27/11/1858, s/n.

¹⁵²⁵ *El Clamor público*, periódico liberal, núm. 4408, 30/11/1858, s/n.

¹⁵²⁶ *La Discusión*, núm. 818, 22/10/1858, s/n.

¹⁵²⁷ *La Discusión*, núm. 820, 24/10/1858, s/n.

¹⁵²⁸ *La Discusión*, núm. 835, 11/11/1858, s/n. En aquel ejemplar se informaba que: “Una correspondencia de Roma inserta en el periódico *L'Unione* da los detalles más desgarradores sobre la entrevista que tuvo con sus padres el infeliz niño robado por la inquisición de Bolonia. El desgraciado Mortara, confinado en Alatri, á cincuenta leguas de Roma, no quería soltarse de los brazos de su infeliz madre, repitiendo entre sollozos que quería volverse con sus hermanitos. La misma correspondencia añade que los frailes, á fin de impedir esta entrevista, habían hecho circular la voz de que sus padres venían á Alatri con la intención de asesinarlo, para de este modo arrancarlo de las manos de la iglesia”. Véase también: *La Discusión*, núm.

polemizaba con la prensa neocatólica, *La Esperanza* y *La Regeneración* pues, afirmaba, “Los absolutistas y los neo-católicos son los verdaderos enemigos de la familia. Sino véase cómo defienden la santa, la legítima, la natural autoridad del padre sobre sus hijos en la célebre cuestión Mortara”.¹⁵²⁹ Se preguntaba entonces, “¿Por qué lo que no es justo en Turquía es justo en Roma?”¹⁵³⁰

El asunto Mortara revestía interés internacional no solo porque la noticia circulaba ampliamente, sino también porque era el Imperio Francés que, por cierto, sostenía con sus armas al Papado, quien protagonizaba los reclamos. Se temía entonces que el asunto pusiera en riesgo el poder temporal del Pontífice.¹⁵³¹ Si bien la prensa española se hacía eco del debate, lo hacía prudentemente. Así, por ejemplo, el periódico liberal progresista *La Iberia* al informar sobre el apoyo ofrecido a la familia Mortara por la Alianza Evangélica de Liverpool, confesaba “Mucho sentimos no poder insertar íntegro el texto de las dos resoluciones de que hablamos; pero bien se comprenderán las razones que motivan nuestra reserva en este punto”.¹⁵³² Pero incluso en Francia, tras el fracaso de las negociaciones gubernamentales, se buscó poner fin al debate.¹⁵³³

La prensa neocatólica acompañaba la medida romana informando a sus lectores españoles según lo publicado en *L'Univers* y *La Civiltà Cattolica*. Su crítica, por el contrario, no apuntaba a Roma sino al “ruido que la prensa judía, herética é incrédula ha metido en este negocio”, acusándola de “fanatismo anti-católico”.¹⁵³⁴ Se denunciaba, además, que detrás de la prensa se encontraba el dinero de los banqueros judíos.¹⁵³⁵ De modo que interpelaba al lector español en los siguientes términos: “Sábase que una gran parte de los diarios europeos es propiedad de banqueros judíos en Francia, Austria y Bélgica. ¿Qué extraño es que digan tantos despropósitos?”¹⁵³⁶

845, 23/11/1858, s/n. El periódico deja constancia de que descrea de la posibilidad de que Roma devuelva al “hijo robado”.

¹⁵²⁹ *La Discusión*, núm. 847, 25/11/1858, s/n.

¹⁵³⁰ *La Discusión*, núm. 850, 28/11/1858, s/n.

¹⁵³¹ Se comenta que el periódico *La Armonía*, diario que defiende en el Piamonte las doctrinas ultramontanas, “cree ver en esa tolerancia [con la que se debate en Francia sobre el asunto Mortara] un síntoma de las intenciones de la Francia, que se mostraría dispuesta á restringir la acción del papa y su autoridad sobre sus súbditos”. Véase: *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 4331, 29/11/1858. Sobre la repercusión del caso en Holanda, véase: *La Discusión*, núm. 869, 22/12/1858.

¹⁵³² *La Iberia, diario liberal de la mañana*, núm. 1358, 1/12/1858, Madrid, Imprenta de la Iberia, s/n.

¹⁵³³ *La Iberia, diario liberal de la mañana*, núm. 1359, 2/12/1858, s/n. Se informaba allí que una orden napoleónica prohibía que la prensa continuara con la polémica sobre el caso Mortara.

¹⁵³⁴ *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 4296, 19/10/1858, s/n.

¹⁵³⁵ *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 4309, 3/11/1858, s/n.

¹⁵³⁶ *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 4315, 10/11/1858, s/n.

Se reivindicaba, además, el poder espiritual y temporal del Papado ante la prensa, pues, se recordaba que “Los gobiernos católicos saben que el jefe de la Iglesia es, y no el periodismo, el que ha recibido de Dios el derecho de pronunciar sobre la justicia ó la injusticia de las leyes humanas, y los gobiernos no católicos no ignoran que en ningun modo les compete juzgar y reformar las leyes de un Estado libre é independiente”.¹⁵³⁷ Asimismo se informaba que el joven Mortara oraba ardientemente por la conversión de sus padres presentándose, en cierto modo, el asunto como una bendición al señalarse “La Iglesia se lo devolverá muy cristiano, hijo siempre cariñoso, honrado é instruido. Si M. Mortara hubiese vivido en un país en que la conscripción estuviese en vigor, el Estado le habria tomado á su hijo un poco mas tarde, cuando le hubiera sido útil, y quizás no le habria sido devuelto”.¹⁵³⁸ Se constataba, también, que el niño tendría beneficios no solo espirituales sino también temporales pues la dignidad de cristiano “le abre una carrera de honores y de consideracion á la que nunca siendo judío ni aun gozando de la mayor fortuna podia aspirar”.¹⁵³⁹ Se dejaba así, irónicamente, constancia de la exclusión social de los judíos en los Estados Pontificios.

La Esperanza se apropiaba de la lectura de L. Veuillot sobre el asunto definiéndolo como “una escena mas del antiguo melodrama revolucionario” que demostraba, según el católico monárquico, el poder de la Sinagoga pues “pocas veces como en esta han mostrado los judíos lo que se hallan en estado de hacer en Europa; á pesar de eso, tienen comparsas que pueden hacerse pagar precios muy altos...todo ese ruido procede de la comision de israelitas de Alejandría en Cerdeña: comision israelita en la que hay muchos cristianos de la comunión mazziniana que tienen voz deliberativa.”¹⁵⁴⁰ El redactor español de la nota, A. J. de Vildósola, un carlista nostálgico, condenaba a la prensa progresista y demócrata de su país para quienes “todo lo que la herejía y el error emprenden contra los católicos, les parece bien.”¹⁵⁴¹ Es que para la prensa neocatólica Roma era la única capaz de salvar a las sociedades ante la amenaza revolucionaria. Se

¹⁵³⁷ *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 4296, 19/10/1858, s/n.

¹⁵³⁸ *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 4296, 19/10/1858, s/n. *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 4313, 8/11/1858, s/n. Se afirmaba allí, insistentemente, que, según dichos del Papa, el deseo del niño Mortara era conservar el catolicismo.

¹⁵³⁹ *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 4301, 25/10/1858, s/n.

¹⁵⁴⁰ *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 4301, 25/10/1858, s/n.

¹⁵⁴¹ *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 4301, 25/10/1858, s/n.

advertía entonces que aquel que no obedecía al Pontífice no obedecería ningún tipo de autoridad.¹⁵⁴² La libertad religiosa era considerada, en ese sentido, un enemigo.¹⁵⁴³

Tras un año de iniciado el caso Mortara, la prensa seguía prestándole atención en la medida en que la familia continuaba reclamando por el niño y la opinión pública se mostraba sensibilizada respecto a las apropiaciones de menores por motivos religiosos.¹⁵⁴⁴ Así, por ejemplo, *La Esperanza* informaba, por cierto con desdén, que en Francia se representaba una obra de teatro titulada *La tireuse des cartes*, escrita por M. Mocquard y producida por Víctor Séjour, cuya trama refería al asunto Mortara y cuyo estreno había contado con la presencia del Emperador de Francia.¹⁵⁴⁵ A su vez, en una España en la que la literatura “liberalesca”, como las novelas de E. Sué y A. Dumas, eran condenadas por los neocatólicos como perjudiciales para la sociedad, el periódico *La Discusión* se preguntaba irónicamente:¹⁵⁴⁶ “Mas, ¿en qué libro de Dumas ó de Sué aprenderían á quedarse con los niños ajenos los que arrancaron del hogar al niño Mortara?”¹⁵⁴⁷ Es que Luis Rivera, el secretario de la redacción de *La Discusión*, no dudaba en afirmar que los clericales eran enemigos de la libertad.¹⁵⁴⁸ Por cierto, no faltaban quienes, por ese entonces, acusaban a los neocatólicos de querer reinstaurar la Inquisición en España.¹⁵⁴⁹

¹⁵⁴² *La Esperanza*, periódico monárquico, núm. 4321, 17/11/1858, s/n.

¹⁵⁴³ *La Esperanza*, periódico monárquico, núm. 4321 [se imprimió erróneamente el número del impreso], 18/11/1858, s/n. Se identificaba allí al niño Mortara como católico, aunque perteneciente a la “raza judía”. A su vez, se identificaba a los partidarios de la libertad religiosa de enemigos.

¹⁵⁴⁴ Véase, por ejemplo: *El Clamor Público*, periódico liberal, núm. 4715, 25/11/1859. Se informaba allí la noticia de un caso similar al de Mortara en Bélgica, el secuestro de una niña por un grupo de monjas, que, sin embargo, fue resuelto conforme al derecho de gentes y la patria potestad. En otro ejemplar se informaba también de la perseverancia de la familia Mortara para lograr la restitución de su hijo. Véase: *El Clamor Público*, periódico liberal, núm. 4722, 1/12/1859. Por su parte, *La Discusión* informaba sobre un suceso similar al de Mortara sucedido en Francia presentándolo como “ataque á la seguridad individual”, véase: *La Discusión*, diario democrático, núm. 1376, 20/6/1860.

¹⁵⁴⁵ Véase: *La Esperanza*, periódico monárquico, núm. 4666, 31/12/1859, s/n. Sobre la obra en cuestión, véase: Elèna Mortara, *Writing for justice. Victor Séjour, the Kidnapping of Edgardo Mortara, and the Age of Transatlantic Emancipations*, Hanover-New Hampshire, Dartmouth College Presse, 2015.

¹⁵⁴⁶ Sobre la relación de la novela y el neocatolicismo español, véase: Miguel Mínguez Blasco, “La novela y el surgimiento del neocatolicismo en España. Una interpretación de género”, *Espacio, tiempo y forma, Serie V Historia Contemporánea*, UNED, núm. 29, 2017, pp. 129-148. Sobre la novela en el siglo XIX, véase: Jacques Beyrie, “Novela e historia en el siglo XIX”, en Paul Aubert (dir.) *La novela en España (siglos XIX-XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001, pp. 23-33.

¹⁵⁴⁷ Véase: *La Discusión*, diario democrático, núm. 1182, 23/11/1859, s/n. El periódico insistiría al respecto. Así en otro ejemplar, bajo el acápite de “Santo Oficio”, se comentaban los casos de secuestros y bautismos forzosos de niños junto a la prohibición de las novelas de Sué, a propósito de lo cual el redactor afirmaba: “Prohíbanse las novelas de Eugenio Sué; que sobran los medios de que sepa el mundo lo que *La Esperanza* desearía que no se supiera”. Véase: *La Discusión*, diario democrático, núm. 1428, 19/8/1860, s/n.

¹⁵⁴⁸ *La Discusión*, diario democrático, núm. 1102, 28/8/1859, s/n. Se planteó allí, bajo el título “Pío IX y la libertad”, que el poder espiritual del Papa es incompatible con su poder temporal.

¹⁵⁴⁹ Al respecto véanse: Tomás Bertran Soler, *Un milagro y una mentira. Vindicación de los mallorquines cristianos de estirpe hebrea*, Valencia, Imprenta de la Regeneración tipográfica, 1858. En la obra su autor

Por su parte, el proceso revolucionario desatado en la península itálica convertía a la abolición del Santo Oficio Romano en uno de sus blancos de ataque. La prensa liberal española celebraba aquella decisión afirmando que “asi no podrá repetirse el hecho del joven israelita Mortara, que tanto daño ha hecho al gobierno pontificio en Europa”.¹⁵⁵⁰ De hecho, a comienzos de 1860, se informaba acerca del arresto del Padre Gaetano Feletti, inquisidor involucrado en el secuestro del niño Mortara, por parte de los revolucionarios que lograron hacerse del control del gobierno de Bolonia el 12 de junio de 1859 poniendo fin al gobierno papal en la ciudad. La captura del inquisidor se acompañaba de la abolición de la jurisdicción del Santo Oficio Romano en la región.¹⁵⁵¹ La captura del inquisidor era, por cierto, condenada por *La Esperanza* y *La Regeneración*.¹⁵⁵²

Sucede que en la prensa española circulaba la noticia de que el conde de Cavour había expresado su apoyo a la familia Mortara comprometiéndose a investigar el paradero

afirmaba: “La civilizacion abolió el Santo Oficio y el gobierno debería dar un paso mas, aboliendo las limpiezas de sangre, las pruebas de nobleza y el delito de opinion...Los obispos han pedido el restablecimiento inquisitorial bajo su presidencia, y nosotros en cambio pedimos la seguridad personal, relativamente á la opinion y que los hijos no sean responsables de los errores ó crímenes de los padres, conforme sucede con los mallorquines de estirpe hebrea”. En un intento por evitar la censura, su autor planteaba: “Nos referimos a los hechos históricos y la historia no está bajo la jurisdicción de las leyes. Su tribunal es la pública opinion”. Véase: *Ibid.*, p.5

Un año más tarde A. Luque y Vicens, se preguntaba: “¿Por qué los sacerdotes del altar, los discípulos de Jesús, los apóstoles de su sagrada doctrina, vienen proclamando que la libertad es contraria de la religion, y que los liberales son hijos del infierno?...¿Consistirá, acaso, nuestro pecado en que pedimos la libertad á nombre del derecho y la emancipacion del pensamiento á nombre de la libertad?...¿pecaremos por haber destruido la amortizacion de los bienes eclesiásticos, el diezmo que pesaba solo sobre los labradores, las primicias, el voto de Santiago y la Inquisicion?”. Véase: Antonio Luque y Vicens, *La inquisición su pro y su contra. Dedicado al señor cura de la Roda*, Madrid, Imprenta de Luis García, Segunda edición, 1859, pp. III-IV.

¹⁵⁵⁰ *La Época*, núm. 3252, 22/11/1859, s/n.

¹⁵⁵¹ *La Discusión, diario democrático*, núm. 1337, 2/5/1860.

¹⁵⁵² Véase: *La Regeneración, diario católico “católicos antes que políticos; políticos en tanto cuanto la política conduzca al triunfo práctico del catolicismo”*, núm. 1422, 5/1/1860, Madrid. Allí, bajo un apartado que se titulaba “siguen los escándalos”, informaba: “El telégrafo nos anuncia que se ha dictado en Módena auto de prisión contra el inquisidor P. Feletti; por la sustraccion del niño Mortara.” Sobre el arresto “clandestino” en Bolonia del P. Feletti, véase también: *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 4724, 9/3/1860. Véase también: *La Regeneración*, núm. 1484, 10/3/1860. Incluso, *La Esperanza* se quejaba también de que “todos los periódicos ingobernables reproducen las siguientes palabras: «La señora del judío Mortara, segun carta de Bolonia, se halla enferma de peligro por sentimiento de la pérdida de su hijo. ¡Increible parece que los profundísimos é irrecusables argumentos de la prensa neo-católica, no hayan convencido aun á esa madre, de que su hijo le fue robado en buena, debida y valedera forma!»”. Véase: *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 4722, 7/3/1860, s/n. Su redactor, N. García Sierra, expresaba, escépticamente, su deseo de leer aquella carta “por el interés de la ciencia médica”. Por su parte, *La Discusión* le respondía: “*La Esperanza* pide con mucha ansiedad una carta: si no la obtiene, tenga paciencia el diario absolutista. Una carta, al cabo no es mas que un papel. En cambio, la madre del *niño robado* pide con mas ansiedad la devolucion de su hijo, y los neo-católicos se le niegan...si pidiéramos á *La Esperanza*, como ella á los ingobernables, cartas justificativas de sus asertos, ya nos contaria menos *barrabasadas* de los revolucionarios italianos”. Véase: *La Discusión, diario democrático*, núm. 1288, 8/3/1860. Véase también: *La Iberia, diario liberal*, núm. 1729, 8/3/1859.

del niño.¹⁵⁵³ Se informaba, además, que la Alianza Israelita Universal había enviado al Rey de Italia una carta solicitando su intermediación en el pedido de restitución del joven.¹⁵⁵⁴ Pero la prensa neocatólica condenaba al nuevo Reino de Italia y defendía a los Estados Pontificios. Ante aquellas críticas, el diario liberal *La Iberia* objetaba “¿Y su gobierno? ¿Qué dice de su gobierno? ¡El gobierno de los cardenales, los protagonistas de la usurpación del niño Mortara metidos á censurar el gobierno del Piamonte!”¹⁵⁵⁵ El caso Mortara enfrentaba, así, no solo a la monarquía italiana con el Papado sino que también interpelaba a los católicos y liberales españoles.

La polémica a propósito del niño Mortara invitaba, a su vez, a reflexionar acerca de los derechos de quien practicaba una religión diferente a la católica. Si para la prensa neocatólica Roma era una promesa de salvación, para los publicistas progresistas y demócratas la *Ciudad Eterna* no debía inmiscuirse en los asuntos temporales. Reconocían, como habían advertido los diputados progresistas y demócratas en la Asamblea de 1854, que el otro, ya sea judío, musulmán o protestante, había formado parte del pasado español. Incluso, como también hemos visto, había quienes propusieron no solo considerarlos habitantes del pasado español sino también del tiempo presente.

Por aquellos años España se involucraba en la guerra contra Marruecos (1859-1860). Si bien es cierto que aquella guerra demostró la capacidad movilizadora de la religión que caracterizaba a los españoles, también los enfrentó a la presencia de los judíos españoles en territorio africano.¹⁵⁵⁶ Así, por ejemplo, en *El Clamor público* se informaba acerca del arribo de judíos procedentes de África entre los cuales se encontraban descendientes de españoles quienes, se señalaba, “conservan todavía a nuestro suelo el

¹⁵⁵³ Así, por ejemplo, ante la acusación del Arzobispo de Chambery de que el gobierno del conde de Cavour perseguía al clero, el ministro planteaba que el clero debía obedecer las leyes “aun cuando el cumplimiento de este deber tuviese que servir de pretexto para que nos llamase perseguidores el partido que predica la tolerancia, cuando no puede poner en práctica las máximas en cuya virtud fue robado á sus padres el niño Mortara y se arrojó de su país á los esposos Madiahi”. Véase la publicación de la contestación en: *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 4844, 1/8/1860. Véase también al respecto: *La Iberia, diario liberal*, núm. 1849, 1/8/1860. Meses más tarde, el periódico *La Esperanza* informaba, por medio de una carta publicada originalmente en el periódico ministerial *La Época*, que en la península itálica: “el gobierno ha dado las mas enérgicas disposiciones para que se investigue el punto donde se encuentra el niño Mortara... también se han derogado las disposiciones contrarias á los hebreos, y proclamado el principio de la libertad religiosa en todos los estados del Rey”. Véase: *La Esperanza, periódico monárquico*, núm. 4917, 25/10/1860. Por su parte, *La Regeneración* reprochaba a *La Época* por haber difundido esa información contraria a la Iglesia cuando se sirve a una Majestad Católica. Véase: *La Regeneración*, núm. 1689, 19/12/1860.

¹⁵⁵⁴ Así, en el contexto de la cuestión italiana, la prensa sigue prestando atención al caso Mortara, presentado como un acto de injusticia perpetrado por la teocracia. Véase al respecto: *La Discusión, diario democrático*, núm. 1473, 11/10/1860. Sobre la difusión del pedido de la Alianza Israelita Universal, véase: *La Discusión, periódico democrático*, núm. 1481, 20/10/1860.

¹⁵⁵⁵ Véase: *La Iberia, diario liberal*, núm. 1910, 11/10/1860, s/n.

¹⁵⁵⁶ Véase: Roberto López Vela, “La España de los malos españoles...”, Op.cit., p. 51.

afecto que se tiene á la patria”.¹⁵⁵⁷ Sin embargo, *La Esperanza* advertía que para persistir en el suelo español aquellos judíos debían convertirse al catolicismo. Propuesta que desde el periódico progresista era cuestionada pues se consideraba que “*La Esperanza* propone en buenos términos ni mas ni menos que la compra á beneficio de la Iglesia cristiana de las creencias de los judios, á cambio de la hospitalidad que reciben y del socorro que el Gobierno les da en España...”.¹⁵⁵⁸ Por su parte, *El Clamor público* recordaba que Roma toleraba la presencia de judíos aun cuando, incluso en el mismo ejemplar, se informaba sobre el asunto Mortara.¹⁵⁵⁹ A su vez, otro periódico liberal daba a conocer la presencia en Londres de una calle enteramente ocupada por “judíos de raza española”. *La Iberia* advertía que aquellos “verdaderos españoles” fueron convertidos en súbditos ingleses por la errada política del reino de España.¹⁵⁶⁰

Sin embargo, la España de aquel entonces se encontraba comprometida con una política de confesionalización que hacía imposible concebir una disociación entre el ciudadano y el creyente. Además, la disidencia religiosa era asociada a la disidencia política, como lo demostraba la asociación que los publicistas neocatólicos hacían de la revolución con la herejía, condenando no solo al liberalismo sino también al socialismo como frutos del protestantismo.¹⁵⁶¹ Es que a pesar de la lectura en clave tolerante que se podía realizar del Código Penal, el derecho a la práctica privada de otros cultos no estaba reconocido en el texto constitucional vigente, que era nuevamente la Constitución sancionada en 1845. En ese sentido, la represión a las prácticas heterodoxas resultaba ser un asunto legal.¹⁵⁶²

En ese contexto, se desarrolló en España un caso que también habría de tener repercusión internacional: la acusación al andaluz Manuel Matamoros de intentar alterar la religión en España, a través de la introducción del protestantismo, que derivó en un proceso, encausado por las autoridades públicas de Granada, que resolvió su condena hacia octubre de 1862.¹⁵⁶³ Andalucía fue, como ya hemos advertido, la región de mayor

¹⁵⁵⁷ *El Clamor Público, periódico liberal*, núm. 4734, 15/12/1859, s/n.

¹⁵⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁶⁰ *La Iberia, diario liberal de la mañana*, núm. 1679, 20/12/1859, s/n.

¹⁵⁶¹ A propósito de ello, recordamos que la Encíclica *Noscitis et Nobiscum* (1849) había establecido una asociación entre el protestantismo y el socialismo en clave condenatoria.

¹⁵⁶² Sobre esta cuestión véase especialmente: Gregorio Alonso García, “Unidad católica y persecución de protestantes (1854-1868)”, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op.cit., pp. 302-363.

¹⁵⁶³ Manuel Matamoros era teniente de artillería. Sobre su vida, véase: Aimé Bonifas, *Matamoros (1834-1866) L'aube de la seconde Réforme en Espagne*, Pau, PRO-HISPANIA, 1967. Sobre el caso Matamoros, véase también: Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, Vol. IV, London, Macmillan, 1907, p. 469-471. Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España...*, Op.cit., 208.

penetración del protestantismo durante el siglo XIX, junto también a Cataluña. El caso Matamoros motivó la intervención del gobierno inglés que, tras debatirse en la Cámara de los Lores y los Comunes, solicitó la liberación de los inculpados. Sin embargo, la petición no tuvo éxito. También la prensa progresista española, especialmente *El Clamor Público*, demostraba su apoyo a los condenados. Por su parte, desde la cárcel Matamoros denunciaba, a través de sus cartas, que el tribunal que lo juzgaba estaba integrado por neocatólicos nostálgicos de la Inquisición.¹⁵⁶⁴ En ese sentido, escribía: “the tribunal of the Inquisition no longer rules over the consciences of men; but, unfortunately, the influence of these impious engines of destruction has by no means disappeared; and to-day, in the heart of the nineteenth century, it is in Spain a crime to love the gospel. Chains and imprisonment have taken the place of the rack and the stake; the ordinary law-courts that of the misnamed Holy Inquisition”.¹⁵⁶⁵

Por entonces, la acusación de herejía iba acompañada de la presunción de revolución. De hecho, Matamoros fue también acusado de participar en el levantamiento demócrata, republicano y “garibaldiano”, que tuvo lugar en la localidad de Loja (Málaga) hacia 1861.¹⁵⁶⁶ Es que no olvidemos que eran los demócratas quienes reivindicaban explícitamente la libertad religiosa. El problema de la intolerancia era, entonces, a la vez político y religioso.¹⁵⁶⁷

A pesar de que en el gobierno moderado predominaba el proyecto nacional-católico, albergándose incluso a neocatólicos, existieron a principios de 1860 clérigos que se pronunciaron contrarios a la política romana demostrando, incluso, su reconocimiento al Reino de Italia.¹⁵⁶⁸ Entre ellos destacaron Antonio Aguayo y Fernando de Castro y Pajares quienes denunciaban lo que interpretaban como una separación del catolicismo

¹⁵⁶⁴ El pastor inglés William Greene escribió un libro sobre el caso de Matamoros, que fue difundido tanto en inglés como en castellano, en el que publicó algunas de las cartas de Matamoros escritas en la cárcel. En una de las cartas, con fecha del 8/11/1860, Matamoros contaba que el tribunal civil que lo procesaba: “is entirely composed of Neo-Catholics, and that particular section of them who, in Spain, defend the stake and the Inquisition, and in every act its intolerant spirit is manifested”. Véase: William Greene, *Manuel Matamoros and his fellow-prisoners. A narrative of the present day persecution of Christians in Spain*. Compiled from the original letters written in prison, Morgan and Chase, Londres, 1863, p. 138.

¹⁵⁶⁵ Véase: *Ibíd.*, p. 186.

¹⁵⁶⁶ Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica y sus enemigos...*, Op.cit., p. 353. Sobre la revolución de Loja véase: Guy Thomson, “La revolución de Loja en julio de 1861: la conspiración de los carbonarios y la democracia en la España moderna”, en Alda Blanco y Guy Thomson (eds.), *Visiones del liberalismo. Política, identidad y cultura en la España del siglo XIX*, Universidad de Valencia, 2008, pp. 159-194. Véase también: Guy Thomson, *The Birth of Modern Politics in Spain: Democracy, Association and Revolution, 1854-1875*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009.

¹⁵⁶⁷ En ese sentido lo planteaba, de hecho, la obra de Alfonso Torres de Castilla (seudónimo de Fernando Garrido) *Historia de las persecuciones políticas y religiosas, ocurridas en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días...*, Barcelona, Imprenta de Salvador Manero, 1866.

¹⁵⁶⁸ Cabe advertir que el gobierno español reconoce al Reino de Italia recién en el año 1865.

respecto a las enseñanzas del cristianismo.¹⁵⁶⁹ En sus escritos defendían la libertad religiosa y la separación del Estado y la Iglesia, evidenciándose, además, la influencia de la filosofía Krausista.¹⁵⁷⁰ Las ideas racionalistas del Krausismo cobrarían protagonismo en la década de 1860, implicándose en la célebre disputa por la ciencia española que derivó en la expulsión universitaria de sus difusores.¹⁵⁷¹ A pesar de que la historiografía ha señalado que el krausismo, por su fundamentación racionalista, no puede ser concebido como una forma de catolicismo liberal, tanto aquella filosofía como las propuestas de conciliar catolicismo y liberalismo serían condenadas en el *Syllabus Errorum* publicado hacia 1864 por Roma. *La Ciudad Eterna* condenaba las nuevas maneras de ver, pensar y sentirse en el mundo que se imaginaba en la *Ciudad de los hombres*. La religión católica misma era conceptualizada por Roma como un deber y no como un derecho.

El proyecto confesional del gobierno moderado fue, sin embargo, contestado por una revolución que comenzaría, una vez más, en Cádiz.¹⁵⁷² La revolución de 1868 convertiría a la libertad religiosa en una de sus principales demandas. El liberalismo democrático desplazaba el horizonte de los derechos desde el colectivo de la nación hacia el individuo. La Constitución promulgada en 1869 reconocerá la libertad de cultos.¹⁵⁷³ Aquella innovación política dará inicio, sin embargo, a una nueva guerra carlista (1872-1876).

Como advierte Suárez Cortina, en la España de la segunda mitad del siglo XIX es posible entrever la tensión entre diversas culturas políticas ya consolidadas: desde la

¹⁵⁶⁹ Véanse: Antonio Aguayo, *Carta a los presbíteros españoles*, Madrid, Imprenta de J. Antonio Almirante, 1865. Fernando de Castro y Pajares, *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*, Edición e José Luis de Abellán, Madrid, Castalia, 1975 [1864]. Ya en su “Discurso sobre los caracteres históricos de la Iglesia Española”, presentado para el ingreso a la Academia Nacional de Historia (1866), abogaba por la separación de la Iglesia y el Estado. Fernando de Castro y Pajares será rector de la Universidad de Madrid durante los años 1867-1869.

¹⁵⁷⁰ Véase al respecto: Gonzalo Capellán de Miguel, “El problema religioso en la España contemporánea...”, Op cit.

¹⁵⁷¹ Véase: Juan López Álvarez, “El Krausismo en Cádiz (Notas a un discurso pronunciado en la Real Academia Gaditana de Ciencias y Letras”, *Anales de la Universidad de Cádiz*, núm. 1, 1984, pp. 185-211.

¹⁵⁷² Véase: Antonio Orozco Guerrero, *Cádiz durante el Sexenio Democrático...*, Op.cit. (particularmente las pp. 42-43). Los años de la década de 1860 fueron, por cierto, años de crisis. En 1860 se registra un nuevo intento de levantamiento carlista, que, sin embargo, fracasa, conocido con el nombre de Alzamiento de San Carlos de la Rápita. Hacia 1865 España protagoniza un conflicto naval con Perú. Finalmente, hacia 1868 estalla una revolución, protagonizada por una coalición de progresistas, demócratas y republicanos, contra el gobierno de Narváez y la Reina Isabel. Tras un período de gobierno provisional, se nombra Rey a Amadeo de Saboya, el hijo del Rey de Italia que había cuestionado el poder del Papa en la península itálica. Sin embargo, la tentativa monárquica dará paso, rápidamente hacia febrero de 1873, tras el abandono de Amadeo de Saboya, a la proclamación de la República.

¹⁵⁷³ El artículo 21 de la Constitución de 1869 sancionaba la libertad religiosa, junto a otras libertades modernas, como el derecho de asociación.

neocatólica que advertía, tal como lo expresara Donoso Cortés y Nocedal, el antagonismo entre liberalismo y catolicismo; la nacionalcatólica, propia de los moderados, que defendía también la unidad católica aunque conciliadora con el liberalismo y la tolerancia elemental; y la de aquellos liberales católicos que se pronunciaban por la libertad de cultos, concibiendo así a la religión como un derecho.¹⁵⁷⁴ Por su parte, los demócratas republicanos reivindicarán, junto a la libertad religiosa, la secularización del Estado a través de su divorcio con la Iglesia. De modo que, por entonces, en España ser republicano significaba ser laico, mientras que en América la república, ensayada desde el comienzo mismo de la revolución de independencia, albergaba, como analizaremos, distintas concepciones acerca de la relación entre religión y política.¹⁵⁷⁵ Pareciera ser, entonces, que en la monárquica España la propuesta republicana ofrecía una única respuesta al interrogante de la relación entre religión y política, mientras que en América el escenario republicano habilitaba, hacia su interior, mayor espacio de debate.

¹⁵⁷⁴ Véase: Manuel Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes...*, p. 90. Por cierto, la expresión de nacionalcatolicismo quedará cristalizada en la obra de Ménéndez Pelayo *Historia de los heterodoxos españoles* (1883).

¹⁵⁷⁵ Véanse: Julio De la Cueva Merino, “Razón laica, pasión anticlerical...”, Op. cit. A propósito de la cuestión americana, remitimos al lector a los capítulos siete y ocho de la presente tesis.

Capítulo 7

Religión y nación en la “Nueva Roma”: una inquisición liberal (1830-1860).

I. Introducción

Tras el proceso de independencia, la *Ciudad de los Reyes* experimentó una turbulenta redefinición política. El dilema a propósito de si la cristianización de la revolución suponía una revolución en el campo de la religión constituía un enigma abierto en el experimento republicano. La redefinición de la comunidad política implicaba así un interrogante a propósito de la comunidad religiosa. El proyecto independentista, como hemos analizado, se acompañó de una reflexión crítica sobre las formas del catolicismo heredado, identificándolo con las prácticas de la Inquisición española.¹⁵⁷⁶

Pero, a pesar de las pugnas de poder y de los diferentes proyectos constitucionales de inflexiones liberales o conservadoras, la definición de la catolicidad de la nueva nación no era objeto de controversia. Tras la transformación de la *Ciudad de los Reyes* en la *Ciudad de los libres* se produjo un tránsito del súbdito al ciudadano que, al igual que en la Península, conservó al catolicismo como seña de identidad. El ciudadano debía, pues, ser un fiel creyente. Por otro lado, desde su creación, el Estado independiente aspiró a gobernar a la Iglesia. La unidad católica heredada desde los tiempos coloniales aparecía, para la mayoría de la elite, como una garantía para la unidad política tan difícil, por cierto, de conservar.

La asociación entre unidad religiosa y unidad política suponía disociar la libertad política de la religiosa. Los momentos constitucionales, al igual que los proyectos de codificación de leyes, constituían, sin embargo, una oportunidad para repensar y redefinir aquellas relaciones. En aquellos momentos, la reflexión sobre el legado inquisitorial adquiriría sentido en la medida en que habilitaba una interrogación sobre la definición de la ciudadanía (si podía, acaso, el ciudadano no ser creyente católico) y sobre la posibilidad de concebir a la religión como un derecho individual, más allá de concebirse como un atributo de la nación. En este capítulo nos proponemos analizar el debate a propósito de la relación entre religión y nación a través de la crítica que un grupo de liberales construyó, durante los años 1830-1860, en torno al legado inquisitorial de intolerancia religiosa-política y al proyecto de apertura inmigratoria hacia el extranjero, que por entonces continuaba identificándose con el no católico.

¹⁵⁷⁶ Sobre estas cuestiones remitimos al lector al capítulo cuatro de la presente tesis.

En este marco, analizaremos la reflexión liberal a propósito de la Inquisición desarrollada en la esfera pública de la capital del Perú, durante los años 1830 a 1860, a través de tres ejes o nudos problemáticos. Por un lado, repararemos en los experimentos constitucionales en los que se reflexionaba sobre los derechos de la Iglesia y acerca de la (im)posibilidad de concebir a la creencia religiosa como un derecho. Si bien no existían en Lima facciones políticas que se abanderaran tras la Inquisición, como lo hacía el carlismo en la Península, las reflexiones sobre su legado distanciaban a liberales y conservadores. Por otro lado, nos centraremos en la manera en que se concebía el rol de la religión en la construcción del lazo social y en la (in)viabilidad de la comunidad política. Pues mientras que en Europa el ciclo revolucionario liberal (del año 1830 y más aún de la primavera de 1848) conmovía al hecho religioso y, especialmente al poder temporal del Papa, América era, para algunos publicistas, un mirador para pensar formas alternativas, aunque no siempre superadoras, a las de la conflictiva relación entre religión y libertad. Nos detendremos, entonces, a analizar la mirada de un viajero francés, el clérigo R. M. Taurel, a propósito de la relación entre religión y república en la ciudad limeña, a la que caracterizaba, por cierto, como “la nueva Roma”. Contrastaremos, sin embargo, aquella mirada con la que supieron trazar los publicistas Juan Espinosa, Francisco de Paula González Vigil y Francisco Bilbao en sus reflexiones acerca de la relación entre liberalismo(s) y catolicismo(s). Los escritos de Espinosa nos permitirán analizar las relaciones entre el legado colonial, la ruptura republicana y el problema de la disidencia. Por su parte, el análisis de las reflexiones de Vigil nos invitará a interrogarnos acerca del problema de la libertad hacia el interior del catolicismo y lo que comienza a concebirse como la Inquisición de Roma. Por último, los planteos del exiliado Francisco Bilbao, quien supo rápidamente comprometerse con la realidad limeña, nos enfrentarán, una vez más, a la relación entre religión y revolución y también a modos alternativos de pensar la constitución de la sociedad.

A pesar de que la realidad de Lima difería, como veremos, en mucho a la peninsular y a la porteña, la reflexión acerca de la Inquisición, en tanto modo autoritario de entender la religión y la política, no estaba ausente de la interrogación de inflexión liberal desplegada en la esfera pública de la capital peruana. Aquella presencia nos permite indagar acerca de las posibles maneras de pensar la relación entre religión, política y nación en un proceso invención de nuevas fronteras.

II. Fieles ciudadanos

Hacia la década de 1830, Lima era la capital de un Estado que se encontraba en la marcha de una constante redefinición. La variedad de ensayos constitucionales que se producían en la “República anarquizada”, como la denominara C. Mc Evoy, daban cuenta de aquella inestabilidad.¹⁵⁷⁷ Incluso en España, su antigua metrópoli, los liberales se lamentaban, como hemos visto, de que en América se impusiera el poder del sable. Sin embargo, en aquel contexto de inestabilidad política y cambios constitucionales, persistía la definición del catolicismo como religión de Estado acompañada de la sanción de la exclusividad religiosa. La religión católica se concebía, como veremos, como un elemento configurador de la nacionalidad peruana tanto en las constituciones de carácter conservador como aquellas concebidas como liberales.

Al igual que en España, aunque a diferencia de los proyectos rioplatenses, no era, entonces, la catolicidad de la nación la que distinguía a las constituciones liberales de las conservadoras. La diferencia entre ellas radicaba en la manera en que se planteaba la distribución del poder entre el aparato legislativo y el ejecutivo, se definía la (des)centralización del poder y se enunciaba la posibilidad de ampliar la participación política mediante el sufragio en la República.¹⁵⁷⁸ Sin embargo, aún sin discutirse la catolicidad de la nación, conservadores y liberales tenían miradas divergentes a propósito de los derechos de la Iglesia y acerca de la posibilidad de concebir a la religión como un derecho del individuo. De hecho, no eran pocas las veces en las que bajo regímenes de tendencia liberal se flexibilizaba la asociación entre ciudadano y creyente a través de la

¹⁵⁷⁷ Durante el período comprendido entre los años 1830-1860 se sancionan en el Perú cuatro constituciones (1834, 1839, 1856, 1860). Es importante mencionar que C. Mc Evoy, junto a otros historiadores como Cristóbal Aljovín de Losada, han cuestionado en sus estudios la interpretación historiográfica que caracteriza al liberalismo peruano como “falaz” reduciéndolo a una mera importación de ideas europeas sin raigambre real, reivindicando, por el contrario, la necesidad de estudiar en sí misma, con sus matices y particularidades, a la cultura política liberal peruana. Véanse: Carmen Mc Evoy, *En pos de la República. Ensayos de historia política e intelectual*, Lima, Centro de Estudios Bicentenario, Municipalidad Metropolitana de Lima y Asociación Educativa Antonio Raimondi, 2013. Cristóbal Aljovín de Losada, *Caudillos y constituciones, Perú 1821-1845*, México D.F. – Lima, Fondo de Cultura Económica e Instituto Riva-Agüero, 2000. Sobre la interpretación del liberalismo cuestionada por aquellos historiadores, véase: Heraclio Bonilla, *Guano y burguesía en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974. Ernesto Yepes del Castillo, *Perú 1820-1920. Un siglo de desarrollo capitalista en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos-Moncloa Campodónico, 1972. Ulriche Mucke, *Política y burguesía en el Perú. El Partido Civil antes de la guerra con Chile*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2010.

¹⁵⁷⁸ A propósito de la distinción entre los modelos constitucionales liberales y conservadores, véase: Roberto Gargarella, *The legal foundations of inequality...*, Op.cit., pp. 1-8. Véanse también: José Pareja Paz Soldán, *Las constituciones del Perú*, Op.cit. Natalia Sobrevilla Perea, “Batallas por la legitimidad: constitucionalismo y conflicto político en el Perú del siglo XIX (1812-1860)”, *Revista de Indias*, vol. LXIX, núm. 246, pp. 101-128, 2009. Edgar Carpio Marcos, “Evolución del constitucionalismo peruano”, *Vox Juris*, vol. 31, núm. 1, 2016, pp. 29-49.

sanción de leyes que contemplaban la nacionalización de los extranjeros sin reparar en su condición religiosa.

La intransigencia religiosa y el consiguiente deber de la protección estatal al catolicismo fue, pues, preservada en la Carta liberal sancionada en el año 1834.¹⁵⁷⁹ A pesar de aquella restricción, en aquel año un grupo de liberales católicos promovió la apertura en Lima de una Sociedad Bíblica, de inspiración protestante. Si bien la Sociedad Bíblica no prosperó, su fracaso no se debió a la represión religiosa sino a la indiferencia que mostraba la población ante ella.¹⁵⁸⁰ A su vez, en el contexto de la guerra civil entre Felipe S. Salaverry y Andrés de Santa Cruz, se sancionó, a instancias del primero, un nuevo decreto sobre los requisitos de nacionalización (14/3/1835) donde se planteaba que cualquier individuo podía ser ciudadano del Perú si estando en el territorio se inscribía en el registro civil. Nada se decía en él acerca de la identidad religiosa del potencial ciudadano, en contraposición a lo establecido en la Constitución vigente. Aunque tiempo más tarde el decreto fue revocado, se dejaba entrever la posibilidad de respeto a los cultos privados en estrecha relación a la cuestión inmigratoria.¹⁵⁸¹ De hecho así lo interpretaba también el romántico chileno exiliado en Lima, Manuel Bilbao quien, a pesar de su condición de extranjero católico, celebraba los indicios tendientes a la apertura hacia otros cultos capaces de diferenciar al fiel del ciudadano.¹⁵⁸²

Tiempo más tarde, la Carta de Tacna (1/5/ 1837), mediante la cual se legisló la Confederación Perú-Boliviana al mando del General Andrés de Santa Cruz, determinaba en su artículo quinto que la religión de la Confederación era la católica, apostólica y romana sin mencionar ni el deber de protección estatal ni el exclusivismo religioso.¹⁵⁸³

¹⁵⁷⁹ La Carta de 1834 preservaba la intransigencia religiosa sancionada en la Constitución de 1828. Así en el artículo dos (perteneciente al Título I “De la nación y su religión”) se afirmaba respecto del Estado: “Su Religión es la Católica, Apostólica y Romana. La Nación la protege por todos los medios conformes al Espíritu del Evangelio, y no permitirá el ejercicio de otra alguna”. Véase: *Constitución Política de la República Peruana (1834)*, disponible en:

http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1834/Cons1834_TEXTO.pdf

Sobre la carta constitucional de 1834 véase también: Roberto Gargarella, *The legal foundations of inequality...*, Op.cit., pp. 168; 205; 209.

¹⁵⁸⁰ Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., p. 42.

¹⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 47.

¹⁵⁸² *Ibidem*.

¹⁵⁸³ La Ley Fundamental de la Confederación Perú-Boliviana, sancionada el 1 de mayo de 1837, se proclamaba “en el nombre del Dios trino y uno”. Si bien, como mencionamos, en su artículo quinto se sancionaba como religión de la Confederación a la católica, apostólica, romana, sin hacer mención a prohibiciones ni protecciones; el juramento de la Constitución contemplaba que el Protector de la Confederación debía juramentar “proteger por todos los medios la Religión Cristiana, Católica, Apostólica, Romana”. Véase: Ley Fundamental de la Confederación Perú-Boliviana (1837), disponible en: http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1837/Lcpb1837.pdf Teniendo en cuenta la inspiración bolivariana presente en la Carta de Tacna, se podría afirmar, siguiendo

Se abría entonces legalmente la posibilidad de la tolerancia elemental en el espacio privado. Indudablemente, la Carta se encontraba en relación con las ideas librecambistas que dieron lugar a los acuerdos de Tratado Comercial entre la Confederación Perú-Boliviana y Gran Bretaña (5/6/1837). Tratado que, a pesar del esfuerzo británico, no sancionó la igualdad de derechos religiosos para ambas partes debido a la precaución de Santa Cruz por evitar un posible conflicto religioso a propósito de aquella posibilidad. Se pactó, entonces, que mientras los peruanos podrían practicar públicamente su culto en los dominios de Gran Bretaña, los británicos solo podrían hacerlo en el Perú en los márgenes del ámbito privado. No obstante, los ataques a la religión católica se castigaban en el Código Penal confederado.¹⁵⁸⁴

Sin embargo, incluso tras el fracaso de la Confederación Perú-Boliviana, la Constitución del año 1839, de carácter conservador, preservó aquella posibilidad de tolerancia elemental.¹⁵⁸⁵ Así, en el artículo tercero del Título II de la Carta, parecía necesario aclararse que no se permitía el ejercicio de cualquier otro culto.¹⁵⁸⁶ No obstante, se impusieron nuevas restricciones a los extranjeros aumentando en cuatro años el tiempo requerido de residencia para la obtención de la ciudadanía. Sin embargo, a pesar de la prohibición del ejercicio público de otro culto, en el año 1844 el gobierno autorizó, ante un pedido de la Legación inglesa, la apertura de una capilla anglicana bajo la condición de que ningún peruano debía asistir allí. A pesar de aquella restricción, que buscaba preservar la asociación entre el ciudadano peruano y el creyente católico, los efectos

el análisis formulado por Gargarella, que aquélla fue de tendencia conservadora. Véase: Cristóbal Aljovín de Losada, “La Confederación Perú-Boliviana 1836-1839: Política externa o interna”, *Investigaciones sociales*, año V, núm. 8, Universidad Nacional de San Marcos/IIHS, Lima, 2001, pp. 65-79. La Confederación Perú-Boliviana tuvo una corta duración desde el año 1836, en el que Santa Cruz vence a Felipe Santiago Salaverry, hasta el año 1839 cuando Agustín Gamarra disuelve la Confederación tras la guerra declarada por Chile, la Buenos Aires rosista y los peruanos contrarios al proyecto político de Santa Cruz.

¹⁵⁸⁴ Allí, entre los delitos contra la religión del Estado, se afirmaba en el artículo 139: “Todo el que conspire directamente y de hecho a establecer otra religión en el Estado, o a que la Nación deje de profesar la Religión Católica, Apostólica, Romana, es traidor y sufrirá la pena de muerte”. A su vez, el artículo 140 preveía la prisión para los que ataquen a la religión, de 4 años o doble si se tratara de un eclesiástico o un funcionario. Véase: *Código penal Santa-Cruz del Estado nor-peruano. Edición oficial*, Lima, Imprenta de Eusebio Aranda, 1836, p. 33.

¹⁵⁸⁵ La Constitución de 1839 fue dictada por el Congreso Constituyente reunido en Huancayo. A propósito del carácter conservador de aquella Constitución, R. Gargarella señala: “The 1839 Constitution of Huancayo would be in force for twelve long years. Aimed at “avoiding the horrors of anarchy”, the new document strengthened the powers of the president, suppressed the existent municipalities, weakened the legislature, and subordinated the judiciary to the authority of the executive. Both individual and political rights were also severely restricted”. Véase: Roberto Gargarella, *The legal foundations of inequality...*, Op.cit., p. 121.

¹⁵⁸⁶ Véase: *Constitución política de la República Peruana (1839)*, disponible en: http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1839/Cons1839_TEXTO.pdf

simbólicos de la publicidad del culto anglicano no podían pasar desapercibidos.¹⁵⁸⁷ Aquella posibilidad era, por cierto, inexistente en la España moderada de aquellos años pero se trataba de una realidad ya presente desde antes en la sociedad porteña. No sorprende, pues, que por entonces desde *El Peruano*, órgano de la prensa oficial, se publicaran escritos contra el fanatismo inquisitorial con el propósito de señalar las bondades de la tolerancia.¹⁵⁸⁸

Pero el vínculo entre catolicismo y nacionalidad no era cuestionado por los gobernantes en el poder. Así, durante el gobierno de Castilla (1845-1851), hacia 1845 el Ministro del Exterior, Justicia y Negocios Eclesiásticos del Perú, J. G. Paz Soldán, no dudaba en afirmar que la religión era la vida del cuerpo político.¹⁵⁸⁹ Pocos años después, en 1849 por iniciativa del Ministro de Gobierno Juan Manuel del Mar se propuso un proyecto de ley en vistas de permitir únicamente a los extranjeros ejercer públicamente su culto. Si bien se trataba de una medida pensada para incentivar la inmigración, pues nada se decía acerca de la libertad religiosa como un derecho universal, admitido para los peruanos, el Congreso rechazó el proyecto.¹⁵⁹⁰ El proyecto del ejecutivo no fue acompañado por el legislativo.

La publicidad de cultos distintos al católico no era, como en Buenos Aires, un derecho de los habitantes. Por otro lado, a pesar de que la tolerancia elemental era un hecho y, en algunos casos, un derecho concedido a los extranjeros, la cuestión religiosa producía tensiones en la sociedad limeña. La definición del lugar de la religión en la comunidad política generaba divisiones incluso dentro del grupo que se identificaba como liberal.¹⁵⁹¹ En ese sentido, se podría advertir que la inexistencia de una facción política

¹⁵⁸⁷ Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones*, Op. cit., p. 49.

¹⁵⁸⁸ Durante el año 1844 se publicaron en el periódico oficial *El Peruano* notas referidas al fanatismo en la sección de variedades. Entre ellas, un “Cálculo de las pérdidas que ha tenido la especie humana desde que hay fanatismo” (lo considera tanto en términos políticos como religiosos) y una nota referida a Carlos III de España caracterizado como reformador, planteándose que era su intención, aunque no se animó a hacerlo, abolir la Inquisición. Véanse: “Cálculo de las pérdidas que ha tenido la especie humana desde que hay fanatismo”, *El Peruano*, núm. 22, Lima, 6/3/1844, p. 79. “Carlos III de España considerado como reformador”, *El Peruano*, núm. 34, 10/4/1844, Lima, pp. 121-122.

¹⁵⁸⁹ Véase: Fernando Armas Asín, Op. cit., p. 59.

¹⁵⁹⁰ Recordemos que el impulso inmigratorio se debió a la necesidad de mano de obra. Fue por eso que el gobierno instrumentalizó la introducción de población china en calidad de mano de obra servil. Al respecto, véase: Humberto Rodríguez Pastor, *Hijos del Celeste Imperio en el Perú (1850-1900)*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

¹⁵⁹¹ Véase: Carlos Contreras Carranza, *El aprendizaje de la libertad...*, Op. cit., pp. 134-136. Raúl Ferrero, *El liberalismo peruano: contribución a una historia de las ideas*, Lima, W. Grace, 1958. Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. ¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima, 2013 (re-edición). Rubén Quiroz Ávila (ed. y comp.), *Ciudadanías discursivas. La filosofía peruana en el siglo XIX*, Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2012.

que reivindicara las formas del Antiguo Régimen, del modo en que lo hacía el carlismo español, facilitaba, de alguna manera, la formulación de mayores matices en los posicionamientos de los publicistas liberales y conservadores.

Por ese entonces, como explica Hamnett, una tercera generación de políticos liberales, sucesores de quienes experimentaron el ciclo liberal gaditano y la instauración de la república, comenzaba a formular un conjunto de reformas eclesiásticas como prioritarias en su agenda política, entre las que se encontraban la abolición del fuero eclesiástico y el diezmo.¹⁵⁹² Estas reformas, a diferencia de la polémica a propósito de la tolerancia hacia los cultos extranjeros, se reclamaban en nombre de la igualdad de los ciudadanos católicos.¹⁵⁹³ Pero solo una minoría entre los liberales, los considerados radicales (entre quienes se encontraban Pedro y José Gálvez, Benito Laso, Manuel del Portillo, Marcos Miranda, Juan Oviedo, Juan Espinosa, Francisco de Paula González Vigil y el escritor romántico Fernando Casós), situaban como prioridad la sanción de la libertad de cultos, aunque sin cuestionar, al menos la mayoría de ellos, la confesionalidad del Estado. Los radicales, a diferencia de los moderados, defendían principios doctrinarios, entendiendo al progreso material y espiritual como fruto de la libertad de conciencia, asociándolo, muchas veces, con el protestantismo.¹⁵⁹⁴ De modo que, como veremos, entre aquellos que se identificaban como liberales existían distintas ideas acerca

¹⁵⁹² Brian Hamnett, *Revolución y contrarrevolución...*, Op. cit., pp. 366-372. Recordemos que Hamnett identifica tres generaciones de liberales peruanos: la primera generación liberal fue aquella que experimentó el ciclo liberal gaditano, la segunda generación fue la que instauró la república y la tercera generación liberal fue la que impulsó las reformas eclesiásticas (entre ellas, la abolición de los fueros y el diezmo) hacia mediados del siglo XIX. Por su parte, Margarita Guerra distingue dos generaciones, la que vive la independencia y sienta las bases republicanas en las constituciones y la segunda generación que se configura unos años antes de la revolución del '48 Véase: Margarita Guerra Martinière, "Relación liberal peruano-chilena entre 1850-1860", *BIRA*, núm. 32, pp. 165-189, 2005, p. 166. Véase también: Pilar García Jordán, "¿Poder eclesiástico frente a poder civil? Algunas reflexiones sobre la Iglesia peruana ante la formación del Estado moderno (1808-1860)", *Boletín Americanista*, núm. 34, 1984, pp. 45-74. En su artículo, la historiadora discute con la interpretación de Hamnett acerca del por qué durante los años 1821-1840 hubo una relativa armonía entre el poder eclesiástico y el poder civil. Al respecto sentencia: "Estamos en desacuerdo con aquellos que opinan que la armonía existente entre los laicos y el clero en los primeros lustros republicanos, era consecuencia de la atención prioritaria prestada por todos a los problemas de organización política, marginando así las cuestiones eclesiásticas. Muy al contrario, opinamos que tal armonía era fruto entre otras razones del hecho de que la sociedad peruana republicana era continuación de la sociedad colonial, en la que ambos poderes –civil y eclesiástico– se necesitaban mutuamente, y por otra parte las ideas liberales eran sólo eso "ideas" sin que existiera la base socioeconómica imprescindible para llevarlas a la práctica" (Véase, p. 62). Como advierte la autora, la política de desamortización de los bienes eclesiásticos no causaba, a diferencia de España, tanta fricción entre el poder civil y el eclesiástico. Sobre la problemática, véanse también: Pilar García Jordán, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, Op.cit. Antonine S. Tibesar, "The Suppression of the Religious Orders in Peru, 1826-1830 or the King versus the Peruvian Friars: The King Won", *The Americas*, vol. 39, num. 2, 1982, pp. 205-239. Fernando Armas Asín, "Iglesia, Estado y economía...", Op.cit.

¹⁵⁹³ Véase: Fredrick B. Pike, "Heresy, Real and Alleged, in Peru: An aspect of the Conservative-Liberal Struggle, 1830-1875", *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 47, num. 1, 1967, pp. 50-74.

¹⁵⁹⁴ Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit, p. 53.

de lo religioso no solo a propósito de la cuestión de la tolerancia y la libertad religiosa sino también sobre la definición de la relación entre Iglesia y Estado (las alternativas contemplaban desde posturas regalistas hasta la explícita reivindicación de la separación Iglesia-Estado).¹⁵⁹⁵

La discusión sobre la definición de la agenda liberal formaba parte de un nuevo contexto político-religioso en el que las pretensiones ultramontanas se formulaban con acrecentada insistencia. La Silla Apostólica se encontraba en tensión con la Silla Presidencial al momento de definir atribuciones y jurisdicciones soberanas.¹⁵⁹⁶ Desde la curia romana se insistía en que el poder del Papa era infalible. En ese escenario el derecho a la tolerancia y a la libertad religiosa era condenado desde las sucesivas encíclicas papales y a la vez negado en las cartas constitucionales del Perú. Como advierte I. Ruiz, “los presupuestos teológicos y políticos de los ultramontanos peruanos mantuvieron los mismos registros que los sostenidos en los debates europeos, pero orientados no solo contra el liberalismo, sino contra los rezagos del regalismo que estaban integrados en el discurso liberal”.¹⁵⁹⁷

La definición religiosa de la nacionalidad peruana generaba interrogantes a propósito del lugar de la religión en la comunidad política. La cuestión involucraba no solo al problema de quiénes podían ser ciudadanos sino a la definición de los derechos de ciudadanía. En el fondo, al igual que en la ex-metrópoli, el problema que se formulaba era si se podía preservar la unidad política sin imponer una unidad religiosa y, a la vez, si era posible ejercer la libertad política sin el reconocimiento de la libertad religiosa. ¿Se

¹⁵⁹⁵ Recordemos que, como advierten S. Serrano e I. Jaksic, para el caso chileno, aunque también aplicable para el peruano: “El regalismo-la protección y control del Estado en ciertas materias eclesiásticas-fue una corriente de continuidad entre la monarquía borbónica y el liberalismo republicano”. Véase: Iván Jaksic y Sol Serrano, “El gobierno y las libertades. La ruta del liberalismo chileno en el siglo XIX”, Op.cit., p. 85. Como advierte también Ibérico Ruiz: “Para estos católicos la República antecedió como “sociedad” a la Iglesia. Por ello, la autoridad del Estado, en materias disciplinares, estaba por encima de la institución eclesiástica, lo que implicó que los clérigos podían ser considerados como funcionarios estatales (...) A pesar de la contradicción entre el liberalismo secularizador y el regalismo, estos grupos representaron la transformación de las ideas reformistas borbónicas y liberales en el tránsito entre las independencias y el establecimiento de la República”. Véase: Rolando Ibérico Ruiz, *La República Católica dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima, 1855-1860)*, Tesis para optar el título de Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013, p. 6.

¹⁵⁹⁶ Véase: Ibídem. Según el historiador, los debates políticos-teológicos desarrollados a mediados del siglo XIX en el Perú tuvieron como protagonistas a dos grupos: los ultramontanos y los liberales-regalistas. Desde nuestra perspectiva, es importante percibir cómo se produce también un desplazamiento de algunos liberales-regalistas hacia una defensa, cada vez más explícita, de la separación del Estado y la Iglesia, ese es el caso, como veremos, de las ideas esgrimidas por Juan Espinosa, Francisco de Paula González Vigil y el exilado chileno Francisco Bilbao.

¹⁵⁹⁷ Véase: Ibídem.

podía, acaso, ser un fiel ciudadano sin ser un creyente católico? La reflexión sobre el legado de la Inquisición formaba parte de aquel interrogante.

III. Los hijos de Voltaire marchan rápidamente en Lima...

Hacia mediados del siglo XIX, la reflexión a propósito de la unidad religiosa comenzaba a gravitar con fuerza en el espacio público de la capital peruana. Así lo demostraba el discurso de clausura de las sesiones del Congreso del año 1850 pronunciado por el presidente Castilla quien definía a los conservadores como sus adversarios. En aquel discurso, que se publicó en *El Peruano*, Castilla insistía en no convertir a la religión en un arma, pues aconsejaba:

“Soyons donc suaves et tolérants, et, si nous voulons avancer, ne faisons point une arme de la religion dans une siècle éclairé où les opinions d’autrui sont respectées à l’égale de ses droits.”¹⁵⁹⁸

Por su parte, desde *El Peruano* se buscaba persuadir al lector acerca de la necesidad de la tolerancia religiosa como un medio para promover la fraternidad entre los hombres. Es en ese sentido que se apelaba a la sensibilidad de los lectores:

“La civilización ha hecho, gracias al todo Poderoso, que los hombres fraternizen mas: ya no cautiva el Mahometano al Cristiano para robarlo ó esclavizarlo; ni el Cristiano quema al Judío con los mismos objetos... ¿A quién no violentaría hoy un puñado de malvados llenos de vicios, con el título de Tribunal de Inquisición, admitiendo la delación, hasta contra los Santos, y atormentando para arrancar una confesión falsa, que se hacía por librarse del tormento, y cuya consecuencia era quemar al inocente, y destruir la obra jefe de Dios en nombre de Dios?”¹⁵⁹⁹

Sin embargo, había quienes insistían en que era imprescindible la unidad religiosa para lograr la unidad política y nacional. Así lo aconsejaba Raphael María Taurel, un clérigo francés, que se encontraba por entonces en Lima.¹⁶⁰⁰ El clérigo francés,

¹⁵⁹⁸ La fuente se encuentra en francés (se preservó la ortografía original del documento) ya que accedimos a ella a través del anexo documental inserto en la obra de Raphael M. Taurel donde figura un extracto traducido al francés de la nota titulada “Tolerancia de cultos, si queremos la inmigración” publicada en el periódico oficial *El Peruano* publicado el 8 de mayo 1850. Véase : Raphael M. Taurel, *De la liberté religieuse au Peru...*, Op.cit., p. 99.

¹⁵⁹⁹ Véase: “Tolerancia de culto”, en *El Peruano*, núm. 50, 19/6/1850, Lima, p.197 (disponible en Google Books).

¹⁶⁰⁰ Raphael M. Taurel, *De la liberté religieuse au Peru...*, Op.cit. Véase: Antonine S. Tibesar, “Raphael Maria Taurel, papal consul general in Lima, Peru, in 1853: report on conditions in Peru”, *Inter-American Review of Bibliography*, vol. 31, núm. 1, 1981, pp. 36-69. Taurel había viajado con anterioridad a Colombia

procedente de una familia de origen judía, había arribado a Lima para promover la venta de bienes franceses. Durante su estadía estableció relaciones con el clero local y tras su regreso a Europa, hacia 1851, logró ser nombrado cónsul papal en Lima. A pesar de que Taurel era un extranjero en aquella ciudad, su condición de católico y sus conexiones con Roma parecían legitimar, o al menos eso insinuaba aquél, su reflexión sobre la nacionalidad peruana. Sus reflexiones a propósito de la relación entre religión y nación resultan, pues, relevantes.

Taurel, al igual que el canónigo peruano Bartolomé Herrera, quien desde el Convictorio de San Carlos difundía una enseñanza de tendencia conservadora, consideraba a la religión católica como un elemento constitutivo de la nacionalidad peruana y de su organización política.¹⁶⁰¹ El Perú, insistía el viajero, era uno de los países más católicos de América y por ello su capital merecía el nombre de “la Roma del Nuevo Mundo”.¹⁶⁰² En su obra *De la liberté religieuse au Peru* (1851), dedicada al Arzobispo de Lima Francisco Xavier Luna de Pizarro, cuestionaba la tesis liberal que concebía a la libertad religiosa como garantía de la inmigración. El clérigo reprochaba al periódico *El Peruano* por representar al Perú como “un terre d’Inquisition”, cuando, por el contrario, los hechos demostraban su hospitalidad hacia los no católicos.¹⁶⁰³ Es que, explicaba Taurel, el principal objetivo que guiaba al extranjero no era el ejercicio público de su religión sino la producción de riqueza. Por otro parte, constataba que el país les ofrecía la posibilidad de capillas privadas mediante acuerdos con los representantes del poder extranjero, como había sucedido con la comunidad inglesa. Concluía, entonces, que el

donde también demostró preocupación por la difusión de las ideas liberales y socialistas. Véase al respecto: Raphael M. Taurel, *De la question religieuse en France et de la Compagnie de Jésus: Lettre à Sa Grandeur Monseigneur Mosquera, Archevêque de Bogota, Métropolitain de Nouvelle-Grenade*, Lima, Imprenta de Joseph Marie Massias, s/f [1850]. Aquellas reflexiones fueron apropiadas por Charles de Mezade en la *Revue des Deux Mondes*. Véase al respecto: Frédéric Martínez, *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*, Bogotá, Banco de la República, Colombia-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001, p. 90.

¹⁶⁰¹ Por ese entonces Echenique gobernaba el Perú (1851-1855) bajo un régimen conservador favorecido por la llamada era del guano (1851-1855). Bartolomé Herrera, eclesiástico que desde 1842 difundía en el Convictorio de San Carlos un pensamiento conservador, ocupó durante el gobierno de José Rufino Echenique (1851-1855) importantes cargos públicos. En 1851 obtuvo el cargo de Director General de Instrucción, luego el cargo de Ministro de Justicia e Instrucción Pública (1851-1852) como así también el de Ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores (1851-1852). Fue nombrado luego ministro plenipotenciario antes las cortes de Nápoles, Turín y ante la Santa Sede. En Europa se desempeñó como capellán de Pío IX y trabó contacto con Donoso Cortés en París. Si bien su misión era lograr el reconocimiento del Patronato, tras su regreso de Roma se convirtió en el defensor del ultramontanismo. Véase: Natalia Sobrevilla Perea, “Ideas europeas en la educación a mediados del siglo diecinueve en el Perú y su repercusión política”, Exposición preparada para Latin American Studies Association, Dallas-Texas, Marzo 27-29, 2003.

¹⁶⁰² Raphael M. Taurel, *De la liberté religieuse au Peru*, Op.cit., p. 94.

¹⁶⁰³ *Ibíd.*, pp. 5-6.

proyecto de ley favorecería únicamente a los protestantes poniendo en riesgo la catolicidad de los peruanos pues, se lamentaba que en Perú “l’imagination est vive, les passions sont ardentes”.¹⁶⁰⁴

Taurel no dudaba en asociar las propuestas de tolerancia y libertad religiosa con la influencia que ejercían Inglaterra y Estados Unidos en América. Advertía, sin embargo, que sancionarla supondría un riesgo para la política nacional del Perú. Por el contrario, recuperando las reflexiones de J. Balmes en su obra *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842), se declaraba admirador de la política de la católica España.¹⁶⁰⁵ La apelación a Balmes le permitía a Taurel, en cierto modo, posicionarse, al igual que el español, en una perspectiva conservadora distanciándose de las posturas del pensamiento reaccionario francés.¹⁶⁰⁶ Sucede que mientras que Taurel se mostraba conforme con la libertad religiosa que en Estados Unidos, Inglaterra y Francia permitía al catolicismo desarrollarse, e incluso, afirmaba, combatir al error, esa misma libertad sancionada en el Perú supondría, según el clérigo, “elevar altares heréticos y cismáticos”. Taurel se mostraba, en consonancia con la política de la Santa Sede, flexible ante la cuestión de la libertad religiosa pero, de ningún modo, un defensor de aquella.¹⁶⁰⁷ Cuestionaba, en ese sentido, las ideas formuladas por Lamennais en sus últimos escritos, como heréticas.¹⁶⁰⁸ Rechazaba, así, la posibilidad de un catolicismo que reconociera a la libertad religiosa y de enseñanza como un derecho y reivindicara a la separación del Estado y la Iglesia.

Es que, según Taurel, la cuestión a debatir en Perú no era religiosa sino política. Sus reflexiones, al igual que las que circulaban por entonces en la esfera pública, se encontraban fuertemente influenciadas por el impacto del ciclo revolucionario europeo de 1848 que no solo convertía a la nación en el centro de las preocupaciones políticas sino que irradiaba nuevas ideas, como las socialistas románticas.¹⁶⁰⁹ En aquella encrucijada, Taurel se definía como un conservador y condenaba “la monstreuse anarchie des idées

¹⁶⁰⁴ *Ibíd.*, p. 61.

¹⁶⁰⁵ *Ibíd.*, p. 53. Por cierto, además de citar a Balmes, Taurel cita la obra de F. Guizot *De la démocratie en France* (1849) en la que el pensador francés reconoce a la religión como fundamento del orden.

¹⁶⁰⁶ Véase nuevamente: Andrea Acle Kreysing, “Revolución, contrarrevolución...”, *Op.cit.*

¹⁶⁰⁷ Véase al respecto: Daniele Menozzi, “Iglesia y modernidad política...”, *Op.cit.* Por otro lado, en su propio escrito Taurel utiliza indistintamente las palabras tolerancia y libertad religiosa, haciendo siempre referencia a la posibilidad de la publicidad de otros cultos además del católico.

¹⁶⁰⁸ Raphael M. Taurel, *De la liberté religieuse au Peru*, *Op.cit.*, p. 19.

¹⁶⁰⁹ Sobre la recepción de la revolución del 48 en el Perú, véase: Natalia Sobrevilla Perea, “The Influence of the European Revolutions of 1848 in Peru.”, en Guy Thomson (ed.), *The european revolutions of 1848 and the Americas*, London, Institute of Latin American Studies, 2002, pp. 191-216.

qui fondit á la improviste sur le monde en 1848”.¹⁶¹⁰ En ese sentido, el clérigo francés definía al espíritu revolucionario como el regreso de la barbarie y a la tolerancia como una doctrina subversiva que amenazaba al Perú. La historia de Francia, afirmaba, probaba las terribles consecuencias de la falta de unidad religiosa pues la revolución demostró que “les tolérés d’autrefois s’étaient faits intolérants et persécuteurs”.¹⁶¹¹ Es por ello que advertía que el gobierno que permitiera que se le discutan sus principios era, con certeza, un gobierno perdido.

El ciclo revolucionario experimentado en Europa hacia 1848 convencía a Taurel del hecho de que para restaurar la sociedad resultaba imprescindible restaurar el principio de autoridad concebido como parte del hecho religioso. En sus palabras:

“L’autorité, dans la constitution de la société, est la garantie de l’unité: dans la pratique, l’unité politique est inséparable de l’unité religieuse; c’est ce que l’Europe oublia pendant trois siècles; c’est aussi ce que trois siècles de déchirements et soixante ans de révolution viennent de lui rappeler.”¹⁶¹²

Pero resulta interesante el hecho de que Taurel asociara las ideas de tolerancia con la irrupción del socialismo entendiendo a éste como la última aspiración del libre examen, como, por cierto, lo enfatizaría Donoso Cortés en su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851). Es que el clérigo francés consideraba al socialismo como una herejía religiosa y social, cuyos orígenes remontaba al protestantismo:

“Car, je le demande, le socialisme, qui discute non seulement les origines des gouvernements, mais les principes de la société, n’a-t-il pas commencé sous la formule protestante par discuter les principes de la religion sur lesquels reposaient jadis les gouvernements et les sociétés ?”¹⁶¹³

De modo que, según Taurel, las guerras religiosas iniciadas en el siglo XVI se prolongaban en su presente. Su perspectiva era, en cierto modo, menos pesimista que la que Donoso Cortés preveía en su *Discurso sobre la Dictadura* (1849), en la medida en

¹⁶¹⁰ Véase: Raphael M. Taurel, *De la liberté religieuse au Peru*, Op.cit., p IX. A propósito, afirmaba: “c’est un temps supreme pour le parti conservateur...et qui sait distinguer le vrai leberalisme, la grande civilisation, de l’esprit révolutionnaire qui est le retour á la barbarie.”

¹⁶¹¹ Ibid., p. XI.

¹⁶¹² Ibid., p X.

¹⁶¹³ Ibid., p. XIII.

que consideraba que el catolicismo estaba teniendo victorias en Europa.¹⁶¹⁴ Era, sin embargo, en el Nuevo Mundo donde, pensaba el clérigo, la impiedad buscaba refugiarse ya que constataba, “Nous le disons avec douleur, les fils de Voltaire marchent rapidement en Amérique”.¹⁶¹⁵

En sus reflexiones Taurel pensaba a la realidad peruana en clave conservadora. Consideraba que Perú, una sociedad unánimemente católica, debía preservarse como tal aun cuando necesitara de la inmigración para desarrollarse económicamente. Para el clérigo francés el rechazo a la libertad religiosa no significaba preservar a Perú como “tierra de la Inquisición”, pues, a diferencia de los tiempos inquisitoriales, el ámbito privado del individuo no era, por entonces, cuestionado. De todos modos, insistía en el hecho de que la unidad católica, legado de la España inquisitorial, debía preservarse como pilar de la unidad política. Pareciera que América constituía para Taurel la posibilidad de construir un régimen republicano y, a la vez, confesional, una combinación que en Europa, al menos en Francia, su país de origen, había demostrado ser problemática. Incluso en España, como hemos visto, quienes imaginaban un orden republicano reivindicaban abiertamente la libertad religiosa y algunos, también, la separación de la Iglesia y el Estado. Sin embargo, había en Lima quienes cuestionaban la combinación entre república y confesionalidad reflexionando de otro modo acerca de la nacionalidad, la religión y la construcción de un orden político republicano. Las reflexiones de Taurel, en tanto extranjero católico que experimentó otras realidades republicanas y conocedor de los pensadores conservadores peninsulares, resulta pues relevante para reconocer la dimensión problemática de un debate, no únicamente peruano, que se desarrollaba en la esfera pública de Lima.

IV. La Inquisición entre el pasado y el presente: liberalismo(s) y catolicismo(s)

La reflexión sobre la Inquisición formaba parte del debate político-religioso limeño de aquellos años. Pues, como veremos, la Inquisición era repensada por aquellos escritores, y también políticos, que, enfrentados a las pretensiones ultramontanas, buscaban legitimar sus propuestas de reformas liberales condenando el pasado

¹⁶¹⁴ Al respecto, Taurel señalaba personajes que simbolizaban la victoria del catolicismo, entre quienes mencionaba a John Henry Newman (presbítero anglicano convertido al catolicismo en 1845), la familia suiza von Hurter (también convertidos en católicos a mediados del siglo) y al padre Lacordaire.

¹⁶¹⁵ *Ibíd.*, p. 92.

inquisitorial del colonialismo español pero también lo que comenzaba a concebirse, en el contexto de romanización, como la Inquisición de Roma.¹⁶¹⁶ Es en los escritos liberales que se mostraban más radicales en materia de reformas religiosas donde aparecía la convicción de que la Inquisición no era solo un asunto del pasado sino también una amenaza que acechaba al presente.

Durante la década de 1850, como advierte N. Sobrevilla, Lima se convirtió en un centro para pensadores exiliados, tanto radicales como conservadores.¹⁶¹⁷ Mientras que los radicales provenían, mayoritariamente, de Chile escapando del fracaso de la revolución de 1851, los conservadores huían de Colombia, donde había triunfado el gobierno liberal, buscando refugio en torno al grupo del canónigo Bartolomé Herrera.¹⁶¹⁸ Arribaban incluso a la capital algunos de los protagonistas de la fracasada experiencia republicana en Roma, entre ellos el mismo Giuseppe Garibaldi. Por otro lado, hacía ya tiempo que se encontraba allí el exilado liberal gaditano José Joaquín de Mora quien renovaba la enseñanza de la filosofía a través de la introducción del sensualismo y la escuela de Edimburgo.¹⁶¹⁹

Fue durante aquellos años cuando la esfera pública se revitalizó y las letras peruanas se tornaron románticas.¹⁶²⁰ Pues como afirma L. A. Sánchez, “El último baluarte del poder español político en América, lo fue también del pensamiento y las formas

¹⁶¹⁶ A propósito del anticlericalismo en el Perú, véase: Jeffrey Klaiber, “El Perú: regalistas, modernizantes y apóstatas”, Op.cit., pp., pp. 176-178. Allí Klaiber argumenta que, hacia mediados del siglo, se configura en Perú un liberalismo anticlerical y modernizante.

¹⁶¹⁷ Natalia Sobrevilla Perea, “The Influence of the European Revolutions of 1848 in Peru...”, Op. cit.

¹⁶¹⁸ Nos referimos a los exiliados: Francisco y Manuel Bilbao, José Victorino Lastarria y Benajmín Vicuña Mackenna. Véase: Rafael Rojas, *Los derechos del alma...*, Op.cit.

¹⁶¹⁹ Rafael Cerpa E., “Don José Joaquín de Mora y la lógica en el Perú del Ochocientos”, en Rubén Quiroz Ávila (ed. y comp.), *Ciudadanías discursivas. La filosofía peruana en el siglo XIX*, Op.cit., pp. 21-35. Rafael Cerpa E., “En busca de una filosofía del justo medio. La enseñanza de la filosofía en la América Hispana de mediados del siglo XIX”, *Actas del Tercer Congreso Latinoamericano de Filosofía de la Educación*, Vol. 3, 2015. Disponible en: <http://filosofiaeducacion.org/actas/index.php/act/issue/view/4/showToc> (Consultado el: 20/8/2016). Sobre José Joaquín de Mora en Lima, véase: Luis Monguío, *Don José Joaquín de Mora y el Perú del Ochocientos*, Op.cit. Horacio Tarcus, *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 249.

¹⁶²⁰ José Ragas, “Prensa, política y público lector en el Perú, 1810-1870”, en Marcel Velásquez (comp.), *La República de papel. Política e imaginación social en la prensa peruana del siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad de Ciencias y Humanidades, 2009, pp. 43-66. Hilda Sabato, “Nuevos espacios de formación y actuación intelectual: prensa, asociaciones, esfera pública (1850-1900)”, en Carlos Altamirano (Dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina, Vol. 1*, Jorge Myers (ed.), *La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, Buenos Aires, Katz, 2008, pp.387-411. Paula Alonso, *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*, Op.cit. Sara Castro Klarén y John C. Chasteen (eds.), *Beyond imagined communities. Reading and writing the nation in Nineteenth- Century Latin America*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2003. Carlos Forment, *Democracy in Latin America, 1760-1900*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003. Carlos Forment, *La formación de la sociedad civil y la democracia en Perú*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

peninsulares”.¹⁶²¹ Surgía por entonces aquella intelectualidad formada por jóvenes nacidos entre 1828 y 1837, a la que el publicista Ricardo Palma aludía como “la bohemia de mi tiempo”, preocupada por trazar los rasgos de la identidad nacional.¹⁶²² Se trataba del desafío de regresar al pasado incursionando en el drama histórico y la leyenda para pensar el presente e imaginar el futuro.¹⁶²³ El género literario de las tradiciones, atento a las costumbres del país, tal como se había desarrollado ya en España con Larra, fue cultivado por el publicista liberal R. Palma quien pondría en cuestión los aspectos autoritarios del catolicismo a través de la evocación de la Inquisición en sus escritos.¹⁶²⁴

¹⁶²¹ Véase: Luis Alberto Sánchez, *La literatura del Perú*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1939, p. 99. Luis Alberto Sánchez, *La literatura peruana: derrotero para una historia espiritual del Perú*, Buenos Aires, Editorial Guaranía, 1950-1951. Se trataba, sin embargo, según Sánchez, de un “romanticismo frustrado”. Sobre el problema de la literatura véanse también: Andrés Kozel, Horacio Crespo, Héctor A. Palma (comps.), *Heterodoxia y fronteras en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Teseo, 2013. Francisco Quiroz Chueca, “Romanticismo y nacionalismo en la historiografía peruana del siglo XIX”, *Revista Sílex. Revista interdisciplinaria de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya*, vol. 7, núm. 1, 2017, pp. 15-44.

¹⁶²² La expresión “La bohemia de mi tiempo” alude al título de una obra publicada por Ricardo Palma hacia 1896, por medio de la cual hacía referencia a los publicistas románticos que escribieron entre 1848 y 1860, entre quienes se encontraban Manuel Nicolás Carpancho (1831-1863), Enrique Alvarado (1835-1856), José Camiro Ulloa (1829-1891), José Pardo y Aliaga (1820-1877), Carlos Augusto Salaverry (1830-1891), el español Sebastián Lorente (1813-1884), entre otros. Por cierto, hubo argentinos que, como advierte O. Holguín Callo, contribuyeron a la bohemia, como Juan María Gutiérrez (1809-1878), y los chilenos Francisco Bilbao (1823-1865) y Manuel Bilbao (1827-1895). Véanse al respecto: Oswaldo Holguín Callo, “Ricardo Palma y los bohemios: el grupo, cronología y guías”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, núm. 20, 1993, pp. 139-154. Oswaldo Holguín Callo, “Conciencia de la historia y romanticismo literario en el Perú”, *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 649-674. Carlos Contreras Carranza, *El aprendizaje de la libertad...*, Op. cit., pp. 166-175. Sobre el romanticismo, la bibliografía es abundante, véase: Ventura García Calderón, *Del Romanticismo al modernismo: prosistas y poetas peruanos*, París, Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, 1910. Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969 [1949]. Augusto Tamayo Vargas, “El romanticismo peruano y Carlos Augusto Salaverry”, *Revista Iberoamericana*, vol. XX, núm. 40, 1955, pp. 243-261. Mauricio Rugendas, *El Perú romántico del siglo XIX*, Lima, Milla Batres, 1975. Mónica Quijada, “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX”, en François Xavier Guerra y Mónica Quijada, *Imaginar la Nación*, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Cuadernos N°2, 1994, pp. 9-34. Josep Dager, *Historiografía y nación en el Perú del siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009. Mark Thurner, *En nombre del abismo: meditaciones sobre la historia del Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

¹⁶²³ Eva María Valero Juan, “El costumbrismo y la bohemia romántica en el Perú: un tránsito hacia la tradición”, *Anales de la literatura española*, núm. 18, 2005, p. 357.

¹⁶²⁴ Sobre la cuestión del costumbrismo en M. Larra y R. Palma, véase: Luzmila Cecilia Salinas Aguilar, *Afinidades y diferencias de dos periodistas-literatos del siglo XIX: Mariano José de Larra y Ricardo Palma: revisión histórica de la intemporalidad de sus artículos, crónicas y tradiciones: pervivencia de sus obras a través de las nuevas tecnologías y su aplicación en la enseñanza del periodismo actual*, Memoria para optar al grado de Doctor, Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2009. En sus escritos, especialmente en sus conocidas *Tradiciones peruanas*, publicadas desde 1854 hasta 1910, Palma construía una imagen del pasado con el propósito de construir un “nosotros” con una convicción a la vez romántica y liberal. A pesar de que su representación del pasado se nutría de documentos históricos, no era la suya una escritura historiográfica pues en sus escritos los hechos eran ficcionalizados. Palma buscaba así “inventar” una tradición para construir una identidad nacional, de hecho, él mismo se concebía un “pintor del pasado”. En su construcción costumbrista la crítica anticlerical cobraba protagonismo. Véase: Gonzalo Portocarrero, “La insólita hazaña de Ricardo Palma: la cristalización de la cultura criolla”, en *La urgencia por decir “nosotros”. Los intelectuales y la idea de nación en el Perú*

Por otra parte, si bien se nacionalizó la literatura, podríamos decir que, al igual que en la Península pero a diferencia del Río de la Plata, la nacionalización de la religión católica no sería cuestionada, excepto por una minoría de liberales románticos.

Así, en los escritos del clérigo peruano Francisco Paula González Vigil, del rioplatense Juan Espinosa y de los hermanos chilenos Francisco y Manuel Bilbao, se reflexionaba sobre la relación entre religión, nación y república a través del prisma de la Inquisición, es decir a través de su herencia experimentada en el presente.¹⁶²⁵ Si bien es cierto que sus ideas eran minoritarias, se trataba de actores relevantes cuyas intervenciones tenían un impacto en la prensa y la política de la sociedad. Aquellos escritores consideraban, como temía Taurel, que a pesar de que la revolución se había iniciado, ya en tiempos de la lucha por la independencia, no se había consumado pues creían que su presente les exigía el desafío de una regeneración moral que, en clave romántica, asociaban, aunque con distintos matices, al ideario liberal republicano.¹⁶²⁶ La cuestión de la religión en la nación republicana se convertirá así en objeto de reflexión de sus escritos y entre sus argumentos se evocará y analizará el legado y los ecos inquisitoriales.

IV. A LA REPÚBLICA, LA (IN)FABILIDAD Y LA LEGITIMIDAD DE LA DISIDENCIA.

Juan Espinosa, quien originariamente nació en la ciudad de Montevideo en 1804, arribó a Lima como miembro del Ejército de San Martín. Su intervención en las luchas por la independencia fue constante. Participó en las campañas de los Andes (1817), en la liberación del Perú (1820), en las batallas de Riobamba y Pichincha (1822), en Ayacucho (1824) y en Bolivia (1825). Desde su radicación en Perú, Espinosa, quien fuera conocido como el “Soldado de los Andes”, asumió cargos en la administración estatal y en el

republicano, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 85-130. Véase también: Robert Bazin, “Les trois crises de la vie de Ricardo Palma”, *Bulletin Hispanique*, Tome 56, num. 1-2, 1954, pp. 49-82. Rubén Vargas Ugarte, “Don Ricardo Palma y la historia”, *Journal of Inter-American Studies*, vol. 9, núm. 2, 1967, pp. 213-224.

¹⁶²⁵ Respecto a aquel grupo, Pike advierte su pertenencia común a logias masónicas: “Vigil, Espinosa and their colleagues found support in the Masonic lodges.” Véase Fredrick Pike, “Heresy, Real and Alleged, in Peru...”, Op. cit., p. 63. De hecho, como veremos, J. Espinosa planteara en sus escritos la idea de que los francmasones profesaban la más absoluta tolerancia.

¹⁶²⁶ Así, por ejemplo, Juan Espinosa plantearía a propósito de la palabra “Revolución” que aquella implicaba la transición del sistema colonial al democrático. Sin embargo, afirmaba: “La revolución se inició, mas no se ha consumado”. Véase: Juan Espinosa, *Diccionario republicano con la mira de realzar el espíritu abatido de los Hispano-americanos que no parece que se hubieran hecho libres a costa de su sangre y hacerles concebir una idea más alta de su irrenunciable dignidad de hombres, mas amor al trabajo, mas celo por sus derechos*, Lima, Imprenta del Pueblo, 1855, p. 817.

Ejército.¹⁶²⁷ A lo largo de su compromiso con la realidad peruana, experimentó la sinuosa política, signada por los caudillismos, que atravesó el Perú independiente.¹⁶²⁸

Como advierte E. Palti, sus reflexiones formaban parte de la condena a aquella política, esgrimida particularmente contra el gobierno conservador de Echenique, y a la vez del compromiso con un proyecto de regeneración moral que se inscribía en el contexto de renacimiento liberal que se produjo luego del ciclo revolucionario de 1848.¹⁶²⁹ En ese sentido, Espinosa se identificaba con las ideas liberales propugnadas por José Gálvez quien, como hemos mencionado, se encontraba dentro del grupo de liberales considerados radicales. Hacia 1850 Espinosa se desempeñaba también como director del colegio San Carlos de Puno. De ese entonces data su producción de ensayista en la que reflexiona sobre el legado colonial y el proyecto republicano en el Perú.¹⁶³⁰ Nos centraremos aquí en dos de sus obras: *La herencia española de los americanos: seis cartas críticas a Isabel II* (1852) y su *Diccionario republicano* (1855).

Su obra *La Herencia española de los americanos* constituía una reflexión a propósito del legado colonial a través de la redacción de un conjunto de cartas destinadas a Isabel II, la reina de España.¹⁶³¹ En sus cartas Espinosa cifraba el problema de la inestable experiencia republicana del Perú en la educación legada por la metrópoli, pues, afirmaba:

“La educacion política y relijiosa de nuestros padres, se encerraba en esta corta sentencia-*con el rey y la inquisicion, chiton, chiton*. Sobre esta base reposaba nuestro estado social hasta principios del presente siglo. Nadie pensaba ni tenia derecho de pensar si estábamos bien ó mal gobernados, ó si lo que se hacia á nombre de la relijion era conforme con el evangelio. Ley de gracia y ley civil eran carta cerrada, ó mas bien carta en blanco para nosotros”.¹⁶³²

¹⁶²⁷ Véase: Carmen Mc Evoy, “Estudio Preliminar”, en Carmen Mc Evoy (ed.) Juan Espinosa: *Diccionario para el pueblo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-University of South-Sewanee, 2001, p. 31.

¹⁶²⁸ Véase: Bruno Podestá, “Perú-Uruguay: itinerarios de una vinculación”, *Cuadernos del CLAEH*, Segunda Serie, año 34, núm. 102, 2015, pp. 267-277.

¹⁶²⁹ Véase: Elías José Palti, “Reseña de “Diccionario para el Pueblo” de Juan Espinosa, *Historia Mexicana*, volumen LII, núm. 1, julio-septiembre, 2002, pp. 289-292. Su composición se da, concretamente, en el marco de la lucha contra la consolidación de la deuda impuesta por Echenique (que da lugar a un auge especulativo y a una corrupción generalizada).

¹⁶³⁰ Espinosa escribió una serie de ensayos, entre ellos: *La herencia española de los americanos: seis cartas críticas a Isabel II* (1852), *Comentarios a la Constitución Anónima de la Sociedad Orden Electoral* (1853), *Mi República* (1854) y el *Diccionario republicano* (1855).

¹⁶³¹ Consultamos aquí la siguiente edición: Juan Espinosa, *La herencia española de los americanos: seis cartas críticas a Isabel II*, Lima, Imprenta del Correo, 1852. Su obra tendrá dos ediciones y circulará no solo en el Perú sino también en el exterior, como lo hace notar, por cierto, el editor del libro.

¹⁶³² *Ibíd.*, p. 120.

Espinosa reparaba, sin embargo, en el impacto del hecho revolucionario sobre la ley civil y en la importancia de la circulación de las biblias en español, aquellas traídas por los enviados de la Sociedad Bíblica, que enseñaban la contradicción entre los preceptos de Jesucristo y las prácticas de los sacerdotes.¹⁶³³ Pero a pesar de la ruptura que significó el proceso independentista, Espinosa temía que el Perú republicano mudara hacia las formas políticas del Antiguo Régimen, en la medida en que la elite gobernante tendía a ennoblecerse y la generación de republicanos que lucharon por la independencia estaba próxima a desaparecer. En ese sentido, advertía:

“Protejiendose, pues la tendencia que tiene á ennoblecerse la presente generacion, y próxima como está á desaparecer la de los republicanos que hicieron independientes estas Américas, fácil será hacerlas volver al antiguo réjimen...Aquí no se ha demolido la Inquisicion, existe el edificio intacto, no falta quienes espliquen el manejo de los títeres del antiguo tribunal; la maquinaria está algo descompuesta, pero seria fácil volverla á montar. El santocristo que se movia por medio de cuerdas, ha desaparecido: habria que hacer otro que respondiera, por medio de movimientos de cabeza, á las preguntas de los jueces. El Congreso del Perú dicta sus leyes en la capilla de la Inquisicion, y en sus carceletas se ha visto á los patriotas. Hay quien sea de opinion, que si las CORTES no hubieran abolido este tribunal, existiria hoy en Lima en su mayor esplendor. Yo no aseguro á U. esto; pero sí, que aquí, en la Intendencia de Policía, se dá tormento”¹⁶³⁴

El publicista enunciaba así la comparación entre las antiguas prácticas inquisitoriales con aquellas de la policía de su presente. Comparación que, como hemos visto, era también formulada en la España de la época. En ese sentido, Espinosa se lamentaba de que el Perú, a pesar de tener leyes liberales, seguía “gobernándose á la española”.¹⁶³⁵ No dudaba entonces en afirmar, con una decidida convicción anti-hispanista, que “Una República en que se habla ingles, vale por una docena en que se habla castellano”.¹⁶³⁶ Advertía que una de las peores herencias españolas era la política de la intolerancia que, para el publicista, constituía un obstáculo para el progreso. Constató así que “nosotros republicanos estamos todavía bajo el poder de la sotana, como la España ha estado bajo el poder monacal, hasta la expulsion reciente de los

¹⁶³³ *Ibíd.*, p. 123.

¹⁶³⁴ *Ibíd.*, pp. 14-15.

¹⁶³⁵ *Ibíd.*, p. 35.

¹⁶³⁶ *Ibíd.* p. 33. Por cierto, Espinosa planteaba que era necesario calcar la república sobre el modelo democrático de los Estados Unidos (*Ibíd.*, p. 86).

frailes”.¹⁶³⁷ Reivindicaba, entonces, la tolerancia religiosa, aunque es posible advertir en su escrito la preferencia por la convivencia entre cultos cristianos, pues desprestigiaba al judío.¹⁶³⁸

Espinosa se pronunciaba, de ese modo, en contra de quienes defendían la intolerancia religiosa tanto en España como en Perú. Sus interlocutores eran, pues, el español Donoso Cortés, a quien acusaba de absolutista, y el peruano Bartolomé Herrera, de quien afirmaba, por su conservadurismo, que bien podría haber sido camarista de Juan Manuel de Rosas.¹⁶³⁹ Admitía, además, que a pesar de haberse ilusionado con el nombramiento de Pío IX, sabía que un Papa liberal era “un caso imposible”.¹⁶⁴⁰ Concluía, entonces, que “al gobierno que hoy autorizase la inquisición, le haríamos una revolución”.¹⁶⁴¹

La reflexión sobre la religión en la república tenía un espacio significativo en la original obra que J. Espinosa publicó en Lima hacia 1855.¹⁶⁴² Se trataba, como lo indica su título, de un *Diccionario republicano con la mira de realzar el espíritu abatido de los Hispano-americanos que no parece que se hubieran hecho libres a costa de su sangre y hacerles concebir una idea más alta de su irrenunciable dignidad de hombres, mas amor al trabajo, mas celo por sus derechos*.¹⁶⁴³ Según Mc Evoy, el género de su obra puede

¹⁶³⁷ *Ibid.*, p. 156.

¹⁶³⁸ En sus cartas es recurrente la utilización de la palabra judío con un sentido peyorativo. Al respecto, por ejemplo, caracterizaba al pueblo judío como “el mas devoto y el mas vicioso” (véase: *Ibid.*, p. 179), a la vez que caracterizaba a los gobiernos “embusteros” como “los judíos de la política” (véase: *Ibid.*, p. 338).

¹⁶³⁹ Véase: *Ibid.*, p. 30. Al respecto afirmaba: “ahora nos hemos vuelto intolerantes con los que predicán doctrinas inquisitoriales contra los indiferentes del abate La Menais, ó de esterminio y destruccion contra los incrédulos, que atacan por moda, Donoso y otros, sin creer ellos mismos en nada” (véase: *Ibid.*, p. 123). Por otro lado, en sus cartas se pronunciaba contra Bartolomé Herrera caracterizándolo como “el clérigo que predicó a favor de la conquista el día del aniversario de la independencia” (Véase: *Ibid.*, pp. 9-10). Recordemos que hacia 1852 Herrera era rector del Colegio de San Carlos y ocupaba la presidencia de la cámara de diputados. A propósito de sus posturas, señalaba: “Aquí ha salido otro donoso escritor, no tan cortés como vuestro marqués de Valdegamas, predicándonos la intolerancia de cultos. Habeis de saber, señora, que nuestra clerecía está siempre por la intolerancia, y no ha faltado algun malicioso que diga, que es porque teme la comparacion, y salir perdiendo del paralelo que la sociedad hiciera entre los ministros de distintos cultos” (véase: *Ibid.*, p. 152).

¹⁶⁴⁰ Véase: *Ibid.*, p. 190. Por el contrario, en un escrito anterior titulado “Sueños papeles” (1847), afirmaba ilusionado: “Vos, Señor, á la cabeza del partido liberal del mundo, ¡qué escándalo! Pero ¡qué escándalo tan feliz para la humanidad! El mismo Dios, cuyo poder representas en la tierra, dio este escándalo al mundo, fué el catedrático del liberalismo” (Véase: *Ibid.*, p.229).

¹⁶⁴¹ En un escrito anexo a las seis cartas dedicadas a Isabel II, titulado “Brujas i conspiradores”, Espinosa planteaba que “Al gobierno que hoy autorizase la inquisición, le haríamos una revolución”. Véase: *Ibid.*, p.327.

¹⁶⁴² Sobre el problema del republicanismo véase: José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coord.), *El republicanismo en Hispanoamérica...*, Op.cit.

¹⁶⁴³ Véanse: Juan Espinosa: *Diccionario para el pueblo*. Estudio preliminar y edición de Carmen McEvoy, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-University of South-Sewanee, 2001. Elías José Palti, “Reseña de “Diccionario para el Pueblo” de Juan Espinosa, Op.cit. Diego Alejandro Fernández Psychaux,

asociarse a la pedagogía ilustrada de la Enciclopedia y a los diccionarios para el pueblo publicados en Europa hacia el siglo XIX, pues su *Diccionario* no presenta definiciones descriptivas sino más bien normativas. De hecho, el *Diccionario*, precisaba su autor, “no es para enseñar ciencia, sino para dar ideas sobre las cosas que mas interesan al pueblo: sus doctrinas están sujetas á controversias; yo no las impongo, las expongo no mas, el que quiera, sígalas, el que nó, desdénelas: cada uno es dueño de sus opiniones...”¹⁶⁴⁴

En su obra esa pluralidad de opiniones era reconocida no solo en el ámbito de la política sino también en el de la religión. De hecho, la libertad de una se asociaba con la libertad de la otra. Libertad política y libertad religiosa se concebían, así, de modo indisoluble. Es por eso que Espinosa consideraba que la mayor amenaza para el ejercicio de la libertad provenía del fanatismo, pues lo definía como la

“Exaltacion de una creencia, política, moral ó religiosa, del que no tolera que otro no crea como él. El fanático es, por consiguiente, intolerante, odioso siempre, á veces cruel y sanguinario. El fanatismo hace perder la razon al hombre, y con ella todos los sentimientos de humanidad...”¹⁶⁴⁵

Pero, precisaba, el fanatismo religioso fue el más cruel y sanguinario que se había conocido. Evocaba, a modo de ejemplo, el hecho de que los cristianos una vez que llegaron a dominar Italia y casi toda Europa “se hicieron á su turno intolerantes” como lo demostraban las guerras de religión, la persecución fanática de los españoles contra judíos y moros y “las horribles ejecuciones de su detestable Inquisicion”¹⁶⁴⁶

A través de las diferentes entradas que ofrecía en el *Diccionario*, Espinosa argumentaba que en una República debían ser libres las opiniones políticas y religiosas. Pues, advertía, que era necesaria la religión, el creer en algo, para que exista y subsista la sociedad.¹⁶⁴⁷ El problema no resultaba ser, pues, la pluralidad de creencias sino la

“La república popular-liberal de Juan Espinosa: crónica de un fracaso ejemplar”, en *Justicia, aportaciones para el debate*, Madrid, Antígona, 2017, pp. 95-116.

¹⁶⁴⁴ Juan Espinosa, *Diccionario para el pueblo: republicano democrático, moral, político y filosófico*, Lima, Imprenta del Pueblo, 1855, p. 3.

¹⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 489.

¹⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 491. En ese sentido, Espinosa consideraba que el culto de los Incas había sido más religioso que el legado por los españoles, elaborando, según C. Mc Evoy, una concepción romántica e idealizada del pueblo incaico. Véase: Carmen Mc Evoy, “Estudio preliminar”, *Op.cit.*, p. 86.

¹⁶⁴⁷ Véase la entrada: “Religión y Racionalismo”, en Juan Espinosa, *Diccionario para el pueblo...*, *Op.cit.*, pp. 805-810. A su vez, distingue allí a los preceptos religiosos de los morales: “Los preceptos religiosos se creen intuitivamente, jamas se someten a duda. Los preceptos morales los establece la filosofía, los discute, no los impone. Los preceptos sociales ó legales tienen una existencia mas precaria que los morales.” Véase: *Ibid.*, p. 808. A su vez, al reflexionar sobre las “Creencias” sostiene: “...el hombre que no cree, para nada sirve, el que lo cree todo sin examen, es un necio”. Véase: *Ibid.*, p. 260. Por otra parte, es interesante observar que no reniega de los intermediarios religiosos, por el contrario, asume la importancia del buen

existencia de una sociedad compuesta de individuos sin religión pues consideraba al indiferentismo en materias religiosas peor que la herejía. Es que, según, Espinosa la indiferencia es la muerte del espíritu y sin espíritu no hay sociedad posible, como había ya argumentado Lamennais en su *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* (1821), a quien, por cierto, el publicista había leído.¹⁶⁴⁸

Reconocía entonces como un derecho la pluralidad de las creencias religiosas. Definía así al culto como el tributo de veneración que cada pueblo rinde al Ser Supremo advirtiendo que respetar un culto no implica seguirlo sino reconocer el derecho que cada hombre tiene de “adorar á Dios como lo comprende”. En una sociedad eminentemente católica, Espinosa insistía en el respeto de los derechos de las minorías, entre ellas las religiosas, como parte de la virtud republicana.¹⁶⁴⁹ En ese sentido, definía la tolerancia como un deber del ciudadano de una república, pues, se preguntaba, “¿quién osará pretender esa uniformidad de creencias que todo un Dios no alcanzó?”.¹⁶⁵⁰ El modelo que Espinosa explicitaba como referencia era, por cierto, la Constitución de los Estados Unidos.

No era pues la unanimidad el ideal que postulaba en su *Diccionario* sino que, por el contrario, planteaba la legitimidad de la oposición al definirla como la esencia de todo Estado libre.¹⁶⁵¹ La oposición se consideraba legítima en la medida en que se realizaba un elogio a la crítica al sostener que los hombres son falibles, pues solo Dios puede no serlo.¹⁶⁵² En ese sentido, asociaba la infalibilidad a la “Verdad” definida como aquello que no ofrece dudas ni muta con las circunstancias de los tiempos, ni con las opiniones de los hombres, identificándola con la existencia de un Ser superior a la creación del

sacerdote. Así, en la entrada “Ministros del culto” plantea: “un sacerdocio, ilustrado y moral, sin fanatismo es lo mas venerable que la sociedad de los hombres pueda venerar”. Véase: *Ibíd.*, p. 689.

¹⁶⁴⁸ Su conocimiento a propósito de la obra de Lamennais se evidencia en sus alusiones al escritor francés en su obra: *La herencia española...*, *Op.cit.*, p. 112. A él refiere también como un pensador célebre en su: *Diccionario para el pueblo...*, *Op.cit.*, p. 447.

¹⁶⁴⁹ Sobre la cuestión de la virtud, véase: *Ibíd.*, p.837. A propósito del problema de las minorías, véase: *Ibíd.*, pp. 692-695. Allí afirmaba: “No olviden, sin embargo, las mayorías que no adquieren con su triunfo el derecho de ser injustas y altaneras; ni las minorías, que no pierden en la derrota los derechos imprescriptibles del hombre, ni su dignidad de ciudadanos” (*Ibíd.*, p. 695).

¹⁶⁵⁰ Véase: *Ibíd.*, pp. 834-835. A pesar de su postura a favor de la tolerancia, considera, en su entrada dedicada a las “Teologías”, a las otras religiones diferentes a las cristianas como un absurdo (véase: *Ibíd.*, p. 833). Reivindica, como mencionamos, a los francmasones por profesar “las mas absoluta tolerancia” (véase: *Ibíd.*, p. 507).

¹⁶⁵¹ Véase: *Ibíd.*, p. 732.

¹⁶⁵² Así, en la entrada del *Diccionario* dedicada a la palabra “Crítica”, planteaba: “Parece que el hombre, desde que se hace ó lo hacen gobernante, con el empleo le viniese la ciencia infusa y el don de la infalibilidad. Quitar al hombre el derecho a la crítica, es quitarle sus derechos naturales.” (Véase: *Ibíd.*, p. 270). Por el contrario, define a la “Fe” como “creencia ciega y sin examen” (Véase: *Ibíd.*, p.495).

Universo.¹⁶⁵³ Espinosa distinguía así a la Verdad del poder de Pontífices y Reyes quienes, recordaba, no pocas eran las veces que la habían perseguido:

“La Santa Inquisicion ha hecho reos de la verdad, no solo á los genios superiores, sino hasta á los hábiles en algun conocimiento humano, como á Juan Fernandez que fue de Chile al Callao en veinte dias, cuando antes se iva en seis meses, y hoy se vá en seis ó siete dias con un regular viento.”¹⁶⁵⁴

El escritor oriental argumentaba que lo contrario a la Verdad era el error o la mentira, pero si el primero podía ser disculpable y, agregaba, incluso tolerable, la mentira era digna del castigo. Es en el marco de esa concepción de la Verdad, y de la búsqueda de ella, que discutía la pretendida infalibilidad papal recordando que la historia demostraba que los Papas habían errado.¹⁶⁵⁵ El mayor de los errores, sostenía, había sido el de constituirse en monarca de un Estado “atendiendo a la conservación de un reino que Jesucristo no quiso tener en este mundo”.¹⁶⁵⁶ En ese sentido advertía que convendría que el Santo Padre no fuera monarca de un Estado y que no tuviera tantas facultades en detrimento de los obispos pues, recordaba, las iglesias son de Jesucristo y no del Papa. De igual modo, sentenciaba que el clérigo que sacrificara los intereses de su país “al deseo de agrandar á Roma, de donde espera una mitra, es un miserable egoísta”.¹⁶⁵⁷ El clero tenía, entonces, la obligación de ser “humano y patriota”, y para ello consideraba esencial, además, que se le permitiera el matrimonio.¹⁶⁵⁸

En el marco de sus reflexiones, aprovechaba la oportunidad, al definir el concepto “Potestades”, para plantear la utilidad de la separación de lo eclesiástico de lo político, reivindicando la prescindencia de los pastores en lo civil y de los gobiernos en lo eclesiástico.¹⁶⁵⁹ De igual modo, planteaba que los fueros eran un absurdo en una República al ser éstos un legado de la monarquía absoluta.¹⁶⁶⁰ Era por ello que se lamentaba, “todavía hay religión del Estado, todavía los Gobiernos son protectores y patronos de la Iglesia; y por eso todavía hay necesidad de decir las dos potestades.”¹⁶⁶¹ Se pronunciaba así, indudablemente, a favor de la separación de las dos potestades. En

¹⁶⁵³ *Ibíd.*, p. 841.

¹⁶⁵⁴ *Ibíd.*, p. 846.

¹⁶⁵⁵ Véase la entrada “Papa” en el Diccionario: *Ibidem*, pp. 749-752.

¹⁶⁵⁶ *Ibíd.*, p. 751.

¹⁶⁵⁷ *Ibíd.*, p. 157.

¹⁶⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 778-780.

¹⁶⁶⁰ *Ibíd.*, p. 511.

¹⁶⁶¹ *Ibíd.*, p. 780.

ese sentido, según Mc Evoy, Espinosa promovía un “catolicismo cívico” al incorporar a la cultura católica los tópicos republicanos pero también populistas presentes en los últimos escritos de Lamennais, entre ellos, *Palabras de un creyente* (1834) y *El libro del pueblo* (1838).¹⁶⁶² La propuesta de Espinosa se diferenciaba así de la vertiente autoritaria del catolicismo propugnada por el canónigo Bartolomé Herrera quien, en contra de la noción de la participación popular, reivindicaba la soberanía de la razón a la vez que defendía, en contraposición a la noción de libertad religiosa, una república confesional e intransigente.¹⁶⁶³

Asimismo, no deja de ser interesante que la caracterización que Espinosa elaboraba de los grupos políticos no partía de un explícito clivaje religioso, aunque, podríamos decir, sí consideraba su grado de apertura ante la posibilidad de introducir cambios en la sociedad. En efecto, su caracterización era más bien una conceptualización abstracta en la medida en que no consideraba realidades políticas particulares, ni siquiera la peruana. Sin embargo, es posible advertir que su reflexión tiene como trasfondo los cambios políticos introducidos tras el ciclo revolucionario europeo de 1848. Distinguía así tres grupos políticos: reaccionarios, conservadores y liberales. Caracterizaba a los reaccionarios como los cangrejos de la política, a los conservadores como serviles partidarios del *status quo* (es decir que los considera partidarios de todo sistema político) que “llaman a sus contrarios, comunistas, socialistas, revolucionarios, trastornadores”, y a los políticos liberales los consideraba unos farsantes ya que, denunciaba, una vez llegados al poder no cumplían sus promesas.¹⁶⁶⁴ Es, entonces, posible reconocer en Espinosa una ilusión respecto a las ideas liberales pero, a la vez, un desencanto con los políticos que dicen reivindicarlas. En ese sentido, pareciera que, según Espinosa, la política liberal se encontraba frustrada en el Perú.

¹⁶⁶² Véanse: C. Mc Evoy, “Estudio preliminar”, Op.cit., p. 51. Véase al respecto: Carlos Forment, “La sociedad civil en el Perú del siglo XIX: Democrática o Disciplinaria”, en Hilda Sabato (comp.) *Ciudadanía política y formación de las naciones: perspectivas históricas de América Latina*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 202-230. Carlos Forment, “Catolicismo cívico, subjetividad democrática y prácticas públicas en Latinoamérica decimonónica”, en Guillermo Palacios (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007, pp. 213-230. C. Forment plantea allí la idea de que el catolicismo se constituyó en Hispanoamérica en el lenguaje de la vida pública. Si bien se produjo, en efecto, un uso político de términos religiosos, por nuestra parte, consideramos que el nuevo lenguaje político instrumentalizado en la “era de las revoluciones” puso en tensión al modo de interpretar al catolicismo heredado, como lo demuestra la influencia de pensadores como Lamennais y Tocqueville en los planteos de los publicistas aquí estudiados.

¹⁶⁶³ Víctor Samuel Rivera, “Tras el incienso...”, Op.cit.

¹⁶⁶⁴ Si bien no identifica a los grupos “socialistas” o “comunistas”, recupera las ideas de Charles Fourier (a través de la entrada en su Diccionario dedicada a los “Falansterios”) y la experiencia de los talleres desarrollada por Louis Blanc en Francia. Véase: Juan Espinosa, *Diccionario para el pueblo...*, Op.cit., pp. 485-486.

Pero su reflexión sobre la cuestión política-religiosa tenía una deriva original pues, si bien argumentaba a favor de la separación de lo político y lo eclesiástico, planteaba que “la democracia y el cristianismo son el sistema de gobierno y religion mas análoga al fin del hombre”.¹⁶⁶⁵ Pues explicaba que, al igual que en el cristianismo, la democracia rechazaba la idea de superioridad de un hombre sobre otro.¹⁶⁶⁶ Preciso es advertir que se refería al cristianismo en términos genéricos y no específicamente al catolicismo, como se evidencia en los conceptos utilizados en su obra.¹⁶⁶⁷ En ese sentido, ya en *La herencia española*, Espinosa había planteado que: “A medida que la democracia gane terreno, el cristianismo se estenderá, y los progresos de este serán los de la libertad del género humano; pero no el cristianismo curialístico, sino el puro del evangelio, el que enseñó Jesús y sus Apóstoles, el que practicaron en los primeros siglos los cristianos, con el cual hicieron tan grandes y rápidos progresos.”¹⁶⁶⁸ A su vez, al definir la Cristiandad afirmaba que “será la república universal” al ser la que más posibilidades tenía para lograr la fraternidad humana.¹⁶⁶⁹ Como veremos, era aquélla una idea también presente entre los miembros de la generación romántica argentina, entre quienes, por cierto, sus obras fueron leídas.¹⁶⁷⁰

Su reflexión política sobre la religión lo acercaba, así, a los planteos que tiempo atrás había formulado A. de Tocqueville, a quien, por cierto, no cita, a propósito de la relación entre democracia y religión.¹⁶⁷¹ Es posible afirmar que, al igual que Tocqueville,

¹⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 312. Por otro lado, al definir el concepto de “Dogma” advierte que en política es un dogma la soberanía del pueblo y en religión lo es la existencia de dios. De modo que no convierte a la religión en dogma de la política. Véase: *Ibid.*, p. 390.

¹⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 311.

¹⁶⁶⁷ Véase, por ejemplo, la entrada dedicada al Evangelio en la que cuestiona a la Iglesia Católica por haber prohibido la lectura de la Biblia en lengua vulgar (*Ibid.*, p. 472).

¹⁶⁶⁸ Juan Espinosa, *La Herencia española...*, Op.cit., p. 113.

¹⁶⁶⁹ Juan Espinosa, *Diccionario para el pueblo...*, Op.cit., p.269.

¹⁶⁷⁰ Sobre la lectura de las obras de Espinosa entre los intelectuales románticos rioplatenses, véase: “Carta de J. B. Alberdi a su amigo J. M. Gutiérrez, Valparaíso, 8-7-1852” en Juan Bautista Alberdi, *Cartas inéditas a Juan María Gutiérrez y a Félix Frías: recopilación e introducción de Jorge M. Mayer y Ernesto A. Martínez*, Buenos Aires, Editorial Luz del Día, 1953, pp.54-55. En aquella carta Alberdi le informaba a su amigo: “Por este correo le envío la obra del Dr. Vigil en 6 tomos, y uno de las adiciones. Que gusto tendrá él cuando sepa que la ha pedido V y sospeche el motivo! Le mandé a V una carta del, por el correo anterior. El coronel Espinosa, le dirige ejemplares de su *Herencia española*; le irán por vía de Montevideo”.

¹⁶⁷¹ Tocqueville se mostraba preocupado por demostrar la compatibilidad entre catolicismo y democracia como lo demostró, particularmente, en su obra *De la Démocratie en Amérique* (1835). Sobre la relación entre religión y democracia en las obras de A. de Tocqueville, véanse: Doris S. Goldstein, *Trial of faith: religions and politics in Tocqueville's thought*, New York, Elsevier, 1975. Darío Roldán (ed.), *Lecturas de Tocqueville*, Madrid, Siglo XXI, 2007. Darío Roldán, “Tocqueville y la tradición liberal”, en Eduardo Nolla (ed.) y Oscar Elía (coord.), *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*, Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 2007, pp. 125-178. Al respecto, recuerda D. Roldán la siguiente reflexión de A. de Tocqueville: “Dudo, dice Tocqueville, que el hombre pueda soportar alguna vez una completa independencia religiosa y una total libertad política y me inclino a pensar que si no tiene fe debe servir y si es libre debe creer” (Véase, *Ibid.* p. 172). Como señala A. Maestre, en su viaje a Estados Unidos,

Espinosa consideraba que la religión cumplía un rol positivo en las sociedades democráticas, toda vez que los cultos se desarrollaran en un contexto de libertad religiosa y separación de la Iglesia y el Estado. La religión, a través de las asociaciones de la sociedad civil, podía ser así un freno para el absolutismo y un aliciente para la vida en democracia y la cohesión social al moderar, según los pensadores, las pasiones de la voluntad individual. Si bien Espinosa planteaba la necesidad de separar al Estado de la Iglesia, no relegaba a la religión a la esfera privada del individuo, sino que le reconocía, al igual que el pensador francés, un lugar en el espacio público, a través del reconocimiento de la pluralidad religiosa y sus asociaciones. De ese modo, se le atribuía a la religión un poder moral en las nuevas sociedades democráticas y se constataba que la experiencia republicana no significaba, necesariamente, irreligión.

Como advierte O. Holguín Callo, en los escritos de Espinosa es posible advertir las influencias del romanticismo liberal, del anti-españolismo y, a la vez, un optimismo democrático.¹⁶⁷² La crítica a la herencia inquisitorial española, evidente en sus *Cartas críticas a Isabel II*, se acompañaba de una concepción pluralista de la religión y la política, en virtud de la cual cristianismo y democracia se concebían interrelacionadas en una república que se conjugaba en plural. La crítica a la unanimidad se sostenía, a la vez, en la concepción de que ningún gobierno, ni siquiera el papal, era infalible. La disidencia era así reivindicada como un pilar de la vida republicana. A su vez, la religión era concebida no solo como un derecho sino también como un deber del ciudadano de la república. Aunque el *Diccionario* se pensó como un recurso pedagógico para ilustrar al pueblo, lo cierto es que es posible constatar su circulación entre la elite, pues entre sus suscriptores se encontraban los miembros de la Convención Liberal de 1855. Francisco

Tocquville advirtió que, a diferencia de la experiencia europea, la religión y la libertad existían conjuntamente. En ese sentido, según Tocquville existen mayores condiciones para la libertad allí donde el hombre es religioso. Agapito Maestre, “El liberalismo de Tocquville: libertad, democracia y religión”, en Eduardo Nolla (ed.) y Oscar Elía (coord.), *Alexis de Tocquville. Libertad, igualdad, despotismo*, Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 2007, pp. 201-214. Juan Manuel Ros, “Sociedad civil y religión en A. de Tocquville”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 39, 2008, pp. 205-216. Jean Louis Benoît (ed.), *Alexis de Tocquville. Sobre las religiones. Cristianismo, hinduismo e islam*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2013. Sobre la relación entre religión y democracia, véase: Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Op.cit. Pierre Manent, «Cristianismo y democracia...», Op. cit. Sobre la difusión del pensamiento de Tocquville en Perú, véase: Víctor Samuel Rivera, “El momento Tocquville. *La démocratie en Amérique* en el lenguaje político peruano (1837-1860)”, conferencia presentada en *Los lenguajes de la República. Historia conceptual y traducción en Iberoamérica (siglos XVII-XIX)*, Casa de Velázquez, Madrid, 19 y 20 de febrero de 2018. Disponible en: <https://vimeo.com/258322286> (Consultado el 20/5/2018).

¹⁶⁷² Oswaldo Holguín Callo, “Los románticos peruanos, Corpancho y Zorrilla”, en Concepción Reverte Bernal (ed.), *Diálogos culturales en la literatura iberoamericana. Actas del XXXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Editorial Verbum, Madrid, 2013, p. 441.

de Paula González Vigil fue uno de los muchos suscriptores que tuvo su *Diccionario*. Fue este clérigo liberal, que compartía muchas de las ideas de Espinosa, quien no dudó en cuestionar en sus obras a lo que concebía como la “Inquisición de Roma”.

IV. B LA INQUISICIÓN DE ROMA

Francisco de Paula González Vigil no sólo era suscriptor del *Diccionario* de Espinosa sino que también compartía muchas de sus ideas pues, al igual que aquél, reivindicó un ideario liberal republicano que invitaba a repensar la cuestión religiosa.¹⁶⁷³ Vigil nació en Tacna en 1792 pero por decisión de su familia se trasladó a Arequipa donde, durante los años 1803 y 1812, estudió Teología en el Seminario de San Jerónimo. Allí trabó contacto con Francisco Javier Luna Pizarro, quien fuera su profesor y años después el presidente del primer Congreso Constituyente del Perú. Luego se trasladó a la ciudad de Cuzco donde obtuvo el grado de Doctor en Teología en la Universidad de San Antonio Abad. Hacia 1818 se ordenó sacerdote.¹⁶⁷⁴

Sin embargo, su vida estuvo, en cierto modo, alejada del púlpito pues se comprometió con el mundo de las letras y la política, aunque siempre se mostró preocupado por la cuestión de la religión en la república, específicamente por lo que podríamos llamar las “condiciones de la creencia”. Vigil fue diputado por Tacna en varias ocasiones.¹⁶⁷⁵ Hacia 1832 ganó la admiración de los liberales al acusar, desde su posición de vice-presidente de la Cámara de diputados, al gobierno de Agustín Gamarra de autoritario constituyéndose en un defensor de la primacía parlamentaria.¹⁶⁷⁶ En su ciudad de origen fue nombrado vicerrector del Colegio de la Independencia (1831-1834) y años después fue director de la Biblioteca Nacional en Lima (1836-1838; 1845-1875). Vigil no solo se dedicó a escribir ensayos, sino que también participó en la prensa liberal,

¹⁶⁷³ Sobre Vigil y el republicanismo véase: Carmen Mc-Evoy, *Forjando la nación: ensayos sobre historia republicana*, Op.cit. Así, en uno de sus tantos opúsculos, Vigil planteaba una oposición entre la monarquía absoluta e inquisitorial y la forma republicana. Véase: Francisco de Paula González Vigil, *Del Gobierno republicano en América*, Lima, Imprenta del Pueblo, 1857. Véase también: Carmen Mc Evoy, “De la república utópica a la república práctica: intelectuales y artesanos en la forja de una cultura política en la región andina, 1806-1872”, en Jaun Manguashca (ed.) *Historia de la América Andina*, Quito, Universidad Simón Bolívar, vol. 5, 2003, pp. 347-388.

¹⁶⁷⁴ A propósito de su biografía, véase: Carlos Alberto González Marín, “Francisco de Paula González Vigil. El Precursor, el Justo, el Maestro”, Lima, Talleres de la Escuela de Artes Gráficas del Politécnico Nacional Superior José Pardo, 1961.

¹⁶⁷⁵ Vigil fue electo diputado ocho veces en representación de Tacna (1826, 1827, 1831, 1833, 1835, 1851, 1853, 1855) y en 1866 fue elegido senador, aunque no asumió el cargo.

¹⁶⁷⁶ Véase: Natalia Sobrevilla Perea, “Power of the law and power of the sword: the conflictive relationship between the executive and the legislative in the nineteenth-century Peru”, *Parliaments, Estates & Representation*, vol. 37, núm. 2, 2017, pp. 220-234.

interviniendo, entre otros, en el periódico *El Diario del Rímac*. En efecto, su posición como director de la Biblioteca Nacional les otorgó a sus ideas un privilegiado lugar de enunciación.¹⁶⁷⁷

En los escritos de Vigil es posible identificar la influencia de las ideas de Lamennais y de Tocqueville a propósito de la religión y la libertad. En efecto, el publicista defendía la libertad de conciencia (entendiendo como parte esencial de aquélla a la libertad religiosa), cuestionaba el poder temporal del Papa y también la creciente influencia de la curia romana en la jurisdicción de los gobiernos y los obispos.¹⁶⁷⁸ Por sus ideas será considerado uno de los exponentes liberales más importantes de Perú y, por cierto, uno de los más radicales.¹⁶⁷⁹ De hecho, la divulgación de sus propuestas le provocará no pocas tensiones con el Arzobispo limeño Francisco Xavier Luna Pizarro quien durante su juventud, como hemos analizado, fue un defensor de la tolerancia religiosa pero que por entonces se había tornado reacio a aquellas innovaciones. La posición conservadora del Arzobispo fue, como ya hemos mencionado, elogiada por Taurel en su obra *De la liberté religieuse au Pérou*.

Particularmente interesante es para nuestro análisis la obra de Vigil titulada *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la Curia Romana* (1849-1851) y, especialmente su Disertación catorce titulada “De los fueros del pensamiento, ó de la inviolabilidad de la conciencia”.¹⁶⁸⁰ Pues es en el marco

¹⁶⁷⁷ Entre sus principales obras, además de las aquí estudiadas, destacan: *Catecismo patriótico para uso en escuelas municipales en forma de diálogos* (1858) y el opúsculo *Paz perpetua en América o Federación Americana* (1856).

¹⁶⁷⁸ Vigil refiere al libro de Tocqueville *De la democracia en América* en su opúsculo *Impugnación de un folleto que tiene por título: Examen comparativo de la Monarquía y de la República* (1867). Su cuestionamiento al poder temporal del Papa estaba presente no solo en los escritos que aquí analizamos, sino también en sus obras posteriores. Al respecto, véase: Tomás Jesús Gutiérrez Sánchez, *Las ideas filosóficas de Francisco de Paula González Vigil. Una lectura a través de sus obras: Diálogos de la existencia de Dios y la vida futura* (1863) y *La religión natural* (1864), Tesis para optar el Grado Académico de Magister en Filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2016.

¹⁶⁷⁹ Véase Natalia Sobrevilla Perea, “The Influence of the European Revolutions of 1848 in Peru”, Op. cit.

¹⁶⁸⁰ La obra se dividía en dos partes: la primera (compuesta de seis volúmenes) se refiere, a lo largo de catorce disertaciones, a la defensa de la autoridad temporal en relación a los asuntos eclesiásticos; la segunda parte (compuesta de cuatro tomos) está destinada a defender la autoridad episcopal ante las injerencias romanas. La disertación 14 en la que nos centramos, pertenece al tomo V de la primera parte. Véase: Francisco de Paula González Vigil, “Disertación catorce. De los fueros del pensamiento, ó de la inviolabilidad de la conciencia”, en *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana*, Primera Parte, Tomo 5, Lima, Imprenta administrada por José Huidobro Molina, 1849. Su obra fue célebre no solo en Perú. En su *Historia de los heterodoxos españoles*, Menéndez Pelayo la caracteriza como un libro cismático, de matiz jansenista, “obra de especiosas y amañada erudición, hermana gemela del *De Statu Ecclesiae* de Febronio y de la *Tentativa teológica* de Pereira”. Véase: Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo VIII, Barcelona, Red Ediciones, 2018 [1880-1882], p. 193.

de su reivindicación de la libertad de conciencia que se dedicó a reflexionar sobre la Inquisición, su pasado pero también lo que concebía como su presente.

A pesar de que el Santo Oficio se encontraba por entonces ya abolido en el orbe hispano, Vigil fundamentó sus razones para tratar la cuestión inquisitorial. Sucede que a lo largo de la disertación Vigil repasaba la historia de la Inquisición, pero, a diferencia de los otros escritos que hemos analizado, el clérigo no limitaba su estudio al tribunal español sino que refería también a la Inquisición romana, es decir el tribunal de la fe que seguía teniendo jurisdicción en los Estados Pontificios. Sus fuentes excedían, pues, a las obras de Juan Antonio Llorente (su por entonces ya clásica *Historia de la Inquisición Española*, de amplia difusión en Europa y América) ya que también abrevaba en los documentos pontificios.¹⁶⁸¹

Preciso es recordar que, como advierte A. Cicerchia, si bien la Santa Sede no adoptó una posición diplomática clara a favor de la continuación de las inquisiciones ibéricas, durante el pontificado de León XII (1823-1829) el tribunal romano avanzó hacia su centralización en los territorios pontificios.¹⁶⁸² Cicerchia señala que desde Roma se insistía en que el juicio contrario a la Inquisición se encontraba distorsionado por la actuación del tribunal español mientras que se reivindicaba la licitud de la actividad de la que se consideraba la verdadera Inquisición, la romana, la única que había sobrevivido en el mundo católico.¹⁶⁸³ Por ese entonces, como hemos visto, la Congregación del Santo Oficio Romano se oponía a los planteamientos liberales, democráticos y republicanos, muy especialmente a la difusión que de ellos hacía el *Risorgimento* italiano. Es por eso que, a pesar de la abolición de la Inquisición española, Vigil denunciaba que en su presente:

¹⁶⁸¹ Al respecto véase: Antonio Dougnac Rodríguez, “La producción canonista italiana en dos pensadores hispanoamericanos de comienzos del siglo XIX: el chileno Justo Donoso y el peruano Francisco de Paula González Vigil”, *Revista chilena de Historia del Derecho*, núm. 24, 2016, pp. 15-189.

¹⁶⁸² Sobre el problema del tribunal romano, su jurisdicción y como ésta se abolió en los diferentes Estados de la península itálica véase: Andrea Cicerchia, “Las últimas inquisiciones entre Europa y América...”, Op. cit. La abolición de los tribunales romanos se sitúa tanto en el contexto de gobiernos “ilustrados” (1746-1785), como también en el marco de la invasión francesa producida entre 1796-1800. Es en el año 1965 cuando la Congregación del Santo Oficio cambia de nombre, siendo el término “Inquisición” sustituido por el de Congregación para la Doctrina de la Fe.

¹⁶⁸³ A propósito de ello, Cicerchia recuerda que, por ejemplo, en 1850 en el funeral de Filippo Bertolotti, comisario general de la Congregación del Santo Oficio Romano, el dominico Domenico Asdrubali defendió la actividad del Santo Oficio Romano considerándolo como la verdadera Inquisición. Véase: Andrea Cicerchia, “Las últimas inquisiciones entre Europa y América...”, Op. cit., p. 22. Véase también: Andrea Cicerchia, “L’autunno dell’Inquisizione. Il tribunale pesarese tra Restaurazione e Risorgimento (1816-50)”, a cura di Andrea Cicerchia, Guido Dall’Olio, Matteo Duni, *Prescritto e proscritto. Religione e società nell’Italia moderna (secc. XVI-XIX)*, Roma, Collana-Studi Storici Carocci, 2015, pp. 255-278.

“...quedan en todo su vigor los decretos pontificios relativos á la inquisicion, y los Gobiernos estan obligados á recibirla, y promoverla en sus territorios: consecuencia horrible, que vale mas á nuestra causa, que todas las pruebas que hemos alegado...”¹⁶⁸⁴

Pero no solo cuestionaba la persistencia de la Inquisición romana, sino que también denunciaba el silencio que sobre el tribunal se buscaba guardar:

“Pero si nadie hai q’ no repruebe tal pena; si el corazon se horroriza al contemplarla; si los propios de la Curia avergonzados guardan silencio, piden que no se hable de los sucesos pasados, y tienen á mal que hayamos emprendido esta tarea por innecesaria...”¹⁶⁸⁵

El Santo Oficio simbolizaba en su obra la alianza entre el poder político y religioso, poderes que se entrecruzaban pues, como vimos, en las sociedades del Antiguo Régimen las esferas política y religiosa no se encontraban separadas. En ese sentido, Vigil advertía que en el caso de la Inquisición española el poder temporal refería a aquél ejercido por los Reyes pero en el caso de la Congregación del Santo Oficio Romano aquél se identificaba con el mismo Papa.¹⁶⁸⁶ Y es, precisamente, esa alianza la que Vigil cuestiona:

“Y sea cual fuere el origen del mal [Vigil cita autores que atribuyen al judaísmo el origen de la represión de las herejías], ¿acaso se dirige nuestro empeño á explorar los autores de tan bárbara costumbre, ó á reprobirla en cualquier parte que hubiese tenido su principio? Reprobamos la falsa piedad, que de un lado con rídículas y tristes razones hacia fuerza el Evangelio, poniéndolo en contradicción consigo mismo, y de otro combinando la política con la Religion, prestaba auxilios terrenos para oprimir á la conciencia...porque medios injustos no pueden jamás adquirir mérito, como no lo adquieren las medidas empleadas por los déspotas para poner á los pueblos en silencio...reprobamos la union de los poderes en la inhumana é irracional Inquisicion, abominable monumento de la humillacion del hombre, y q’ pasará acompañada de horror a todas las generaciones: reprobamos los procedimientos del horroroso tribunal...reprobamos que hayan sido declarados mártires del Evangelio los mártires de la Inquisicion, como si el odio á ésta fuera odio, y no amor y respeto á la Santa Religion de Jesucristo...reprobamos la oculta mira de los que pretenden distraer la atencion

¹⁶⁸⁴ Francisco de Paula González Vigil, “Disertación catorce. De los fueros del pensamiento, ó de la inviolabilidad de la conciencia”, Op.cit., p. 36.

¹⁶⁸⁵ *Ibíd.*, p. 35.

¹⁶⁸⁶ Al respecto afirmaba: “Los vicarios mismos de Jesucristo, no satisfechos de su poder espiritual, arrebataron la espada del César para herir con ella la conciencia, que fué declarada libre é independiente por el hombre Dios.” Véase: *Ibíd.* p. 241. En ese sentido, refuerza su condena a la alianza de “las dos potestades” (véase: *Ibíd.*, p. 170).

de estos recuerdos, para impedir el saludable horror q' ellos inspiran, y las lecciones útiles que de ahí pueden tomarse; como si con semejante empeño dejasen de haberse cometido tan horribles atentados; y no se hubiesen sacrificado millares de víctimas. ¡Víctimas desventuradas! la Inquisición esta abolida, pero vosotros no existís.”¹⁶⁸⁷

De modo que el análisis de la Inquisición le permite a Vigil no solo cuestionar el catolicismo legado por España sino también al mismo Pontífice. Pues en su disertación caracterizaba a los Papas como inquisidores al insistir en el origen eclesiástico del tribunal.¹⁶⁸⁸ Postulaba, a la vez, la contraposición entre el Espíritu del Evangelio y los procedimientos del Santo Oficio, tópico ya presente desde los debates de las Cortes de Cádiz.¹⁶⁸⁹ En ese sentido, podríamos decir que Vigil analizaba el proceso inquisitorial como el resultado de una práctica sistematizada pues, afirmaba:

“Pero tan monstruosas crueldades, volvamos á decirlo, no procedían siempre del caracter personal de los Inquisidores, sino del sistema, que la conciencia de los fuertes osó levantar, á nombre de Dios, sobre la conciencia de los débiles. Tal sistema era el resultado de principios proclamados por los Papas y Concilios, de donde fueron extraídos para hacer de ellos pública ostentacion en el cuerpo del Derecho Canónico, como vamos á manifestarlo.”¹⁶⁹⁰

A su vez, al analizar los fundamentos de las penas contra los herejes reconocía que era el bautismo el que los sujetaba a la Iglesia. Sin embargo, advertía que la Iglesia procuraba gobernar no solo sobre los bautizados sino también sobre los judíos, sujetándolos a diversas prohibiciones.¹⁶⁹¹ Recordaba, incluso, que en el Bulario de Gregorio XIII se contemplan casos en los que la Inquisición podía ejercer jurisdicción sobre los hebreos.¹⁶⁹² Así, al igual que la reflexión de Vidaurre, la suya también desbordaba el culto cristiano.¹⁶⁹³

Es que, en definitiva, el gran interrogante que atraviesa su obra es el de la libertad. Al abordar el problema de la libertad no solo se interrogaba sobre la relación entre República e Iglesia (pensada, al igual que Espinosa, con una inmediata motivación

¹⁶⁸⁷ *Ibíd.*, p. 45.

¹⁶⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 15, 17- 22.

¹⁶⁸⁹ Planteaba así una crítica a los aspectos del proceso inquisitorial: la delación, la incomunicación del reo y la tortura, de la cual, recuerda, incluso algunos Papas se habían horrorizado.

¹⁶⁹⁰ *Ibíd.*, p. 21.

¹⁶⁹¹ Cita, como ejemplo, el libro 5, título 6 “Judeis et Sarracenis” de las Decretales de Gregorio IX. La mirada sobre los judíos es pues similar a aquella que ofrecía Vidaurre en sus escritos.

¹⁶⁹² Véase: *Ibíd.*, p. 37.

¹⁶⁹³ Por cierto, es interesante señalar que Vigil, a diferencia de Vidaurre, plantea que Mahoma procedió por la fuerza pero que no se puede proceder de ese modo en nombre de Jesús. Véase: *Ibíd.*, p. 48; 106.

regalista pero bajo el ideal de la separación de las esferas) sino sobre el ejercicio de la libertad en cada una de ellas. Es en ese sentido que Vigil cuestionaba que el fiel no pudiera ser libre de salir de la Iglesia. Es que la idea, presente en el discurso gaditano, que planteaba que el católico no tenía la libertad de dejar de serlo, y la consiguiente asociación de la tolerancia o la libertad religiosa con la cuestión de la extranjería, seguía gravitando con fuerza en la cultura católica. Al respecto advertía:

“De dos modos puede salir alguno de la Iglesia; ó de su propia voluntad, ó por la excomunión de los Pastores; como de dos modos puede uno apartarse de la Nacion á que pertenece, por destierro, ó por expatriacion voluntaria. Hubo tiempos en que no era permitido á un hombre dejar el pais de su nacimiento, para ir donde mejor le acomodase...En los gobiernos absolutos no está permitida la emigración. Los filosofos han arremetido contra ello y en la constitucion aparece el derecho a la libertad de emigración ¿Y la Iglesia ha de proceder de otra manera? ... ¿...no puede dejar al mal cristiano la libertad de salir?”¹⁶⁹⁴

La libertad de salir, como sugiere Vigil, no es más que otra forma de nombrar a la libertad de conciencia. Sucede que Vigil, al igual que Espinosa, asociaba la libertad de conciencia con el rechazo de la noción de infalibilidad, introduciendo así la licitud de la incerteza. Postulaba entonces que lo que los ciudadanos pensaran sobre un punto dogmático no era asunto del gobierno pues, de lo contrario, éste asumiría un privilegio de infalibilidad que no poseía “ni aun en las materias propias de su competencia”.¹⁶⁹⁵ De igual modo, sostenía que “la iglesia debe esmerarse en que la conciencia conserve su libertad” pues:

“nadie tiene facultad de avocar á su tribunal una causa que se versa entre Dios y el hombre, sin ningún intermedio magisterio...Asi pues, el dictamen de la razon, ó la conciencia, errado que fuera, es respetable; y asi como lo es el derecho de propiedad, aun cuando de él se abusa, lo es igualmente el sagrado derecho de la conciencia, aunque ésta yerre.”¹⁶⁹⁶

Los gobiernos, la Iglesia y los particulares tienen que “detenerse á los umbrales del Templo de la conciencia, y pedir el permiso de la entrada.”¹⁶⁹⁷ Sin embargo, según Vigil, los Estados solo pueden establecer la tolerancia civil de las religiones, ya que establecer la tolerancia religiosa supondría sancionar que todas las creencias son iguales

¹⁶⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 37-38.

¹⁶⁹⁵ *Ibíd.*, p. 51.

¹⁶⁹⁶ *Ibíd.*, p. 53.

¹⁶⁹⁷ *Ibíd.*, p. 56.

ante Dios, como lo había insinuado Rousseau. De todos modos, se pronunciaba abiertamente por la libertad de conciencia pues, la tolerancia, advertía, era una “palabra mezquina y triste miramiento á la conciencia” ya que “...al tratarse de los fueros del pensamiento y de la inviolabilidad de la conciencia, es mui poco el tolerar”.¹⁶⁹⁸ Asimismo, considerando los casos históricos de Inglaterra y Estados Unidos, argumentaba que la pluralidad de las religiones no conducía a la irreligión.¹⁶⁹⁹

Vigil se esforzaba, entonces, por asociar la crítica a la Inquisición con la defensa de la libertad de conciencia. Asociación que, como hemos visto, no estaba presente en todos aquellos que habían cuestionado al tribunal de la fe y, de hecho, así lo hacía notar el autor. Pues, dada la persistencia de leyes intolerantes, insistía en la necesidad de asumir la cuestión de la Inquisición y elaborar una memoria a propósito del tribunal:

“Jesucristo ha dicho, que por los frutos debemos juzgar de la naturaleza del árbol que los produce; y siendo desazonados y amarguísimos los que provienen de la intolerancia, facil será conocer lo que ella sea en sí misma... ¿Qué era la dignidad humana en presencia de la Inquisición? Por enojados que fueran los desahogos que vertiéramos sobre su memoria, no excederian los límites de la moderacion, en vistas de la maligna causa que los provoca; pero nuestras represálias y venganzas estan reducidas á desacreditar los hechos y doctrinas que sostuvieron y justificaron, tomando de sus arhivos la acusacion y el testimonio ...; y cuando el delirio tenían por mérito y virtud sus procedimientos, y los tornaban en título de alabanza y santidad, ha sido preciso manifestarles que tales hechos eran criminales, y no como quiera, sino horriblemente, y que los perpetradores de acciones horrendas merecen el nombre de malvados.

¿Y eso que decimos de lo pasado, sirve de provechosa leccion á los intolerantes de ahora?... Enemigos de la resistencia, odian de muerte la discusion, á que llaman el monstruo del examen libre, cuya destruccion es necesaria para que se conserve la sociedad...esos ministros de terror”¹⁷⁰⁰

De modo que, sostenía, la crítica a la Inquisición no era real si se acompañaba de la apología de la intolerancia, como advertía, sucedía en los escritos de Moreno y Egaña.¹⁷⁰¹ Así, los acusaba:

¹⁶⁹⁸ *Ibíd.*, p. 240.

¹⁶⁹⁹ *Ibíd.*, p. 66.

¹⁷⁰⁰ *Ibíd.*, p. 240.

¹⁷⁰¹ Vigil refiere a las ideas de José Ignacio Moreno y Juan Egaña formuladas en las siguientes obras: Juan Egaña, *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos. Reimpresa en Lima con una breve apología del art. 8 y 9 de la Constitución política del Perú de 1823 y con notas y adiciones en que se esclarecen algunos puntos de la Memoria y Apología, y en que se responde á los argumentos del Sr. D. José María Blanco White, á favor de la tolerancia y libertad de cultos en sus Consejos a los Hispanos-*

“Y, vosotros intolerantes, que en nuestro siglo hacéis mérito de escandalizaros de los horrores de la Inquisición, sin embargo sosteneís el principio de donde nacen las consecuencias que admitís y las que desecháis. *Ahora* os espantaría la vista de una hoguera, y *ahora* no os espantan, ni siquiera os conmueven los clamores de otros hombres, que también tienen derechos, y os piden que se los respetéis.”¹⁷⁰²

A la persistencia de los intolerantes, Vigil contraponía la fuerza de la opinión pública que, mediante la discusión y la crítica, había hecho ya desaparecer muchos errores, apagando, entre otras cosas, las hogueras de la Inquisición española:

“Espíritu que tales lecciones ha dictado, puede servir de garantía de lo que será después, y si el fanatismo y el interés disfrazados con formas religiosas, se atreviesen á imitar los delirios de otro tiempo, la opinión pública levantará la voz para desvanecerlos, y si fuese necesario, el Gobierno empleará su autoridad”¹⁷⁰³

Lo cierto es que la obra de Vigil fue contestada desde la esfera pública limeña por significativas personalidades religiosas. En efecto, sus ideas fueron rechazadas y denunciadas por quienes se inclinaban hacia posiciones ultramontanas y teocráticas, como el franciscano catalán Pedro Gual y el canónigo peruano Bartolomé Herrera. Paradójicamente, quienes cuestionaban sus ideas a favor de la libertad de conciencia, hacían uso de la libertad de expresión para discutirlo.

Pedro Gual, religioso franciscano natural de Cataluña, había abandonado la Península tras el fin de la primera guerra carlista. Hacia 1852 Gual era Guardián del

Americanos, y á los discursos de otros tolerantistas, por el D. Ignacio Moreno, Lima, Imprenta de la Libertad, 1817. José Ignacio Moreno, *Cartas Peruanas entre Filaletes y Eusebio o preservativo contra el veneno de los libros impíos y seductores que corren en el país*, Lima, Imprenta de Masías, 1826. Recordemos, por cierto, que Egaña era un limeño que desde muy joven se trasladó a Chile, lugar de origen de su padre. Allí se comprometió con la lucha independentista, acompañando a Fr. Camilo Henríquez en la redacción de *La Aurora de Chile*. Tras la restauración fernandina (1814), fue exiliado en la Isla Juan Fernández donde fue recluido hasta el año 1817. Tras la independencia de Chile cobró importancia como publicista participando de la reflexión constitucional y ocupando cargos, tanto de diputado como de senador, en el Congreso. Véase: Hugo Vallenás Málaga, “En la rebeldía hermanos: confluencias peruano-chilenas en las luchas sociopolíticas latinoamericanas (siglos XIX-XX)”, en Sergio González Miranda y Daniel Parodi Revoredo (comps), *Las historias que nos unen. Episodios positivos en las relaciones peruano-chilenas, siglos XIX y XX*, Santiago de Chile, RIL-Editores, Universidad Arturo Prat del Estado de Chile, 2013, pp. 205- 228. Javier Infante Martín, “La Suiza de América. Antiguo Régimen e Ilustración en Juan Egaña”, Op.cit. A propósito de aquellas ideas remitimos al lector al capítulo cuatro de la presente tesis.

¹⁷⁰² Francisco de Paula González Vigil, “Disertación catorce. De los fueros del pensamiento, ó de la inviolabilidad de la conciencia”, Op.cit., p. 243.

¹⁷⁰³ *Ibid.*, p. 97.

colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa en la Archidiócesis de Lima.¹⁷⁰⁴ Tras la publicación de la obra de Vigil, Gual publicó en tres volúmenes la obra *El equilibrio entre las dos potestades ó sea los derechos de la iglesia vindicados contra los ataques del Dr. D. F. de P. G. Vigil* (1852).¹⁷⁰⁵

En las primeras páginas del primer volumen de su escrito sentenciaba que las opiniones heréticas de Vigil, a quien acusó de ser masón, estaban preparando al Perú para la anarquía, el socialismo impío y el monstruoso comunismo, contribuyendo a un cisma con la Iglesia.¹⁷⁰⁶ En su obra, el franciscano catalán reivindicaba el poder de censura de las autoridades eclesiásticas, tanto del obispo en su diócesis como de la Congregaciones de la Inquisición y del Índice en Roma, dado que sostenía que por contar los prelados de la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, sus actos “encierran mas verdad, mas equidad y santidad que el conjunto de los actos de todas las corporaciones humanas”.¹⁷⁰⁷ De modo que denunciaba las reflexiones de Vigil como parte de un ataque destinado a desacreditar la potestad de la Iglesia católica. Pues, afirmaba:

“En ninguna parte se evidencia mejor las malas intenciones con que el Sr. Vigil extendió sus disertaciones como en donde habla de las penas con que la Iglesia y los monarcas castigaba en otros tiempos á los herejes, y de la Inquisicion. En la actualidad ni en las repúblicas americanas, ni en España, para cuyas naciones parecen destinados sus escritos en lengua castellana, hay Inquisicion ni se castiga á los herejes como en los tiempos á que se refiere nuestro Doctor; ni recelo o probabilidad remota siquiera aparece de que con el tiempo pueda revivir en nuestro suelo esa práctica é institución penal”¹⁷⁰⁸

Gual asociaba el pensamiento de Vigil con las ideas de los jansenistas, de los filósofos impíos (entre quienes mencionaba especialmente a Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Limborch, Boulanger, Sarpi, Llorente), y de las sectas protestantes. Su crítica lo conducía, en los hechos, a hacer una apología de la Inquisición argumentando a

¹⁷⁰⁴ Al respecto, B. Connaughton explica que Pedro Gual y otros franciscanos fueron exilados de España en 1835 como producto de los altibajos de la primera guerra carlista allí. Véase: Brian Connaughton, “Marcelino Cuesta Alonso, *Las polémicas de Pedro Gual*. Reseña”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 33, núm. 132 bis, Zamora, 2012, pp. 310-313.

¹⁷⁰⁵ Su obra apareció publicada por primera vez en Barcelona bajo la imprenta de Pons en el año 1852. Consultamos aquí una edición posterior: R. P. Fr. Pedro Gual, *El equilibrio entre las dos potestades ó sea los derechos de la Iglesia vindicados contra los ataques del Dr. D. F. de P. G. Vigil en su obra titulada: Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana*, Tomo II, Barcelona, Librería religiosa, imprenta del heredero de D. Pablo Riera, 1865. La obra, pues, no solo tuvo circulación en Lima sino también en la Península.

¹⁷⁰⁶ Véase: Fredrick Pike, “Heresy, Real and Alleged, in Peru ...”, Op. cit., p. 64.

¹⁷⁰⁷ R. P. Fr. Pedro Gual, *El equilibrio entre las dos potestades...*, Op.cit., p. 182.

¹⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 319.

favor del derecho de defensa de la Iglesia, ya que la caracterizaba como “depositaria y custodia de la verdad”.¹⁷⁰⁹ Gual señalaba, además, el consentimiento que los soberanos prestaron al accionar del tribunal que, por cierto, caracterizaba como respetuoso del Evangelio ya que, insistía, era el poder civil el encargado de suministrar las penas. A su vez, contrariamente a la idea de Vigil acerca de la sistematización de la práctica inquisitorial, Gual argumentaba que los “abusos” fueron responsabilidad de los hombres y no de la Iglesia dado que, incluso en ciertas ocasiones, los Pontífices no dudaron en reprender a la Inquisición de España. No obstante, el franciscano advertía que las críticas circunstanciales de aquel reino “disculpaban quizá semejante rigor”.¹⁷¹⁰

Sucede que, si Vigil en su obra se preocupaba por cuestionar a la Inquisición, más allá de las particularidades propias del tribunal español y romano, Gual insistía en distinguirlos resaltando la benignidad de la Inquisición romana.¹⁷¹¹ Su escrito, al igual que el de Vigil, se proponía intervenir en la polémica acerca de la Inquisición, iniciada por los escritores ilustrados europeos en el siglo XVIII y continuada por los liberales españoles en el siglo XIX. Es en ese marco que Gual remitía al lector a los escritos apologistas del tribunal realizados por la Sociedad de literatos de Francia en su *Historia en compendio*, Vayrac, Nonnotte, Gauchat, Bergier, Berault-Bercastel, los italianos Mamachi, Albizzi, Devoti, Muratori y el español Balmes. Además, señalaba que incluso sus detractores, en sus momentos de calma, habían admitido, como Linguet, que “la Inquisición aun en su crueldad supone sus formas, admite sus diferencias, tanto en los delitos como en las penas, y lo que castiga es menos la desgracia de haberse empeñado en un culto erróneo que ‘la obstinación en persistir en él’”.¹⁷¹²

A diferencia de Vigil, Gual no concebía a Inglaterra como un modelo de libertades dado que allí, denunciaba, se perseguía a los papistas. Afirmaba, por el contrario, que “el tribunal de la Inquisición podría citarse en nuestros días por modelo de equidad”.¹⁷¹³ Es que, en última instancia, representaba a la Inquisición como una garantía de la existencia de la sociedad al constituir un freno a la revolución pues, reflexionaba Gual, la Revolución Francesa no se habría producido de haber persistido el tribunal fundado por

¹⁷⁰⁹ Véase: *Ibíd.*, p. 114; pp. 318-320.

¹⁷¹⁰ *Ibíd.*, p. 320.

¹⁷¹¹ Aquella posibilidad de homologar o bien distinguir los diferentes tribunales de la Inquisición ha sido, de hecho, preocupación de la historiografía. Véase: Bruno Feitler, “¿Hasta qué punto fue común la historia de las Inquisiciones? ...”, *Op.cit.*

¹⁷¹² R. P. Fr. Pedro Gual, *El equilibrio entre las dos potestades...*, *Op.cit.*, p. 321.

¹⁷¹³ A propósito de aquella afirmación, Gual cita, a su vez, la obra *Tableau de l'Espagne moderne* de Jean François Bourgoing (1808). Véase: *Ibíd.*, p. 321.

San Luis.¹⁷¹⁴ Reivindicaba así las penas de la Iglesia como una garantía para el ejercicio de los derechos civiles al ser su propósito mantener la paz y la moral pública sin las cuales no podía existir lazo social alguno. Es en ese sentido que defendía a la excomunión como un derecho de expulsión de la sociedad y reivindicaba también la entrega al brazo secular de los herejes pues es “un derecho legítimo y propio de la potestad civil el de hacer uso de penas temporales y aun de la muerte contra los perturbadores de la paz... ¿no es un deber de los Príncipes y Gobiernos católicos, impuesto por el Evangelio, el proteger y defender por los medios que le son propios la Religión verdadera?”¹⁷¹⁵

Finalmente advertía, por cierto agudamente, que los detractores de la Inquisición eran inconsecuentes dado que ellos mismos no dudaban en proponer penas contra quienes no tenían una profesión de fe (como se planteaba en el artículo sobre ateísmo de la *Enciclopedia*) o contra quienes no creían en la religión civil (tal cual la entendía Rousseau) ya que corroían los fundamentos de la sociedad. Concluía, entonces, su argumentación planteando: “Hé aquí, pues, desvanecido el principio de tolerancia universal por sus mismos defensores, y justificada la conducta de la Iglesia y de los príncipes católicos con los herejes é incrédulos por sus propios calumniadores.”¹⁷¹⁶ La creencia, sea cual fuera, seguía pensándose como fundamento del orden social. Gual justificaba así a través de sutiles argumentos su condena a la obra de Vigil y, al hacerlo, realizaba una apología de la Inquisición al confesar que: “siguiendo las huellas de nuestros predecesores hemos mandado que en nuestra Congregacion de Inquisicion universal se examine dicha obra...”¹⁷¹⁷

Lo cierto es que la obra fue condenada al ser ingresada al *Índex* y su autor excomulgado en 1851.¹⁷¹⁸ El propio Pío IX, vulnerable tras sobrevivir al experimento de

¹⁷¹⁴ Aquellas reflexiones habían sido ya formuladas por De Maistre, véase: Joseph de Maistre, *Lettres á un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*, París, 1822. La obra, como ya se ha mencionado, se redactó hacia 1814.

¹⁷¹⁵ R. P. Fr. Pedro Gual, *El equilibrio entre las dos potestades...*, Op.cit., p. 223.

¹⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 324.

¹⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 329.

¹⁷¹⁸ Vigil seguirá defendiendo en sus escritos la libertad religiosa entendida en el sentido de la no confesionalidad del Estado, nos referimos a: *De las pastorales de nuestros obispos* (Tacna, 1862), *De la libertad civil de cultos sin religión de estado* (Tacna, 1861-1863). Según F. Pike, fue precisamente su defensa liberal de la tolerancia religiosa la que le generó acusaciones de herejía por parte no solo de B. Herrera sino de otros obispos. Véase: Fredrick Pike, “Heresy, Real and Alleged, in Peru...”, Op. cit., p. 65. Como advierte Pike, en efecto fue el Arzobispo de Lima, Luna Pizarro, por cierto su antiguo profesor, quien le sugirió al obispo de Arequipa, Goyeneche, que lo denunciara ante Roma. A raíz de la denuncia de Manuel José Mosquera, obispo de Colombia, ante la Santa Sede de la obra de Vigil *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana*, el Papa Pío IX lo excomulgó el 10 de junio de 1851. Asimismo, su obra fue condenada por la Congregación del Índice. De todos modos, Vigil cuestionó la codena papal a través de su escrito *Carta al Papa y análisis del breve del 10 de junio de 1851* (Lima, 1851).

la República romana, se lamentaba de que incluso en la tierra de Santa Rosa se lo persiguiera.¹⁷¹⁹ A pesar de las condenas que recibieron sus obras, aquellas circulaban no sólo en la capital peruana sino también entre los intelectuales románticos del Río de la Plata.¹⁷²⁰ Su defensa de la libertad de conciencia, junto al principio de la aconfesionalidad del Estado, se acompañaba de una crítica al poder que la *Ciudad Eterna*, identificada como la principal responsable de la Inquisición, procuraba ejercer en la cambiante ciudad de los hombres. No sorprende, pues, que sus ideas tuvieran eco en otras regiones donde también se reflexionaba sobre la república y la religión en la nación.

EL CASO MORTARA EN LA “NUEVA ROMA”

A pesar de las condenas, y en cierto modo debido a ellas, Vigil insistirá en el carácter inquisitorial del Papado. De hecho, hacia 1858 intervino en una polémica que implicaba al Estado Pontificio: el secuestro amparado por la Congregación del Santo Oficio de un niño judío de Bolonia que había sido bautizado sin el consentimiento de sus padres.¹⁷²¹ El secuestro, como ya hemos analizado, había impactado fuertemente en la opinión pública europea.

Pero la noticia circulaba no solo en Europa sino también en Lima.¹⁷²² Desde la capital peruana, Vigil denunciaba aquel acto a través de la publicación de un opúsculo titulado *Escándalo dado al mundo en el asunto Mortara*.¹⁷²³ Vigil no dudaba en afirmar que aquel acto, aunque teológicamente justificado a través de una bula papal, constituía un robo que evidenciaba el propósito de la Iglesia de introducirse en negocios ajenos a su competencia.¹⁷²⁴ Vigil buscaba interpelar al lector americano para que se comprometiera con la causa de la familia Mortara:

¹⁷¹⁹ Citado en Natalia Sobrevilla Perea, “The Influence of the European Revolutions of 1848 in Peru”, Op.cit., p. 194. Vigil contestará a la condena del Papa defendiendo su obra en *Carta al Papa y análisis del breve del 10 de junio de 1851*. Allí, cuenta F. Pike, Vigil insistía: “I am an American and also a priest”, wrote Vigil, “and...I propose to distinguish the affairs of the Church and ecclesiastical affairs from temporal and civil considerations”. Véase: Fredrick Pike, “Heresy, Real and Alleged, in Peru...”, Op.cit., p. 61.

¹⁷²⁰ Véanse: “Carta de J. B. Alberdi a su amigo J. M. Gutiérrez, Valparaíso, 8-7-1852”, Op. cit. “Carta de J.B. Alberdi a su amigo J. M. Gutiérrez, Valparaíso, 15-8-1852”, Op.cit, pp. 55-56.

¹⁷²¹ A propósito de los detalles del caso, remitimos al capítulo anterior de la presente tesis.

¹⁷²² Como el propio Vigil reconocía, la noticia del secuestro del niño Mortara circulaba en el periódico limeño liberal *El Comercio*. En su sección “Correo de Ultramar” se transcribían noticias del extranjero y, entre ellas, las referentes al caso Mortara. La noticia circuló en *El Comercio* del 26/11/ 1858, 10/12/1858, 26/12/1858 y 26/1/1859. Véase: Francisco de Paula González Vigil, *Escándalo dado al mundo en el asunto Mortara*, Lima, Tipografía Nacional de M. N. Corpancho, 1859, pp. 57-58.

¹⁷²³ Vigil publicará, además, un apéndice a su opúsculo: Francisco de Paula González Vigil, *Apéndice al opúsculo sobre Mortara*, Callao, Tip. de Mariano Gómez, 1859.

¹⁷²⁴ Véase: Francisco de Paula González Vigil, *Escándalo dado al mundo en el asunto Mortara*, Op. cit., p. 6. Allí Vigil hace referencia a la Bula de Benedicto XIV del 28 de febrero de 1747, referente al bautismo de niños.

“Mientras tanto, unamos nuestros sentimientos á los del judío Mortára y su familia; sentimientos repetidos en toda la America y cuyos écos llegarán á Europa, teatro del acontecimiento, para que vean que aquí tambien somos hombres, y sabemos interesarnos en los derechos vulnerados de la humanidad”.¹⁷²⁵

El derecho vulnerado no era otro que el de la paternidad, considerado por Vigil pilar de la familia y, a través de ella, de la sociedad. El clérigo argumentaba que el bautismo, símbolo de la libertad cristiana, no podía convertirse en un vínculo de iniquidad para fundamentar una “conquista sobre la autoridad paterna”.¹⁷²⁶ El bautismo no debía, según Vigil, vulnerar el derecho natural de la paternidad puesto que, afirmaba, Dios no podía contradecirse a sí mismo, pues era divino también el origen de la autoridad paterna. Argumentaba así que mientras la familia Mortara hablaba el lenguaje de la naturaleza, difundido por la moderna filosofía, la Curia Romana seguía hablando en el idioma de los tiempos antiguos:

“Pues bien: el principio de donde se deducía el derecho de intervenir en los negocios seculares, de hacer bajar á los Reyes de sus tronos y de quemar herejes para saludable escarmiento de los fieles cristianos, es el mismo sobre que se ha fundado el de retener contra la voluntad de los padres á los hijos bautizados sin su noticia-“las causas son desiguales”-“lo espiritual es preferible á lo temporal”.¹⁷²⁷

La justificación del Papa y de la Congregación del Santo Oficio aludía a la convicción de que los padres judíos interferirían en el cristianismo de su hijo. Así lo denunciaba, irónicamente, Vigil, por cierto, con un margen de mayor libertad del que gozaba por entonces la prensa liberal española:

“Y luego, nuestro Pontífice, al tiempo de justificar la decision de la sagrada congregacion, añade estas palabras- “para que los judíos con quienes guardan los cristianos suma equidad, no se atrevan á burlarse de nosotros y de la Iglesia”. ¡Pobres judíos! Nosotros los cristianos les quitamos sus hijos, ¡y guardamos con ellos suma equidad! Y ¿son ellos ó somos nosotros los que nos burlamos?”¹⁷²⁸

De ese modo el clérigo reivindicaba la igualdad de derechos entre judíos y cristianos denunciando: “Dios los hace nacer en la sinagoga: la temeridad y el fanatismo

¹⁷²⁵ *Ibíd.*, p. 4.

¹⁷²⁶ *Ibíd.*, p. 11; 28.

¹⁷²⁷ *Ibíd.*, p. 13.

¹⁷²⁸ *Ibíd.*, pp. 23-24.

los arrebatada de ahí...y los papas apoyan la obra de la temeridad y el fanatismo.”¹⁷²⁹ Sucede que el asunto Mortara le permitía a Vigil reflexionar sobre la situación de los judíos que habitaban en el reino del Papa.¹⁷³⁰ Reflexión que, no hay que olvidar, tenía lugar en el crispado contexto político-religioso signado por el proceso de unificación italiana. En su opúsculo invitaba al lector a imaginar lo que un judío podría contestarle a un católico que buscaba persuadirlo del error de su religión. Así, conjeturaba, el judío podría afirmar “vosotros dais testimonio contra vosotros mismos” pues, a pesar de las enseñanzas de Cristo, el Papa no solo tenía un reino en la tierra y maldecía a quienes intentaban sacárselo sino que también pretendía “establecer un estado dentro de cada estado”.¹⁷³¹ Podría entonces, continuaba Vigil, recordar las llamas de las hogueras, el confinamiento de los judíos en los guetos, la obligación en los territorios del Estado Pontificio de vestir un traje diferente y portar un distintivo particular en sus sombreros. Bastaba, concluía, “morar en Roma por algun tiempo para descatolizarse”.¹⁷³² Condenando aquella situación, Vigil sentenciaba que los judíos “hombres son y ciudadanos”.¹⁷³³

El caso Mortara, advertía, “levanta todo el velo de la curia romana”¹⁷³⁴ al demostrar las dramáticas consecuencias de la actuación de los poderes religiosos en nombre de la defensa de la verdadera religión.¹⁷³⁵ Pero, señalaba, “el error no deja de serlo por usurpar el nombre de la *verdad*” pues el mayor de los peligros era que la Iglesia justificara teológicamente el mal.¹⁷³⁶ Al respecto, remitía a la reflexión de un diario francés ultramontano que, a propósito del secuestro de un niño católico por un musulmán, constataba:

“el gobernador turco hizo muy bien en mandar a entregar al niño católico á su padre, porque se trataba de la salvación de su alma; pero el Santo Oficio haria mal en devolver al jóven Mortára, hijo de un judio, porque el alma del neófito se perderia. Lo cual traducido en

¹⁷²⁹ *Ibíd.*, p. 14.

¹⁷³⁰ Véase especialmente: *Ibíd.*, pp. 30-31.

¹⁷³¹ *Ibíd.*, p. 32.

¹⁷³² *Ibíd.*

¹⁷³³ *Ibíd.*, p. 34; 47-48.

¹⁷³⁴ *Ibíd.*, p. 56.

¹⁷³⁵ Véase: *Ibíd.*, pp. 28-32. Sin embargo, Vigil se muestra prudente al no cuestionar que la Iglesia católica sea la única depositaria de la verdadera religión, pues plantea: “Prescindimos enteramente de notar, que no es lo mismo ser en verdad la iglesia católica la única depositaria de la verdadera religion, que serlo para los demas que no pertenecen á esa iglesia”.

¹⁷³⁶ *Ibíd.*, p. 20. En efecto, menciona en su obra que hay antecedentes de acciones papales diferentes a las de Pío IX.

romance quiere decir: los católicos pueden robarles impunemente sus hijos á los de otras religiones; pero estos no pueden hacer lo mismo con los católicos.”¹⁷³⁷

Es por eso que Vigil comparaba su presente con el pasado al sentenciar que: “La Inquisición quemaba hombres; pero no robaba los hijos á sus padres”.¹⁷³⁸ Por el contrario, se mostraba convencido de que un gobierno con libertad religiosa y sin religión oficial, respetaría el derecho natural, consideraría el derecho a la defensa del judío y entregaría a los robadores a un juez.¹⁷³⁹

Vigil argumentaba entonces que, a través del caso Mortara, “La humanidad ha sido ofendida en un hombre”¹⁷⁴⁰. Es que, sostenía, todo individuo antes que miembro de una sociedad es hombre, y ello impone deberes y derechos de los que no se puede prescindir. Recordaba al lector, pues, los dos axiomas que guían la moral y de cuyo desarrollo se han encargado las religiones: “no hagas á otro lo que no quieres que hagan contigo-haz con otro lo que quisierais que hiciesen contigo”. Sin embargo, “dado que los déspotas solo por cumplimiento se acuerdan de sus familias y de los pueblos, y mucho ménos de los extraños, é infinitamente ménos de los pobres judíos”¹⁷⁴¹, consideraba necesario apelar al poder de la opinión pública y redactar un manifiesto en defensa de la familia Mortara pues:

“Bien pueden los de la Curia inventar palabras aunque sean sagradas; los sentimientos naturales se rebelan contra ellos: el judío *Mortára* cuenta con las simpatías de todos los corazones de hombres, y su queja es una *razon*, que arrastra el convencimiento-devolvedme á mi hijo.”¹⁷⁴²

Es que, argumentaba Vigil, hay una sociedad inmensa, más grande que la Iglesia y todas las iglesias, que es la del género humano. El caso Mortara demostraba, según el clérigo, que la Inquisición no era asunto del pasado. La Congregación del Santo Oficio Romano buscaba, según el religioso, forzar la identificación entre Estado, sociedad e Iglesia católica vulnerando los derechos naturales.

¹⁷³⁷ *Ibíd.*, p. 35. Refiere allí Vigil a la opinión del periódico *L'Univers*.

¹⁷³⁸ *Ibíd.*, p. 38.

¹⁷³⁹ *Ibíd.*, p. 14; pp. 53-54.

¹⁷⁴⁰ *Ibíd.*, p. 48.

¹⁷⁴¹ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁷⁴² *Ibíd.*, p. 38.

En su análisis sobre la religión en la república peruana, Vigil desplazaba su mirada hacia Roma. Al igual que en los escritos de J. Espinosa, sus reflexiones se orientaban a pensar el lugar de la religión en la república, comprendida en clave liberal, a través del análisis de la represión inquisitorial identificada no solo con la abolida Inquisición española sino también con la persistente Inquisición romana. En su escrito, Vigil dejaba entrever su convicción de que en la cuestión religiosa estaba planteada una cuestión política. La cuestión de la libertad de conciencia, reverso de la represión inquisitorial, le permitía al publicista condenar tanto al autoritarismo en política como en religión.

El interrogante que atravesaba sus escritos era, como mencionamos, el problema de la libertad pensada no solo en lo que respecta a la cuestión de las relaciones entre el Estado republicano y la Iglesia Católica (defendiendo la idea de la separación entre ambas instancias de poder) sino también considerando las garantías para el ejercicio de la libertad en cada una de aquellas instancias. Vigil reivindicaba, así, la autonomía de la conciencia individual pues, al igual que Espinosa, asociaba la libertad de conciencia con el rechazo de la noción de infalibilidad, introduciendo entonces la licitud de la incerteza. Sin embargo, al igual que Espinosa, no contemplaba como un derecho la posibilidad de no creer, pues no veía en ella un espacio de libertad, sino, por el contrario, una amenaza a la misma capaz de erosionar el lazo social.

La condena al poder temporal del Papa era, en cierto modo, el símbolo de aquella inicua unión entre el poder político y el poder religioso. En ese sentido, su reflexión sobre la Inquisición le permitía al pensador cuestionar el catolicismo legado por España y también al Pontífice en cuanto jefe temporal de la Iglesia. De este modo, Vigil procuró imaginar de un modo distinto al catolicismo a pesar, incluso, de las constantes prohibiciones que terminaron por excluirlo del orbe católico.

IV. C “LA BASTILLA CATÓLICA”: REVOLUCIÓN, LIBERTAD Y CATOLICISMO.

La libertad de conciencia era, pues, una de las reivindicaciones de un grupo minoritario de publicistas que se identificaban con el pensamiento liberal que se estaba forjando por aquellos años en Lima. El problema de la religión y la política era pensado a través del prisma de la relación entre la república en construcción y el catolicismo en tanto aquél persistía como culto estatal.¹⁷⁴³ La cuestión de la Inquisición formaba parte de aquella reflexión centrada en el problema del ejercicio de la libertad en la república.

¹⁷⁴³ Remitimos al lector al análisis precedente sobre el status de la religión católica en las constituciones peruanas del período.

Como acabamos de analizar, la condena al Santo Oficio se hacía presente en los escritos de Espinosa y en las reflexiones de Vigil. Pero también cobraba existencia en algunos de los escritos de quienes se encontraban exilados en la capital peruana, a causa del fracaso de los intentos revolucionarios en sus países de origen.¹⁷⁴⁴ El exilio parecía brindarles una oportunidad para repensar la relación entre revolución y religión, una reflexión que estaba en sintonía con las problemáticas políticas que, hacia mediados del siglo, sacudían a la capital peruana. Lima parecía, al menos para algunos de ellos, una promesa de futuros cambios que en sus países de origen estaba siendo bloqueada.

Entre aquellos exilados radicales se encontraban los hermanos Francisco y Manuel Bilbao quienes arribaron hacia 1851 a Lima, tras el fracaso del intento revolucionario en Chile contra el gobierno de Montt.¹⁷⁴⁵ Manuel Bilbao pronto se mostró interesado por el pasado inquisitorial de la ciudad de destino, plasmando aquel interés a través de la literatura, en la que fuera su novela *El Inquisidor Mayor o historia de unos amores*, publicada en Lima hacia 1852.¹⁷⁴⁶ Su obra planteaba, al igual que la literatura anticlerical española, a la Inquisición en contraposición a la libertad conquistada en las luchas de la Independencia. Su protagonista era, por cierto, un extranjero, el francés Francisco Moyén, estigmatizado por el tribunal de la fe. Por su parte, el Inquisidor del relato no es un religioso sino un laico, influenciado por la Compañía de Jesús. Se trata ésta de una tergiversación de la realidad histórica instrumentalizada en la ficción para señalar los peligros de las derivas despóticas del poder en el presente del autor.¹⁷⁴⁷ A pesar de la

¹⁷⁴⁴ Véase la cita número 1618.

¹⁷⁴⁵ Sobre su actividad en Santiago de Chile, véase: Luis Alberto Romero, *La Sociedad de la Igualdad: los artesanos de Santiago de Chile y sus primeras experiencias políticas, 1820-1851*, Buenos Aires, Torcuato Di Tella, 1978. Clara Alicia Jalif de Bertranou, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América: la propuesta de una filosofía americana*, Mendoza, Ediunc, 2003. Annick Lempérière, (2008) “Los hombres de letras hispanoamericanos y el proceso de secularización (1800-1850)”, en Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina, Vol. I...*, Op. cit., pp. 242-266. Ana María Stiven, *La seducción de un orden. Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 2000. Ana María Stiven, “Polémica y cultura política chilena, 1840-1850”, en *Historia*, vol. 25, 1990, 229-253. A su vez, es importante recordar que F. Bilbao (1823-1865) ya había estado en la capital peruana debido al exilio de su padre, quien había sido miembro de la convención constituyente que dictó la constitución de 1828, bajo la influencia del liberal español José Joaquín de Mora, hecho que, tras el revés político, lo obligará a exiliarse en Lima junto a su familia. Debido a sus escritos en Santiago, tras la publicación de la *Sociabilidad Chilena* (1844) y la publicación de los *Boletines del Espíritu* (1850), la Iglesia lo condenó con la excomunión.

¹⁷⁴⁶ Véanse: José Carlos Rovira, “Dos novelas sobre la Inquisición americana para reinventar la independencia”, *Philologia Hispalensis*, núm. 25, 2011, pp. 163-179. Begoña Pulido Hernández, “Forma de narración en dos novelas históricas del siglo XIX: La novia del hereje y El inquisidor Mayor”, en *América Latina: permanencia y cambio*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 151-176.

¹⁷⁴⁷ Consultamos aquí la siguiente edición: Manuel Bilbao, *El Inquisidor Mayor*, Buenos Aires, Imprenta, Litografía y fundición de tipos de la Sociedad Anónima, 1871 (cuarta edición). La trama de la novela refiere a la política de engaño y terror que implementan el Inquisidor Mayor y la Compañía de Jesús en contra de

amplia circulación de su obra, fue su hermano, Francisco, quien mayor protagonismo tuvo en el espacio público limeño denunciando al despotismo y reivindicando la libertad de conciencia.¹⁷⁴⁸

Como advierte R. Rojas, las ideas de Francisco Bilbao navegaban entre un liberalismo radical y un socialismo cuyas fronteras se estaban, por entonces, trazando, en la medida en que buscaba conciliar la libertad y la igualdad.¹⁷⁴⁹ Ya en Santiago, F. Bilbao había comenzado a buscar en el pensamiento francés referentes para enfrentar las bases jurídicas del orden portaliano. Fue, de hecho, a través de las clases del porteño Vicente Fidel López, quien debido al rosismo se encontraba exiliado en la capital chilena, como Bilbao tomó contacto con las novedosas ideas de F. Lamennais.¹⁷⁵⁰ En efecto, F. Lamennais, E. Quinet y J. Michelet constituirían los referentes de sus reflexiones.¹⁷⁵¹ Aquellos intelectuales franceses, con quienes trabó contacto en su viaje a Europa, eran decididos adversarios de los ultramontanos y de los jesuitas durante la Monarquía de Julio de Felipe de Orleans. Es por ello que, según R. Rojas y F. Armas Asín, el pensamiento

la libertad de establecer lazos sociales, particularmente de tipo amorosos. Manuel Bilbao refiere, a través de citas a pie de página, no solo al conocimiento de alguna documentación inquisitorial, sino incluso de sus instalaciones, pues refiere haber visitado la cárcel de la Inquisición de Lima. Plantea en su obra la idea de que la Inquisición se encarga de hacer desaparecer a las personas. En ese sentido, caracteriza a la Inquisición como “una tumba abierta en el corazón de la sociedad”. Véase: *Ibidem*, p. 112.

¹⁷⁴⁸ La obra *El Inquisidor Mayor* se publicó en Lima y tuvo varias ediciones en Buenos Aires, de hecho, hacia 1871 la novela estaba conociendo su cuarta edición.

¹⁷⁴⁹ Véase: Rafael Rojas, *Los derechos del alma...*, Op.cit. Así, por ejemplo, hay autores que han reconstruido la matriz liberal del pensamiento de F. Bilbao como: Clara Alicia Jalif de Bertranou, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América: la propuesta de una filosofía americana*, Op.cit. Sin embargo, su pensamiento se nutre también de otra familia espiritual, como la llamaría Benichou, especialmente del humanitarismo de Leroux. La preocupación de F. Bilbao es conciliar la libertad y la igualdad.

¹⁷⁵⁰ Sobre la recepción del pensamiento de E. Quinet y F. Lamennais a través de Vicente Fidel López, véase: Horacio Tarcus, *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*, Op.cit, p.191.

¹⁷⁵¹ Aquellos intelectuales resultaron ser importantes referentes en el pensamiento de Bilbao y, como hemos visto, elaboraban en sus obras una crítica al despotismo religioso asociado con la Inquisición. A propósito de Lamennais, véase la cita número 1125. Por otra parte, J. Michelet y E. Quinet ejercieron especial influencia en Bilbao, pues trabó amistad con ellos durante su estadía en París, entre las aulas del Collège de France y las luchas en las barricadas. El libro de Michelet *Du prete, de la femme et de la famille* (1845) y *Le peuple* (1846), como así también su obra dedicada a la exaltación de Juana de Arco, ejercerán influencia en la idea que del pueblo y la religión humanitaria elabora Bilbao. Así, es clara la influencia de Michelet en la obra de F. Bilbao dedicada a *Santa Rosa de Lima* (1852). También será notable la impronta de la concepción de Quinet acerca de la relevancia de la religión como poder espiritual en las sociedades modernas, pues estaba convencido de que el orden político entrañaba un orden religioso. Sobre las ideas de J. Michelet y E. Quinet a propósito de la religión y especialmente de la Inquisición, véase: Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas...*, Op.cit., pp. 363-532. Caroline Julliot, *Le Grand Inquisiteur...*, Op.cit, pp. 41-54; 83-112; 268-269. María Carla Galfione, “La religión de la ley: Francisco Bilbao y los aportes de Edgar Quinet en la crítica de la Revolución”, *Revista de Humanidades, Universidad Nacional Andrés Bello*, núm. 21, 2010, pp. 113-138. Álvaro García San Martín, “Bilbao y Lamennais: una lección de geopolítica”, *La Cañada*, núm. 2, 2011, pp. 17-47. Fran Macdonald Spindler, “Francisco Bilbao, Chilean disciple of Lamennais”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, núm. 3, 1980, pp. 487-496. Oscar A. Kubitz, “Francisco Bilbao’s Ley de Historia in Relation to the Doctrines of Sarmiento and Lamennais”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 20, núm. 4, 1960, pp. 487-502.

de Bilbao se encontraba fuertemente conectado con el imaginario del romanticismo radical francés aunque con acentos más propios de la disidencia cristiana que del utopismo romántico.¹⁷⁵² El ciclo revolucionario francés de 1848, en el que F. Bilbao participó defendiendo las barricadas de junio junto con E. Quinet, imprimió empuje a sus ideas revalorizando la noción de revolución inspirada, por cierto, en el ideal de los ciudadanos en armas.¹⁷⁵³ Revolución que, a su vez, Bilbao no dudaba en caracterizar como la lucha contra el despotismo católico. Será, precisamente, según Rojas, su llamado a la revolución lo que lo distinguió del resto de los liberales sin por ello expulsarlo de su generación.

Pero Francisco Bilbao no solo impulsó la revolución en Santiago sino también en su exilio limeño.¹⁷⁵⁴ Se pronunció allí en contra del régimen de Echenique, a quien acusaba de ser conservador y ultramontano.¹⁷⁵⁵ Su asociación de la revolución con la libertad se acompañaba de la reivindicación de la abolición de la esclavitud y la proclamación de la libertad religiosa en el Perú.¹⁷⁵⁶ Sus ideas le valieron una orden de captura que, si en un principio logró evadir, poco tiempo después lo alcanzaría. Así en 1852 debió exilarse a Guayaquil, pues se sospechaba de su participación en los levamientos que se producían contra el gobierno de Echenique. Fue durante su exilio en Ecuador cuando Francisco Bilbao publicó el libro *La revolución de la honradez* (1854) en el que analizaba, a la vez que denunciaba, la situación en la que se encontraba el Perú.

Sin embargo, pronto triunfaría en las tierras andinas la llamada revolución liberal liderada por Castilla contra Echenique.¹⁷⁵⁷ Era precisamente en esa encrucijada cuando comenzaba hablarse en el Perú de “rojos” y “socialistas” como, por cierto, lo hacía notar

¹⁷⁵² Rafael Rojas, *Los derechos del alma...*, p. 153. Véase también: Natalia Sobrevilla Perea, “The Influence of the European Revolutions of 1848 in Peru”, Op. cit., 2002. A propósito de la caracterización de Francisco Bilbao como pensador radical, véase: Roberto Gargarella, *The legal foundations of inequality...*, Op.cit., pp.17; 51-56.

¹⁷⁵³ De todos modos, como tendremos oportunidad de constatar, F. Bilbao fue crítico del impulso jacobino de la revolución, pues la caracteriza como una visión religiosa intransigente de la política, en la medida en que comparten el objetivo de imponer lo que conciben como la verdad a la sociedad. En ese sentido es que explica el despotismo de la Revolución Francesa. Véase: Francisco Bilbao, “El evangelio americano”, en *Obras completas de Francisco Bilbao*, edición hecha por Manuel Bilbao, Tomo II, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866, p. 404.

¹⁷⁵⁴ Sobre el modo en que Bilbao se insertó en los ámbitos de la sociabilidad peruana, entablando lazos con los escritores románticos, véase, además: David Sobrevilla (selección y prólogo), *Escritos peruanos de Francisco Bilbao*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005.

¹⁷⁵⁵ Sobre el conflicto social del período, véase: Julio Cotler, *Clases, estado y nación en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992 (sexta edición).

¹⁷⁵⁶ Sobre la *Sociedad de la República*, véase: Natalia Sobrevilla Perea, “The Influence of the European Revolutions of 1848 in Peru”, Op. cit., 2002.

¹⁷⁵⁷ Véase: Víctor Peralta Ruíz, “La guerra civil peruana de 1854. Los entresijos de una revolución”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 70, núm. 1, Sevilla, 2013, pp. 195-219.

en su *Diccionario* Espinosa.¹⁷⁵⁸ El gobierno surgido de la revolución tuvo, pues, entre sus primeras medidas la sanción de la abolición del tributo indígena (5/7/1854) y la libertad de los esclavos negros (5/12/1854). Bilbao imaginaba que aquel estallido constituiría el inicio de una revolución libertaria. Es por eso que, ya de regreso al Perú, denunciaba desde la prensa al gobierno de Castilla por no haber decretado la libertad de cultos. Pues Bilbao consideraba, al igual que algunos liberales progresistas y demócratas españoles que protagonizaban la revolución de 1854, que la revolución en Perú debía transformar al campo religioso. En ese contexto, a las puertas de la convocatoria de la Convención Constituyente que debía sancionar una nueva Constitución para el Perú, F. Bilbao escribió *El gobierno de la libertad* (1855). En cierto modo el libro nació de la decepción del intelectual al constatar que la revolución peruana no se trataba de un proceso análogo al de la comuna parisina de 1848. Es por ello que se lamentaba: “Jamás ha habido revolución mas justa y jamás ha habido *despues* de la victoria, revolución mas infecunda”.¹⁷⁵⁹ En efecto, Bilbao se desencantó rápidamente de la revolución liderada por el líder liberal. Al igual que Espinosa, parecía ilusionarse con las ideas liberales y desencantarse rápidamente con quienes las lideraban.

En aquella obra incursionaba en una reflexión sobre teoría política exponiendo sus ideas republicanas democráticas y defendiendo el librepensamiento.¹⁷⁶⁰ En la introducción del libro formuló su concepción acerca de la relación entre revolución, república y religión. Según el intelectual chileno la revolución era la reconquista de la soberanía por parte del pueblo, implicando entonces la recuperación del derecho y del deber de pensar la cosa-pública (*res-publica*). Pues, afirmaba, “el gobierno de la libertad es el gobierno del pueblo” (que por entonces definía como “populismo”).¹⁷⁶¹ Bilbao

¹⁷⁵⁸ Juan Espinosa, *Diccionario Republicano...*, Op.cit., p.646. Véase también: Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú. 1822-1833*, Tomo IV, Lima, Ed. Universitaria, 1969, p. 82.

¹⁷⁵⁹ Francisco Bilbao, “El gobierno de la libertad”, en *Obras completas de Francisco Bilbao*. Edición hecha por Manuel Bilbao, Tomo I, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866, p. 233.

¹⁷⁶⁰ Sobre el problema de la libertad, advierte D. Sobrevilla: “Las manifestaciones esenciales de la libertad son a nivel del pensamiento y de la conciencia, a nivel de las relaciones de igualdad con los otros, y a nivel de las relaciones de igualdad de la personalidad con la sociedad. El primer aspecto comprende la libertad de pensar, de creencia, de culto, de palabra, de enseñanza, de prensa, de tribuna, de cátedra y de arte. El segundo incluye la libertad de trabajo, de propiedad, de comercio, de contratos, crédito, interés, convenciones, industria, de profesión y de circulación. Y el tercer aspecto abarca la libertad de asociación, de gobierno, de insurrección para el caso de las violaciones de la libertad y de fraternidad”. Véase: David Sobrevilla (selección y prólogo), *Escritos peruanos de Francisco Bilbao*, Op. cit., p. 16.

¹⁷⁶¹ Aquella caracterización la formulaba, por cierto, en su prólogo a la obra dedicada a los electores del Perú, en donde constataba: “Hoy los sistemas ambiguos se disipan y no veo sino dos ideas posibles para el gobierno del mundo: O el zarismo, o el populismo. La autocracia absoluta, es decir la creación de un monstruo, o el gobierno directo del pueblo, es decir, el populismo”. Véase: Francisco Bilbao, “El gobierno de la libertad”, Op.cit., p. 234.

reivindicaba así una soberanía sin delegación que, en cierto modo, suponía la fusión del Estado con la sociedad. Aquella pretendida fusión lo alejaba, de alguna manera, de los planteos liberales sobre lo político acercándolo a la reflexión de los socialistas románticos al rechazar las mediaciones entre el individuo y el Estado desplazando el énfasis en la sociedad. Definía, a su vez, a la libertad como la religión fundadora del Estado asociando a la libertad de pensamiento con la verdad, o mejor dicho, con su búsqueda.¹⁷⁶² Pues, al igual que en los escritos de Espinosa, la Verdad era concebida como la afirmación de la divinidad. El orden político no dejaba pues de encerrar y engendrar un significado religioso. En todo caso no dejaba de reconocer cierto misterio, podría decirse cierta metafísica, en el orden político.

En ese marco, Bilbao se mostraba convencido de que la humanidad, tras haber experimentado la teocracia y lo que denominaba como el gobierno de las castas, se enfrentaba al inminente gobierno universal de la República. Definía así a la humanidad como la iglesia que ha de proclamar el verbo de la República. Contraponía entonces la tutela política-religiosa con el librepensamiento celebrando lo que consideraba como la inminente caída de la Iglesia Católica tras la abolición de la Inquisición y de los cadalsos políticos.¹⁷⁶³

Sus ideas se difundían también en la prensa.¹⁷⁶⁴ Así, el periódico liberal *El Comercio* (27/3/1855) publicaba la introducción de su obra como así también su traducción de unos “Pensamientos sobre la tolerancia” de Lamennais en los que el pensador francés distinguía la tolerancia civil de la religiosa, considerando a la primera como la aceptación de la convivencia entre los distintos cultos y a la tolerancia religiosa como el reconocimiento de que todas las religiones son verdaderas.¹⁷⁶⁵ Desde *El*

¹⁷⁶² Al respecto afirmaba: “La libertad es la religión. Sin libertad, Dios sería como si no existiese para el hombre. La justicia, el orden absoluto, la responsabilidad presente y futura de mis actos serían como si no fuesen sin la libertad. La idea más grande del poder divino y que más engrandece a la humanidad es la de la creación del ser libre”. Véase: *Ibíd.*, p. 245.

¹⁷⁶³ Al respecto afirmaba convencido, por cierto, de que Pío IX sería el último de los Papas: “Quien hubiera dicho hace 500 años que el poder omnímodo de la iglesia católica caería, hubiera pasado por un loco”. Véase: *Ibíd.*, p. 237.

¹⁷⁶⁴ Como explica F. Armas Asín, por ese entonces, la capital peruana experimentaba el surgimiento de una prensa radical con periódicos como *El Porvenir* (dirigido por Enrique Alvarado, discípulo de F. Bilbao y asociado a la *Sociedad Republicana*) y *El Católico Cristiano. Periódico patriótico, americano y humanista*. Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., pp. 85.

¹⁷⁶⁵ Véase: David Sobrevilla (selección y prólogo), *Escritos peruanos de Francisco Bilbao*, Op.cit, pp. 18-20. Véase también: Clara Alicia Jalif de Bertranou, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América: la propuesta de una filosofía americana*, Op.cit., p. 94. En efecto, Bilbao realizó en Lima varias traducciones de fragmentos de las obras de Lamennais. Cabe recordar que el periódico *El Comercio* fue fundado en Lima en 1839 por dos intelectuales liberales, Manuel Amunátegui (inmigrante chileno) y Alejandro Villota (inmigrante argentino).

Comercio su discurso revolucionario se acompañaba de un explícito rechazo a los dogmas del pecado original, de la redención y de la consagración.¹⁷⁶⁶ La publicación de sus ideas encendió rápidamente el debate sobre la cuestión religiosa en Lima, no solo en la prensa sino también en las calles.

Por su parte, los católicos intransigentes y ultramontanos, entre los que se destacaban los canónigos Bartolomé Herrera, Pedro José Tordoya, el obispo Francisco de Orueta, Mateo Aguilar y los editores del periódico *El Católico* (los presbíteros Juan Ambrosio Huerta, Francisco Solano de los Heros, José Jesús Ayllón y Luis Guzmán), defendían su postura participando activamente en la esfera pública.¹⁷⁶⁷ Sus discursos convertían en objeto de condena a las sociedades secretas y “las doctrinas disolventes del socialismo”, a las que asociaban con las reflexiones de Vigil y Bilbao. Pero sus ideas se expresaban no solo a través de la tinta, sino que habitaron también el empedrado. No se expresaban entonces únicamente a través de la prensa (a través del periódico *El Católico. Periódico religioso, filosófico, histórico y literario* fundado por el obispo Bartolomé Herrera en 1855) y la redacción de *Actas de Protestas* sino que, de un modo novedoso, también lo hacían a través de manifestaciones en las calles.¹⁷⁶⁸ Por su parte, los obispos se pronunciaban en sus pastorales en contra de la tolerancia defendida por los “enemigos de la verdad”, identificada ésta con el dogma católico.¹⁷⁶⁹ Como advierte Pike, los intransigentes atacaban la tolerancia religiosa argumentando que representaba un intento de aplicar en el ámbito espiritual los errores políticos de la democracia y la libertad de expresión ilimitada.¹⁷⁷⁰ Se debía pues, pensaban, preservar “el sublime sello de la intolerancia”.¹⁷⁷¹

La polémica se acrecentaba con el inicio de las sesiones del Congreso en 1855 y las ansiedades que la cuestión religiosa generaba, pues mientras que los liberales estaban de acuerdo en torno a reformar los privilegios de la Iglesia (promulgando la abolición de

¹⁷⁶⁶ Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones*, Op.cit, p. 87.

¹⁷⁶⁷ Sobre el grupo ultramontano intransigente, remitimos a la tesis de: Rolando Ibérico Ruiz, *La República Católica dividida...*, Op.cit.

¹⁷⁶⁸ *El Católico* fue un periódico fundado por iniciativa de Bartolomé Herrera, se publicó en Lima desde 1855 a 1860.

¹⁷⁶⁹ En ese sentido, la voz más importante fue la de José Sebastián Goyeneche, Obispo de Arequipa desde 1818 y luego Arzobispo de Lima durante los años 1860-1864. Véase: Pilar García Jordán, “A propósito de “derechos inalienables”, religión, progreso, inmigración y libertad de cultos. Organización de los católicos en el Perú de mediados del siglo XIX, la Sociedad Católico-Peruana”, *Boletín Americanista*, núm. 35, Barcelona, 1986, p. 121.

¹⁷⁷⁰ Al respecto, afirma F. Pike: “El Católico attacked religious toleration on the grounds that it represented an attempt to apply in the spiritual realm the political errors of democracy and unlimited freedom of expression.” Véase: Fredrick Pike, “Heresy, Real and Alleged, in Peru...”, Op.cit., p. 66.

¹⁷⁷¹ *Ibidem*.

los fueros y diezmos), comenzaban a producirse fisuras al momento de pensar la tolerancia.¹⁷⁷² Era, entonces, la cuestión de la tolerancia y, más aún, la noción de la libertad religiosa, la que, al igual que en la Península, radicalizaba las posturas.

La reivindicación de la libertad religiosa por parte de Bilbao formaba parte, como vimos, de su reflexión sobre la revolución, la república y la religión. Bilbao insistía, una y otra vez, al respecto en la esfera pública limeña. Publicó así en *El Comercio* un artículo titulado “Catolicismo y Libertad, Paralelismo” donde contraponía las ideas del artículo “¿En qué consiste el verdadero catolicismo?” publicado en *El Católico* N°2 con sus respuestas ante la pregunta “¿En qué consiste la verdadera religión?”.¹⁷⁷³ Mientras *El Católico* respondía que el verdadero catolicismo era admitir el principio de unidad religiosa y reconocer, dócilmente, como centro de esa unidad al Soberano Pontífice; Bilbao replicaba que la verdadera religión, el universalismo (catolicismo), suponía admitir como centro de la unidad religiosa al soberano pueblo pues, afirmaba, en el concilio de la humanidad reside la potestad para *gobernar toda la Iglesia*. Bilbao distinguía así entre cristianismo y catolicismo, despojando a éste de la eternidad y restringiéndolo a los márgenes de la historia. En ese sentido, cuestionaba al catolicismo por haber usurpado la soberanía temporal y la soberanía de la razón.¹⁷⁷⁴ Se preguntaba entonces:

“Decidnos si en el Evangelio están contenidas las cruzadas, la inquisición y las conquistas; decidnos si en el Evangelio se anida ese espíritu de exterminación y de dominio violento para con todo aquel que no piense como vosotros.”¹⁷⁷⁵

Sentenciaba entonces que el catolicismo autorizado como religión de Estado era incompatible con la libertad, pues mientras que el gobierno del catolicismo es la teocracia, el gobierno del hombre es la República. Es en ese sentido que simbolizaba al catolicismo a través de la Inquisición. Pues, advertía, la Iglesia Católica se llama autoridad, mientras que la Iglesia humana “se llama ciencia, libertad de pensar, opinión pública, sentido

¹⁷⁷² Véase: José Carlos Jiyagón Villanueva, *El papel de la prensa y la opinión pública en la confrontación ideológica en el contexto de la Convención Nacional (1855-1857)*, Tesis para optar el Título de Licenciado en Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2014, pp. 92-93.

¹⁷⁷³ “Catolicismo y libertad. Paralelismo al católico, contestación al Reto”, *El Comercio*, 16 de mayo de 1855, Lima. Documento reproducido en: David Sobrevilla (selección y prólogo), *Escritos peruanos de Francisco Bilbao*, Op.cit, pp. 173-176.

¹⁷⁷⁴ Por cierto, como ya analizamos, el concepto de soberanía de la razón acuñado por F. Guizot fue reapropiado en clave más bien reaccionaria por Bartolomé Herrera.

¹⁷⁷⁵ “Catolicismo y libertad. Paralelismo al católico, contestación al Reto”, *El Comercio*, 16 de mayo de 1855, Lima. Documento reproducido en: David Sobrevilla (selección y prólogo), *Escritos peruanos de Francisco Bilbao*, Op.cit, p. 174.

común”.¹⁷⁷⁶ Ya no se trataba, pues, de cuestionar el catolicismo legado por España ni tampoco, como lo hacía Vigil, al poder del Papa sino que se buscaba demostrar la incompatibilidad entre el catolicismo y la libertad. Sus escritos proponían distinguir entre cristianismo y catolicismo concibiendo al primero como origen de la democracia y al segundo, en tanto religión de Estado, como origen de la teocracia; al primero como germen de la libertad y al segundo del despotismo:

“En esta cuestión del catolicismo y la libertad, que es la cuestión fundamental de la historia moderna, pronto estamos a sufrirlo todo y a permanecer en la brecha abierta por la filosofía en las murallas de la Bastilla católica. Es la cuestión de vida o muerte para la América, porque jamás seremos Repúblicas mientras impere la teocracia, jamás seremos libres mientras recibamos la educación de la obediencia ciega; jamás habrá igualdad ante la ley, mientras el dogma de la gracia y de los privilegios católicos y pontificios pretenda sobreponerse a la unidad de la soberanía nacional; jamás habrá fraternidad, mientras el alma y dogma exclusivos y envidiosos del judaísmo que ha heredado el catolicismo, nos gobierne...”¹⁷⁷⁷

Consideraba entonces que se presentaba al Perú la posibilidad de continuar la campaña de la independencia americana asaltando “la vieja ciudadela capital de todo despotismo” para proclamar la libertad.¹⁷⁷⁸ Bilbao continuará sosteniendo la incompatibilidad entre catolicismo y libertad a través de la publicación en *El Comercio* de las reflexiones de Lamennais donde se recordaba a las víctimas de la inquisición como “mártires del amor y de la libertad”.¹⁷⁷⁹ Pero, por sus escritos, el gobierno lo encarceló en

¹⁷⁷⁶ *Ibíd.*, p. 175.

¹⁷⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 174-175.

¹⁷⁷⁸ *Ibíd.*, p. 176.

¹⁷⁷⁹ Publicaba así en *El Comercio* bajo el título “Catolicismo y Libertad” los días 12, 16, 18 y 19 de mayo de 1855. Véase al respecto: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op.cit., pp. 89-90. Es interesante advertir que F. Bilbao publica, durante su exilio en París, *Lamennais o el dualismo de la civilización moderna* (1856). Allí Bilbao explica la trayectoria intelectual de Lamennais asociando, finalmente, al catolicismo con la Inquisición mientras que, por el contrario, argumenta que Dios es la libertad infinita. Véase: Francisco Bilbao, “Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna” (1856), en *Obras completas de Francisco Bilbao*. Edición hecha por Manuel Bilbao, Tomo I, Op.cit, p. 84. Retoma en su obra las ideas de Lamennais condenando la indiferencia en materia religiosa y aquellas otras que expresan un distanciamiento, finalmente, respecto del catolicismo. Así, afirmaba: “...todo olvido de Dios es panteísmo. Todo olvido de libertad es catolicismo” (véase: *Ibíd.*, p. 85). Definía, además, al Papa como el “gran blasfemador” que se reivindicaba infalible (véase: *Ibíd.*, p. 88). Sin embargo, advertía Bilbao, siguiendo a Lamennais, que con la Revolución Francesa el principio de infalibilidad no hizo sino cambiar de representantes. La Revolución Francesa supuso, así, un cambio sangriento de idolatrías. Sobre la oposición entre catolicismo y libertades afirmaba: “Razon y catolicismo es oposición, así como lo es libertad y teocracia, consentimiento universal é infalibilidad papal” (véase: *Ibíd.*, p. 101). Caracterizaba así al catolicismo como “una teocracia con soberanía absoluta sobre el alma y sobre el cuerpo, después, agrega del pensamiento y la política” (véase: *Ibíd.*, p. 110). Define además al catolicismo como el terror. Afirma así que, a pesar de su dualismo, es decir la trayectoria de ideas por las que Lamennais circuló, “perseveró en su principio y vio la incompatibilidad que había entre la razón universal y la fe, entre los pueblos y los reyes, entre la filosofía y la iglesia, entre la libertad y el catolicismo, entre las nacionalidades

la que seguía oficiando como prisión y conociéndose bajo el nombre de la cárcel de la Inquisición (21/5/1855). Fue, de hecho, el fiscal de la nación quien ordenó su prisión alegando que Bilbao trasgredía la ley de imprenta y el artículo 3 de la Carta de 1839.¹⁷⁸⁰ El gobierno peruano buscaba restringir al debate a propósito de la tolerancia al interior de los muros de la Convención Constituyente. Sin embargo, Bilbao continuaría escribiendo, cual pretendido héroe romántico, desde su celda. En sus cartas, muchas de las cuales se publicaban en *El Comercio*, se quejaba de su encarcelamiento reivindicando la causa de la libertad de pensamiento.¹⁷⁸¹ De todos modos, logró pronto obtener la libertad bajo fianza decidiendo emprender nuevamente un viaje hacia Europa.

Por cierto, según D. Sobrevilla, Bilbao legó al pueblo peruano una nueva cultura política, el radicalismo, que se plantearía, hacia fines del siglo XIX, como una alternativa ante las propuestas liberales y conservadoras pues su discurso unía, a modo de prédica, el ideal de la igualdad con la libertad y el anticlericalismo con un incipiente anti-capitalismo.¹⁷⁸² Por su parte, desde el periódico *El Porvenir*, su discípulo, Enrique Alvarado expresaba su apoyo a la causa del intelectual chileno, a quien representaba cual héroe, despidiéndolo con las siguientes palabras:

“¡Adelante o atrás! O la monarquía o la república. El ¡ay! de los esclavos o el himno de los libres. O la ley o las tinieblas. La democracia o la oligarquía. La Inquisición con sus calabozos, sus cadenas, su sangre o sus hogueras, o la revolución triunfante con la justicia por

y el pontífice. El dualismo de la civilización se encarnó en su persona” (véase: *Ibíd.*, p. 111). Al respecto concluía, con Lamennais, que libertad y catolicismo son dos palabras que radicalmente se excluyen; en cuanto la Iglesia exige obediencia ciega, pues fuera de ella no hay salvación, pero también exige obediencia en el orden temporal, en la medida en que nada puede atacar a la fe ni a la iglesia sin poner en riesgo la salvación. En ese sentido, los autores reivindicaban al protestantismo, perseguido por la Inquisición, por contener en sí, aunque encubierto, “EL PRINCIPIO DE LA SOBERANÍA INMORTAL DE LA RAZÓN” (véase: *Ibíd.*, p. 115). En ese marco interpretativo, Bilbao planteaba que en América “el enemigo encarnizado de toda libertad es el catolicismo” (véase: *Ibíd.*, p. 119). Aludía allí a los debates en la Convención Constituyente del año 1855 en la que el canónigo Tordolla, oponiéndose a la libertad de cultos, afirmaba que Dios era intolerante (véase: *Ibíd.*, p. 119).

¹⁷⁸⁰ En ese sentido, tras compilar las obras de F. Bilbao, su hermano, Manuel, cuestionará al fiscal Mariátegui quien, a pesar de ser conocido por “sus ideas liberales en religión”, encargó que se lo encarcelará. Véase: Manuel Bilbao, “Vida de Francisco Bilbao”, en *Obras completas de Francisco Bilbao*. Edición hecha por Manuel Bilbao, Tomo I, Op.cit., pp. CXXXVII- CXXXVIII. Por su parte, acompañando las medidas del fiscal, el ministro Pedro Gálvez solicitaba que los periódicos se abstuvieran de participar en el debate que debía estar confinado únicamente al recinto de la Convención. Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., p.91.

¹⁷⁸¹ *El Comercio*, Lima 22/5/1855, p. 5-6; *El Comercio*, Lima 23/5/1855, p. 3. Agradecía en ellas a quienes lo ayudaban, a la vez que reivindicaba la “santidad de la causa” que defendía en nombre de la libertad de pensamiento. Reproducido en: David Sobrevilla (selección y prólogo), *Escritos peruanos de Francisco Bilbao*, Op.cit., pp. 185-186.

¹⁷⁸² Véase: David Sobrevilla (selección y prólogo), *Escritos peruanos de Francisco Bilbao*, Op. cit., 2005, p. 21.

base, la libertad por sistema, la república por forma, la fraternidad por acción, la igualdad como ley. ¡Adelante o atrás!”¹⁷⁸³

Sin embargo, a contracorriente de las reflexiones elaboradas por Espinosa, Vigil y Bilbao, en el recinto constituyente los liberales que reivindicaban la tolerancia religiosa, incluso entendiéndola como la posibilidad de ejercer públicamente otros cultos, no se pronunciaban contra la confesionalidad del Estado.¹⁷⁸⁴ No se producía, además, cuestionamiento alguno al patronato como jurisdicción estatal. Es por eso que, según Armas Asín, en el Congreso se esgrimió una defensa de la tolerancia, asociada al fenómeno inmigratorio, antes que el principio de la libertad religiosa en tanto derecho del hombre y a la definición de a-confesionalidad del Estado.¹⁷⁸⁵

De este modo, si bien la Convención Constituyente logrará suprimir los fueros, abolir el diezmo y facilitar el régimen de desvinculaciones de capellanías, no tendrá éxito en sancionar la aceptación de otros cultos públicos (ya sea por rechazo, consideraciones de oportunidad o adhesión a la unidad religiosa).¹⁷⁸⁶ A pesar de ello, la jerarquía episcopal

¹⁷⁸³ Citado en: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., p. 90.

¹⁷⁸⁴ Recordemos que la minoría radical en el Congreso estaba conformada por: Ignacio Escudero de Piura, J. M. Portillo de Lima y José Gálvez de Pasco. Gálvez insistía en la defensa de la tolerancia afirmando: “No a la religión de la persecución”. En ese sentido, como indica R. Ibérico Ruiz, la Comisión de Constitución, integrada por liberales como Pedro Gálvez y Julio M. Portillo, entre otros, promulgó el 27 de julio de 1855 un Estatuto Provisorio en el que ningún artículo hacía mención explícita a la confesionalidad del Estado. Es por ello que el periódico *El Católico* núm.10 (30/6/1855) denunció que la Convención Nacional había declarado al Perú “constitucionalmente ATEO”. Véase: Ibérico Ruiz, *La República católica dividida...*, Op. cit., p. 52. Sobre el estatuto, véase: *Estatuto Provisorio de 1855*. Disponible en: <http://www4.congreso.gob.pe/dgp/constitucion/constituciones/Estatuto-Provisorio-1855.pdf>

Pero una vez iniciada las sesiones de la Convención se formaron dos comisiones de diputados con sus respectivos planteamientos acerca de la tolerancia religiosa. Por una parte, el dictamen firmado por la mayoría de los diputados planteaba a la religión Católica Apostólica Romana como la religión del Estado y el deber de la Nación de protegerla por los medios conformes al espíritu del Evangelio sin permitir el ejercicio de cualquier otra. Por su parte, el dictamen firmado por la minoría planteaba: “El único culto público que la Nación protege y mantiene es el Católico, Apostólico Romano”. No se aclaraba, así, el rol del Estado en la prohibición de otros cultos. Finalmente, la propuesta de prohibición de otros cultos fue votada por 46 votos a favor con solo 22 votos en contra. Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op.cit., p. 66.

¹⁷⁸⁵ Sucede que, desde la perspectiva de la interpretación de Armas Asín, la tolerancia de cultos implica el respeto legal a otros cultos sin cuestionar el carácter oficial del catolicismo y la protección del Estado, mientras que la libertad de cultos implica la laicidad del Estado (Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones*, Op.cit., p. 11). Sin embargo, como hemos visto, los actores solían utilizar a menudo en forma indistinta ambos conceptos. Por nuestra parte, distinguimos entre tolerancia y libertad de cultos en función de la admisión de la publicidad de otros cultos, pues mientras que la tolerancia tiende a restringirse a la esfera privada del individuo, la libertad lo habilita a expresar el culto en la esfera pública, aun cuando se mantenga la confesionalidad del Estado.

¹⁷⁸⁶ Véase para un análisis específico: Rolando Ibérico Ruiz, “De la diversidad a la unidad: debates político-teológicos en el Perú, 1855-1860”, en Catalina Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016, pp. 153- 176. En ese sentido, la abolición del diezmo era percibido como un ataque a la propiedad de la iglesia, influenciado por ideas socialistas. Véase: Pilar García Jordán, “A propósito de “derechos inalienables” ...”, Op. cit., p. 123.

se pronunció en contra de la Constitución debido a las reformas que allí se lograron sancionar. Por su parte, en 1856 el general Manuel Ignacio de Vivanco se sublevaba en Arequipa en nombre de la religión dando vivas a Jesucristo. Como advierte Klaiber, aquella ciudad, situada entre la costa y la sierra, se caracterizaba por ser el epicentro del catolicismo tradicional.¹⁷⁸⁷ Su levantamiento se trataba, según Armas Asín, de una expresión del conservadurismo político y religioso. La Convención Nacional tendría los días contados pues, finalmente, el 2 de noviembre de 1857, el coronel Pedro Arguedas la disolvía por las armas.

A pesar de la oposición contra aquella Carta, las reformas de los privilegios de la Iglesia fueron conservadas en la Constitución moderada sancionada en el año 1860 (que, por cierto, rigió hasta 1920). En aquella Convención Constituyente, la propuesta de tolerancia de cultos públicos se acompañaba de la demanda de libertad absoluta de la imprenta y libertad de enseñanza. Sin embargo, no serían sancionadas. Persistirá en aquella Constitución la definición del catolicismo como culto de la Nación, el deber de protección estatal y la prohibición del ejercicio público de otros cultos (la práctica privada era, sin embargo, tolerada). Se planteaba, además, la posibilidad de celebrar un concordato.¹⁷⁸⁸ Se trataba, en cierto modo, de una solución de compromiso. Así, el Código Penal sancionado en 1863, influenciado por el Código Penal sancionado en España en 1848, codificaba y preveía sanciones a los delitos contra la religión católica.¹⁷⁸⁹

Sin embargo, tanto Vigil como Herrera se opusieron, aunque por razones opuestas, a aquella constitución. Vigil porque no se había sancionado en ella la libertad religiosa y Herrera, quien por entonces era presidente de la Convención Nacional, porque se habían

¹⁷⁸⁷ Véase: Jeffrey Klaiber, “El Perú: regalistas, modernizantes y apóstatas”, Op.cit., p. 172.

¹⁷⁸⁸ El concordato fue finalmente celebrado en 1874, allí se reconocía al patronato como una concesión pontificia.

¹⁷⁸⁹ Recordemos que, tras la independencia, no se logró dictar un Código Penal, a pesar de los esfuerzos al respecto, como tuvimos ya ocasión de advertir a propósito del proyecto de Manuel Lorenzo de Vidurre. El Perú tendrá por primera vez un Código Penal bajo la Confederación Perú-Boliviana, hacia octubre de 1836, adoptando el Código Penal sancionado en 1831 para Bolivia, fuertemente influenciado por el Código Penal español sancionado en 1822. Sin embargo, su vigencia estuvo atada al devenir político del proyecto confederado. Tras la sanción de la Constitución de 1856 (que prohibía la pena de muerte y eliminaba la institución del jurado), se recupera el impulso codificador en materia penal. Sin embargo, el proyecto penal debió adaptarse a la nueva Constitución de 1860 que, entre otras cosas, reinstauraba la pena de muerte. En el Código Penal de 1863 se sancionaba el castigo por intentar abolir o variar la religión católica y la celebración de actos de culto que no pertenezcan a la religión católica (arts. 99 y 100), la profanación de las Sagradas Formas (art. 101), los ataques al culto o sus ministros (arts. 102-105), la profanación de cadáveres (art. 106). Pero, como señala E. Iñesta Pastor, desaparecen de esta sección los antiguos delitos de herejía o apostasía por considerarlos puramente espirituales. Véase: *Código Penal del Perú. Edición oficial*, Lima, Imprenta Calle de la Rifa, 58, 1863. Véase particularmente: Libro Tercero “De las faltas y de sus penas”, Título I “De las faltas contra la religión”. Sobre la influencia del Código Penal español sancionado en 1848 en la elaboración del Código Penal del Perú de 1863, véase: Emilia Iñesta Pastor, “La reforma penal del Perú independiente: el Código Penal de 1863”, Op.cit.

conservado las reformas de los privilegios de la Iglesia sancionadas por la Constitución anterior.¹⁷⁹⁰ Herrera se oponía, así, a las propuestas reformistas tendientes a trazar nuevas fronteras entre el poder político y religioso. Es que, como anticipamos, el religioso era un defensor de las ideas antiliberales. No sólo demostró ser un lector de aquellas ideas, sino que había logrado trabar contacto con el español Donoso Cortés y con la curia romana durante su estadía en la *Ciudad Eterna*, entre los años 1852 y 1853, cuando ofició, incluso, como prelado personal del Papa Pío IX. Herrera teorizó en sus escritos a la teocracia como ideal de gobierno preanunciando incluso, según Pike, un modelo de gobierno corporativo o, como lo denomina Rivera, una república reaccionaria inspirada en las ideas de De Maistre.¹⁷⁹¹ A propósito de ello, su defensa de la unidad religiosa como requisito para la unidad política lo conducirá a justificar la Inquisición. Así, en su contestación al opúsculo de Vigil sobre la pena de muerte, en el que el liberal volvía a reflexionar sobre las penas contra los herejes, Herrera legitimaba al Santo Oficio reconociendo, incluso, su legítima persistencia en el presente.¹⁷⁹² Pues, afirmaba:

“¿Hay por qué horrorizarse hoy de la conducta de la Iglesia contra los herejes? Pues la Inquisición existe de parte de ella lo mismo que en tiempo de Felipe II. Hoy, si algun fiel ó algun individuo del clero, que es de donde suelen salir los herejes, se echa á leer, henchido de soberbia, y sin principios ni discernimiento, cuanto disparate se ha escrito contra el catolicismo, y se hace hereje, la Iglesia lo declara hereje y excomulgado. A esto de que nadie puede quejarse, se reduce y se ha reducido siempre la Inquisición de parte de la Iglesia. “La condena a la muerte, era la inquisición por parte del Estado”¹⁷⁹³

¹⁷⁹⁰ De ese entonces data el opúsculo de Vigil titulado “De la libertad civil de cultos, sin religión del estado” (Tacna, 1861). Como advierte Contreras, de hecho, el propio diputado de ideas liberales, Francisco Lazo, votó en contra de la libertad de cultos, argumentando que votar a su favor habría significado crear una oposición hacia los diputados liberales. Véase: Carlos Contreras Carranza, *El aprendizaje de la libertad...*, Op. cit., p. 146.

¹⁷⁹¹ Sobre las influencias ideológicas en la teología-política de Herrera véase también: Natalia Sobrevilla Perea, “The Influence of the European Revolutions of 1848 in Peru”, Op.cit. V. S. Rivera advierte como principios del pensamiento de Herrera, la idea de comunidad política como comunidad de tradición, la negación de la voluntad humana en la creación de la comunidad política, y por tanto del contractualismo, y la defensa del ultramontanismo. Según el autor, Herrera disfrazó su veta contrarrevolucionaria con el lenguaje y las estrategias de la filosofía “racionalista” de la Restauración. Véase: Víctor S. Rivera, “Tras el incienso...”, Op. cit., p. 123. Herrera defendía la libertad de la Iglesia Católica la que, afirmaba, coincidía con la libertad de la sociedad peruana en la medida en que la religión católica constituía un criterio de ciudadanía. Se pronunciaba, a su vez, contra la soberanía popular a favor de la soberanía de la inteligencia, o de la soberanía de la razón, como la había definido Guizot, entendida como un dote natural divino. Véase también: Fernando Iwasaki, “El pensamiento político de Bartolomé Herrera. El proyecto conservador del siglo XIX”, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, vol. 13, Lima, 1984-1985, pp. 127-150.

¹⁷⁹² Bartolomé Herrera, *El opúsculo sobre la pena de muerte por Francisco de Paula González Vigil a la juventud americana, es incontestable*, Lima, Imprenta de José María Masías, 1862.

¹⁷⁹³ *Ibid.*, p. 15.

Es que, según Herrera, Vigil en nada podía discurrir con menos acierto que sobre la Inquisición. Así, al igual que lo hiciera Gual, reivindicaba el poder inquisitorio de la Iglesia responsabilizando al Estado de la ejecución de las penas sancionadas en el proceso inquisitorial. Su concepción de que la religión era el elemento definitorio de la nacionalidad peruana tendrá, por cierto, largo aliento.¹⁷⁹⁴ A diferencia de las ideas sostenidas por el canónigo Herrera, el publicista liberal Ricardo Palma, quien fuera reconocido como el “Patriarca de las Letras Peruanas”, escribía por entonces la obra *Anales de la Inquisición de Lima* (1863) en la que cuestionaba al tribunal de la fe por haber creado una religiosidad del miedo. En su obra Palma recordaba a los hombres y mujeres condenados por el tribunal como mártires de la libertad.¹⁷⁹⁵ Así, hacia el final de su obra, Palma recupera las palabras del pensador francés Eugenio Pelletan, discípulo de Lamennais, para concluir, con aquél, que la Inquisición era una suerte de Estado en el Estado, que poseía un “ejército anónimo, oculto, invisible, impalpable” destinado a perseguir el pensamiento.¹⁷⁹⁶ Al igual que el republicano francés, Palma celebraba la abolición de la Inquisición en el siglo XIX como un triunfo de la civilización. Palma fue, como Vigil, un defensor de la libertad religiosa.

¹⁷⁹⁴ Así, por ejemplo, el Ministro de Justicia y Culto, Luis Fabio Melgar, en 1861 expresó ante la Cámara de Diputados que la religión debía ser “coexistente con la Nación misma”. Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op.cit., p. 67. Remitimos a: Susana Mosquera, “La libertad religiosa en el constitucionalismo peruano”, Op.cit.

¹⁷⁹⁵ Véase: Ricardo Palma, *Anales de la Inquisición de Lima*, Lima, Aurelio Alfaro impresor y encuadernador, 1863. A pesar de que para la escritura de la obra el autor utilizó documentación inquisitorial, procedente del Archivo y la Biblioteca Nacional de Lima, y recurrió a ensayos de historia, como el de Juan Antonio Llorente, Nataniel Jomtob y Collin de Plancy, no es la suya una obra historiográfica pues, como en sus otros escritos, se trata de un retrato del pasado, por cierto irónico, antes que de un estudio acerca del mismo. Ricardo Palma escribió su libro durante su exilio en Chile. Antes de iniciar su obra, el autor interpelaba al lector: “Dios te guarde, lector afortunado, que has tenido la dicha de alcanzar mejores tiempos, y que te ves libre de habitar en las mazmorras de la Inquisición, convertida ya en Plaza de Bolívar” (Véase: *Ibíd.*, p.III). Su obra fue re-editada en varias oportunidades, teniendo como pie de imprenta no solo Lima sino también Madrid. Su última edición, del año 1897, incorporaba los estudios recientemente publicados del chileno José Toribio Medina. *Anales de la Inquisición de Lima* fue objeto de polémica. En 1888 el padre jesuita Ricardo Cappa publicó su obra *La Inquisición española* (1888), por la cual Palma acusará al autor de apologista del tribunal de la fe en su libro *Mis últimas tradiciones* (1906). Véase también: Teodoro Hampe Martínez, “Ricardo Palma, cronista de la Inquisición”, *Quaderni ibero americani: Attualità culturale della Penisola Iberica e dell'America Latina*, núm. 95, 2004, pp. 15-30.

¹⁷⁹⁶ Véase: Ricardo Palma, *Anales de la Inquisición de Lima*, Op.cit., pp. 100-103. Eugenio Pelletan (1813-1884) fue un publicista republicano francés, por cierto, uno de los más conocidos durante el Segundo Imperio, que reivindicó la separación entre Estado e Iglesia, apropiándose de los argumentos de Lamennais. Fue, también, un pensador republicano que se apropió de las ideas del conde de Saint-Simon, P. Lerroux, C. Fourier, J. Michelet y E. Quinet. Fue, en ese sentido, cercano al político Alphonse de Lamartine. Su libro *Profession du foi du XIXe siècle* (1852) fue uno de sus escritos más célebres. Sobre su pensamiento, véase: Sudhir Hazareesingh, *Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth-Century French Republican Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 167-226. Eugenio Pelletan elaboró aquella reflexión a propósito de la Inquisición en su obra: Eugène Pelletan, *Heures de travail*, second tome, Paris, Pagnere, Libraire-Éditeur, 1854, p. 3.

Hacia 1860 el escenario limeño continuaba saturado de tensiones político-religiosas. Tras la revolución nacionalista que estalló en Arequipa hacia 1865, en el marco del conflicto naval que enfrentaba al Perú con España, tendrá lugar un nuevo experimento constitucional. Dos años después, una nueva Convención Constituyente, presidida por Mariano Ignacio Prado como ejecutivo provisorio, presenciaba una novedad inédita: no solo se sumaban más votos en contra de la prohibición de otros cultos públicos (43 a favor y 40 en contra) sino que dejaba de existir unanimidad sobre la proclamación de un culto oficial.¹⁷⁹⁷ Aquella Convención logrará sancionar la libertad de enseñanza y la absoluta libertad de imprenta.¹⁷⁹⁸ Sin embargo, la nueva Constitución nacerá impugnada. Arequipa se negó a jurarla protagonizando nuevamente un levantamiento.¹⁷⁹⁹

Por otra parte, el discurso conservador herreriano encontraba nuevas formas de expresión en un contexto de creciente romanización. Hacia 1867 se creaba la Sociedad Peruano Católica y comenzaban a formarse los primeros partidos confesionales.¹⁸⁰⁰ Asimismo, Felipe Masías, su discípulo, defendía en sus escritos el gobierno monárquico apelando a fundamentos teológicos.¹⁸⁰¹ Pero si la tolerancia religiosa causaba disputas entre los vivos, también alcanzaba a los muertos. El problema de los cementerios tomará nuevo impulso en ocasión de la muerte de Vigil en 1875 y el rechazo por parte de las sociedades católicas de que se enterrara a quien había sido excomulgado en el cementerio de una comunidad que se seguía reivindicando como política y religiosa a la vez.¹⁸⁰² Así,

¹⁷⁹⁷ Véase: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op. cit., p. 99.

¹⁷⁹⁸ Así, en su artículo tercero se sancionaba: “La Nación profesa la Religión Católica, Apostólica, Romana. El Estado la protege y no permite el ejercicio público de otra alguna”. A su vez, su artículo 24 sancionaba: “Son completamente libres la enseñanza primaria, media y superior, y la fundación de Universidades...”. Por su parte, el artículo 20 establecía: “Todos pueden hacer uso de la imprenta para publicar sus escritos, sin censura previa; y sin responsabilidad en asuntos de interés general”. Véase: *Constitución política del Perú. Sancionada por el Congreso Constituyente de 1867 (29 de agosto de 1867)*. Disponible en: http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1867/Cons1867_TE_XTO.pdf

¹⁷⁹⁹ La Constitución apenas tuvo vigencia ya que Arequipa, tras negarse a jurar la Carta, se levantó contra el gobierno instalado en Lima a fines de 1867, al mismo tiempo que el coronel José Balta se sublevó en el norte. De modo que el gobierno del coronel Prado se encontró en crisis y el líder de la sublevación de Arequipa, Diez Canseco, se hizo cargo de la jefatura del Estado (20/1/1868). Se restablecía, entonces, la Constitución sancionada en el año 1860 que tendría vigencia hasta el año 1920.

¹⁸⁰⁰ Al respecto véase: Pilar García Jordán, “A propósito de “derechos inalienables...””, Op.cit. Jeffrey Klaiber, “Los partidos católicos en el Perú”, *Histórica*, Vol. VII, N°2, diciembre de 1983, pp. 157-181. Según la historiadora, fue la posibilidad de que la convención constituyente de 1867 sancionara la libertad de cultos la que estimuló el surgimiento de la Sociedad Católica-Peruana. Se trataba de una organización que buscaba agrupar “soldados en defensa del reino de Dios en la tierra”.

¹⁸⁰¹ Felipe Masías (pseudónimo, Un Thaboriano), *Examen comparativo de la monarquía y de la república*, Lima, 1867. Véase Fredrick Pike, “Heresy, Real and Alleged, in Peru...”, Op. cit., p. 69.

¹⁸⁰² Véase: Fernán Altuve-Febres Lores, “La última morada de un radical. El polémico funeral de Francisco de Paula González Vigil. 1875”, en Carmen Mc Evoy (ed), *Funerales republicanos en América del Sur: Tradición, Ritual y Nación 1832-1896*, Santiago, Ediciones Centro de Estudios Bicentenario, 2006, pp. 157-176.

desde un panfleto escrito por un anónimo católico se denunciaba la herejía liberal reivindicada por los partidarios de Vigil.¹⁸⁰³ Pero había también quienes advertían en el rechazo al entierro la pervivencia de una mentalidad inquisitorial entre el clero limeño.¹⁸⁰⁴

Sin embargo, las ideas de Vigil continuaban siendo minoritarias en Lima. Por entonces, la teología ultramontana deslegitimaba la posibilidad de conjugar en plural al liberalismo y al catolicismo.¹⁸⁰⁵ La conformación de partidos confesionales se acompañaría, años más tarde, con la fundación del Partido Liberal del Perú (1884) cuyo fundador, José María Químper, impulsaría entonces una política decididamente laica defendiendo la a-confesionalidad del Estado, pues, afirmaba, “La Iglesia con poder político, produjo la Inquisición y el Jesuitismo”.¹⁸⁰⁶

Hacia mediados del siglo XIX, Lima era escenario de una revolución liberal que, como la acaecida por esos años en la Península, se interrogaba sobre la relación entre la comunidad política y la religiosa. En una sociedad católica como la peruana, deseosa de abrirse a la inmigración, la cuestión no era menor. Tampoco lo era considerando que las relaciones con Roma se tensaban cada vez más a propósito de la pretensión ultramontana. Mientras que en el Congreso un grupo de liberales defendía la publicidad de otros cultos además del católico, en la esfera pública una minoría de liberales radicales, entre los que se encontraban Espinosa y Vigil, pero también el exiliado Francisco Bilbao, reivindicaban la necesidad de la a-confesionalidad de la República para salvaguardar la libertad política y religiosa.

La cuestión de la Inquisición formaba parte de aquella reflexión, por cierto más amplia, a propósito de la relación entre religión, nación y política, en una coyuntura revolucionaria. El problema no resultaba menor toda vez que se denunciaba el catolicismo

¹⁸⁰³ Aquel panfleto planteaba: “Los órganos de la prensa rojo-liberal tomaron la iniciativa, declarando y proclamando la apoteosis del Patriarca del Liberalismo...sólo [eran] un puñado de renegados y ultraliberales [que] hicieron tanto ruido por la prensa y acudieron a dar culto a su santo ídolo, el Sabio, el Justo, el immaculado Patriarca del liberalismo progresista!”. *La herejía de la libertad*, Lima, La Sociedad, 1875. Citado en: Fernando Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones...*, Op.cit., p.80.

¹⁸⁰⁴ *Defensa del Sr. Doctor D. Francisco de P. Vigil á quien se le negó la sepultura eclesiástica por el fanático clero de Lima. Por un amigo de la víctima*, Boston, 1877. Por cierto, abundan en el opúsculo referencias críticas a la Inquisición, no solo española sino también romana. Véase: Pilar García Jordán, “Iglesia y vida cotidiana en el Perú finisecular. Conflictos alrededor de la religión, el matrimonio y la muerte”, en Adam Anderle (ed), *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana, 1492-1945*, vol. 3, Szeged, Centro de Estudios Históricos de América Latina, 1989, pp. 297-319.

¹⁸⁰⁵ Sobre la cuestión de la repercusión del triunfo ultramontano en la historiografía véase: Rolando Ibérico Ruiz, “La fe de todos los siglos’: una aproximación a la relación entre teología ultramontana e historiografía católica en el Perú”, *Cultura y religión*, vol. 9, núm. 1, 2015, pp. 9-33.

¹⁸⁰⁶ Véase sus ideas en materia de religión en: José María Químper, *Derecho político. El liberalismo*, Gante, Imprenta de L. De Busscher, 1886, p. 165.

inquisitorial no solo del pasado colonial sino también del presente, pues la reflexión se sensibilizaba ante el silencio que procuraba guardar Roma sobre sus inquisiciones y, particularmente, ante el “escándalo” del caso Mortara. De allí la necesidad de elaborar una reflexión sobre la Inquisición que, como la planteada en las obras de M. y F. Bilbao, Espinosa, Vigil y Palma, advertía sobre los peligros de los ecos inquisitoriales en el presente, cada vez que se reivindicaba, desde una posición de superioridad moral, una posición intransigentemente considerada como la Verdad.

El problema de la relación entre libertad y religión era, como supieron advertir aquellos pensadores, propio del siglo XIX. No sorprende pues que, al igual que lo había hecho Tocqueville, buscaran en el modelo estadounidense una alternativa para pensar las formas de concebir la religión y la libertad. Por otro lado, si bien Bilbao era terminante en plantear la incompatibilidad entre catolicismo y libertad, Vigil y Espinosa buscaban, en cierto modo, redefinir al catolicismo distanciándolo de la curia romana.

Aquellos intelectuales señalaban la paradoja de cuestionar el catolicismo inquisitorial y conservar la unanimidad religiosa. Sostenían, pues, que la unidad política podía realizarse al margen de la uniformidad que proveía el catolicismo. Sin embargo, no dejaban de advertir la importancia de la creencia, aunque concebida en un registro plural, para unir a los hombres, reproducir a la sociedad y gobernarlos. El reconocimiento de la falibilidad de los hombres y la licitud de sus incertezas parecía convertir a la creencia, cualquiera sea, en una necesidad. Pero, como advertía Espinosa, no solo la unanimidad religiosa sino también la unanimidad política podía albergar al espíritu inquisitorial. La reflexión crítica a propósito de la Inquisición fundamentaba, pues, la legitimidad de la disidencia.

Capítulo 8

El “Dios de la Federación”¹⁸⁰⁷, la “provincia flotante”¹⁸⁰⁸ y la “república imaginaria”¹⁸⁰⁹: reflexiones sobre el legado inquisitorial en Buenos Aires (1830-1860).

I. Introducción

Desde el comienzo del proceso revolucionario, Buenos Aires debió inventarse como comunidad política. Como hemos visto, aquella re-definición de la comunidad política implicaba una interrogación acerca de la comunidad religiosa, en la medida en que en el pasado colonial ambas coincidían. La revolución fue, como señaló Di Stefano, protesta política y, a la vez, religiosa. En los escritos revolucionarios, de carácter ilustrado, pero también liberal, se cuestionaba al catolicismo legado por una España que se identificaba con su Inquisición. La crítica a la Inquisición española se instrumentalizaba así para legitimar nuevas identidades, derechos y proyectos políticos.

A diferencia de lo que sucedía en Lima, en la revolucionaria Buenos Aires la cristianización de la revolución supuso, rápidamente, la posibilidad de revolucionar el campo religioso. En efecto, Buenos Aires experimentó, desde el inicio de la década de 1810, el surgimiento de propuestas de tolerancia de cultos que durante el período rivadaviano se concretaron en la sanción de la libertad religiosa. Buenos Aires constituía, en ese sentido, una excepcionalidad en Hispanoamérica en la medida en que la religión se consideraba como un derecho del ciudadano y no como una obligación. Así en la ciudad porteña, a diferencia de Lima y Cádiz, comenzaba a distinguirse al ciudadano del creyente aun cuando el Estado, en constante re-definición, continuara arrogándose poder

¹⁸⁰⁷ Recuperamos aquí la expresión que Esteban Echeverría utilizara en su obra *El Matadero* (1837). Véase: Esteban Echeverría, “El matadero”, en *Obras completas de D. Esteban Echeverría. Escritos en prosa. Con notas y explicaciones de Juan María Gutiérrez*, Tomo V, Buenos Aires, Carlos Casavalle editor, Imprenta y Librería de Mayo, 1874, p. 216.

¹⁸⁰⁸ Recuperamos aquí la expresión que Juan Bautista Alberdi utilizara en su autobiografía (escrita hacia 1873): “Toda mi vida se ha pasado en esa provincia flotante de la República Argentina que se ha llamado su emigración política y que se ha compuesto de los argentinos que dejaron el suelo de su país tiranizado, para estudiar y servir a la causa de su libertad desde el extranjero. Casi toda nuestra literatura liberal se ha producido en el suelo móvil pero fecundo de esa provincia nómada.” Referimos a la siguiente edición: Alcides Rodríguez (edición y estudio preliminar), *Juan Bautista Alberdi y su “vida privada”*, Buenos Aires, Jackson Editores, 2010, p. 19.

¹⁸⁰⁹ Recuperamos aquí la expresión de J. M. Gutiérrez formulada en su discurso en el salón literario titulado “Fisonomía del saber español: cuál debe ser entre nosotros”, pues allí afirmaba: “Aquí un campo no menos vasto y más ameno se presenta. Sobre la realidad de las cosas, en la atmósfera más pura de la región social, mueve sus alas un genio que nunca desampara a los pueblos; que mostrando al hombre la nada de sus obras, le impele siempre hacia adelante, y señalándole a lo lejos bellas utopías, repúblicas imaginarias, dichas y felicidades venideras, infúndele en el pecho el valor necesario para encaminarse a ellas, y la esperanza de alcanzarlas. Este genio es la *poesía*.” Citado en: Félix Weinberg, *El Salón literario de 1837: con escritos de M. Sastre, J. B. Alberdi, J. M. Gutiérrez, E. Echeverría*, Buenos Aires, Hachette, 1977, p. 155.

sobre las instituciones eclesiásticas. De hecho, Buenos Aires experimentaba una pluralidad religiosa que parecía poner en tensión la noción misma de unidad católica que, por cierto, constituía un hecho indiscutible en la Península y el Perú. Durante la década del veinte se produjo, a propósito de las reformas eclesiásticas, una reflexión acerca de la relación entre libertades políticas y religiosas. Como hemos analizado, los escritos liberales advertían acerca de la amenaza que constituía el “espíritu inquisitorial” en las sociedades contemporáneas.

En este capítulo nos proponemos analizar el debate a propósito de la relación entre religión y nación a través de la crítica que los publicistas románticos y liberales construyeron, durante los años 1830-1860, en torno al legado inquisitorial de intolerancia religiosa-política. En este marco, analizaremos la reflexión liberal a propósito de la Inquisición desarrollada en la esfera pública de Buenos Aires, durante los años 1830 a 1860, a través de un conjunto de nudos problemáticos.

Por un lado, abordaremos la manera en que la experiencia rosista se presentaba como “santificada” y aspiraba, en cierto modo, a gobernar las creencias. En ese escenario, nos detendremos a analizar el pensamiento de la Generación del '37 y el modo en que los escritores románticos reflexionaron a propósito de la relación entre religión, política y nación. En efecto, la reflexión sobre la Inquisición formaba parte de la necesidad de repensar el legado hispánico y definir la identidad nacional en un escenario cambiante y móvil que se encontraba atravesado por el exilio.

A su vez, en un segundo apartado abordaremos el modo en que los románticos consideraban que tras la “revolución de las armas” era necesaria una “revolución de las ideas y costumbres”. En ese sentido, analizaremos cómo el problema de las costumbres del Antiguo Régimen, entre las que se encontraban las “prácticas inquisitoriales”, se concebía como una preocupación común de los publicistas románticos rioplatenses y los liberales españoles. Analizaremos, también, el modo en que en sus escritos los publicistas románticos asociaban aquellas prácticas con el presente.

Por otra parte, analizaremos cómo tras la caída del rosismo se consolida en la soberana Buenos Aires una esfera pública que protagoniza un debate entre clericales y anticlericales. Reconstruiremos de qué modo en aquel debate la figura de la Inquisición fue reapropiada y resignificada para pensar la problemática cuestión de la relación entre la comunidad política y la comunidad de creyentes y, a su vez, entre liberalismo(s) y catolicismo(s). Debate que, como hemos visto, coincidía, aunque con matices, con aquél

formulado en España y la capital del Perú. Por cierto, aquella coincidencia se reforzaba por la circulación de ideas entre los publicistas que transitaban aquellos espacios.

Finalmente, analizaremos el modo en que los publicistas liberales concebían la relación entre las libertades modernas individuales y el catolicismo en un contexto atravesado por la romanización y el desafío de sancionar y adoptar constituciones. Aquel contexto se encontraba, además, sensibilizado por la cuestión de la unificación italiana. De modo que por entonces la reflexión sobre la Inquisición no se centrará únicamente en el tribunal español sino que, al igual que en Lima y Cádiz, la mirada se posará también en el tribunal romano, al identificarse al Santo Oficio como una institución propia del orbe católico. Pero, como veremos, en la cosmopolita Buenos Aires aquel problema era objeto de reflexión no solo entre publicistas rioplatenses sino también extranjeros, la mayoría de ellos provenientes de la península hispánica e itálica. Sucede que la definición de la identidad nacional y el trazado de nuevas fronteras entre política y religión, se concebían como una problemática en común. En efecto, como estamos analizando, aquellas cuestiones atravesaban al siglo XIX.

II. La Santa Federación: el gobierno de las creencias.

La Federación rosista (1829-1852) fue, como es sabido, “santificada”. Como señalan Di Stefano y Zanatta, Rosas era consciente de que la religión era una instancia de dimensión supra-provincial dentro de un cuadro político caracterizado por la fragmentación y de que el culto constituía un recurso para lograr la cohesión social.¹⁸¹⁰ A pesar de que es posible advertir que durante el rosismo persistió la concepción de la Iglesia como parte del Estado (concepción asociada a la tradición regalista borbónica y rivadaviana), lo cierto es que Rosas buscó convertir a los eclesiásticos en agentes políticos responsables de la propaganda del régimen republicano que aspiraba liderar.

En efecto, durante la experiencia rosista, el control del Estado se hizo sentir fuertemente sobre la sociedad. Una sociedad que, como plantea T. Halperín Donghi,

¹⁸¹⁰ Véase: Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia...*, Op.cit., pp. 234-235. Es importante recordar que Rosas buscó controlar las relaciones de las provincias con Roma y con el nuncio en Río de Janeiro a través de la delegación del ejercicio de las relaciones exteriores de la Confederación. Véase: Ignacio Martínez, “De la monarquía católica a la nación republicana y federal. Soberanía y patronato en el Río de la Plata. 1753-1853”, Op.cit. Ignacio Martínez, “Construcción de un poder nacional durante la Confederación rosista. La concentración de potestades eclesiásticas en la figura del Encargado de Relaciones Exteriores: Argentina 1837-1852”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 69, núm. 1, Sevilla, 2012, pp. 169-197.

Rosas buscaba, a través de distintos medios, disciplinar.¹⁸¹¹ La exaltación del orden y la obediencia eran, pues, las claves del régimen. Es por eso que J. Myers señala: “Es aquí donde el discurso político rosista difiere abruptamente tanto de aquél desplegado por los publicistas revolucionarios y rivadavianos que lo precedieron, como de aquél otro muy distinto de sus oponentes y sucesores románticos: Rosas le acordaba prioridad a la construcción de un orden viable por encima de la implantación y garantía de la libertad del individuo”.¹⁸¹² Es en ese sentido que P. Alonso y M. Ternavasio advierten que la experiencia del rosismo exhibió un divorcio entre la dimensión republicana y la liberal.¹⁸¹³

De modo que, en pos de lograr la unanimidad política, tanto la libertad de reunión y asociación como así también la libertad de prensa se encontraban cercenadas por un gobierno que logró concentrar la suma del poder público.¹⁸¹⁴ La prensa se había reducido al rol de actuar como un instrumento de propaganda del régimen. A su vez, como sugiere Di Stefano, durante el rosismo se neutralizaron los órganos colegiados de gobierno (tanto la Legislatura como el Senado Eclesiástico) para concentrar el poder en un número de voluntades más reducidas.¹⁸¹⁵ La persecución a la oposición se hacía presente no sólo por medio de la censura sino también de una pedagogía del miedo que se ejercía a través de la fuerza parapolicial de la Mazorca¹⁸¹⁶. Fuerza parapolicial que no tenía límites ya que, como plantea G. Di Meglio, era un cuerpo que sólo se vinculaba a la persona de Rosas.¹⁸¹⁷

¹⁸¹¹ Tulio Halperín Donghi, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Comité editor de América Latina, 1992 [1982].

¹⁸¹² Jorge Myers, *Orden y virtud: el discurso republicano del régimen rosista*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 1995, p. 74.

¹⁸¹³ Paula Alonso y Marcela Ternavasio, “Liberalismo y ensayos políticos en el siglo XIX argentino”, en Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbo (editores), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Op.cit., pp. 279-319. Véase también: Ricardo Salvatore, “Consolidación del régimen rosista (1835-1852)”, en Noemí Goldman (dir.), *Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998, pp. 323-380. David Rock, “The European revolutions in the Río de la Plata”, en Guy Thomson (ed.), *The european revolutions of 1848 and the Americas*, Op.cit., p. 129.

¹⁸¹⁴ Marcela Ternavasio, “La visibilidad del consenso. Representaciones en torno al sufragio en la primera mitad del siglo XIX”, en Hilda Sabato y Alberto Lettieri (comps.), *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*, Op.cit. Es, en efecto, hacia el año 1835 cuando Rosas obtiene la suma del poder público. Véase también: Raúl Fradklyn y Jorge Gelman, *Juan Manuel de Rosas. La construcción de un liderazgo político*, Buenos Aires, Edhasa, 2015.

¹⁸¹⁵ Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza...*, Op.cit., p. 237.

¹⁸¹⁶ Al respecto son interesantes las memorias del inglés Hudson quien vivió su infancia durante el rosismo. Así, por ejemplo, al recordar la omnipresencia de Rosas, incluso en el hogar de su familia, a través de sus retratos, afirmaba: “*El retrato central nos inspiraba una suerte de terror reverencial, pues desde chiquitos nos habían enseñado que era el hombre más grande de la república, con un poder ilimitado sobre la vida y la fortuna de todos...*”. Ver: Guillermo E. Hudson, *Allá lejos y hace tiempo*, Buenos Aires, Peuser, 1948 [1918], p. 105.

¹⁸¹⁷ Gabriel Di Meglio, “La Mazorca y el orden rosista”. *Prohistoria*, Año XII (12), 2008, p. 69.

Su actuación demostró ser clave durante los años conocidos como “El Gran Terror” (1838-1842).

En la consecución de su política Rosas contó con el apoyo del grupo religioso que podemos definir como “intransigente”. Según Di Stefano, a pesar de su heterogeneidad, el grupo intransigente se caracterizaba porque sus miembros rara vez se destacaron por haber apoyado con fervor la revolución (algunos de ellos, como José Reina, incluso, la habían condenado), se habían pronunciado en contra de la Reforma rivadaviana y no dudaban en expresarse, desde el púlpito y en la esfera pública, a favor de Roma y los jesuitas (como Francisco de Paula Castañeda, Pedro Ignacio de Castro Barros, Nicolás Aldazor, Francisco Silveira, Mariano Medrano y Mariano José Escalada).¹⁸¹⁸

Como ya hemos visto, los intransigentes se encontraban influenciados por las ideas del vizconde de Bonald y Joseph de Maistre, para quienes la Iglesia constituía una sociedad perfecta que debía ser independiente del poder civil y sujetarse solo al Papa a quien se le reconocía la plenitud de la potestad eclesiástica. Reivindicaban así el poder de la Iglesia para legislar y juzgar sobre los miembros de la comunidad.¹⁸¹⁹ Si bien aquella postura suponía una diferenciación entre las esferas sociales, políticas y religiosas (al

¹⁸¹⁸ Véase: Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza...*, Op. cit., pp. 190-191. Así, por ejemplo, el clérigo José Reina, quien en su momento no había sido simpatizante de la revolución, reeditó en Buenos Aires hacia 1832 la obra del duque de Brunswick titulada *Cincuenta razones o motivos por los que la Religión Apostólica Romana debe ser preferida a todas las sectas existentes hoy en la Cristiandad*. Por su parte, el franciscano Nicolás Aldazor fue quien pronunció la oración fúnebre del padre Castañeda, que el gobierno de Rosas publicó por la Imprenta Republicana. En su *Oración* cuestionaba como injusta la acusación que se le había hecho al padre Castañeda por intolerante. Véase: Nicolás Aldazor, *Elogio fúnebre del M. R. P. Fr. Francisco Castañeda, lector jubilado del orden de San Francisco que en las solemnes exequias, que en sufragio de su alma, y para honrar su buena memoria se celebraron por disposición del superior gobierno, y con su asistencia en la Iglesia del Seráfico Patriarca de Buenos Aires, el día 22 de Diciembre de 1832*, Buenos Aires, Imprenta Republicana, 1833. A su vez, también hacia 1834 circulaba en Buenos Aires, gracias al impulso de Pedro Ignacio de Castro Barros, el texto del peruano: José Ignacio Moreno, *Ensayo sobre la supremacía del Papa especialmente con respecto a la institución de los obispos*, Buenos Aires, Hallet y Ca., 1834. Circulaba también la obra: Pedro Ignacio de Castro Barros (ed.), *Trío literario o tres célebres dictámenes sobre los poderes del sacerdocio y del imperio*, Buenos Aires, 1839. Sobre las ideas del grupo intransigente, véase: Ignacio Martínez, “Prensa intransigente y discurso ultramontano...”, Op.cit. Ignacio Martínez, “Circulación de noticias e ideas ultramontanas en el Río de la Plata tras la instalación de la primera nunciatura en la América ibérica (1830-1842)”, *Historia Crítica*, núm. 52, Bogotá, 2014, pp. 73-97. I. Martínez resalta la figura del sacerdote riojano Pedro Ignacio de Castro Barros por ser quien articuló una suerte de red que le permitió difundir escritos ultramontanos, desde Río de Janeiro, Santiago de Chile y Montevideo donde, por cierto, se exilió desde 1841. Así, por ejemplo, en sus sermones reivindicaba a Roma como la sede de la Iglesia y de la verdad y advertía el peligro que suponen el desorden de las costumbres y la libertad de pensar. Véase: Pedro Ignacio de Castro Barros, *Panegírico del glorioso San Vicente Ferrer, ángel admirable del apocalipsis y apóstol portentoso de la Europa*, Buenos Aires, Imprenta del Comercio y Litografía del Estado, 1836, pp. 8-9.

¹⁸¹⁹ Al respecto se generó un debate en la Legislatura, a propósito de la justicia eclesiástica y, particularmente, acerca de la cuestión de los matrimonios mixtos. Por otro lado, hacia el año 1834 se reorganizaron los tribunales eclesiásticos. Véase: Nancy Calvo, “Cuidar la familia, forjar la nación”. La institución matrimonial y el modelo de familia. Argentina, Siglos XIX-XX”, *Prohistoria*, año XX, núm. 27, Rosario, 2017, pp. 37-54.

concebir al clero como una entidad singular y separada del cuerpo social y político), se sostenía que el origen de todo poder era divino por lo que, se argumentaba, el poder civil no debía ser independiente del poder religioso, aunque sí éste de aquél al constituir una sociedad perfecta.¹⁸²⁰

El gobierno de Rosas supo, además, conseguir el apoyo de la Santa Sede. Las ideas intransigentes del grupo religioso que acompañaba al régimen se conjugaban con la iniciativa romana de entablar relaciones con las Iglesias locales. El nombramiento de obispos por parte de Roma confluía, pues, con las ideas intransigentes.¹⁸²¹ Es que, como advierte Di Stefano, a pesar de las tensiones con la Silla Apostólica, para las autoridades pontificias, el “tirano” seguía siendo preferible a sus enemigos a quienes, desde Roma, también se caracterizaba como impíos.¹⁸²²

Sin embargo, la ley de reforma eclesiástica sancionada durante el período rivadaviano no fue derogada. A pesar de ello, se introdujeron modificaciones tendientes a transformar el escenario religioso. Así, durante los años 1835-1837 se restituyó el convento clausurado a los dominicos mientras se recibía a los jesuitas y otros eclesiásticos, en su mayor parte españoles que escapaban del fin de la primera guerra carlista.¹⁸²³ En la mayoría de los casos se trataba de regulares, provenientes del País

¹⁸²⁰ Sobre las diferentes interpretaciones acerca del origen del poder, tanto religioso como civil, véase: Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza...*, Op. cit., pp.155-192. Al respecto, es importante remarcar que, si bien la postura intransigente reconocía las diferentes esferas, religiosas y civiles, al defender la idea de *societas perfecta*, en la práctica se legitimaba las intervenciones que las autoridades eclesiásticas buscaban realizar en la esfera temporal. Acerca de las diferentes posturas remitimos al capítulo cinco de la presente tesis.

¹⁸²¹ Como advierte R. Di Stefano, el proceso revolucionario dejó entrever el problema a propósito de la interpretación acerca del origen de la soberanía (su origen divino o popular) y su repercusión en relación a los derechos de la Iglesia. La cuestión del patronato fue, como advertimos, clave. En efecto, el proceso revolucionario provocó la desvinculación de las iglesias del Río de la Plata respecto de la metropolitana de Charcas. Sin embargo, durante el rosismo las iglesias rioplatenses pudieron contar con una referencia pontificia en la nunciatura de Río de Janeiro, a la vez que intentarían acercarse a Roma. Además de la bibliografía citada anteriormente, véase: Roberto Di Stefano, “El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 63, núm. 1, 2006, pp. 19-50. Valentina Ayrolo, *Funcionarios de dios y de la República...*, Op.cit. Ignacio sobre Ignacio Martínez, *Una nación para la iglesia argentina. Construcción del estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2013.

¹⁸²² Por su parte, San Martín, en una carta a Guido, fechada el 6 de abril de 1830, se quejaba de la decisión de la Legislatura de entablar relaciones con Roma argumentando, y denunciando, la persistencia del problema del fanatismo. Véase: Roberto Di Stefano, *Ovejas negras...*, Op. Cit., p. 172.

¹⁸²³ Sobre el exilio carlista véase: Oscar Álvarez Gila, “El exilio en la conformación del clero argentino. El caso vasco (1840-1940)”, *Archivum: Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, vol. XVI (1994), Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, pp. 241-261. Por otro lado, desde una perspectiva historiográfica defensora de lo que se ha dado en llamar la “hispanidad”, véase: Rafael Rodríguez-Moñino Soriano, *El exilio carlista en la España del siglo XIX*, Madrid, Castalia, 1984. José Manuel González, “Carlismo y carlistas en el Río de la Plata”, *Fuego y raya*, núm. 3, 2011, pp. 19-53. Entre ellos, arribó al Río de la Plata, el padre Camargo. Sobre el regreso de los jesuitas y los conflictos entre Rosas y la orden véase: Ignacio Martínez, “Construcción de un poder...”, Op. cit. Sobre la conexión de

Vasco, que huían de la secularización que el gobierno liberal español les imponía.¹⁸²⁴ Como ya hemos visto, los carlistas reivindicaban la tradición bajo la divisa “Dios, Patria y Rey” considerando a la Inquisición como símbolo de aquella tradición.¹⁸²⁵ En ese sentido, al igual que en la Península, en el Río de la Plata las luchas políticas se acompañaban de un lenguaje y contenido religioso. Así, los adversarios políticos del gobernador serán calificados como herejes y cuando se produzca la división entre los federales bonaerense, los partidarios de Rosas se identificarán como apostólicos y se tildará a sus adversarios, considerados liberales y constitucionalistas, como cismáticos.¹⁸²⁶

El régimen buscaba, además, comprobar la adhesión a la causa federal de los nuevos clérigos designados y vigilar la ortodoxia. Se impusieron prácticas devotas en las tropas de provincia, se ordenó el cierre de escuelas “cuyo director, maestro, y ayudante no tenga bien acreditada su moralidad y suficiencia, o no sea tenido y reputado públicamente por católico” y se declaró criminal a quien vendiera o circulara libros que “manifiestamente tiendan a atacar la sana moral del evangelio de Jesucristo” por lo que, incluso, se quemaron diversas obras en la Plaza de la Victoria (decreto del 3/10/1831).¹⁸²⁷ Se confeccionaron, también, registros para vigilar las actividades religiosas de los protestantes (aunque se comenzó la construcción de la Iglesia anglicana en un terreno cedido por el Estado).

De este modo, la ceremonia del culto católico se acompañaba de la celebración de la figura del Restaurador. Así, por ejemplo, como señala Di Stefano, en el ritual tradicional de Semana Santa de la quema de Judas, el traidor aparecía representado como unitario o bien identificado con personajes extranjeros como Guizot o la reina

largo aliento entre el carlismo y la orden jesuita véase: Manuel Revuelta González, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. Tomo I Supresión y reinstalación (1868-1883)*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1984.

¹⁸²⁴ Pocos son, sin embargo, los que arribaron a Buenos Aires, pues solían ir a tierras de misión como Perú, donde ya se había comenzado a restablecer las relaciones con la Santa Sede.

¹⁸²⁵ Sobre la relación entre carlismo e Inquisición, véase: Luis Alonso Tejada, “La Inquisición y los orígenes del carlismo”, Op.cit.

¹⁸²⁶ Al respecto, constataba José Ingenieros: “Aquí, como en España, se llamó entonces apostólico al partido cuyo programa era combatir las innovaciones políticas y religiosas. El nombre fue de uso corriente, y, sin duda, se introdujo de la península”. Véase: José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, vol. 3, Buenos Aires, Ediciones L. J. Rosso, Talleres gráficos argentinos, 1937, p. 261. Véase: Waldo Ansaldi, “La forja de un dictador. El caso de Juan Manuel de Rosas”, *Crítica y utopía. Latinoamericana de Ciencias Sociales*, núm. 5, Buenos Aires, 1981, pp. 1-29.

¹⁸²⁷ Véase: Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia en la Argentina...*, Op.cit., pp. 235-236. Al respecto, cabe recordar que San Martín escribió a su amigo Guido una carta el 6 de diciembre de 1832, en la que le preguntaba: “Dígame usted con franqueza a qué grado se halla en nuestra patria la tolerancia religiosa, pues por los rumores que corren parece que la cosa no anda muy segura”. Véase: Cayetano Bruno, *La Argentina nació católica*, vol. II, Energiea, 1992, p.323.

Victoria.¹⁸²⁸ Aún antes de que comenzara el Gran Terror, la asociación entre el rosismo, la violencia y la religión se vería reforzada por la presencia de Tomás Manuel de Anchorena (primo del Restaurador) en el gobierno de la provincia.¹⁸²⁹ Halperín Donghi advierte que Anchorena formaba parte del grupo rosista intransigente dispuesto a recobrar la herencia del Antiguo Régimen y, en ese sentido, su presencia causaba alarma entre los diplomáticos extranjeros. Pues, señala, “Anchorena, en efecto, es presentado como un retrógrado dispuesto a ir muy lejos en el camino de la restauración; según el agente norteamericano se propone reimplantar el tribunal del Santo Oficio, y Guido podrá escribir melancólicamente a su remoto amigo el General San Martín que en Buenos Aires se han vuelto a encender las hogueras para quemar libros peligrosos”.¹⁸³⁰

Aquella imagen inquisitorial del gobierno rosista era, por cierto, difundida en la prensa liberal española. Así en la *Revista Española* se informaba acerca del fanatismo político de la Buenos Aires rosista en los siguientes términos:

“Los curas en todas las iglesias no hacen mas que decir misas en accion de gracias, porque Rosas es fanatico hasta dejarlo de sobra. En la época de su primera administración hizo poner en la cárcel á un frances, solo porque había vendido algunos ejemplares de Rousseau. Quemáronse los libros en la plaza pública, y al pobre vendedor le hicieron penar largo tiempo en su calabozo. Es muy espuesto recibir libros de Europa, en los que se note la menor tendencia hostil al catolicismo. La inquisicion no era tan rigurosa”.¹⁸³¹

Durante el rosismo la cuestión político-religiosa se encontraba, pues, atravesada por el ideal de unanimidad. La recepción de la experiencia rosista en la prensa liberal

¹⁸²⁸ Véase: Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia en la Argentina...*, Op.cit., p. 242.

¹⁸²⁹ Cabe recordar que Tomás Manuel Anchorena asume el cargo cuando, en mayo de 1830, el General Guido abandona el Ministerio de Guerra para trasladarse a Río de Janeiro y firmar el tratado de paz con Brasil.

¹⁸³⁰ Tulio Halperín Donghi, *Historia argentina. De la revolución de independencia a la confederación rosista*, Paidós, Buenos Aires, 1993, p. 313. T. H. Donghi refiere al documento: Carta de Guido a San Martín, Buenos Aires, 27 de marzo de 1833, en: Archivo General de la Nación, Archivo de San Martín, tomo VI, p. 576. Por su parte, Gutiérrez en su exilio montevideano le dedica a Anchorena un poema en *El Tirteo* en estos términos: “Rudo te aferras al siglo trece/ Y como roca con el mar peleas./ Toda invención ó creación del día/ te hace anublar la frente cavilosa,/ Y la llamas escándalo, herejía/Y la cierras tu mente tenebrosa. Por que sayal de cenobita oscuro/Con trezado color no te has ceñido?/ Y no que al siglo y á su lei perjuro/ Por sombra de otro tiempo eres tenido?/ Nada te falta en jenio y en figura,/cóncavos ojos, pálidas mejillas/Adusto, tosco, grande en estatura,/Para ser un frailon de campanillas.” Citado en: Bárbara Rodríguez Martín, *Juan María Gutiérrez y su contribución periodística (1833-1852) a la crítica cultural hispanoamericana*, Tomo I, Tenerife, Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, Soportes audiovisuales e informáticos, serie Tesis doctorales, curso 2005-2006, p.274.

¹⁸³¹ Véase el periódico *Revista Española. Periódico dedicado á S. M. la Reina Gobernadora, Mensajero de las Cortes*, núm. 183, 30/8/1835, p. 727-728.

española identificaba así la amenaza inquisitorial como propia de aquellas sociedades que se forjaron bajo el orbe hispánico.

En aquél escenario reflexionaban y discutían los escritores y publicistas, futuros hombres de Estado, que formarán la Asociación de la Joven Argentina, entre cuyos principales exponentes encontramos a Esteban Echeverría, Juan B. Alberdi, Juan María Gutiérrez, Bartolomé Mitre, José Mármol, Félix Frías, Domingo Faustino Sarmiento y Vicente Fidel López.¹⁸³² Aquellos hombres de la *Generación del 37* se concebían a sí mismos como hijos legítimos de la Revolución de Mayo y, por tanto, creían ser quienes debían completar el proceso revolucionario. Poseían, pues, la fuerte convicción de que, tras la revolución de las armas, forjadora de la Independencia, debía suceder una revolución de las ideas que debía consagrar la libertad. Revolución, ésta última, que posibilitaría la emancipación cultural respecto de la antigua metrópolis.¹⁸³³ Se trataba, por cierto, de una continuación de las tradiciones progresivas de la Revolución de Mayo en cuyos principios identificaban la libertad individual, especialmente la libertad de expresión sin previa censura y el derecho a un debido proceso. En palabras de Echeverría: “Creíamos que sólo sería útil una revolución moral que marcara un progreso en la regeneración de nuestra patria”.¹⁸³⁴

¹⁸³² Según Myers, es posible reconocer diversas etapas en la historia de la Generación del 37. La etapa fundacional transcurre entre los años 1830-1839, cuando comienzan las primeras publicaciones y se define un programa intelectual. En sus primeros años aquellos intelectuales lograron una cohesión grupal y un grado de institucionalización inéditos para la época, como así también en la región (si, por ejemplo, lo comparamos con el romanticismo tardío de Lima). El Salón Literario de 1837, la Asociación de la Joven Argentina, la Asociación de Mayo, y las redacciones compartidas en los periódicos constituyen, según Myers, evidencia de aquella institucionalidad. Identifica, a su vez, una segunda etapa, que comienza entre 1838-1839, integrada por los exiliados que buscan derrocar a Rosas. Luego, identifica la etapa de la década de 1840, caracterizada por la dispersión geográfica de sus miembros. Así, la experiencia en el exilio chileno de la mayor parte de los románticos argentinos provocará, como veremos, un desplazamiento hacia posiciones menos extremas donde la reflexión “socialista” cede paso a una inflexión más decididamente liberal del pensamiento. Finalmente, tras la caída de Rosas, la relativa unidad del grupo se dispersa en las diferentes facciones políticas. De modo que el período que abarca desde el año 1852 hasta la década del setenta constituye, según el historiador, una etapa de madurez intelectual y de relativo consenso en torno a sus ideas. La década del 80 será la de una declinación de su gravitación en la esfera pública. Véase: Jorge Myers, “La revolución en las ideas: la Generación Romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en Noemí Goldman (dir.), *Nueva Historia Argentina, Tomo III: Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998, pp. 383-443. Véase también: William Katra, *La generación de 1837: Los hombres que hicieron el país*, Buenos Aires, Emecé, 2000.

¹⁸³³ Véase también: Jorge Myers, “‘Aquí nadie vive de las bellas letras’. Literatura e ideas desde el Salón Literario a la Organización nacional”, en Noé Jitrik (dir.) *Historia crítica de la literatura argentina. Tomo II* Julio Schvartzman (coord.), *La lucha de los lenguajes*, Buenos Aires, Emecé, 2003, pp. 305-333. Leopoldo Zea, “El Romanticismo en Hispanoamérica”, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976 [1965], pp. 65-76. Félix Weinberg, “La época de Rosas. El romanticismo”, en *Historia de la literatura argentina*, Tomo I, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980-1986, pp. 217-240.

¹⁸³⁴ Esteban Echeverría [1846] “Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37”, en *Dogma Socialista y otras páginas políticas*. Versión digital Biblioteca Clarín, 2010, p. 4.

De esta manera, la oposición al legado colonial hispánico definiría su empresa revolucionaria.¹⁸³⁵ Oposición que se manifestó en la literatura, claramente influenciada por el romanticismo inglés y francés.¹⁸³⁶ En este sentido, como afirma J. Myers, a pesar de que las obras de los escritores románticos transitaban distintos géneros, como el ensayo histórico, la poesía, el periodismo y la novela, en todos se reconoce una preocupación común: la cuestión de la definición de la identidad nacional en un escenario de inestabilidad política.¹⁸³⁷ Los intelectuales se comprometían, así, con un propósito de transformación cultural basado en la necesidad de construir una identidad nacional.¹⁸³⁸ Se trataba de imaginar, a través de las letras, una nueva comunidad política.¹⁸³⁹ Para ello, la elite intelectual recurrió al estudio de la historia. De modo que, en el Río de la Plata, los estudios históricos nacieron, como plantea C. Altamirano, “bajo el signo de la conjunción entre liberalismo e historicismo romántico”.¹⁸⁴⁰ Como advierte B. Rodríguez Martín, la convicción de Víctor Hugo de que el romanticismo es liberalismo en la literatura, estaba presente entre los románticos argentinos, especialmente en Gutiérrez.¹⁸⁴¹ Sin embargo,

¹⁸³⁵ Al respecto, advierte Myers acerca de la triple oposición que define al movimiento romántico, refiriendo al triple rechazo a «clásicos», «españoles» y «materialistas». Jorge Myers, “La revolución en las ideas...”, Op. cit.

¹⁸³⁶ Sobre las lecturas realizadas por los intelectuales románticos, advierte Myers: “En la década de 1830, Victor Cousin primero, y luego Pierre Leroux, ambos hoy en gran medida olvidados, ocuparon el centro del sistema local de lecturas, al que muy pronto se añadiría la obra del abate radicalizado, Hugues-Felicité-Robert de Lamennais. Junto con ellos, historiadores como François Guizot, críticos como Villemain, filósofos del derecho como Eugène-François-Marie Lerminier, aparecen citados con frecuencia. Hacia fines de la década irrumpiría en el ámbito local la obra de los historiadores «humanitaristas» de la segunda generación romántica francesa -Jules Michelet y, sobre todo, Edgard Quinet-, y el escritor que serviría de piedra de toque para todos los debates de la década de 1840, Alexis de Tocqueville -fragmentos de *Democracia en América* aparecen traducidos, quizás de la mano de Alberdi, en el *Talismán* (1840), periódico de Montevideo redactado por los emigrados románticos.” Véase: Jorge Myers, “La revolución en las ideas...”, Op.cit., pp. 419-420. Sobre el romanticismo europeo: Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo: Conferencias A. W. Mellon en Bellas Artes, 1965, Washington D. C., The National Gallery of Art*, Buenos Aires, Taurus, 2015 (especialmente el capítulo 1: “En busca de una definición”, pp. 19-41).

¹⁸³⁷ Jorge Myers, “La revolución en las ideas...”, Op.cit., p. 384. Véanse también: Pedro Henríquez Ureña, “Romanticismo y anarquía (1830-1860)”, *Las corrientes literarias en América Hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969 [1949], pp. 116-141. Elías Palti, *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Eudeba, 2009. Ana Laura Elbirt, “Representaciones de la nación en el ensayo argentino. Una lectura crítica a la centralidad pampeana”, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 65, 2017, pp. 35-66.

¹⁸³⁸ Como advierte D. Viñas, el romanticismo era sinónimo de nacionalismo. David Viñas, *Literatura argentina y realidad política. De Sarmiento a Cortázar*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974, p. 136.

¹⁸³⁹ Véase: Benedict Anderson, “Los pioneros criollos”, en *Comunidades imaginadas...*, Op.cit., pp. 77-101.

¹⁸⁴⁰ Carlos Altamirano, “De la historia política a la historia intelectual. Reactivaciones y renovaciones”, Op.cit.

¹⁸⁴¹ Citado en: Bárbara Rodríguez Martín, *Juan María Gutiérrez...*, Tomo I, Op. cit., p. 138. Pues, como advierte H. Tarcus, en su prefacio a *Hernani* Víctor Hugo definía la estética romántica en relación con la política: “El romanticismo, tan a menudo mal definido, no es en el fondo, y esta es su verdadera definición, más que el liberalismo en la literatura [...]. La libertad en el arte, la libertad en la sociedad, éste es el fin al que deben tender todos los espíritus consecuentes y lógicos”. En España Mariano José de Larra lo definiría de la misma manera: “Libertad en la literatura como en las artes, en las industrias y en el comercio, como

Myers sostiene que los primeros años de la Generación fueron “socialistas” más que liberales, pues: “Su «socialismo», que aceptaba como propio el sistema de libertades individuales legado por la Revolución de Mayo, al que defendía con creciente empeño ante el progresivo cercenamiento de las mismas por el régimen rosista, no por ello era «liberal». No lo era, en efecto, porque el *individualismo*, la palanca fundamental del liberalismo clásico, estaba en gran medida ausente de su reflexión.”¹⁸⁴²

Pero, como reconoce Myers, a lo largo de la trayectoria romántica la perspectiva “socialista”, influenciada por Saint Simon y el pensamiento humanitario de Leroux, y la perspectiva liberal se fueron distinguiendo y matizando.¹⁸⁴³ Pues la evocación en un mismo escrito de autores liberales y socialistas o representantes del humanitarismo romántico francés era posible en la medida en que, advierte Myers, “la coherencia teórica de tales citas estuvo subordinada a la utilidad que tenían para el propio argumento”.¹⁸⁴⁴ En ese sentido, E. Palti sostiene que la reflexión de los románticos se encontraba centrada

también en la conciencia. Esta es la consigna de nuestra época y también nuestra consigna”. Véase: Horacio Tarcus, *El socialismo romántico*, Op. cit., p. 27. Véase también: Marta E. Pena de Matsushita, *Romanticismo y política. El romanticismo político hispanoamericano*, Buenos Aires, CINA E y Centro de Estudios Filosóficos, 1985.

¹⁸⁴² Jorge Myers, “La revolución en las ideas...”, Op. cit., p. 427. Al respecto, véase también: Fabio Wasserman, “Argentina. La Generación del ’37: romanticismo y socialismo en el Río de la Plata (1830-1850)”, en Carlos Illades y Andrey Schelchcow (coords.) *Mundos posibles. El primer socialismo en Europa y América Latina*, México, Colección “Ambas orillas”, Colegio de México-Universidad Autónoma Metropolitana, 2014, pp. 158-191.

¹⁸⁴³ P. Bénichou, como ya hemos señalado, distingue en las “familias espirituales”, que se proponían definir doctrinalmente los fundamentos de la sociedad durante el siglo XIX, entre: liberales, neocatólicos, utópicos y humanitaristas. A propósito de aquella distinción advierte: “El humanitarismo, que prosperó notablemente hasta la revolución de Febrero, tiene al menos tanto de liberalismo como de la utopía dogmática, no sin agregar a este doble parentesco el contagio de la teología y la escatología cristiana. Libertad, teoría del futuro, profesión de fe religiosa coincidían en él”. Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas...*, Op. cit., p. 529. Sobre la difusión del socialismo romántico en el Río de la Plata, véase: Horacio Tarcus, *El socialismo romántico*, Op. cit. Tarcus advierte que los socialistas románticos buscaron en sus formulaciones articular la libertad y la igualdad. En ese sentido, el socialismo democrático de Leroux fue el primer intento de síntesis entre libertad e igualdad, apoyándose sobre la noción de la fraternidad. Eran entonces, al igual que los liberales, críticos del despotismo político y religioso (lo que los hacía modernos en sus planteos), pero eran a la vez críticos de la modernidad capitalista basada en el individualismo competitivo (lo que, según Tarcus, los impulsaba hacia el pasado en la búsqueda de valores pre-modernos capaces de forjar la fraternidad entre los hombres). Véase: Horacio Tarcus, *El socialismo romántico...* Op. cit., p. 29. Sin embargo, advierte que, aun en ese momento socialista del romanticismo, tendía a predominar la reflexión sobre la cuestión nacional por sobre la cuestión social. Véase: *Ibid.*, p. 20. Véase también: José Ingenieros, “Los sansimonianos argentinos” [1915], en *La evolución de las ideas argentinas. I. Revolución* [1918], en *Obras completas*, vol. 13, t. 3, Buenos Aires, Elmer, 1957.

¹⁸⁴⁴ Véase: Jorge Myers, “Ideas moduladas: lecturas argentinas del pensamiento político europeo”, *Estudios Sociales, Revista universitaria semestral*, año XIV, núm. 26, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, 2004, p. 164. Así, por ejemplo, como señala Tarcus, Sarmiento mencionaba, en el marco de su polémica sobre el romanticismo en Chile, al socialismo refiriéndose a aquellos liberales de ideas más avanzadas. Véase Horacio Tarcus, *El socialismo romántico*, Op. cit., p. 194. Véase también: José Luis Romero, “El pensamiento conciliador y la organización nacional”, en *Las ideas políticas en la Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1975 [1946], pp. 129-165.

en la idea del “individuo social”.¹⁸⁴⁵ De hecho, durante la experiencia del exilio, especialmente chileno, se acentuarán las inflexiones liberales de la reflexión, en diálogo con Guizot y Tocqueville.¹⁸⁴⁶ Se trataba, por cierto, como señala D. Roldán, de una tradición liberal cuya nota distintiva era, en términos generales, el de haberlo sido solo moderadamente.¹⁸⁴⁷

A la vez, como advierte Myers, se percibe una cierta continuidad entre ilustración y romanticismo ya que “la relación entre tópicos, creencias y actitudes ilustradas y románticas fue a la vez más densa y más esporádica que lo que la mayoría de las interpretaciones clásicas del tema darían lugar a suponer”.¹⁸⁴⁸ Pues, como planteara Echeverría, “La filosofía de la época no es una planta parásita que se nutre por sí sola; tiene raíces en épocas pasadas. La filosofía del siglo XIX es hija legítima de la del XVIII y anteriores”.¹⁸⁴⁹ En sus escritos no se advierte una oposición entre razón e historia sino

¹⁸⁴⁵ Elías José Palti, “Orden político y ciudadanía. Problemas y debates en el liberalismo argentino del siglo XIX”, en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 5, núm. 2, Universidad de Tel Aviv, 1994, pp. 95-124. Por su parte, Halperín Donghi identifica diferentes etapas del liberalismo en Argentina: una primera ola, como la llama, en la década de 1820 y una segunda en la década de 1830. De modo que, afirma, el liberalismo argentino se constituyó con anterioridad a la ola del 48, consolidándose más bien en el contexto de las revoluciones del 30. Véase: Tulio Halperín Donghi, “Argentina: Liberalism in a country born liberal”, Op.cit.

¹⁸⁴⁶ El rechazo al sufragio universal del propio Echeverría se encuentra, como advierte Roldán, inspirado en la noción doctrinaria de la soberanía de la razón. Véanse: Darío Roldán, “La cuestión liberal en la Argentina en el siglo XIX. Política, sociedad, representación”, Op.cit., p. 283. Darío Roldán, “Liberales y doctrinarios en el Río de la Plata: Echeverría “traductor” de Guizot”, conferencia presentada en *Los lenguajes de la República. Historia conceptual y traducción en Iberoamérica (siglos XVII-XIX)*, Casa de Velázquez, Madrid, 19 y 20 de febrero de 2018. Disponible en: <https://vimeo.com/258322905> (Consultado el: 20/5/2018). Sobre la influencia del pensamiento francés entre los pensadores del Río de la Plata, véase también: Alejandro Herrero, *Ideas para una república: una mirada sobre la nueva generación argentina y las doctrinas políticas francesas*, Remedios de Escalada, Ediciones UNLa, 2009.

¹⁸⁴⁷ Véase: Darío Roldán, “La cuestión liberal en la Argentina en el siglo XIX...”, Op.cit, p. 287. Al respecto, afirma: “Podría decirse, así, que la tradición liberal argentina llegó demasiado temprano y, al mismo tiempo, demasiado tarde. Temprano porque no encontró el obstáculo que la hizo fuerte y productiva cuando, como en otras latitudes, se constituyó en el combate contra el Estado absolutista o contra distintas formas de Estados ya centralizados. Tarde, porque cuando un remedo de experiencia autoritaria hizo su irrupción, los liberales argentinos combinaron esa tradición con la irrupción de la “cuestión religiosa” o del “poder espiritual” y, sobre todo, con formas románticas que anteponian la cuestión de la nación a la reflexión individualista” (Ibíd., p. 290).

¹⁸⁴⁸ Jorge Myers, “La revolución en las ideas...”, Op. cit., p. 391. Vale advertir que aquella continuidad constituía una originalidad en relación, por ejemplo, al romanticismo alemán. A propósito, afirma: “¿En qué habría consistido, sin embargo, esa actitud ilustrada en el interior del romanticismo local? En una aceptación de un esquema de valores universales cuya realización debía constituir una meta: el progreso económico, social, cultural y político, la instauración de patrones de racionalidad en el conjunto de la sociedad, mediante una eficaz acción del Estado sobre el cuerpo social y sus integrantes, y una creencia en la capacidad de la voluntad política para torcer el curso de los hechos -creencia que representaría una contradicción directa al postulado central del historicismo, según el cual los procesos históricos debían producirse siguiendo leyes inmanentes, providenciales o naturales, al margen de los deseos humanos. Es este contraste tan claro entre elementos ilustrados y románticos el que no parece estar comprobado por la evidencia histórica.” Como advierte B. Rodríguez Martín, en sus obras el costumbrismo se encuentra más cercano a la filosofía crítica de la Ilustración que al pintoresquismo romántico, véase: Bárbara Rodríguez Martín, *Juan María Gutiérrez...*, Tomo I, Op. cit., p. 194.

¹⁸⁴⁹ Citado en: Bárbara Rodríguez Martín, *Juan María Gutiérrez...*, Tomo I, Op. cit., p. 48.

que, como advierte H. Tarcus, su planteo historicista romántico concebía a la razón realizándose en la historia.¹⁸⁵⁰ En ese sentido, la trama de la historia se concebía como la continua conquista de libertad y progreso. Como advertía J. L. Romero, en sus obras la lucha política se revestía de un carácter cultural en tanto era pensada como una lucha de la civilización contra la barbarie, identificada esta última con los atributos del despotismo y el dogmatismo.¹⁸⁵¹

A pesar de que, a diferencia de otros rincones de América, como Santiago de Chile o Lima, la herencia de la cultura católica barroca era menor y el peso de la secularización mayor, el desafío de pensar la religión en la nación fue clave en la imaginación política de los miembros de la *Generación del 37*.¹⁸⁵² La mayoría de ellos (a excepción de Félix Frías, Juan Thompson y Luis Domínguez) cuestionaban el catolicismo heredado de España planteando la necesidad de retornar a un cristianismo desprovisto de manipulaciones políticas, condenando así el dogmatismo eclesiástico y la autoridad papal.¹⁸⁵³ Pues, como plantean Di Stefano y Zanatta, se buscaba liberar a la religión de la tutela estatal y del despotismo eclesiástico.¹⁸⁵⁴ En sus escritos se distinguía, entonces,

¹⁸⁵⁰ Horacio Tarcus, *El Socialismo romántico...*, Op.cit., p. 143.

¹⁸⁵¹ Carlos Altamirano, “De la historia política a la historia intelectual. Reactivaciones y renovaciones”, Op.cit., p. 12. En ese sentido, como advierte B. Rodríguez Martín, no se halla presente, a diferencia del romanticismo europeo, una imagen poética de la Edad Media, por el contrario, aquella se asocia con España y el rosismo. No hay, entonces, un culto a aquel pasado.

¹⁸⁵² Como advierte T. H. Donghi, no hubo aquí un programa liberal de desamortización contra la propiedad eclesiástica radicalizado, como sí lo hubo en la Península e incluso en el Perú. Véase: Tulio Halperín Donghi, “Argentina: Liberalism in a country born liberal”, Op. cit. Tulio Halperín Donghi, “Liberalismo argentino y liberalismo mexicano: dos destinos divergentes”, en *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas hispanoamericanas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998 [1987], pp. 143-165.

¹⁸⁵³ Como analizaremos, los intelectuales de la *Generación del 37* se vieron influenciados por los planteos del catolicismo liberal, principalmente a través de los escritos de Lamennais quien, como hemos visto, finalmente se distanció del catolicismo y su postura derivó hacia un radicalismo democrático. Pero también circulaban las reflexiones sobre lo religioso formuladas por Saint Simon, Fourier y, fundamentalmente, Leroux. No obstante, como hemos mencionado, una minoría de entre los miembros de la *Generación del 37*, en la que se encontraba F. Frías y J. Thompson, se resistían a condenar al catolicismo legado por España, pues consideraban que el catolicismo constituía el elemento civilizador y “salvador” de las sociedades modernas. Véase: Alberto Caturelli, *El pensamiento español en la obra de Félix Frías*, Córdoba, Universidad Nacional-Instituto de Estudios Americanistas, 1951. Juan Thompson era, por cierto, el hijo de la célebre “Mariquita” Sánchez de Thompson, quien en su exilio europeo trabó contacto con E. Lacordaire. Véase: Ricardo Piccirilli, *Juan Thompson: su forja, su temple, su sueño*, Buenos Aires, Peuser, 1949, pp. 29; 71-77. Véase también: Roberto Di Stefano, “De la religión del ciudadano a la religión del hombre”, en *Ovejas negras...*, Op. cit., pp. 127-180. Annick Lempérière, “Los hombres de letras hispanoamericanos y el proceso de secularización (1800-1850)”, en Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina, Vol. I...*, Op. cit., pp. 242-266. Aquellas influencias se evidencian en las «Palabras simbólicas», el «Juramento de la asociación» y el *Dogma Socialista* en su primera recensión de 1839, redactadas por Echeverría y Alberdi, que estaban destinadas a convertirse en un lazo de unión entre los miembros de la generación. Véase especialmente: Tulio Halperín Donghi, *El pensamiento de Echeverría*, Buenos Aires, Sudamericana, 1951, pp. 45-88.

¹⁸⁵⁴ Véase: Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia*, Op. cit., pp. 244-248.

entre catolicismo y cristianismo. De hecho, se concebía que la revolución protagonizada por el Río de la Plata era parte de un proceso revolucionario más amplio iniciado en tiempos de la Reforma.¹⁸⁵⁵

Aquel imperativo filosófico, que reivindicaba la libertad de conciencia (entendiendo a la libertad religiosa como parte de aquélla y señalando su incompatibilidad con el dogma de la religión de Estado) cobraba fuerza en un tiempo en que, como retrataba E. Echeverría bajo la imagen metafórica del matadero, se buscaba “reducir al hombre a una máquina cuyo móvil principal no sea su voluntad sino la de la Iglesia y el gobierno”.¹⁸⁵⁶ Así en las primeras reuniones de la generación en el Salón Literario se daban a conocer, entre otros, un escrito de Víctor Hugo sobre Lamennais a propósito de su libro *Ensayo sobre la indiferencia en materia de la religión*.¹⁸⁵⁷ Si bien aquel escrito correspondía al momento ultramontano de Lamennais, su lectura se emprendía a la luz de sus obras posteriores que concebían a la Providencia como progresista.

A diferencia del proyecto reformista rivadaviano que, a pesar de sancionar la libertad religiosa, concebía al culto católico como parte del Estado; los románticos de la Joven Asociación imaginaban en el *Código o declaración de principios que constituyen la creencia social de la República Argentina* un Estado sin culto oficial pues concebían que la religión, entendida como natural, “es aquel instinto imperioso que lleva al hombre a tributar homenaje a su Creador”.¹⁸⁵⁸ Se trataba pues de un asunto de la conciencia sobre

¹⁸⁵⁵ Así, en su primera lectura pronunciada en el Salón Literario, Echeverría afirmaba: “Ved, señores, el cristianismo consumando a un tiempo la ruina del mundo antiguo y echando el cimiento de la sociedad moderna. ¿Y qué otra cosa es el cristianismo, hablando humanamente, sino la sabiduría de los siglos encarnada en Jesucristo? Ved en el siglo XV la filosofía renaciendo de la cabeza de algunos pensadores solitarios: más tarde Lutero luchando cuerpo a cuerpo con el coloso decrepito del Vaticano y aniquilando su infalibilidad; el siglo XVIII, que no es más que una secta de filósofos engendrando todas las revoluciones modernas y una nueva era de la humanidad en el XIX. Hugo y su escuela emancipando el arte; y entre nosotros, señores, cuatro hombres, en Mayo, haciendo brotar de la nada una nación...” Citado en: Félix Weinberg, *El Salón literario de 1837...*, Op.cit., pp. 172-173.

¹⁸⁵⁶ De aquel modo describía Echeverría al gobierno rosista en el que, según denunciaba, la política, el terror y la religión aparecían consustanciados engendrando un “imperio inmaterial sobre las conciencias y los estómagos”. Véase: Esteban Echeverría, *El matadero...*, Op.cit., p.211.

¹⁸⁵⁷ Véase: Félix Weinberg, *El Salón literario...*, Op. cit., p. 82.

¹⁸⁵⁸ Véase: Esteban Echeverría, “Sexta palabra simbólica de la Joven Asociación: Dios, centro y periferia de nuestra creencia religiosa: el cristianismo su ley”, en *Dogma socialista de la Asociación de Mayo, precedido de una ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37*, Montevideo, Imprenta del Nacional, 1846, p. 29. El *Código* se proponía explicar las palabras simbólicas que la Joven Argentina se dio a sí misma al fundarse la noche del 23 de junio de 1837. En un principio, se encargó su redacción a Echeverría, Alberdi y Gutiérrez, pero fue el primero quien la llevó a cabo, aunque, como advierte H. Tarcus, la versión final supuso una síntesis de acuerdos: la constatación de que el rosismo no era modificable, como en su momento llegó a creerlo Alberdi, y la admisión de que el pueblo no estaba maduro para una democracia plena, como lo creía en forma más optimista Echeverría. En este sentido, aquel distanciamiento de las posturas democráticas del socialismo romántico suponía un acercamiento a los principios del liberalismo doctrinario. La *Creencia Social*, como también se lo llamó, se publica por primera vez en Montevideo en *El iniciador* y *El Nacional*, periódicos que, a su vez, publicarán fragmentos de

el que no debía haber intermediarios entre Dios y el hombre. Como advierte Halperín Donghi, este supuesto liberal se contradice con la necesidad (que podríamos comprender como precaución) de realizar una profesión de fe religiosa cristiana por parte de la Generación liderada, en ese entonces, por Echeverría.¹⁸⁵⁹ Sin embargo, podríamos pensar que no constituye en sí misma una contradicción en la medida en que las influencias sansimonianas reivindicaban un cristianismo reconciliado con su tiempo y capaz de unir fraternalmente al hombre.¹⁸⁶⁰ En tiempos de cambios e incertidumbres, donde lo nuevo estaba por construirse, la pregunta por cómo construir lazos sociales, capaces de unir a los hombres, seguía ensayando respuestas a nivel de las creencias.

Desde la perspectiva consagrada en la “Sexta palabra Simbólica” de la Joven Asociación, se diferenciaba entre sociedad religiosa y sociedad civil:

“La sociedad religiosa es independiente de la sociedad civil: aquella encamina sus esperanzas a otro mundo, ésta las concentra en la tierra: la misión de la primera es espiritual, la de la segunda temporal. Los tiranos han fraguado de la religión cadenas para el hombre, y de aquí ha nacido la impura liga del poder y el altar.”¹⁸⁶¹

Si bien se reconoce la legitimidad de los distintos cultos (definidos como religiones positivas, es decir basadas en hechos históricos), se concibe al cristianismo como la religión de la democracia pues se argumenta que ella difunde los valores de la

Palabras de un creyente, El libro del Pueblo y un ensayo de Pierre Leroux en el que se condenaba a la católica España. Véase al respecto: Horacio Tarcus, *El socialismo romántico...*, Op. cit., pp. 170-171; 204. En 1846 Echeverría buscó impulsar nuevamente la *Creencia social* con la publicación del *Dogma Socialista*. Véase: Esteban Echeverría, “Sexta palabra simbólica de la Joven Asociación: Dios, centro y periferia de nuestra creencia religiosa: el cristianismo su ley”, en *Dogma socialista...*, Op.cit., pp. 29-34. Allí se argumentaba: “El estado como cuerpo político no puede tener una religión, porque no siendo persona individual, carece de conciencia propia. Es injusto y atentatorio a la igualdad porque pronuncia excomunión social contra los que no profesan su creencia.” (Véase: *Ibíd.*, p. 32). A su vez, se proclamaba la libertad religiosa pues: “La palabra tolerancia, en materia de religión y de cultos, no anuncia sino la ausencia de la libertad, y envuelve una injuria contra los derechos de la humanidad. Se tolera lo inhibido, o lo malo; un derecho se reconoce y se proclama” (Véase: *Ibíd.*, p. 33). Por otro lado, se argumentaba también que los eclesiásticos no debían ejercer autoridad temporal.

¹⁸⁵⁹ Tulio Halperín Donghi, *El pensamiento de Echeverría*, Op. cit., pp. 78-79.

¹⁸⁶⁰ En ese sentido cabe recordar que en su obra *Nuevo cristianismo* (1825), Saint Simon profetizaba un nuevo cristianismo, al que oponía con el catolicismo inquisitorial, reconciliado con la ciencia y con su tiempo capaz de unir fraternalmente a los hombres. En aquella obra afirmaba: “Afirmando que los católicos son heréticos y lo demostraré. Demostraré que el renacimiento del cristianismo aniquilará la inquisición y eliminará la sociedad de los jesuitas así como sus doctrinas maquiavélicas”. Véase: Conde de Saint-Simon, *Nuevo cristianismo* [1825], Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004, p. 36. No dejaba de producirse, sin embargo, una identificación entre religión y orden social. Véase: Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas...*, Op.cit., pp. 239-214. Los seguidores de Saint Simon llegarán incluso a concebirse como miembros de una Iglesia. Por su parte, Leroux definía al socialismo como religión de la fraternidad, sus ideas se difundirán en el periódico *Le Globe* y en la *Revue Encyclopédique*, entre otros que circulaban entre los intelectuales del Río de la Plata. Véase: Horacio Tarcus, *El socialismo romántico...*, Op. cit., p. 110.

¹⁸⁶¹ Esteban Echeverría, *Dogma socialista...*, p. 32.

igualdad, la libertad y la fraternidad.¹⁸⁶² En sus escritos se distingue, al igual que lo hicieron Espinosa y Vigil, al cristianismo del catolicismo asociando al primero con la democracia imaginada y al segundo con el pasado absolutista y la tormenta del presente. De modo que es posible advertir una coincidencia en la formulación de los problemas de la sociedad de la época y en la manera de reflexionar sobre ellos a través de la importancia de las creencias. Es decir, aún en contextos diferentes, tanto en Lima como en Buenos Aires, los publicistas comprometidos con los principios liberales identificaban problemas en común. Sin embargo, como hemos analizado, aquellos escritos limeños se producían en un contexto de impugnación a los políticos liberales en el poder, mientras que en Buenos Aires la crítica al poder se asimilaba a la experiencia anti-liberal del rosismo. La coincidencia no es casual pues, de hecho, las obras de aquellos pensadores, *La Herencia española* y el *Diccionario Republicano* de Espinosa y la *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana* de Vigil, suscitarán interés entre los miembros de la Generación Romántica.¹⁸⁶³

Sin embargo, como advierte Halperín Donghi, en el, luego titulado, *Dogma socialista* no hay una asimilación entre cristianismo y creencia. En principio porque se concibe a la creencia como una multiplicidad de principios que no son solo religiosos y, además, porque tampoco hay una aceptación del primero sin ambigüedades (pues se formula, en notas a pie de página, la constatación, por cierto cautelosa, de que el cristianismo constituye “la religión del pueblo” al tiempo que se anuncia, de modo entusiasta, “el nacimiento de una religión del porvenir más amplia que el cristianismo”, haciendo alusión a la religión del hombre anunciada por Pierre Leroux).¹⁸⁶⁴ Es por eso que Halperín Donghi advierte que: “Mas en todo caso este cristianismo tan tortuosamente aceptado debe integrarse con puntos de vista políticos, filosóficos y morales para constituir una creencia unitaria (“entendemos por creencia...cierto número de verdades religiosas, morales, filosóficas, enlazadas entre sí como eslabones primitivos de un

¹⁸⁶² Sobre esta cuestión, remitimos al lector a la cita número 1671.

¹⁸⁶³ Véase las referencias a la circulación de los libros de aquellos autores en las cartas de J. B. Alberdi a J. M. Gutiérrez: “Carta de J. B. Alberdi a su amigo J. M. Gutiérrez, Valparaíso, 8-7-1852” en Juan Bautista Alberdi, *Cartas inéditas a Juan María Gutiérrez y a Félix Frías...*, Op.cit., pp.54-55.

¹⁸⁶⁴ Véase: Esteban Echeverría, *El Dogma socialista...*, Op.cit., p. 56. En su análisis Halperín Donghi identifica ciertas contradicciones y ambigüedades respecto de la profesión de fe del cristianismo en torno a la relación entre la dimensión pública y moral del hombre. Véase: Tulio Halperín Donghi, *El pensamiento de Echeverría*, Op. cit., pp. 78-79. Véase también: Horacio Tarcus, *El socialismo romántico*, Op. cit., p. 174.

sistema”). Así la religión cristiana no será ya sino un capítulo de ese credo más amplio y habrá de quedar subordinada a la economía general del Dogma”.¹⁸⁶⁵

Aquellas creencias se acompañan de la búsqueda de la verdad que se asociaba no ya con la tradición sino con la novedad.¹⁸⁶⁶ La lectura y la difusión de las obras del Conde de Saint-Simon, Pierre Leroux, Felicité Lamennais, Giussepe Mazzini, Edgar Quinet y Jules Michelet, resultaban en ese sentido inspiradoras.¹⁸⁶⁷ Aquellos escritos, aunque con diferentes matices e inflexiones, cuestionaban la compatibilidad del catolicismo con las libertades modernas reivindicando un humanitarismo cristiano. Se trataba, pues, de trazar una línea divisoria entre religión, sociedad y política. Pues, como analizamos, en el *Código o declaración de principios que constituyen la creencia social de la República Argentina* se formulaba la necesidad de distinguir entre sociedad religiosa y sociedad civil pero también entre instituciones políticas y eclesiásticas, al reivindicarse la libertad religiosa y la a-confesionalidad del Estado.

Así, por ejemplo, cuando Alberdi publica hacia 1837 su *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, formula, desde una perspectiva historicista, una condena a la identificación entre religión y derecho y, por tanto, entre pecado y delito.¹⁸⁶⁸ Allí

¹⁸⁶⁵ Véase: Tulio Halperín Donghi, *El pensamiento de Echeverría*, Op. cit., pp. 71-72. Es posible percibir, sin embargo, ciertos matices. Así, por ejemplo, J. M. Gutiérrez experimentó un anticlericalismo más agudo que derivará incluso en el deísmo. Véase: Bárbara Rodríguez Martín, *Juan María Gutiérrez...*, Tomo I, Op. cit., p. 122-135. Por otro lado, como observamos, F. Frías y J. Thompson sí adherían al catolicismo. Véase también: Roberto Di Stefano, *Ovejas negras...*, pp. 186-187.

¹⁸⁶⁶ Véase: Tulio Halperín Donghi, *El pensamiento de Echeverría*, Op. cit., p. 82.

¹⁸⁶⁷ Como advierten los historiadores, las traducciones se pensaban como herramientas para la emancipación cultural respecto de España. Entre aquellas obras, o bien fragmentos de obras traducidas, se encontraban las pertenecientes a los pensadores del llamado catolicismo liberal y al humanitarismo. Así, como planteamos, la apelación a Lamennais se realizaba bajo la luz de sus últimas obras, en las que el autor planteaba una diferenciación entre cristianismo y catolicismo (al conceptualizar a éste, finalmente, como incompatible con las libertades modernas). Por ejemplo, J. M. Gutiérrez tradujo *Paroles d'un croyant* (1834), que circulaba en España gracias a la traducción de Larra bajo el título *El dogma de los hombres libres* (1835). En aquella obra Lamennais defendía un humanitarismo cristiano, alejado ya del catolicismo. Desde *El Recopilador* (1836), cuya redacción estuvo a cargo principalmente de J. M. Gutiérrez, se publicaron fragmentos de traducciones de Lamennais como así también de Chateaubriand y Lamartine. Véase: Félix Weinberg, *El Salón literario...*, Op. cit., p. 26. Por su parte, desde Montevideo Alberdi también difundía en *El iniciador* el pensamiento de Lamennais. Además, en las librerías de Montevideo circulaban las obras del pensador francés. Véase: Horacio Tarcus, *El socialismo romántico*, Op. cit., p. 245. Véase también: Celina Ester Casullo de Carilla, “Lamennais y el Río de la Plata”, en *Revista de Historia de las Ideas*, Tucumán, núm. 1, 1950, pp. 63-80. Se tradujeron también a otros autores, como Pierre Simon Ballanche con *Du sentiment*, quien, aunque adepto a la Restauración, introdujo en sus escritos la noción de progreso. También se traducía a Narcisse Achille, Conde de Salvandy y los escritos de Alphonse de Lamartine y Chateaubriand Véase: Bárbara Rodríguez Martín, *Juan María Gutiérrez...*, Tomo I, Op. cit., p. 129. Por otra parte, la influencia del movimiento de la Joven Italia, creado en el exilio por Giuseppe Mazzini, postulaba también un humanitarismo cristiano sintetizado en el lema “Dios y el Pueblo”. Las ideas de la Joven Italia, como se sabe, influenciaron a los intelectuales de la Joven Asociación Argentina. Véase: Horacio Tarcus, *El socialismo romántico*, Op. cit., p.18.

¹⁸⁶⁸ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho. Acompañado de una serie numerosa de consideraciones formando una especie de programa de los trabajos futuros de la inteligencia*

constataba: “Hasta aquí la moral, el derecho y la religión han venido confundidas para nosotros. Ya es tiempo de deslindar sus respectivos dominios”.¹⁸⁶⁹ En efecto, la concepción alberdiana del derecho comprende la relación del hombre con otros hombres y del hombre con las cosas pero, a diferencia de Jouffroy, excluye la relación del hombre con Dios. De modo que el derecho no puede ser idéntico a la religión natural porque no prescribe sobre la conciencia del individuo y su concepción del bien. La idea religiosa es reconocida como propia del fuero interno. En el *Fragmento preliminar* la distinción entre religión y derecho se inserta, entonces, en una reflexión sobre la religión del hombre antes que sobre la religión del Estado que, por cierto, sí será objeto de reflexión años más tarde en las *Bases* (1852). Así, si bien para Alberdi faltar al hombre es, en última instancia, faltar a Dios; faltar a Dios no es faltar al hombre por lo que aquella falta no puede ser objeto del derecho.¹⁸⁷⁰ En ese sentido, el publicista tucumano advierte que el Estado administra al derecho, la Iglesia a la religión, la conciencia propia a la moral personal y la opinión pública a toda la moral; de lo que, en última instancia, pareciera desprenderse que la moral es distinta a la religión.¹⁸⁷¹

Por otro lado, Alberdi recuerda, además, que Dios mismo separó política y religión.¹⁸⁷² Sin embargo, siguiendo a Lamennais, reconoce y celebra la influencia política de la religión, especialmente el influjo democrático del cristianismo.¹⁸⁷³ No obstante, para que el pueblo sea libre no basta, argumentaba Alberdi, con que sea creyente pues ha de ser también industrial, artista, filósofo y moral. Por otro lado, aun cuando admite que uno de los “excesos” del siglo XVIII fue “haber comprendido el pensamiento puro, la idea primitiva del cristianismo y el sentimiento religioso, bajo los ataques contra

argentina, Buenos Aires, Imprenta de la Libertad, 1837. Consultamos aquí la siguiente edición: Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho. Acompañado de una serie numerosa de consideraciones formando una especie de programa de los trabajos futuros de la inteligencia argentina* [1837], en *Obras completas de Juan Bautista Alberdi*, Tomo 1, Buenos Aires, Imprenta, Litografía y Encuadernación de la “Tribuna Nacional”, 1886. Como advierte H. Tarcus, aquella obra corresponde al momento de recepción socialista de Alberdi quien, sin embargo, tras el ciclo revolucionario de 1848, rechazó las formulaciones socialistas (aquel rechazo es posible evidenciarlo en el uso de los vocablos “socialismo”/ “socialista” en términos condenatorios, véase por ejemplo: “Carta de J. B. Alberdi a F. Frías, Valparaíso 24-9-1851”, en Op. cit., pp. 250-251; “Carta de J. B. Alberdi a F. Frías, Valparaíso, 30-10-1852”, en Op. cit., pp. 262-263). En el *Fragmento preliminar* se evidencia la influencia del filósofo Leroux y del jurista Lermínier (aquellos autores introducían, al contrario de la concepción abstracta de J. Betham, la perspectiva historicista del derecho). Por otro lado, postulaba allí la necesidad de una emancipación espiritual bajo el concepto de la ley del progreso formulada por Saint Simon.

¹⁸⁶⁹ Véase: Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar...*, Op.cit, p. 71.

¹⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 174.

¹⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 175.

¹⁸⁷² *Ibidem.*

¹⁸⁷³ Al respecto afirmaba: “El cristianismo es la democracia; y su influencia política es el bálsamo que alimenta el desarrollo de la libertad humana”. Véase: *Ibid.*, p. 177.

la forma católica”, Alberdi diferencia entre cristianismo y catolicismo, rechazando el catolicismo inquisitorial legado por España y definiendo al luteranismo como un “movimiento de emancipación”.¹⁸⁷⁴ Rechaza así a una España que, con “su adoración frenética y exclusiva por el catolicismo”, prefirió verse ignorante “que dejar pensar a riesgo de hacerse incrédula”.¹⁸⁷⁵ En ese sentido, no duda en afirmar que España no es una nación perfectamente cristiana.

Por su parte, Sarmiento también difundirá aquellas ideas desde el periódico *El Zonda* insistiendo sobre el desafío que suponía reinventar la sociedad tras la revolución. Pues, como lo expresará tiempo después en *Recuerdos de Provincia*, advertía: “Nosotros, al día siguiente de la revolución, debíamos volver los ojos a todas partes buscando con qué llenar el vacío que debían dejar la Inquisición destruida, el poder absoluto vencido, la exclusión religiosa ensanchada”.¹⁸⁷⁶

Es, precisamente, con los hombres de la *Generación del 37* cuando emerge en el Río de la Plata la figura moderna del intelectual, un hombre letrado, de procedencia laica, relativamente autónomo de los poderes constituidos, tanto estatales como eclesiásticos, que busca participar activamente de los asuntos públicos.¹⁸⁷⁷ En este sentido, la elite

¹⁸⁷⁴ Véase: *Ibíd.*, pp. 123; 249.

¹⁸⁷⁵ *Ibíd.*, p. 249.

¹⁸⁷⁶ Domingo Faustino Sarmiento, *Recuerdos de provincia* (1850) Edición digital de la Casa Natal y Monumento Histórico Nacional Domingo Faustino Sarmiento, p. 51. Disponible en: www.casanatalsarmiento.com.ar. En efecto, este ideal se identificaba con el ideario de la Revolución de Mayo, pues como planteara el publicista Ignacio Núñez (1792-1846) quien, como ya hemos visto, participó de la política revolucionaria -especialmente en la Asamblea del Año XIII, y luego con B. Rivadavia en la concreción del tratado de tolerancia con Gran Bretaña-, sostenía que “el verdadero espíritu de la revolución” era promover “leyes que protegiesen los derechos de hombres libres en lugar de leyes de Indias que los anatemizasen, tolerancia en lugar de Inquisición”. Véase: Ignacio Núñez, *Noticias históricas de la República Argentina*, Obra póstuma, Segunda Edición aumentada y corregida por el hijo del autor Sr. Don Julio Núñez, Buenos Aires, Litografía, Imprenta y Encuadernación de Guillermo Kraft, 1898, p. 266. En 1844 escribió *Noticias históricas de la República Argentina*. Sus escritos fueron luego recopilados y ampliados por su hijo quien los publicó en el año 1857.

¹⁸⁷⁷ Es en ese sentido que, por ejemplo, la caracterizaba José Enrique Rodó al afirmar: “La idea dominante, el propósito tenaz, aunque desigualmente realizado, que infunde carácter y unidad a la obra literaria de la generación de Juan María Gutiérrez, es la reivindicación de una autonomía intelectual; es el anhelo de imprimir a las primeras tentativas de una literatura americana sello peculiar y distinto, que fuese como la sanción y el alarde de la independencia material y complementara la libertad de pensamiento con la libertad de la expresión y la forma”. Citado en: Bárbara Rodríguez Martín, *Juan María Gutiérrez...*, Tomo I, Op. cit., p. 31. Como advierte J. Myers, aquellos intelectuales habían experimentado una trayectoria secular en sus primeros aprendizajes en el marco de las aulas rivadavianas donde circulaba un contenido ilustrado y liberal (la excepción fue, sin embargo, D. F. Sarmiento pues no estudió en Buenos Aires). En palabras del autor, los románticos buscarían cuestionar la filosofía utilitarista de J. Bentham y la ideología de Destutt de Tracy, en cuanto consideraban que “representaba una corriente de pensamiento pernicioso no tanto por su oposición explícita a una visión teocéntrica del mundo (aunque para algunos románticos, como Félix Frías, éste era *todo* el problema) cuanto por su articulación de una visión *calculadora, fría, o cínica* del mundo.” El rechazo a aquella filosofía utilitarista, considerada como egoísta, no se acompañaría, sin embargo, de un rechazo a la idea de la revolución sino de la propuesta de una creencia capaz de unir a la sociedad. Véase: Jorge Myers, “La revolución en las ideas...”, Op. cit., p. 423. Véase también: Graciela Batticuore, “La

intelectual se caracterizaba por poseer, en palabras de Halperín Donghi, “esa avasalladora pretensión de construirse en guías del nuevo país”¹⁸⁷⁸, de modo que el principal legado de la *Generación del 37* fue su concepción del progreso como realización de un proyecto de Nación.¹⁸⁷⁹

Sin embargo, sus pretensiones de liderazgo entraron en conflicto con el poder de Rosas.¹⁸⁸⁰ Bajo el gobierno del “*Restaurador de las leyes*”, los opositores debieron, muy pronto, optar por el exilio para resguardar sus libertades. Es en este contexto de tensiones políticas cuando la elite intelectual romántica no duda en representar a Rosas como el legítimo heredero de los valores hispánicos, que tanto repudiaban. Pues, como planteaba Alberdi, desde una perspectiva eminentemente historicista: “Donde haya Repúblicas españolas formadas de antiguas colonias, habrá dictadores”.¹⁸⁸¹ El rosismo demostraba la importancia de las creencias en la conformación de la sociedad pero constituía, al mismo tiempo, una advertencia acerca del peligro que significaba el aspirar gobernarlas.

III. El espíritu del terror, la república flotante y la república imaginaria¹⁸⁸²

El exilio fue una experiencia compartida por los románticos americanos y españoles.¹⁸⁸³ Los proyectos de los “proscritos”, como los llamara Ricardo Rojas,

lectura, los escritores y el público. 1830-1850”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre cultura argentina, 1820-1890*, Buenos Aires, Eudeba, 2005, pp. 101-117.

¹⁸⁷⁸ Tulio Halperín Donghi, *Una nación para el desierto argentino...*, Op.cit., p. 17.

¹⁸⁷⁹ Fabio Wasserman, “La Generación del 37 y el proceso de construcción de la identidad nacional argentina”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, núm. 15, 1º semestre 1997, pp. 7-34. Véase también: Fabio Wasserman, *Formas de identidad política y representaciones de la Nación en el discurso de la Generación del 37*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1998.

¹⁸⁸⁰ Sobre el impacto de Rosas en la vida universitaria véase, Félix Weinberg, *El Salón literario de 1837...*, Op. cit., pp. 13-17.

¹⁸⁸¹ Juan Bautista Alberdi, *La República Argentina 37 años después de su revolución de mayo* (1847), Compilado en Tulio Halperín Donghi *Proyecto y construcción de una nación*, Buenos Aires, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 8.

¹⁸⁸² Recuperamos aquí la caracterización de M. J. de Larra, compartida por D. F. Sarmiento, a propósito de la Inquisición española como “el espíritu del terror”, véase: Luis Lorenzo- Rivero, *Larra y Sarmiento*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1968, p. 115. Retomamos también aquella expresión de J. B. Alberdi a propósito de “la provincia flotante de la República Argentina” con la que el publicista hacía referencia a la emigración política argentina, véase: *J. B. Alberdi y su vida privada*, Op.cit. p. 19. Recuperamos aquí la expresión de J. M. Gutiérrez formulada en su discurso en el Salón Literario titulado “Fisonomía del saber español: cuál debe ser entre nosotros”, pues allí afirmaba: “Aquí un campo no menos vasto y más ameno se presenta. Sobre la realidad de las cosas, en la atmósfera más pura de la región social, mueve sus alas un genio que nunca desampara a los pueblos; que mostrando al hombre la nada de sus obras, le impele siempre hacia adelante, y señalándole a lo lejos bellas utopías, repúblicas imaginarias, dichas y felicidades venideras, infúndele en el pecho el valor necesario para encaminarse a ellas, y la esperanza de alcanzarlas. Este genio es la *poesía*.”. Citado en: Félix Weinberg, *El Salón literario de 1837...*, Op. cit., p. 155.

¹⁸⁸³ Juan Luis Simal Durán, *Emigrados. España y el exilio internacional, 1814-1834*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2012. Juan Luis Simal Durán, “El exilio en la génesis de la nación y

cobraban vida en tierras lejanas.¹⁸⁸⁴ Como se demuestra en el recorrido de sus viajes y el trazado en sus escritos, el anticolonialismo de los románticos rioplatenses no se expresaba en una simple hispanofobia pues existía un diálogo entre los intelectuales liberales de ambos lados del Atlántico.¹⁸⁸⁵ Es el caso, por ejemplo, del reconocimiento que merecen publicistas como José Joaquín de Mora¹⁸⁸⁶, Mariano José Larra, José de Espronceda y Francisco de Paula Martínez de la Rosa, entre otros.¹⁸⁸⁷ De todos ellos, sin dudas, la figura que sobresale es Larra. De hecho, los artículos de *Figaro*, el seudónimo con el que solía firmar Larra sus escritos, eran recuperados en la prensa porteña y también en las producciones de Echeverría, Sarmiento y Alberdi.¹⁸⁸⁸ Había, pues, como sugiere C. Rama, un reconocimiento de lo que se concebía como “las dos Españas”, la del Antiguo Régimen y la que prometía un futuro liberal.¹⁸⁸⁹ Como hemos visto, la España del Antiguo

del liberalismo (1776-1848): el enfoque transnacional”, Op.cit. Delphine Diaz, Jeanne Moisand, Romy Sanchez, Juan Luis Simal (dirs.), *Exils entre les deux mondes...*, Op.cit.

¹⁸⁸⁴ Ricardo Rojas, *Historia de la literatura argentina*, Buenos Aires, Losada, 1948, Tomo I, p. 9.

¹⁸⁸⁵ Véanse: Carlos M. Rama, *Historia de las relaciones culturales entre España y América Latina. Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. Tulio Halperin Donghi, “España e Hispanoamérica: miradas a través del Atlántico (1825-1975)”, en *El espejo de la historia...*, Op.cit., pp. 65-110.

¹⁸⁸⁶ Recordemos que Mora fue un liberal gaditano que debió exilarse en Londres, donde fue autor de los almanaques “No me olvides” (1824-1827) y redactor único del *Museo Universal de Ciencias y Artes* (1824-1826) y el *Correo Literario y Político* de Londres (1826), editados por Rudolph Ackermann. Sus escritos estaban dirigidos al público lector hispanoamericano que se encontraba exiliado en Londres. Según Vicente Lloréns, Mora escribía “con típico optimismo liberal que ve en América la tierra virgen donde toda reforma es posible sin los impedimentos tradicionales europeos”. Citado en: Bárbara Rodríguez Martín, *Juan María Gutiérrez...*, Tomo I, Op. cit., p. 338. Residió luego en América. Durante los años 1827-1828 fue consejero de Rivadavia y director de la *Crónica Política y Literaria de Buenos Aires*. Se desplazó luego a Chile donde participó en la elaboración de la Constitución liberal. Finalmente, desde 1831 a 1834, emigró a Perú. Se dirigió luego a Bolivia donde, durante los años 1834-1838, trabajó para el gobierno del general Santa Cruz. Mora regresó nuevamente a Londres hacia 1838 en calidad de cónsul de la Confederación Peruano-boliviana.

¹⁸⁸⁷ Sobre la circulación de las obras de Francisco de Paula Martínez de la Rosa y José Espronceda entre los románticos rioplatenses, véase: C. M. Rama, *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX*, Op.cit., pp. 67-114.

¹⁸⁸⁸ Sobre Larra y Sarmiento, véase: Luis Lorenzo-Rivero, *Larra y Sarmiento*, Op.cit. Por su parte, J. B. Alberdi también difundirá los escritos de Larra en *La Moda, El Iniciador* e, incluso, firmará algunos de sus escritos bajo el seudónimo de “Figarrillo” en honor a M. J. Larra, quien solía firmar los suyos como “Figaro”. Véase: María Celia Salgado, “La sombra de Larra en Juan B. Alberdi”, *Revista de lengua y literatura*, Años 9-11, núm. 17-22, 1997, pp. 57-66. En aquellos escritos se planteaba la relación entre el cambio de las costumbres a través de la socialización en un marco de libertad. Por su parte, E. Echeverría también apelaría a Larra en su disputa con Alcalá Galiano a propósito de la imagen que se construye de España, en: Esteban Echeverría, *El Dogma socialista...*, Op.cit, pp. XCIII-CIII. Véase también: Horacio Tarcus, *El socialismo romántico...*, p. 16, 203-204. A su vez, en Montevideo una editorial recopilaba en dos volúmenes los artículos de Figaro, véase: *Figaro. Colección de artículos dramáticos, literarios, políticos y de costumbres publicados en los años 1832, 1833 y 1834 en El Pobrecito Hablador, la Revista Española, y El Observador*, por D. Mariano José de Larra, 2 vols., Montevideo, Imprenta Oriental, 1837 y 1838. Aquella edición circulaba en Buenos Aires como lo constata F. Weinberg, véase: Félix Weinberg, *El Salón literario de 1837...*, Op. cit., p. 106.

¹⁸⁸⁹ Véanse: C. M. Rama, *Historia de las relaciones culturales...*, Op. cit., p. 91. José María Ferri Coll y Eva María Valero Juan, “Las dos Españas y la emancipación literaria americana en “El iniciador” de Montevideo”, *Anales de Literatura Española. Literatura y espacio urbano*, núm. 25, Serie Monográfica 15, 2013, pp. 131-148.

Régimen solía representarse en las narraciones liberales españolas bajo el símbolo de la Inquisición con sus ecos intransigentes en la política y la religión contemporáneos.

Así, por ejemplo, lo hacía Larra al argumentar que los sistemas antidemocráticos encontraban su origen en la Inquisición, pues interpelando irónicamente a quienes identificaba como anti-liberales, advertía:

“Está probado que no es bueno más que lo que dura; dos consecuencias te sacaré de aquí: 1.^a que como nada dura, no hay cosa buena en el mundo; 2.^a que habiendo durado más la Inquisición que los Gobiernos populares, es mejor la Inquisición; cosas en que me parece que están ustedes por ahí todos de acuerdo; en efecto, la mayor entre las desdichas públicas es habérselas con repúblicas”.¹⁸⁹⁰

De igual modo, celebraba que la Inquisición haya sido suprimida, pero temía su resurrección, reivindicada, por cierto, por los carlistas. Así, en un paseo imaginario por Madrid, a la que representaba como un cementerio, advertía: “*Aquí yace la Inquisición, hija de la fe y del fanatismo. Murió de vejez.* Con todo, anduve buscando alguna nota de resurrección; o todavía no la habían puesto, o no se debía de poner nunca”.¹⁸⁹¹ Confiaba, sin embargo, Larra en que la opinión pública evitaría su resurrección.

Por su parte, los románticos rioplatenses al evocar en sus escritos a España repudiaban al Antiguo Régimen. Pero esa evocación no estaba exenta de tensiones. Es que el rechazo a lo que se concebía como el pasado español se acompañaba del reconocimiento de que algunos intelectuales españoles también luchaban contra las viejas costumbres que en el Río de la Plata se buscaban transformar. Así lo expresaba Alberdi en sus intervenciones en *La Moda* en su artículo “Reacción contra el Españolismo”:

“Muchos de nosotros tenemos padres españoles cuya memoria veneramos. Tratamos españoles dignos, que nos llenan de honor con su amistad. Frecuentamos escritores á quienes debemos mas de una idea. Pero todo esto no nos estorba el conocer que el mayor obstáculo al progreso del nuevo régimen, es el cúmulo de fragmentos que quedan todavía del viejo.”¹⁸⁹²

¹⁸⁹⁰ Mariano José de Larra, “Ni por ésas. Verdadera contestación de Andrés a Fígaro, publicada por éste”, en *Artículos completos*, Recopilación, prólogo y notas de Melchor de Almagro San Martín, Madrid, Aguilar. 1961, pp. 1209-1210 (el escrito fue publicado en un folleto en mayo de 1836). Disponible, también en: www.cervantesvirtual.com

¹⁸⁹¹ Mariano José de Larra, “Día de difuntos de 1836”, *Artículos completos*, Op.cit., p. 1325.

¹⁸⁹² Véase: *La Moda*, núm. 22, 14/4/1838, p.2. (Disponible en Colección Digital de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno) Sobre la difusión de los socialistas románticos en aquel periódico, remitimos nuevamente a: Horacio Tarcus, *El socialismo romántico...*, Op. cit.

El problema era pues las costumbres heredadas, entendiendo por éstas las ideas, las creencias y los hábitos.¹⁸⁹³ Y, en ese sentido, reconocía que en la propia España había quienes se comprometían con la misma lucha, pues continuaba:

“¿Y no es la España misma la que proclama hoy todas estas verdades, la que se agita por arrojar su antigua condición, por dejar de ser lo que era, por transformarse en otra nación nueva y diferente? ¡La misma España persigue á la España; y se nos hace un delito á nosotros de que la persigamos! ¡La joven España, la hermana nuestra, porque venimos de un mismo siglo, se burla de la España vieja, la madrastra nuestra: ¿y nosotros no tenemos el derecho de burlarla?

"Solamente el tiempo, dice Larra, las instituciones, el olvido completo de nuestras costumbres antiguas" (esas, que nosotros también queremos y debemos olvidar) "pueden variar nuestro oscuro carácter. ¡Qué tiene este de particular en un país, en que le ha formado tal una larga sucesión de siglos en que se creía que el hombre vivía para hacer penitencia! ¡Qué, después de tantos años de gobierno inquisitorial! Después de tan larga esclavitud es difícil saber ser libre.”¹⁸⁹⁴

Al igual que Alberdi, Sarmiento explicaba el atraso cultural de la Península por la existencia de más de tres siglos de gobierno inquisitorial que, como afirmaba Larra, habían reducido al español en idioma para traducir. La Inquisición se representaba así como una policía que condenaba como herético al pensamiento:¹⁸⁹⁵

“Creyó la nacion española que aun no comenzaba á dejar de ser bárbara, que estaba en posesion de la verdad en política, en relijion, en ciencia, en literatura; y temerosa de extraviarse en el error, erijió un tribunal que proponiéndose por objeto estirpar la herejía, es decir, estorbar la aplicacion de las facultades mentales al examen de todas las creencias que

¹⁸⁹³ Al respecto véase: Eugenia Molina, “Civilizar la *sociabilidad* en los proyectos editoriales del grupo romántico al comienzo de su trayectoria (1837-1839)”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas...*, Op.cit., pp. 151-166.

¹⁸⁹⁴ Véase: *La Moda*, núm. 22, 14/4/1838, p.2. Esta misma tensión se hace presente en su obra *El Edén*, especie de poema escrito en el mar por J.B. Alberdi y puesto en verso por J. María Gutiérrez durante su viaje desde Montevideo hacia Europa hacia 1843. Así, en su capítulo titulado “El fuego es español”, se afirma: “Cuando he visto las facciones de tu suelo y reconocido en ellas la casa de la familia de que procedo, con todos mis antecesores, he olvidado las pasiones leales, que la guerra había hecho nacer en el corazón americano, y solo he sentido por tí, impresiones amistosas y benévolas.” Véase: Juan Bautista Alberdi, “El Edén”, en *Obras completas de Juan Bautista Alberdi*, Tomo 2, Buenos Aires, Imprenta, Litografía y Encuadernación de la “Tribuna Nacional”, 1886, p. 210.

¹⁸⁹⁵ Véase al respecto el análisis de Ernesto Romano sobre la lectura infantil de D. F. Sarmiento de la obra *Luz de la fe, y de la ley, entretenimiento christiano entre Desiderio, y Electo, maestro, y discípulo en diálogo, y estilo parabólico (...)* escrito por el muy R. P.Fr. Jayme Barón y Arín, *calificador del Santo Oficio*. Aquella obra será caracterizada en *Recuerdos de Provincia* como un libro abominable. Véase: Ernesto Romano, *Sarmiento y el libro del inquisidor*, Buenos Aires, Sociedad de estudios bibliográficos argentinos, folleto núm. 12, 2003, pp. 1-7.

constituyen una civilización, solo consiguió ahogar el pensamiento y cortar el vuelo que comenzaba a tomar el ingenio español.”¹⁸⁹⁶

La verdad no era, pues, algo que se poseyera, y se debiera custodiar, sino que se identificaba con una búsqueda a través del libre examen. Pues, como ya hemos visto, la joven generación tendía a disociar la verdad del imperativo de la tradición. Pero esa asociación de España con la Inquisición, presente ya en los revolucionarios de Mayo, era reforzada por los románticos que la concebían como una herencia recuperada por el gobierno intransigente de Rosas.¹⁸⁹⁷ Aquella asociación cobraba vida durante el exilio cuando el movimiento romántico se organizó como una facción política comprometida con la lucha contra el rosismo. Es importante advertir, además, que aquella representación se encontraba también influenciada por la elaborada en la literatura romántica francesa que simbolizaba a la Inquisición como un enemigo que bloqueaba el progreso de la historia.¹⁸⁹⁸

El exilio en Santiago de Chile, donde se refugiaron Sarmiento y López, y en Montevideo, donde Gutiérrez y Alberdi se instalaron debiendo, luego, partir hacia Europa y eventualmente instalarse en la ciudad transandina, resultó crucial para relacionarse con otros intelectuales, como Benjamín Vicuña Mackenna, José Victorino Lastarria, los hermanos Manuel y Francisco Bilbao, Ricardo Palma, Andrés Lamas.¹⁸⁹⁹ Además, como señala P. González Bernaldo de Quirós¹⁹⁰⁰, fue también allí donde se iniciaron en nuevas formas de sociabilidad, como la masonería, que será clave en sus itinerarios

¹⁸⁹⁶ Véase: *Memoria sobre ortografía americana leída a la Facultad de Umanidades el día 17 de octubre de 1843 por el licenciado Domingo F. Sarmiento, Miembro de la Universidad de Chile, Director de la Escuela Normal, del Liceo, etc.*, Santiago, Imprenta de la Opinión, 1843, p. 12.

¹⁸⁹⁷ Por cierto, Félix Frías se resistía a condenar el legado católico español y, más aun, a asociarlo con el régimen rosista al cual siempre se opuso. En ese sentido, consideraba legítima la herencia colonial del catolicismo, pues, en sus palabras, “de todas las autoridades de la América española la autoridad eclesiástica es la más legítima”. Véase: Félix Frías, *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas (Artículos del Mercurio de Valparaíso)*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1844, p. 90. Por otro lado, su mirada acerca de la España de la época es diferente a la del resto de los intelectuales románticos rioplatenses, en la medida en que advierte que allí el fanatismo religioso decae y la verdadera religión progresa porque el elemento liberal se encuentra apoyado en sentimientos religiosos. A propósito de aquello destaca, entre otros, a publicistas como Larra, Martínez de la Rosa, Cortes y Olózaga. Véase: *Ibíd.*, p. 52.

¹⁸⁹⁸ Véase: Caroline Julliot, *Le Grand Inquisiteur...*, *Op.cit.*

¹⁸⁹⁹ Ana María Stiven, “El exilio de la intelectualidad argentina: polémica y construcción de la esfera pública chilena (1840-1850)”, en C. Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina, Vol. I...*, *Op. cit.*, pp. 412-440.

¹⁹⁰⁰ Pilar González Bernaldo de Quirós, *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades de Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

intelectuales.¹⁹⁰¹ Como hemos visto, aquellos intelectuales hispanoamericanos emplearon, en algún momento de sus vidas, su pluma para reflexionar sobre el legado de la “España inquisitorial”.¹⁹⁰² De modo que el interés por el Santo Oficio resultaba ser propio de la elite intelectual, romántica y liberal, que se aventuraba a reflexionar sobre el legado hispánico y a imaginar nuevas naciones en la encrucijada entre religión y política.

Desde el exilio en la “Nueva Troya”, como solía llamar a Montevideo Alejandro Dumas¹⁹⁰³, Juan María Gutiérrez defendía la libertad de los intelectuales, entendida como parte de la libertad política sofocada por el rosismo.¹⁹⁰⁴ Aquella libertad, como ya hemos

¹⁹⁰¹ Véase al respecto: Ignacio Zubizarreta, “Una sociedad secreta en el exilio: los unitarios y la articulación de políticas conspirativas antirrosistas en el Uruguay, 1835-1836”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, núm. 31, Buenos Aires, 2009, pp. 43-78. Marta Bonaudo, “Liberales, masones, ¿subversivos?”, *Revista de Indias*, vol. LXVII, núm. 240, 2007, pp. 403-432. Sobre el impacto del ciclo revolucionario de 1848 en el Río de la Plata, remitos a: David Rock, “The european revolutions...”, Op. cit.

¹⁹⁰² Como ya hemos visto, los hermanos Manuel y Francisco Bilbao, como así también Ricardo Palma, reflexionaron en sus escritos a propósito de la Inquisición. Por su parte, Benjamín Vicuña Mackenna participó de un debate acerca de la influencia de la Inquisición en Chile, véase su obra: Benjamín Vicuña Mackenna, *Francisco Moyén ó lo que fue la Inquisición en América (cuestión histórica y de autoridad)*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1868. A su vez, José Victorino Lastarria condenó la persecución inquisitorial que, por cierto, recordaba en sus escritos, había sufrido su abuelo Miguel de Lastarria. Véanse: *Discurso de incorporación de don José Victorino Lastarria a una sociedad de literatura de Santiago, en la sesión del tres de mayo de 1842*, Santiago, Imprenta de M. Rivadaneyra, 1842. José Victorino Lastarria, “Noticias biográficas de don Miguel de Lastarria”, en Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia crítica y social de Santiago desde su fundación hasta nuestros días (1841-1868)*, Tomo II, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1869. Por su parte, Andrés Lamas también asociará en sus escritos a las prácticas inquisitoriales con la experiencia rosista, véase: Andrés Lamas, *Apuntes históricos sobre las agresiones del dictador argentino D. Juan Manuel de Rosas contra la independencia de la República Oriental del Uruguay. Artículos escritos en 1845 para El Nacional de Montevideo*, Montevideo, 1849. Por cierto, entre aquellos publicistas, Benjamín Vicuña Mackenna junto a Juan María Gutiérrez ofrecerán al historiador norteamericano Charles Lea material para elaborar su historia de la Inquisición en las colonias españolas, al respecto véase: Doris Moreno, “Henry Charles Lea y su red de colaboradores latinoamericanos: razones para estudiar el santo oficio en la segunda mitad del siglo XIX”, *Astrolabio, nueva época*, núm. 11, 2013, pp. 76-104.

¹⁹⁰³ *Montevideo ou Une Nouvelle Troie, par Alexandre Dumas*, Paris, Imprimerie Centrale de Napoléon Chaix et. Cie., 1850.

¹⁹⁰⁴ Sobre la actividad de J. M. Gutiérrez como publicista, que es la dimensión que aquí nos interesa recuperar, véase el trabajo ya citado de: Bárbara Rodríguez Martín, *Juan María Gutiérrez...*, Op. cit. Como se sabe, Gutiérrez fue el promotor del Salón Literario, fundado en la librería de Marcos Sastre, y fue también vice-presidente de la Asociación de la Joven Generación Argentina, creada por Esteban Echeverría. Gutiérrez estuvo comprometido en la difusión del pensamiento liberal de pensadores como Angelo Pairini y Silvio Pellico, que lucharon contra el dominio austriaco. Véase también: Félix Weinberg, *El Salón literario...*, Op. cit., p. 83. Hacia 1840 se exilia en Uruguay, donde conoce a Giuseppe Garibaldi, quien le facilitó su posterior exilio a Europa. Luego, hacia 1845, se estableció en Chile, desde donde viajó en dos oportunidades a Lima, ciudad en la que realizó investigaciones sobre el pasado colonial y donde tuvo la oportunidad de conocer a Ricardo Palma. Tras la caída de Rosas, regresa al Río de la Plata y se compromete con el proyecto nacional liderado por Urquiza siendo clave su participación en el proyecto constitucional. Como señala H. Tarcus, hacia 1840, Montevideo era una ciudad cosmopolita donde se encontraban exiliados no solo los jóvenes antirrosistas sino también los emigrados franceses que huían del gobierno de Luis Felipe, y los italianos, en su mayoría carbonarios, que huían de la Restauración austriaca, entre ellos Giuseppe Garibaldi como así también emigrados españoles. Como advierte Pierre-Luc Abramson, “Los jóvenes liberales montevidianos y porteños no podían menos que sentir como suya la lucha de la burguesía europea contra el absolutismo monárquico. Para ellos el escenario era el mundo, y la lucha contra el despotismo tenía algo de universal”. Citado en: Horacio Tarcus, *El socialismo romántico...*, Op. cit., p.

analizado, era para los románticos inseparable de la libertad de conciencia.¹⁹⁰⁵ Por el contrario, desde su perspectiva, el rosismo expresaba la fusión de lo político y lo religioso, fusión que se representaba a través de la figura simbólica de la Inquisición.¹⁹⁰⁶ Así, por ejemplo, la sátira sobre el universo simbólico rosista cobraba vida en la poesía militante que Gutiérrez publicaba en el periódico *El Tirteo*.¹⁹⁰⁷ En la composición “Ogaño et antaño” Gutiérrez simulaba ser un intelectual rosista recreando la imagen de los proscritos quienes, afirmaba acusatoriamente, “fermano apellidan a todo extranjero”. Es que los románticos planteaban una apertura hacia el extranjero que, lejos de condenarse como hereje, se asimilaba a un hermano.¹⁹⁰⁸ Por cierto, el uso de un español arcaico buscaba, a su vez, reforzar la asociación de Rosas con la “contrarrevolución”. El poema resultaba ser una reivindicación de la autocracia que se asociaba a los métodos de la Inquisición elogiándose que el Restaurador los practicara, pues:

A todo el que habla le mete en picota,
E pone mordaza é empotra é azota
Anssi que facian lós Reyes de atrás.

El torna en usanza las cosas pasadas
Con los sus bufones discurre á vegadas,

241. Tarcus refiere allí a la obra: Pierre-Luc Abramson, *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999 [1993], pp.129-130.

¹⁹⁰⁵ J. Myers plantea que Gutiérrez se corresponde con un liberalismo literario, entendido como una ideología de la libertad de los intelectuales. Véase: Jorge Myers, “La revolución en las ideas...”, Op. cit, p. 441.

¹⁹⁰⁶ Cabe advertir que, como se señaló, R. Di Stefano recuerda que, de todos modos, Rosas y su grupo no se adecuan a la idea de restauración del catolicismo colonial propuesta por J. M. Gutiérrez pues, como se analizó, la reforma rivadaviana no fue, de hecho, derogada. Véase: Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza*, Op. cit. Véase también: Roberto Di Stefano, “Rosas y el debate religioso en Buenos Aires (1831-1835)”, ponencia presentada en *II Jornadas nacionales. Espacio, memoria, identidad*, Universidad Nacional de Rosario, 9, 10 y 11 de octubre de 2002.

¹⁹⁰⁷ Se trató de un proyecto editorial de Juan María Gutiérrez y José Rivera Indarte. Se publicaron catorce números, desde el 27/6/1841 al 27/9/1841, su escritura se realizaba, principalmente, a través de versos. Sobre las características de aquella publicación, véase: Bárbara Rodríguez Martín, *Juan María Gutiérrez...*, Tomo I, Op. cit, pp. 224-227. Véase: *El Tirteo*, núm. 8, 16/8/1841. Reproducido en: Bárbara Rodríguez Martín, *Juan María Gutiérrez...*, Tomo I, Op. cit., pp. 214-246.

¹⁹⁰⁸ La mirada abierta hacia el extranjero, independientemente del país del que proviniera o de su religión, presente también en Echeverría se manifestó en su *Manual de enseñanza moral, para las escuelas primarias del estado oriental por Don Esteban Echeverría* (1846). En aquella obra recuperaba las reflexiones de B. Constant acerca de la importancia de educar en las costumbres y creencias liberales. Allí, recuperando el mensaje del cristianismo, afirmaba: “Debeis, pues, amor al prójimo de cualquier pais ó reljion que fuere; porque el Judío es vuestro hermano, el Mahometano, el Protestante, que califican de hereje algunos sacerdotes fanáticos que no comprenden la doctrina de Cristo, todos son igualmente vuestros hermanos”. Véase: Esteban Echeverría, “Manual de enseñanza moral para las escuelas del Estado oriental” (1846), en *Obras completas de D. Esteban Echeverría*, Escritos en prosa, compilados por Juan María Gutiérrez, Tomo 4, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1873, p. 406. Aquel pensamiento le valió a Echeverría una polémica por parte de un comentarista anónimo, véase: Roberto Di Stefano, *Ovejas negras...*, Op.cit., pp. 184-185.

Los festejos de carnaval constituían también una ocasión para subvertir el orden simbólico del rosismo. Así, en *Muera Rosas!*¹⁹¹⁰ se publicó una sátira del carnaval donde se burlaba al Restaurador, su familia y aliados, entre los que figuraba Felipe Elortondo y Palacios, deán de la Catedral de Buenos Aires y encargado de la Biblioteca pública, caracterizado como “Inquisidor”.¹⁹¹¹

Desde el exilio se insistirá en la imagen inquisitorial de Rosas. Así, José Rivera Indarte, en su libro *Rosas y sus opositores* (1843), argumentaba que la libertad de imprenta había desaparecido en Buenos Aires y con su ausencia había reaparecido la Inquisición.¹⁹¹²

¹⁹⁰⁹ Véase: *El Tirteo*, número 8, 16/8/1841. Reproducido en: Bárbara Rodríguez Martín, *Juan María Gutiérrez...*, Tomo I, Op. cit., pp. 214-246.

¹⁹¹⁰ *Muera Rosas!* fue publicado desde el 23/12/1841 hasta el 9/4/1842. La redacción, aunque anónima, estuvo a cargo de Miguel Cané, Juan Bautista Alberdi, Juan María Gutiérrez, Esteban Echeverría y Luis Domínguez. La particularidad de sus ejemplares es que estaba acompañado por láminas que, a modo de caricaturas, realizaba Antonio Somellera desde Buenos Aires. Fue, de hecho, él quien se encargaba, además, de difundir en Buenos Aires la prensa publicada por los exiliados en Montevideo. Véase: Bárbara Rodríguez Martín, *Juan María Gutiérrez...*, Tomo I, Op. cit., pp. 227-230. Claudia A. Román, “Caricatura y política en El Grito Argentina (1830) y ¡Muera Rosas! (1841-1842)”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas...*, Op.cit., pp. 49-69.

¹⁹¹¹ La poesía, con fuerte contenido satírico, decía en una de sus estrofas: “Gerija, vejiga,/huevos de avestruz/Para el Rocinante/que huyó en Caa-guazú”/Así en Buenos Ayres/Este carnaval/Gritaba la chusma/siguiendo a Pascual-/ “¡Oh que chusma infame! No mirás quien soy?/Soy el del Sosigego/Soy Restaurador!”/Pero nadie le oye; y ora el Agustín/Le echa a Arana encima/Gritando titlin;/ Ora va Elorotondo/El inquisidor/ Ba, balomelo/ El, el olaador/ Y le dan al triste/ A dúo tal coz/ Que por tierra lo echan/Pálido y sin voz/ Luego la Pucela/ Montada en Biguá/ Puesta la pollera/Como chiripá,/Levantando un fuelle/ Grita a Salomón/ “Toma viejo guapo/sopla a este collón,/ Porque en Entre Ríos/ Ese Manco Paz/ Todo el viento interno/Le hizo allí arrojar”/ Bravos y chillidos/ Grita sin igual/ Zumba en las orejas/Del pobre Pascual/ Y el decía llorando,/ “Ya me vengará, el que a los Rocines/ nos dio en Caáguazú/ Geringa, begiga/Huevos de avestruz”. Véase: *Muera Rosas!*, núm. 7, 5/2/1842; *Muera Rosas!*, núm. 8, 16/2/1842. Véase: María Eugenia Costa, María Cristina Fúkelman y María Emilia Nosenzo, “Representaciones del carnaval en la sociedad porteña del siglo XIX. “El Carnaval Rocín” caricatura y sátira en la prensa antirrosista”, ponencia presentada en las *III Jornadas sobre Arte y Arquitectura en Argentina*, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Nacional de la Plata, octubre 2005. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/40761> (Consultado el: 12/11/2017). Es importante recordar que Elortondo participará luego en la detención de Camila O’Gorman y Ladislao Gutiérrez. Sobre la ficcionalización de la figura de Rosas durante el período, véase: Lelia Inés Area, *La ficcionalización de la figura de Juan Manuel de Rosas en las escrituras de Domingo F. Sarmiento, Juana Manso de Noronha y José Marmol*, Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Letras, 2003.

¹⁹¹² Aquella asociación entre la ausencia de libertad de prensa y la presencia de la Inquisición fue planteada, por su parte, por B. Constant: “As for the Inquisition, everywhere you have freedom of the press, the Inquisition cannot happen, and everywhere there is no press freedom, there will always be creeping around, in one shape or another, something very like the Inquisition”. Véase: Benjamin Constant, *Principles of politics applicable to all governments* (1815), Indianapolis, ed. Etienne Hofmann, Liberty Fund, 2003. Book VII: “On Freedom of thought”, Capítulo 4, p. 140.

“El Tribunal de la Inquisición resucitó. Se hizo lista de libros prohibidos, y dando un efecto retroactivo á esta institucion se encarceló á los libreros que vendían libros y pinturas, antes de que fuesen prohibidos. Los libreros y tapiceros que sufrieron tan injusta cárcel fueron los franceses Lantin y Lecerf. El verdugo hizo en la plaza pública de Buenos Ayres un *auto de fê*, entre otras obras distinguidas con las del elocuente Volney; y el rudo martillo que remacha los grillos y cadenas del presidario despedazó dos hermosos cuadros representando las *Gracias*, nada mas que por que estas risueñas y leves amigas de Apolo, mostraban su turgido seno velado á medias, y no arrastraban una veste telar”.¹⁹¹³

De igual modo interpretaba al rosismo Andrés Lamas en su *Apuntes históricos sobre las agresiones del dictador argentino D. Juan Manuel de Rosas contra la independencia de la República Oriental del Uruguay* (1849).¹⁹¹⁴ Allí advertía que jamás debía creerse imposible el retorno del despotismo pues la experiencia rosista demostraba lo contrario.

Por ese entonces, también Sarmiento, desde Santiago de Chile, explicaba tanto la experiencia colonial como la vivida durante el rosismo aludiendo al legado de la Inquisición. En *Facundo, Civilización o Barbarie*, resolvía, de algún modo, el enigma del éxito de Rosas, apelando a las enseñanzas del tribunal¹⁹¹⁵:

¹⁹¹³ José Rivera Indarte, *Rosas y sus opositores*, Montevideo, Imprenta del Nacional, 1843, p. 221. José Rivera Indarte era, además, editor del periódico *El Nacional*, en el que participaban Andrés Lamas y Juan Bautista Alberdi.

¹⁹¹⁴ Véase: Andrés Lamas, *Apuntes históricos sobre las agresiones del dictador argentino D. Juan Manuel de Rosas contra la independencia de la República Oriental del Uruguay. Artículos escritos en 1845 para El Nacional de Montevideo*, Montevideo, 1849. Se publica allí la crítica formulada en el periódico *El Nacional* contra el rosismo como régimen fanático. Así se afirma: “Le estaba reservado á Rosas exhumar el fanatismo vencido y preparar de nuevo un porvenir de incredulidad, de menosprecio al sentimiento religioso. –El no ha trepidado ante esta consecuencia tremenda, infaltable!- Se propuso fecundar la semilla del fanatismo; revivió las acusaciones de incredulidad disparadas contra los autores de la reforma eclesiástica, y recurriendo á las tradiciones coloniales, que son su código, se declaró campeón de la fê y á sus enemigos, *enemigos de Dios*. Para justificar este titulo revivió varias disposiciones de las leyes de Indias, congruentes con la existencia de la Inquisicion, y tomó otras que á los ojos de la muchedumbre debian aparecer como las emanaciones de una moral severa y melindrosa...Desde entonces la religion fué uno de los resortes de su politica: -corrompió ó atemorizó á sus Ministros, y esperó que estos deificasen su persona y fortificasen su imperio en la grey que apacentaban.” Véase: *Ibid.*, p. 25. Como ejemplo se remitía al lector al decreto del 3/10/1831, mediante el cual Rosas prohibió la venta de libros y pinturas “contrarias á la religion y buenas costumbres”. Se hacía referencia a la censura planteando que “la ejecucion fué brutal y digna de los mejores tiempos de la inquisicion” (*Ibid.*, p. XI). Se denunciaba así que Rosas buscaba que, al igual que en tiempos de la colonia, no existiera vida pública fomentando el fanatismo. Se refería a España como una nación “en que existía la inquisicion en el siglo 19” (*Ibid.*, p.19). Pero se insistía en que sin el sentimiento religioso no se concebía a la sociedad, pues “sociedad y ateísmo son términos que se excluyen, que no podemos ligar” (*Ibid.*, p.24). Se reivindicaba así a la religión como virtud democrática.

¹⁹¹⁵ A propósito de *Facundo, civilización o barbarie*, plantea Myers que Sarmiento presenta en esta obra una inflexión conceptual en torno a su filosofía de la historia, pues introduce en su análisis los aportes de Tocqueville. Al respecto afirma: “Esa inflexión, sólo en apariencia sutil, representó un giro fundamental en la perspectiva intelectual del movimiento romántico: el pasaje de un proyecto «socialista» a otro liberal o republicano cívico. Es más, para los escritores románticos rioplatenses la presencia enigmática de la

“¿Dónde, pues, ha estudiado este hombre el plan de innovaciones que introduce en su gobierno, en desprecio del sentido común, de la tradición, de la conciencia y de la práctica inmemorial de los pueblos civilizados? Dios me perdone si me equivoco, pero esta idea me domina hace tiempo: en la Estancia de ganados en que ha pasado toda su vida, y en la Inquisición, en cuya tradición ha sido educado.”¹⁹¹⁶

La explicación se reforzaba, en cierto modo, en la medida en que Sarmiento comparaba al federalismo rosista con el movimiento carlista. La oposición de Facundo a la reforma religiosa rivadaviana se asimilaba, entonces, a la actuación del grupo ultra-absolutista español a tal punto que parecía unirlos, acaso misteriosamente, piensa Sarmiento, el color rojo.¹⁹¹⁷ Pues argumentaba:

“Don Carlos en España, el pretendiente absoluto, izó una bandera colorada... Los ejércitos de Rosas visten de colorado. Su retrato se estampa en una cinta colorada. ¿Qué vínculo misterioso liga todos estos hechos?... ¿No es el colorado el símbolo que expresa violencia, sangre y barbarie?”¹⁹¹⁸

El gobierno del terror lo encontraba no solo en Facundo y en Rosas sino también en su aliado oriental, M. Oribe que luchaba contra los colorados liderados por Fructuoso

dictadura de Rosas -producto monstruoso de una revolución que se quería democrática y libertaria- parecía ahora hallar una explicación demasiado verosímil como para que se pudiera pensar en ignorarla. Sarmiento, al aplicar tan exitosamente al estudio «filosófico» de la historia argentina el modelo tocquevilleano difundido por Alberdi, terminó -quizás sin haberlo buscado realmente- de enterrar el momento «socialista» de la Nueva Generación.” Véase: Jorge Myers, “La revolución en las ideas...”, Op. cit., pp. 439-440. Véanse también: Elías Palti, “Rosas como enigma. La génesis de la fórmula “civilización y barbarie”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas...*, Op.cit., pp. 71-84. Ariel de la Fuente, ““Civilización y barbarie”: fuentes para una nueva explicación del Facundo”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, núm. 44, primer semestre 2016, pp. 135-179. Elías Palti, “Facundo y ‘la ansiedad de las influencias’”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, núm. 44, primer semestre 2016, pp. 194-200. Carlos Altamirano, “El orientalismo y la idea del despotismo en el Facundo”, en Lelia Area y Mabel Moraña (comps.), *La imaginación histórica en el Siglo XIX*, Universidad Nacional de Rosario, 1994, pp. 265-276.

¹⁹¹⁶ Domingo F. Sarmiento, *Facundo, Civilización y Barbarie en las Pampas argentinas* [1845], Buenos Aires, El Aleph, 1999, p. 223.

¹⁹¹⁷ Afirmaba al respecto: “Aquí un caudillo no quería nada con el resto de la República; allí, un pueblo que nada más pedía que salir del aislamiento; allá un Gobierno que transportaba la Europa a la América; acullá, otro que odiaba hasta el nombre de la civilización; en unas partes se rehabilitaba el Santo Tribunal de la Inquisición; en otras se declaraba la libertad de las conciencias, como el primero de los derechos del hombre; unos gritaban “Federación”; otros “Gobierno central”...” Véase: Domingo F. Sarmiento, *Facundo...*, Op.cit., pp. 104-105.

¹⁹¹⁸ Sobre las semejanzas en el modo en que Larra describió al partido carlista y Sarmiento al federal, véase: Luis Lorenzo-Rivero, *Larra y Sarmiento*, Op.cit., p. 112-117.

Rivera. Así cuando en 1845, tras partir desde Santiago de Chile con destino a Europa¹⁹¹⁹, Sarmiento bordeó la sitiada ciudad de Montevideo, donde se temía que Oribe pronto haría su ingreso, el escritor especulaba:

“Oribe entrará en Montevideo, si tal cosa es posible. ¿I qué encontraría para gobernar con la *suma del poder público*, es decir con todo el catálogo de crímenes i de violaciones que a la inquisición política legó la inquisición religiosa?”¹⁹²⁰

De modo que, según Sarmiento, la Inquisición religiosa había legado sus enseñanzas a una inquisición política que, sin embargo, utilizaba también una gramática religiosa del poder. Es que el escritor cuyano caracterizaba en sus escritos a la Inquisición como un tribunal eclesiástico y, a la vez, como una institución política, aludiendo, en cierto modo, a la jurisdicción mixta del tribunal.¹⁹²¹ Argumentaba entonces que los hispanoamericanos tenían por antecedente el gobierno de la Inquisición y, al igual que lo hiciera con Rosas, caracterizaba a Oribe como jefe del partido carlista nacional americano (mencionando, incluso, la presencia de carlistas en Montevideo).¹⁹²² Al describir las prácticas del terror ejecutadas por las tropas de Oribe, las torturas y el degollamiento contra los enemigos, Sarmiento sugería a su destinatario, Vicente Fidel López, la lectura del libro *Memorias para servir a la historia de la inquisición* de Llorente, pues, afirmaba, encontraría allí “afinidades ilustrativas”.¹⁹²³ Por ese entonces, por cierto, López ya había comenzado a publicar en Santiago de Chile su novela *La Inquisición de Lima o la novia del hereje*.¹⁹²⁴

¹⁹¹⁹ Como es sabido, el objetivo de su viaje fue testimoniar los cambios en la enseñanza primaria, en el marco de un proyecto de la República de Chile. Véase: Domingo Faustino Sarmiento, *Viajes en Europa, África i América*, vol. 1, Santiago, Imprenta de Julio Belin y Cía., 1849.

¹⁹²⁰ Véase: D. F. Sarmiento, *Viajes...*, Op.cit., p. 50. Aquel relato se insertaba en una carta destinada a Vicente Fidel López, escrita por Sarmiento en Montevideo el 25 de enero de 1846. Cabe recordar que, durante los años 1839-1851, se desató en Uruguay la llamada Guerra Grande entre las facciones de colorados liderada por Fructuoso Rivera y la de los blancos liderada por Manuel Oribe. Véase: Tulio Halperín Donghi, *Historia de América Latina*, Buenos Aires, Alianza, 1969 [1967].

¹⁹²¹ Véase al respecto la caracterización que sobre el tribunal de la Inquisición elabora Sarmiento en el capítulo III “La Inquisición como institución civil” y en el apartado titulado “La inquisición de Lima”, perteneciente al capítulo VIII de la obra *Conflicto y armonías de las razas en América*, tomo I, publicada en 1883.

¹⁹²² Así afirmaba: “En un hombre colocado en una alta escala social, educado en los pueblos cultos, estas brutalidades de nuestros terroristas sublevan mas indignacion i encono que entre nosotros mismos que tenemos por antecedentes de gobierno la inquisición.” Véase: Domingo F. Sarmiento, *Viajes...*, Op.cit, p. 56.

¹⁹²³ Véase: *Ibíd.*, p. 82.

¹⁹²⁴ Por cierto, López ya había incursionado en el género de la novela histórica con *La loca de la guardia* (1849). Como advierte Myers, en las obras de ficción de los románticos es posible percibir un predominio de la reflexión conceptual sobre la dimensión estética (Véase: “La revolución de las ideas...”, Op.cit.). La novela histórica se concebía, en efecto, como un género destinado a la pedagogía cívica. *La Inquisición de*

Al llegar finalmente a España, Sarmiento no hizo más que confirmar el retrato que ya había trazado en sus escritos.¹⁹²⁵ Así en el inicio mismo de su relato se proponía situar a la España inquisitorial ante el tribunal de la opinión pública:¹⁹²⁶

“Esta Aspaña que tantos malos ratos me ha dado, téngola por fin en el anfiteatro, bajo la mano; la palpo ahora, le estiro las rugas, i si por fortuna me toca andarle con los dedos sobre una llaga, a fuer de médico aprieto maliciosamente la mano para que le duela, como aquellos escribanos de los tribunales revolucionarios, o de la inquisicion de antaño, que de las inocentes palabras del declarante sacaban por una inflexion de la frase el medio de mandarlo a la guillotina o a las llamas (...) He venido a España con el santo propósito de levantarla el proceso verbal, para fundar una acusacion, que, como fiscal reconocido ya, tengo de hacerla ante el Tribunal de la opinion en America; a bien que no son jueces tachables por parentesco o complicidad los que han de oír mi alegato”.¹⁹²⁷

En su recorrido Sarmiento era testigo del despojo que producía la guerra carlista. Era testigo también de un anticlericalismo violento que se expresaba en la matanza de clérigos a la que describió como una “Saint-Bartelemi imprevista” que venía “a pedirles cuenta de los autos de fé de la Inquisicion”.¹⁹²⁸ Describía, en un tono

Lima o la novia del hereje, publicada inicialmente como folletín en el periódico *El observador político* de Santiago de Chile en 1843, será luego publicada en forma completa en la Buenos Aires liberal de 1854 en la revista *El Plata científico y literario* dirigida por Miguel Navarro Viola. La novela es una condena a la decadencia moral de los tiempos coloniales y, por tanto, una justificación de la revolución de independencia de los siglos venideros. De hecho, el narrador oficia como una suerte de historiador, enunciando su relato desde los tiempos de la independencia. La trama de la novela representa los abusos del sistema colonial a través del símbolo de la Inquisición española. Véase: Jimena Tcherbbis Testa, “La representación de la Inquisición española en las obras de Domingo Faustino Sarmiento y Vicente Fidel López: el legado colonial y el imaginario nacional”, *PolHis Revista bibliográfica del Programa Interuniversitario de Historia Política*, Año 7, N°14, Julio/Diciembre 2014, pp. 419-454.

¹⁹²⁵ Véase también: Darío Roldán, “Sarmiento y el viaje a Argelia. Entre el inmovilismo y la utopía social”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas...*, Op.cit., pp. 199-210. Beatriz Colombi, “Sarmiento: orientalismo, española y prisma europeo”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas...*, Op.cit., pp. 211-224. Darío Roldán, “Sarmiento, Tocqueville, los viajes y la democracia en América”, en *Revista de Occidente*, núm. 289, 2005, pp. 35-60. Santiago Kovadloff, “España en Sarmiento”, Conferencia del Dr. Santiago Kovadloff al incorporarse como académico de número a la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, en sesión pública del 8 de junio de 2011.

¹⁹²⁶ Aquel relato se insertaba en una carta dirigida a Victorino Lastarria, escrita desde Madrid el 15 de noviembre de 1846. Es importante advertir que la asociación de España con la Inquisición era habitual en los viajeros franceses que recorrían la Península, como, por ejemplo, en los recuerdos que han escrito Stendhal, Charles Dedier y Ernest Magnien sobre su recorrido por España hacia la década de 1830. Como así también Théophile Gautier hacia 1840. Véase: Caroline Julliot, *Le Grand Inquisiteur...*, Op.cit., pp. 19-21.

¹⁹²⁷ Véase: Domingo F. Sarmiento, *Viajes...*, Op.cit., p. 238.

¹⁹²⁸ Al respecto afirmaba: “Ya no se ven aquellos monjes blancos, pardos, chocolates, negros, overos, calzados i descalzos que hicieron la gloria del paisaje español hasta 1830, cuando una Saint-Bartelemi imprevista vino a pedirles cuenta de los autos de fé de la Inquisicion.” Véase: Domingo F. Sarmiento, *Viajes...*, Op.cit., pp. 252-253. Hay claramente una veta anticlerical en las descripciones de Sarmiento, así al recordar su visita al Escorial afirma: “El Escurial no fué la pirámide elevada al último representante de

que, por cierto, nos evoca la pluma de Larra, una España en la que las costumbres indicaban la persistencia de las enseñanzas inquisitoriales: desde los hábitos en la vestimenta (la tradicional mantilla negra y transparente que debían usar las mujeres) a los espectáculos del poder (como las corridas de toro que, afirmaba, a su modo también daba la Inquisición).¹⁹²⁹ Era en la educación de esas costumbres que reconocía un derrotero histórico común entre la antigua metrópolis y el Río de la Plata:

“Este pueblo así educado, es el mismo que se ha abandonado a las espantosas crueldades de la guerra entre cristinos i carlistas en España, el mismo que a orillas del Plata, se ha degollado entre sí con una barbaridad, con un placer diré mas bien, que sobrevive hoi en la raza española”¹⁹³⁰

Pero la Inquisición no era exclusiva de España. Más aún, si en España estaba suprimida, no lo estaba en los Estados Pontificios. Así, hacia 1847, en su recorrido por la península itálica, Sarmiento advirtió el alto grado de conflictividad en la *Romagna*, donde la última revolución, encabezada, entre otros, por Pietro Renzi, había demandado que el tribunal del Santo Oficio no tuviera jurisdicción sobre los laicos. Pero aun cuando reconocía que persistía allí la Inquisición, Sarmiento no elaboró, como su contemporáneo Vigil, una imagen inquisitorial de Roma como aquella que sí creó de España. Quizás aquello se debiera al hecho de que, por ese entonces, Sarmiento, al igual que J. Espinosa, se mostraba expectante ante el nuevo pontificado de Pío IX que prometía, con una actitud que se describía como liberal, dar nuevas respuestas a viejos problemas.¹⁹³¹ Pero, además, dado que el Río de la Plata no había resuelto el problema de la organización nacional, Roma no se constituía, como sí sucedía en la capital peruana y en la Península, en el

una forma de civilización, era el trono para los que iban a heredar el poder de Felipe II i la Inquisición. El Escorial fue construido con el sudor de la España i el botín de la guerra, Convento de monjes. He aquí lo que Felipe II quiso honrar, perpetuar: un coro de doscientos frailes que cantasen el miserere a la libertad de pensar que había él asesinado...Felipe II murió y la España entera se hizo fraile.” Véase: Domingo F. Sarmiento, *Viajes...*, Op.cit., p. 296. Como ya hemos analizado, por ese entonces, las miradas historiográficas españolas sobre la Inquisición también hacían foco en la España de Felipe II. Véase al respecto: Roberto López Vela, “Inquisición, protestantes y Felipe II...”, Op.cit. Por otra parte, es interesante advertir que, como plantea H. Tarcus, Sarmiento piensa que es a través de la civilización que se puede lograr la armonía social y no tomando distancia de aquella, como planteaban los socialistas románticos. Véase: Horacio Tarcus, *El socialismo romántico...*, Op.cit., pp. 177-198.

¹⁹²⁹ Véase: Domingo F. Sarmiento, *Viajes...*, Op.cit., p. 258; 268.

¹⁹³⁰ *Ibid.*, p. 279.

¹⁹³¹ Relata allí su encuentro con el Papa recordando que el Pontífice le preguntó: “Pero los gobiernos actuales, cómo son? Está siempre a la cabeza de los negocios aquel partido... (el Papa buscaba una palabra) ...ultra-republicano? Yo veía venir esta pregunta, i presumí que por la conciencia de su propio pecadillo, no quería apellidarlo *liberal*, aunque con el epíteto de ultra, que tanto desmejora la droga.” Véase: Domingo F. Sarmiento, *Viajes...*, Op.cit. p. 427. Aquel relato se insertaba en una carta destinada al obispo de Cuyo, escrita en Roma el 6 de abril de 1847.

centro de cuestionamientos. No obstante, a pesar de que estaba ausente esa metáfora o, como diría D. Sempere, esa metonimia, no dejaba de estar presente en sus escritos una reflexión a propósito del modo en que comprender la religión en forma intransigente afectaba la manera de pensar lo político y hacer política.¹⁹³² Así, en ocasión de su estancia en Venecia reflexionó sobre el asunto evocando la formación del “Consejo de los Diez”, influenciado quizás por la obra de Francisco de Paula Martínez de la Rosa acerca del pasado inquisitorial de aquella ciudad.¹⁹³³ En ese sentido argumentaba:

“La inquisición católica autorizaba en las ideas de la inquisición política, i falseando la conciencia i el sentimiento moral en las cosas de Dios, los antiguos pueblos católicos han estado dispuestos siempre a admitir la jeneralizacion del principio a las cosas del gobierno. Si ha de asesinarse a los herejes, quemarlos, esterminarlos, negarles justicia, violar para con ellos todas las formas, ¿por qué no ha de hacerse lo mismo con los que perturban el reposo público i atacan al Estado? Por eso es que los pueblos protestantes fueron los primeros en apagar la inquisición i en negar la causa llamada de Dios, el derecho de violar las leyes de la justicia conquistadas a tanta costa. Los gobiernos cruentos han estado siempre calentándose en torno de aquella hoguera... ¿Pero cómo cerrar los ojos a la vista de esta semejanza tan notable, que hace que se repita en América el mismo hecho, por las mismas causas que en Venecia?”¹⁹³⁴

Se trataba aquélla, pues, según Sarmiento, de una historia compartida por la América colonial y la Buenos Aires rosista. De hecho, tras regresar de su viaje, en *Recuerdos de Provincia* (1850) profundizó aquella analogía. Evocaba en sus *Recuerdos* el proceso de su tío ante la Inquisición, sus lecturas de niño y, también, el terror del Restaurador.¹⁹³⁵ A propósito de ello constata:

“La Inquisición tenía sus frases de proscripción, herejes, judaizantes, como el salvajes unitarios de ahora; y tan inerrable es la filiación de estas ideas, que el coronel Ramírez me ha llamado judío para adular al inquisidor argentino. ¡Pobres españoles!”¹⁹³⁶

¹⁹³² Daniel Sempere Muñoz, *La Inquisición española como tema literario...*, Op. cit.

¹⁹³³ Referimos a la obra de Martínez de la Rosa *La Conjunción de Venecia, año de 1310*, a la que ya hemos aludido en el capítulo seis de la presente tesis.

¹⁹³⁴ Véase: Domingo F. Sarmiento, *Viajes en Europa, África i América*, vol. 2, Santiago, Imprenta de Julio Belin i cía., 1851, pp. 17-18. Por su parte, también Alberdi, en ocasión de su viaje a Génova, evocaba la inquisición política, véase: Juan Bautista Alberdi, *Veinte días en Génova*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1845, p. 70.

¹⁹³⁵ Véase: Tulio Halperín Donghi, “El Antiguo orden y sus crisis como tema de Recuerdos de Provincia”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera serie, núm. 1, primer semestre de 1989, pp. 7-22. Como mencionamos, Sarmiento evoca en *Recuerdos de provincia* procesos inquisitoriales del tribunal de Lima, especialmente aquellos que afectaban a mujeres y extranjeros.

¹⁹³⁶ Domingo F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, Op. cit., p. 15.

La actuación de la Mazorca parecía reforzar el argumento de Sarmiento pues, a propósito del asesinato de Camila y Ladislao, reflexionaba:

“Así el verdugo de la pobre Confederación, cuando ya no encuentra algún salvaje unitario que entregar al Santo Oficio de la Mazorca, coge una Camila O ‘Gorman, un niño de vientre, y un cura en pecado, para hacerlos matar como a perros, a fin de refrescar de cuando en cuando el terror adormecido por la abyecta sumisión de los pueblos envilecidos. El despotismo brutal nunca ha inventado nada de nuevo. Rosas es el discípulo del Dr. Francia en sus atrocidades, y el heredero de la inquisición española en su persecución a los hombres de saber y a los extranjeros”.¹⁹³⁷

De igual manera lo caracterizará, por cierto años después, su sobrino Lucio V. Mansilla.¹⁹³⁸ De este modo, a través de la condena a la Inquisición española, los románticos vehiculizaban su rechazo no sólo al legado colonial sino al *Restaurador de las leyes*, a quien caracterizaban como moderno “inquisidor”. Es interesante reparar en el hecho de que, incluso, en la reflexión sobre el juicio contra Rosas (1859), Emilio A. Agrelo asociaba las prácticas del terror rosista con las utilizadas por la Inquisición española, pues afirmaba:

“Pero Rosas no se contentaba con fusilar a sus enemigos políticos los salvajes unitarios, como él los denominaba: le era necesario imponer actos de inaudita crueldad, emplear el criterio y los horrores de la Inquisición”.¹⁹³⁹

En efecto, aquellos románticos advertían, a través de su propia experiencia signada por las lecturas, el exilio y los viajes, que tanto España como América se enfrentaban a los peligros de un gobierno inquisitorial.¹⁹⁴⁰ Las costumbres legadas en

¹⁹³⁷ *Ibíd.*, p. 17.

¹⁹³⁸ Véase: Lucio V. Mansilla, *Entre-nos. Causeries del jueves*, Libro I, Buenos Aire, Eudeba, 1964 [1889/1890]. A propósito del régimen de Rosas planteaba: “Los que no han alcanzado aquellos tiempos no pueden hacerse una idea de lo que era la atmósfera que en ellos se respiraba. Entonces no había discusión, no había crítica, no había juicio. Todo era colorado, en realidad o aparentemente, y colorado quería decir federación; y todo esto era para mí un amasijo indiscernible, mezclado con la memoria de Dorrego, fusilado por Lavalle, con la noción de Independencia, de Patria, de Libertad. Yo, más tarde, comparando los hombres de antaño con los de ogaño, viendo que no eran mejores intrínsecamente los unos que los otros he comprendido lo que era la Santa Inquisición y cómo Torquemada pudo ser un hombre virtuoso” (Se consultó también la siguiente edición: Lucio V. Mansilla, *Horror al vacío y otras charlas. Edición a cargo de Cristina Iglesia, Julio Schwartzman y colaboradores*, Buenos Aires, Biblos, 1995, p. 33).

¹⁹³⁹ Véase: *Juan Manuel de Rosas ante los tribunales ordinarios de Buenos Aires*, Buenos Aires, Imprenta de La Tribuna, 1864, p. 14.

¹⁹⁴⁰ Cabe recordar que, a diferencia de aquellos planteos, F. Frías se negaba a asociar la intolerancia religiosa del catolicismo con la intolerancia política de su época. Así en sus artículos publicados en *El Mercurio* aconsejaba no buscar en la Iglesia la causa de los atentados políticos (Véase: *El Cristianismo católico...*, Op.cit., p. 72). Pues, afirmaba: “En las circunstancias actuales de la América española son pues pasiones

América por la España del Antiguo Régimen, aquella que, como hemos visto, se resistía a perecer, constituían un terreno compartido a ambos lados del Atlántico. La construcción de la identidad nacional se forjaba así en contra de aquella España, al tiempo que se reconocía las luchas de la España liberal, y en contra, también, de las prácticas político-religiosas del rosismo que se concebía como su legítimo heredero. De ese modo, los publicistas de la “república flotante”, como llamaba Alberdi a la experiencia de la emigración política, impugnaban el “espíritu del terror” que percibían en las sociedades hispanoamericanas. Pero tras la caída de Rosas, organizar la nación y la república imaginada constituiría un desafío abierto y, por tanto, saturado de incertidumbres.

IV. ¿Nacionalizar la religión?: el gobierno liberal y la consolidación de la esfera pública.

La derrota del Rosismo suscitó nuevos desafíos para la elite dirigente e intelectual. Pues, como plantea T. Halperín Donghi: “Luego de 1852 el problema urgente no fue el de cómo utilizar el poder enorme legado por Rosas a sus enemigos sino cómo crear un sistema de poder en reemplazo del que en Caseros había sido barrido junto a su creador.”¹⁹⁴¹ Pero la construcción de un sistema de poder de alcance nacional resultará una ardua tarea. Es que la Batalla de Caseros no sólo puso fin al gobierno del *Restaurador* sino también al predominio de Buenos Aires sobre la región. En este contexto, mientras Buenos Aires experimentaba un gobierno estable bajo la hegemonía del recientemente formado Partido Liberal, la Confederación era presa de tensiones internas.¹⁹⁴²

políticas, no religiosas, las que están estorbando la marcha progresiva de las ideas liberales” (Ibíd., p. 67). Sin embargo, no dejaba de diferenciar entre un liberalismo religioso y otro fanático, pues argumentaba que “donde se nota el mayor fanatismo en las sociedades americanas es en las creencias políticas i liberales” (Ibíd., p. 69).

¹⁹⁴¹ Tulio Halperín Donghi, *Una nación para el desierto argentino*, Op. cit., pp. 55-56.

¹⁹⁴² Véase: James R. Scobie, *La lucha por la consolidación de la nacionalidad. Argentina, 1852-1862*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1964. Es importante advertir que esta es la única experiencia en la que un partido se nombra como liberal, véase: P. Alonso y M. Ternavasio, “Liberalismo y ensayos políticos...”, Op. cit., p. 301. Sin embargo, como advierten las historiadoras, el liberalismo no era un signo distintivo ni exclusivo, sino más bien un credo que aglutinaba distintas posiciones. Aunque su líder, Bartolomé Mitre, defiende, como veremos, la libertad religiosa no se constituyó al anticlericalismo en una bandera política. Por otro lado, es posible advertir la tensión presente en la definición de su identidad política como un “partido del pueblo”, pues tendía a expresar una intolerancia hacia el adversario en función de un horizonte unánime. Véase: Ibíd., p. 302. El liberalismo, advierten, emergía como una ideología legitimadora dentro de una cultura política que esquivaba definir programas. De hecho, liberal y conservador tenderán a ser términos intercambiables en la retórica argentina. En ese sentido, la cuestión sobre la polémica político-religiosa no se expresó en un clivaje partidario como sucedía, por ejemplo, en México, Perú o España. Sin embargo, advierten: “Pero también es cierto, como enseña la experiencia estadounidense, que la ausencia de grandes tensiones ideológicas no debe confundirse con la ausencia de conflictos. A veces, incluso, la lucha por las definiciones dentro de un manto ideológico abarcador despierta disputas tan acaloradas como las que tienen lugar entre ideologías antitéticas entre sí”. Así, argumentan que el hecho de que el liberalismo

De este modo, desde la batalla de Caseros hasta la de Pavón, Buenos Aires protagonizó una vida política autónoma (1852-1861). Y fue durante esta turbulenta década cuando en la provincia se consolidó la esfera pública como una instancia de mediación entre la sociedad civil y el Estado.¹⁹⁴³ Tras la derrota del rosismo y la instauración del gobierno liberal la vida social se revitaliza. En efecto, fue el propio gobierno el que la promovió. Pues, como advierte, D. Roldán, “el orden liberal exigía una sociedad liberal, pero la transformación de la sociedad heredada del orden colonial y de medio siglo de guerras, desórdenes y despotismo debía ser necesariamente conducida por el Estado. Dicho de otro modo, el Estado debía crear la sociedad liberal.”¹⁹⁴⁴ Muy pronto se sancionan nuevas leyes que promueven la libertad de prensa, de reunión y de asociación. Desde entonces, el proyecto republicano se expresará en un compromiso con las libertades liberales.¹⁹⁴⁵

Así, desde el gobierno se promueve el surgimiento de nuevas prácticas de sociabilidad tendientes a reforzar la amistad cívica.¹⁹⁴⁶ La ciudad se convierte en escenario de nuevos encuentros entre los hombres. El paisaje urbano se puebla no sólo de cafés, típicas instancias de sociabilidad masculina que reemplazan a las pulperías del período rosista, sino también de salones y clubes de recreo. El encuentro entre hombres

fuera un manto ideológico, pensado para construir unidad sin oponentes que lo desafiaron desde fuera, obstaculizó el surgimiento de un debate profundo sobre su naturaleza (Ibíd., pp.312-313).

¹⁹⁴³ Retomamos aquí, como ya hemos planteado, la conceptualización que de la noción de esfera pública ha elaborado J. Habermas, en cuanto espacio de deliberación e intercambio en donde los hombres hacen uso público de su capacidad de razonar. El papel de la opinión pública en el siglo XIX es, a su vez, clave ya que se constituye en un espacio de mediación entre la sociedad y el Estado a tal punto que se erige no sólo en un novedoso mecanismo de legitimación del poder sino, fundamentalmente, en una garantía de la razón contra el poder mismo. Véase: Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la Opinión Pública...*, Op.cit. Sobre los debates historiográficos acerca del problema de la esfera pública véase: Elías Palti, “Guerra y Habermas: ilusiones y realidad de la esfera pública latinoamericana”, en Erika Pani y Alicia Salmerón (coords.), *Conceptualizar lo que se ve. Francois-Xavier Guerra historiador. Homenaje*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2004, pp. 461-483. Sobre la prensa del período, véase: Fabio Wasserman, “Prensa, política y orden social en Buenos Aires durante la década de 1850”, *Historia y Comunicación Social*, vol. 20, núm. 1, 2015, pp. 173-187. A propósito de las tensiones en torno a la implementación de la libertad de prensa, véase el aporte reciente de F. Wasserman en el que discute la amplitud de la libertad de expresión en Buenos Aires: Fabio Wasserman, “La ley y el orden. La libertad de imprenta en Buenos Aires durante la década de 1850”, *Quinto Sol*, vol. 22, núm.3, 2018, pp. 1-22.

¹⁹⁴⁴ Darío Roldán, “La cuestión liberal en la Argentina en el siglo XIX...”, Op.cit., p. 280. Véase también: Jorge Myers, “Entre la libertad y el miedo: Botana y la esporádica tradición liberal argentina”, *Puntos de Vista*, núm. 63, 1999, pp. 43-48. Plantea allí Myers que el mayor desarrollo de las ideas liberales coincidió con el auge de las dos generaciones románticas y de la generación del ochenta que, en cierto modo, se formó bajo su tutela. Sobre la cuestión de la idea liberal en los debates historiográficos argentinos véase: Eduardo Zimmermann, “La idea liberal”, en Carlos Altamirano (ed.), *La Argentina en el siglo XX*, Buenos Aires, Ariel, 1999, pp. 263-272.

¹⁹⁴⁵ Tulio Halperín Donghi, “Argentina: Liberalism in a country born liberal”, Op. cit.

¹⁹⁴⁶ Sobre el concepto de amistad cívica, véase: Darío Roldán, “La cuestión liberal en la Argentina en el siglo XIX...”, Op. cit. Roberto Di Stefano, Hilda Sabato, Luis Alberto Romero y José Luis Moreno, *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en la Argentina. 1776-1990*, Buenos Aires, Edilab, 2002.

abandona entonces la esfera privada para hacerse público.¹⁹⁴⁷ Como ha advertido J. Myers, los nuevos encuentros se acompañan de un proceso de creciente institucionalización que dará lugar al surgimiento de una intensa actividad asociativa.¹⁹⁴⁸ Los clubes de recreo, las asociaciones culturales, las sociedades de ayuda mutua y la masonería, crean un nuevo paisaje de la vida social que implica una ruptura con las viejas sociabilidades ancladas en el lazo familiar o bien en los lazos primarios de comunidad de lugar. Es que las nuevas asociaciones no atraen ya a los habitantes del barrio sino a los individuos que poseen un conjunto de intereses y valores en común. Los contemporáneos eran conscientes de aquellos cambios, así, por ejemplo, el diario *El Progreso* afirmaba: “La caída del poder dictatorial hizo renacer entre los hombres el deseo de encontrarse”.¹⁹⁴⁹

Es, como mencionamos, el gobierno de la provincia el que está interesado en la difusión del modelo asociativo liberal. En este sentido, P. González Bernaldo de Quirós sostiene que el gobierno liberal lo estimuló al suponer que generaba los valores propios de una sociedad libre y republicana.¹⁹⁵⁰ Por una parte, se pensaba que las nuevas relaciones estimularían la creación de sentimientos de pertenencia en una comunidad que se definía en términos culturales y políticos. De modo que, se suponía, las prácticas asociativas vehicularían una representación de la sociedad de tipo contractual, en virtud de la cual los individuos eran concebidos como sujetos de derecho.¹⁹⁵¹ Representación que alimentaba aquella otra de la nación como metáfora asociacionista de comunidad de pertenencia. Por otra parte, se constataba que el resurgimiento de la vida pública se acompañaba del renacimiento del debate sobre asuntos públicos que afectaban a la ciudadanía. Así la práctica asociativa ampliaba la esfera de la política al espacio intermedio entre el individuo y el poder.¹⁹⁵²

¹⁹⁴⁷ Para una descripción de la sociabilidad porteña, véase: Pilar González Bernaldo de Quirós, *Civilidad y política...*, Op. cit.

¹⁹⁴⁸ Jorge Myers, “Una revolución en las costumbres: las nuevas formas de sociabilidad de la élite porteña, 1800-1860”, en Fernando Devoto y Marta Madero (eds.), *Historia de la vida privada en Argentina. País antiguo. De la colonia a 1870*, Tomo I, Buenos Aires, Taurus, 1999, pp. 11-145. Pilar González Bernaldo, “La ‘sociabilidad’ y la historia política”, en Erika Pani y Alicia Salmerón (coords.), *Conceptualizar lo que se ve...*, Op.cit., pp. 419-460.

¹⁹⁴⁹ Citado en: Pilar González Bernaldo de Quirós, *Civilidad y política...*, Op. cit., p. 196.

¹⁹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 221.

¹⁹⁵¹ *Ibíd.*, p. 265. Al respecto, es interesante reparar en la reacción que importantes referentes del catolicismo tuvieron frente a las consecuencias de las prácticas asociativas. Así, por ejemplo, Félix Frías consideraba que las nuevas asociaciones minaban el poder de la Iglesia Católica como creadora de lazos comunitarios. Véase: *Ibíd.*, p. 305.

¹⁹⁵² Al respecto, cabe señalar que Sabato ha llamado la atención sobre el hecho de que, tras la caída de Rosas y el consecuente desarrollo de elecciones libres, resultaba cada vez más indispensable para tener una carrera política participar en el mundo asociativo. En este sentido, la creación de clubes electorales resultó

En este contexto, las producciones de los intelectuales devinieron parte esencial de la renacida esfera pública. Producciones que se difundían, principalmente, a través de la prensa. No es casual tampoco que sean los intelectuales exilados quienes difundían las nuevas prácticas asociativas en el país.¹⁹⁵³ Así, por ejemplo, Mitre replicó el Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay en el Río de la Plata mientras Sarmiento, que se había iniciado en la masonería en Chile, participó en la fundación de la logia masónica “Unión del Plata”. La masonería, en tanto sociedad filosófica cuya meta era el logro de la formación intelectual del individuo, será crucial en el itinerario de los intelectuales que aquí nos interesan.

La masonería aspiraba a constituirse en una de las más importantes instituciones de la esfera pública moderna.¹⁹⁵⁴ A pesar de su carácter iniciático y del secreto entre sus miembros como condición de opinión, la masonería ocupaba un lugar público a través de su estrecha relación con otras asociaciones, como las culturales o de beneficencia. Las asociaciones culturales serán, junto con las logias, el lugar de pertenencia de la elite intelectual. Una prestigiosa asociación cultural del período fue *El Ateneo del Plata*. Sarmiento participará en ella como encargado de la comisión de Historia mientras Miguel Cané, encargado de la sección de Literatura, no dudará en difundir las novelas históricas de Vicente Fidel López, entre las que se encontraba *La Inquisición de Lima o la novia del hereje*.¹⁹⁵⁵ Es, pues, en el contexto de la masonería y de las asociaciones culturales donde los intelectuales desarrollan su producción cultural. Pues como sostiene P. González Bernaldo de Quirós: “Para estos hombres de cultura y poder, el proyecto científico y

esencial. Al respecto véase: Hilda Sabato, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1888*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998. Sobre el rol de la prensa, véase: Hilda Sabato, “Nuevos espacios de formación y actuación intelectual: prensa, asociaciones, esfera pública (1850-1900)”, Op.cit.

¹⁹⁵³ Al respecto, ya Alberdi había señalado la importancia de la emigración caracterizándola en sus escritos como “la escuela más rica en enseñanzas”. Véase: Juan Bautista Alberdi, (1847) *La República Argentina 37 años después de su revolución de mayo* (1847), Op.cit., p. 125.

¹⁹⁵⁴ Véase: Marta Bonaudo, “Logias y partidos en la circulación y difusión de la(s) cultura(s) política(s) liberal(es) (1830/50-1890)”, en Nuria Tabanera y Marta Bonaudo (coords.), *América Latina. De la independencia a la crisis del liberalismo. 1810-1930*, Volumen V, Zaragoza, Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 133-166.

¹⁹⁵⁵ A propósito de su publicación, su padre, Don Vicente Alejandro López, indudablemente uno de sus primeros lectores, le informa en una carta: “Esperamos la publicación del Plata Científico y Literario. Leeré con gusto tu novela – temo que subleve al clero, que ahora tendrá a su frente al nuevo Diocesano: veremos” (Citado en: Hebe Beatriz Molina, *Como crecen los hongos: la novela argentina entre 1838 y 1872*, Buenos Aires, Teseo, 2011, p. 119). Por su parte, Miguel Cané en 1858 elogió ante el auditorio del Ateneo del Plata aquella obra afirmando: “La novela del Dr. López es un trabajo notable por su plan, por su colorido, y por su exactitud histórica, que hace honor a nuestra literatura naciente” (véase: Miguel Cané, *Primera lección de prosa: pronunciada en el Ateneo del Plata, en la noche del 20 de octubre*, Buenos Aires, Imprenta de La Tribuna, 1858, p. 5).

cultural se confundía con el proyecto político de nación”.¹⁹⁵⁶ La esfera pública actuaba así como intermediaria entre la sociedad civil y el Estado constituyéndose en una instancia capaz de legitimar al poder.

Pero estas nuevas formas de sociabilidad, y el contenido que en las mismas podía circular, se convirtió en objeto de preocupación por parte de la jerarquía eclesiástica. Así, la masonería, dado el impulso que imprimía al proceso de secularización, se halló involucrada en las disputas político-religiosas que devendrán en la expulsión de sus miembros de la Iglesia hacia 1857. Como advierte Di Stefano, la experiencia de Buenos Aires como Estado soberano, durante los años 1852-1861, estuvo atravesada por el crescendo de las tensiones entre clericales y anticlericales.¹⁹⁵⁷ Mientras los primeros apoyaban la política decididamente anti-liberal del Pontificado de Pío IX¹⁹⁵⁸, los segundos cuestionaban aquella política reivindicando la legitimidad de la disidencia, la libertad religiosa y de conciencia como parte de la libertad política (evocando, incluso, al

¹⁹⁵⁶ Pilar González Bernaldo de Quirós, *Civilidad y política*, Op. cit., p. 253.

¹⁹⁵⁷ Al respecto, R. Di Stefano ha pensado el período a partir de la elaboración de una posible división en tres etapas: una primera etapa que abarcaría los años 1852-1855, caracterizada por el bajo nivel de conflictividad, de relaciones Iglesia-Estado relativamente armónicas, de recuperación institucional y de fuerte crecimiento de las iniciativas en el plano religioso (señala, incluso, que, en comparación con el período rosista, los gobiernos sucesores brindaron mayor protección a las instituciones eclesiásticas); una segunda etapa durante los años 1855-1858 que se inicia con el nombramiento de Mariano José Escalada a cargo del Obispado porteño, en la que se desarrolla un conflicto intra-católico en torno a las diferentes maneras de pensar el lugar de la religión y la Iglesia en el Estado, caracterizado por la emergencia del anti-jesuitismo, promovido desde las logias masónicas. Sin embargo, como advierte el autor, este anti-jesuitismo coexiste también con un discurso anti-católico que cobrará fuerza en el tercer período, aquel comprendido entre los años 1858-1862. Di Stefano caracteriza a esta última etapa por la radicalización de las posturas tanto de anticlericales como de clericales. Véase: Roberto Di Stefano, “Asuntos de familia: clericales y anticlericales en el Estado de Buenos Aires”, en Roberto Di Stefano y José Zanca (comps.), *Fronteras disputadas...*, Op.cit., pp. 35-104. Por nuestra parte, consideramos que, como analizaremos, se trata de una polémica que, por momentos, excede a los “asuntos de familia”, pues no todos los pensadores se identificarán como católicos.

¹⁹⁵⁸ En este grupo se encontraban Félix Frías y Juan Thompson, miembros de la generación romántica cuyas ideas, como habíamos ya adelantado, se diferenciaban de la actitud crítica hacia el catolicismo de la joven generación, pues consideraban al catolicismo como instrumento civilizador y fundamento no solo de lo social sino también de lo político. Véase, por ejemplo, la obra: Félix Frías, *El cristianismo católico...*, Op.cit. También se encontraban aquí los hermanos Santiago y José Manuel Estrada y Miguel Navarro Viola. Se trata, según Di Stefano, del surgimiento de un grupo que se podría caracterizar como “laicado católico”. Al respecto, advierte R. Di Stefano: “Este laicado incipiente, cuya figura más destacada es por el momento Félix Frías, reproduce en versión católica los ámbitos y herramientas de sus adversarios: a la prensa liberal se contraponen la prensa católica... a los clubes liberales se opondrá el club católico que verá la luz en 1876 por iniciativa de Frías y del joven Pedro Goyena”. Véase: Roberto Di Stefano, “Asuntos de familia...”, Op. cit., p. 52. Así, por ejemplo, afirmaba Frías que haciendo frente a los enemigos de la Iglesia se encontraban los escritores seculares que “asocian sus esfuerzos a los de la santa milicia para apartar del santuario las manos profanas; para abogar, en nombre de los verdaderos intereses de la civilización y del siglo, por las máximas superiores de la moral y de la justicia, ante las cuales hacen enmudecer las voces destempladas de la falsa filosofía y del incrédulo liberalismo”. Citado en: Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia...*, Op. cit., p. 282. Distinguía así Frías entre “un liberalismo sano” y otro incrédulo. Véanse también: Roberto Di Stefano, *Ovejas negras...*, Op. cit., p. 193. Diego Mauro e Ignacio Martínez, *Secularización, Iglesia y política en Argentina. Balance teórico y síntesis histórica*, FHUMyAR Ediciones, Rosario, 2015.

protestantismo como modelo) y planteando, a diferencia del ultramontanismo, distintas alternativas de relaciones Iglesia-Estado (desde posturas regalistas a otras decididamente laicas).

Como advierte Diego Mauro, es necesario reconocer que entre los liberales existían diferentes concepciones acerca de cómo debían regularse las relaciones entre Iglesia y Estado: “No sólo porque en los hechos las fronteras entre católicos y liberales fueron más porosas de lo habitualmente señalado, sino fundamentalmente porque la extendida homologación teórica entre "laicidad" y "liberalismo" confunde ... diferentes posiciones en cuanto al modo de pensar las relaciones entre la Iglesia y el Estado.”¹⁹⁵⁹ Es en ese sentido que también Di Stefano señala que es inadecuado denominar a unos católicos y a otros liberales.¹⁹⁶⁰ Es que, además, aquellas disputas no se cristalizaban en un clivaje partidario pues, hacia la segunda mitad del siglo XIX, se experimentaban formas alternativas de definir y de identificarse con el liberalismo.¹⁹⁶¹ A su vez, como veremos, la asociación de la civilización con la religión, generalmente identificada con un cristianismo genérico, persistía en los escritos liberales preocupados, como advierte Di Stefano, en modelar el campo religioso más que en combatir al catolicismo.¹⁹⁶²

Pero si bien había quienes se identificaban como católicos y liberales, lo cierto es que la jerarquía eclesiástica, sitiada, cada vez más, por la emergente cuestión italiana, insistía en condenar el ideario liberal al tiempo que desde los escritos enunciados desde posiciones más radicalizadas se planteaba que la conjunción entre liberalismo y catolicismo constituía una suerte de *oxímoron*.¹⁹⁶³ Hacia mediados del siglo XIX las ideas liberales y la ortodoxia católica, definida desde Roma, se encontrarán en una encrucijada en la que parecían bloquearse los caminos que, aunque con tensiones, se habían transitado.

¹⁹⁵⁹ Véase: Diego Mauro, “Los “liberales” argentinos y la cuestión religiosa. El Partido Autonomista Nacional y los conflictos en torno al patronato en la década de 1880”, en *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, núm. 5, 2016, pp. 45-67. Al respecto, afirma que se puede distinguir una variedad de posturas: “En principio, al menos tres: la de aquéllos que defendían la separación y postulaban la neutralidad religiosa; la de quienes, por el contrario, consideraban necesario conservar incólumes los mecanismos del patronato, garantizando el control estatal sobre la Iglesia y admitiendo de esa manera una cierta confesionalización de la ciudadanía; y la de quienes rechazaban tanto la separación como la pervivencia del patronato, defendiendo la autonomía de la Iglesia en un marco de protección constitucional para el culto católico, posición alcanzada finalmente por la Iglesia argentina tras el concordato de 1966.” Véase: Diego Mauro, “Los “liberales” ...”, Op. cit., p. 47.

¹⁹⁶⁰ Roberto Di Stefano, “Asuntos de familia...”, Op.cit.

¹⁹⁶¹ Véase: Luciano de Privitellio, “Los usos del liberalismo: historias y tradiciones en la Argentina menemista”, *Punto de vista. Revista de cultura*, Año XVIII, núm. 52, 1995, p.20.

¹⁹⁶² Roberto Di Stefano, “El monopolio como espejismo”, *Corpus*, vol. 3, núm. 2, 2013, p. 3.

¹⁹⁶³ Véase: Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia...*, Op. cit., pp. 274-275.

Era entonces en la esfera pública, más que en la dimensión de las relaciones entre Estado e Iglesia, donde se desplegaban las polémicas en torno a la reflexión acerca de lo político-religioso.¹⁹⁶⁴ La disputa entre clericales y anticlericales tomaba forma a través de la prensa, las asociaciones y los debates constitucionales pero sin derivar en la creación de una identidad partidaria distintiva. Los primeros se expresaban en las páginas del diario *La Religión* mientras en *La Tribuna* y *El Nacional* se esgrimía una tónica anticlerical que, según Di Stefano, expresaba el “catolicismo liberal de los masones”, aunque, también entre ellos, las posturas religiosas demostraban diferentes inflexiones, como lo evidencian, por ejemplo, los escritos de F. Bilbao.

Sin embargo, como veremos, no hay aquí, aun, como en Europa, una formulación teórica del catolicismo liberal.¹⁹⁶⁵ Es decir, no se elaboraba aquí un pensamiento católico que asumiera la defensa de las libertades modernas, especialmente la libertad religiosa y de enseñanza, para hacer frente a los desafíos de la sociedad postrevolucionaria reclamando autonomía para la Iglesia frente al Estado.¹⁹⁶⁶ Por el contrario, como sucedía en España, los publicistas liberales buscaban en las obras de los teóricos del catolicismo liberal insumos para profundizar las reformas en el campo religioso en la medida en que no se proponían defender la libertad de la Iglesia frente al Estado sino fundamentar la libertad del hombre ante la tutela religiosa. En ese sentido, consideramos que la debilidad en la formulación teórica de un catolicismo liberal, al estilo francés o belga, se debió al temor por el alcance que aquellas ideas pudieran tener en una región donde el clericalismo era fuerte y el catolicismo mayoritario.

Pues mientras que en Europa las ideas del catolicismo liberal surgían entre el clero para defender la libertad de la Iglesia ante las reformas secularizadoras, e incluso laicas, impulsadas por el Estado (reivindicando la libertad religiosa, de enseñanza y de asociación como un medio para lograr el desarrollo del catolicismo en sociedades que escapaban de su control); en Buenos Aires, al igual que en Lima y en la Península, quienes enunciaban sus ideas desde una postura católica y liberal eran quienes proponían esas mismas reformas. Por lo que, si el catolicismo liberal había surgido en Europa para

¹⁹⁶⁴ De hecho, durante este período el estado liberal aumenta considerablemente el presupuesto de culto. Véase: Roberto Di Stefano, “Sobre liberalismo y religión: rentas eclesiásticas y presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires (1852-1862)”, *Almanack*, núm. 5, 2013, pp. 178-198.

¹⁹⁶⁵ Hacemos referencia a las iniciales propuestas de conciliación de las libertades modernas y el catolicismo por parte de F. H. de Lamennais, J. B. H. Lacordaire, C. Montalembert. Sobre la cuestión del catolicismo liberal remitimos al asunto ya tratado en el capítulo seis de la presente tesis.

¹⁹⁶⁶ Véase en ese sentido: Natalio R. Botana, “Prólogo”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (coords.) *Los curas de la revolución...*, Op.cit.

defender las libertades de la Iglesia, en Buenos Aires quienes se identificaban como liberales y, a la vez, católicos, pensaban en construir un orden estatal que garantizara las libertades modernas de los individuos. Sin embargo, consideramos que el problema era, aunque en sentido inverso, común en cuanto lo que se ponía en cuestión era la compatibilidad entre el catolicismo y las libertades modernas. De allí que, como veremos, muchos de los publicistas, tanto clericales como anticlericales, se apropiaron en sus reflexiones de algunas ideas de los pensadores del catolicismo liberal, principalmente en su inflexión francesa (Lacordaire, Montalembert y Lamennais).

Fue, en cierto modo, Alberdi quien había advertido el impacto desigual que aquellas ideas podían tener en Europa y en América. En efecto, Alberdi ya le había advertido años antes, hacia 1840, a su amigo Félix Frías quien, como es sabido, reivindicaba explícitamente, a diferencia del resto de los miembros románticos, al catolicismo, que en América sus ideas eran asociadas a la causa del fanatismo católico.¹⁹⁶⁷ Le aconsejaba entonces: “Báta V. al fanatismo en nombre del *Catolicismo*: Defiende V. el comercio libre, al son con el extranjero, la tolerancia de cultos, en nombre del catolicismo: haga ver que V. es católico con O’Connell con Chateabriand &, no con los frailes de Santo Domingo.”¹⁹⁶⁸ No obstante, Alberdi reconocía que, a diferencia de su amigo, no concebía al catolicismo “como poder salvador de estos países”.¹⁹⁶⁹ En ese sentido, le confesaba:

¹⁹⁶⁷ Frías argumentaba la necesidad de conciliar el espíritu liberal y el espíritu religioso, planteando como fundamento de la libertad a la religión católica. Así, en su introducción a la obra *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispanoamericanas* (1844), donde se recopilaba sus artículos publicados en el periódico *El Mercurio*, argumentaba que no hay paz ni libertad posible fuera de la Iglesia y que mientras subsista el divorcio entre la religión y la libertad, los argentinos serán liberales, pero no libres. Véase: Félix Frías, *El cristianismo católico...*, Op.cit. Recordemos que, hacia 1850, Frías había sido invitado a Chile para participar de la recientemente creada *La Revista Católica* (1843-1894), dependiente de la Curia, poco tiempo después del escándalo suscitado por los escritos de F. Bilbao. Es en ese contexto que Alberdi le aconseja colaborar desde Europa sin por eso integrar aquel grupo en Chile.

¹⁹⁶⁸ Véase: “Carta de J. B. Alberdi a F. Frías, Valparaíso, 9-7-1844”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 210. Agregaba Alberdi, en su carta: “Haga notar que se combate, por Bilbao, a la religion rebelada, y por consiguiente al mismo protestantismo: que Bilbao no reconoce mas á Lutero y Calvino, que al Papa. Pregunte, V. si los ingleses, pais de la libertad permitirian á un escritor que dijera que Lutero era un representante de la mentira y de horror? Vea V. el 2° Vol. de las *cartas de Chevallier*, Carta XXVII – *la autoridad y la libertad*- pagina 205 y 207, y hallará alusiones, á un proseso por blasfemia, seguido en *Estados Unidos*, pais libre en todo y p° todo; hallará maximas tambien sobre esto”. En efecto, Félix Frías consideraba los consejos de su amigo pues procuraba defender al catolicismo, contra las propuestas de los “fanáticos liberales” y la escuela humanitaria francesa, con argumentos filosóficos provenientes no del pensamiento reaccionario francés (como de Maistre) sino de los llamados católicos liberales y de la filosofía ecléctica. En ese sentido, celebraba a la filosofía del siglo XIX y a la literatura romántica por concebirlas como reacciones religiosas. Véase: Félix Frías, *El cristianismo católico...*, Op.cit., p. 40.

¹⁹⁶⁹ Véase: “Carta de J. B. Alberdi a F. Frías, Valparaíso, 24-11-1851”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., pp. 252-253. En ese sentido, agregaba: “Yo lo coloco [al catolicismo] entre los primeros elementos, pero á su lado coloco las costumbres civiles, los habitos de industria y trabajo, el mejoramiento de la condición

“Todos sus amigos argentinos deseamos que no exagere V. á estos países dispuestos al fanatismo católico, hechos que pudieran confirmar en ellos esas preocupaciones, que son un obstáculo á su población y progreso material. El día que se trate de alterar la constitución de Chile en la parte que excluye los cultos disidentes los clérigos de Chile se opondrán valiéndose de muchas cosas que escribe un joven liberal, que representa el mayor progreso en las ideas. Yo por mi deseo, que los clérigos de Chile no consigan con su astucia é interés de círculo, distraer en V., al soldado que debe estar pronto p^o trabajar por la causa liberal en el Río de la Plata.”¹⁹⁷⁰

Sucede que Frías no dudaba en afirmar en sus escritos que: “Si ai fanatismo religioso en nuestras sociedades, las ostilidades inconsideradas lo fortificarán en vez de corregirlo. I digámoslo francamente, nosotros estaremos siempre mas bien por las consecuencias perniciosas de ese fanatismo, que por las doctrinas incrédulas con que necesariamente se pretende reemplazarlo”.¹⁹⁷¹ En efecto, Frías estaba convencido de que en el Río de la Plata el clero católico no hostilizaba los principios liberales sancionados por la revolución.¹⁹⁷²

Por su parte, Alberdi insistía en aconsejarle a su amigo que escribiera a favor del catolicismo desde Europa, teniendo como colaboradores a Lacordaire y a Ravignan, pues escribiendo en América sus ideas podrían tener otros derroteros.¹⁹⁷³ Temía, en cierto

material del pueblo, el adelanto de la población y la madures normal del buen sentido y de la sana política, que trae el tiempo” (Ibíd., p. 253). Tiempo antes Alberdi le había advertido, en una suerte de confesión: “Solo en lo *católico*, no me siento tanto como V., pero esto me atribuyo á mi mala educación religiosa. Sin embargo, estoy lejos de ser volteriano”. Véase: “Carta de J. B. Alberdi a F. Frías, Valparaíso 24-9-1851”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 250. En efecto, Félix Frías concebía a la unidad de creencias en clave de la unidad cristiana católica. En ese sentido, definía a la religión católica como la filosofía del pueblo considerando que solo ésta lo haría libre. La enseñanza que reivindica es, pues, religiosa no formulándose en sus páginas ningún alegato a favor de la libertad religiosa. Véase: Félix Frías, *El cristianismo católico...*, Op.cit., pp. 81-82.

¹⁹⁷⁰ Véase: “Carta de J. B. Alberdi a Félix Frías, Valparaíso, 22-1-1852”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., pp. 254-255.

¹⁹⁷¹ Félix Frías, *El cristianismo católico...*, Op.cit., pp. 38-39.

¹⁹⁷² Ibíd., p. 65.

¹⁹⁷³ Reproducimos en extenso: “Escribiendo en favor del Catolicismo desde Europa, V. puede tomar colaboradores, como Lacordere, Ravignan, etc., etc.; y estando allí poco le importará, que lo detracten estos diarios oscuros que quieren mal su nombre, y sus doctrinas. Escribiendo V. aquí [se refiere a Chile], temo que desagrade a los clérigos, como los han desagra[da]do Chateaubriand, Lamartine y todos los *creyentes liberales*, que no estan en todo con el *exclusivismo* de la iglesia católica”. Véase: “Carta de J. B. Alberdi a F. Frías, Valparaíso, 30-10-1853”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 263. Seguirá aconsejándole en ese sentido: “No se venga. Fúnde allí un papel político-religioso. Tóme fondos de los clérigos de Chile, p^o ello. Tóme por colaboradores á hombres de la altura de Lacordere, Montalembert etc. Digales que colaborando así, se harán apóstoles de la fe de un mundo. ¡Qué poder tendría la palabra de esos hombres en estos países! – V. ganaría inmensam[en]te. Viniendo aquí, los clérigos se cansarían de V. porque no satisfaría todas las exigencias, que tendrían cerca de V. viendole aquí, y que no tendrán viendole allí.” Véase: “Carta de J. B. Alberdi a F. Frías, Valparaíso, 28-2-1853”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 269. Pues, incluso, le confesará, tiempo más tarde que “La juventud de Santiago ha recibido con gusto la noticia de que no venia V. á escribir una *gaceta católica*. Tiene tantas flaquezas este catolicismo de nuestros clérigos sud-Americanos!” Véase: “Carta de J. B. Alberdi a F. Frías, Valparaíso, 29-3-1853”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 270.

modo, que aquellas ideas fueran apropiadas para obstaculizar la introducción de reformas, por ejemplo en los tan ansiados momentos constituyentes. Es que no solo en Santiago de Chile, sino también en Buenos Aires, los clericales temían, al igual que los limeños, que América se convirtiera en el refugio de la impiedad, fortalecida por el espíritu revolucionario del cuarenta y ocho contra el cual Europa parecía estar reaccionando.¹⁹⁷⁴ Pues mientras que en el “viejo mundo” el catolicismo parecía reforzarse y reorganizar a la sociedad, en América, advertían, el “filosofismo” avanzaba. El grupo clerical (entre quienes se encontraban los intransigentes del período rosista junto a otros personajes como Federico Aneiros, Martín Avelino Piñero, además de los seculares Félix Frías, Juan Thompson, José Manuel y Santiago Estrada) consideraba al fenómeno revolucionario del siglo XIX como un pecado y a la religión católica como la garantía para la libertad del hombre. Sus reflexiones se apropiaban principalmente de aquellas de los pensadores católicos intransigentes (como De Maistre, Bonald, Balmes, Cortés presentes en la prensa *L’Univers* de París y *El Católico* de Madrid) pero también re-significaban las de aquellos pensadores pertenecientes al llamado catolicismo liberal francés para defender la libertad de la Iglesia, como, por cierto, lo hacía F. Frías en sus escritos.

Por su parte, los anticlericales, imbuidos, en su mayoría, de ideas liberales, formulaban un discurso anti-jesuitico acusando a los hombres de San Ignacio de Loyola de difundir en la sociedad ideas teocráticas que amenazaban la libertad individual. Pero también, en algunos casos, por cierto minoritarios pero de gran impacto en la polémica, los escritos liberales más radicales (aquellos comprometidos con la causa italiana) y aquellos que ya dejaban entrever la consolidación de un socialismo humanitario, abrevaban en ideas anticatólicas, a veces veladas tras la reivindicación de un cristianismo genérico y otras explícitamente formuladas. De modo que, como veremos, la denuncia del jesuitismo y la condena al poder temporal del Papa, con la cuestión italiana en ciernes, se hacía presente en la prensa liberal del período.¹⁹⁷⁵

En la esfera pública se formulaban, pero también se creaban, distintos motivos de tensión en torno a la sanción constitucional de las libertades, la definición de las relaciones con Roma, la cuestión de la justicia y la censura, y la problemática cuestión de la sociabilidad masónica. Pues si era claro que la comunidad política y la comunidad de creyentes se distinguían, dado que la revolución había resquebrajado el régimen de cristiandad, no lo era tanto la renuncia de los clericales a tutelar la comunidad política.

¹⁹⁷⁴ Véase: David Rock, “The european revolutions...”, Op. cit.

¹⁹⁷⁵ Véase: Roberto Di Stefano, “Asuntos de familia...”, Op. cit.

V. El individuo en la sociedad: las libertades modernas y el catolicismo romano

Como hemos analizado, en la esfera pública de la Buenos Aires post-rosista clericales y anti-clericales discutirán a propósito de la relación entre las libertades modernas y el catolicismo. Se trataba, en efecto, de definir los derechos del individuo en la sociedad. Tras la caída de Rosas, la conformación de un nuevo orden suponía el desafío de sancionar una constitución, reinstalando el debate acerca del estatus de la religión católica en la comunidad política. Como hemos visto, los hombres de la *Generación del 37* coincidían en la necesidad de que la futura, y ansiada, constitución adoptara la libertad de cultos.¹⁹⁷⁶ Incluso, en las “Palabras Simbólicas”, redactadas por Echeverría, se planteaba que el Estado no debía tener opinión en materia religiosa.

Por su parte, en su proyecto constitucional esbozado en las *Bases*, Alberdi defendía la libertad de cultos pues concebía que llamar a la inmigración sancionando, a la vez, el exclusivismo religioso habría sido una hipocresía del liberalismo como, por cierto, advertía sucedía en Perú.¹⁹⁷⁷ Sin embargo, parecía producirse en aquella obra un desplazamiento desde la reflexión sobre la religión del hombre, propia del *Fragmento preliminar*, hacia la preocupación por la cuestión de la religión del Estado. Pareciese, además, que Alberdi no concebía la libertad fuera del cristianismo pues proponía: “*Será preciso consagrar el catolicismo como religión de estado pero sin excluir el ejercicio público de los otros cultos cristianos*. La libertad religiosa es tan necesaria al país como la misma religión católica.”¹⁹⁷⁸ La confesionalidad del Estado, como veremos, será objeto de discusión entre los hombres de la *Generación del 37*, entre quienes se difundían las obras de Vigil a propósito de la libertad de los gobiernos respecto de las autoridades eclesiásticas.¹⁹⁷⁹

¹⁹⁷⁶ Remitimos al lector al apartado “El espíritu del terror, la república flotante y la república imaginaria” del presente capítulo.

¹⁹⁷⁷ Véase: Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852), Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1915, p. 94. Es interesante advertir que Alberdi señalaba los errores de la Constitución del Perú sosteniendo que estaba “calculada para su atraso”. En ese sentido, condenaba la prohibición de otros cultos públicos y las trabas para la naturalización de los extranjeros. Así planteaba: “Si el Perú hubiese calculado su legislación fundamental para obtener por resultado su despoblación y despedir de su seno a los habitantes más capaces de fomentar su progreso, no hubiera acertado a emplear medios más eficaces que los contenidos hoy en su Constitución repelente y exclusiva, como el Código de Indias, resucitado allí en todos sus instintos. ¿Para qué más explicación que esta del atraso infinito en que se encuentra aquel país?”. Véase: *Ibid.*, 56.

¹⁹⁷⁸ Véase: *Ibid.*, pp. 120-121. A propósito de Alberdi y la inmigración no católica, véase: Haim Avni, *Argentina y las migraciones judías. De la Inquisición al Holocausto y después*, Buenos Aires, Milá, 2015, pp. 45-50.

¹⁹⁷⁹ Véase: “Carta de J. B. Alberdi a su amigo J. M. Gutiérrez, Valparaíso, 8-7-1852”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., pp. 54- 55. Como ya hemos mencionado, en aquella carta Alberdi le informaba a su amigo: “Por este correo le envío la obra del Dr. Vigil en 6 tomos, y uno de las adiciones. Que gusto tendrá él cuando sepa que la ha pedido V y sospeche el motivo! Le mandé a V una carta del, por el correo anterior. El coronel

En razón de su defensa de la libertad religiosa, Alberdi consideraba necesario recordarle a su amigo F. Frías que jamás había sido anti-religioso:

“Desde el *Preliminar al derecho*, V. me ha visto sostener la necesidad *esencial* de las creencias religiosas. Lo que aquí puede dañarlas, es el exclusivismo, la intolerancia estrecha de algunos fanáticos, que por la violencia de sus pretenciones resucitan naturalm[en]te la hostilidad volteriana. V. sabe; Santo Domingo, y Voltaire, representan dos intolerancias, la una como remedio de la otra. El buen espíritu religioso, no está ni con la inquisición, ni con el libertinaje”.¹⁹⁸⁰

No obstante, la Confederación logrará sancionar en su Constitución Nacional (1853) la libertad religiosa sin declarar, como sugería el proyecto alberdiano, al catolicismo como religión de Estado.¹⁹⁸¹ Las intervenciones de Juan María Gutiérrez tuvieron, en ese sentido, un papel clave.¹⁹⁸² Pero, por su parte, Buenos Aires, separada de la Confederación como Estado autónomo, se enfrentó también al desafío de crear una

Espinosa, le dirige ejemplares de su *Herencia española*; le irán por vía de Montevideo”. A su vez, en aquella carta, Alberdi le comentaba a Gutiérrez acerca de la opinión de Vigil a propósito de su libro *Bases*: “Toda la prensa del Pacífico, toda la población argentina en Chile, ha leído, releído y aplaudido mi librito: El Sr. Vigil, me escribe palabras muy bonitas: Sarmiento mismo me escribe diciéndome que lo adopta como su *credo*. V sabe, yo no he hecho sino tomar lo mejor de lo que andaba en la atmósfera de este tiempo y aplicarlo a la materia constitucional.” (Ibíd., p. 54). A su vez, Alberdi remitía sus cartas con Vigil a su amigo Juan María Gutiérrez, véanse: “Carta de J. B. Alberdi a J. M. Gutiérrez, Valparaíso, 15-8-1852”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 56. “Carta de J. B. Alberdi a J. M. Gutiérrez, Valparaíso, 7-9-1852”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 56. “Carta de J. B. Alberdi a J. M. Gutiérrez, Valparaíso, 19-9-1852”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., pp. 57-58.

¹⁹⁸⁰ Véase: “Carta de J. B. Alberdi a F. Frías, Valparaíso, 15-7-1852”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., pp. 256-257.

¹⁹⁸¹ Véase nuevamente: Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida...*, Op. cit., pp. 120-121. Respecto a la Constitución de la Confederación Argentina sancionada en 1853, véase el artículo 2 (Parte Primera, capítulo “Declaraciones, derechos y garantías”) en el que se sanciona: “El gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”. Véase: *Constitución para la Confederación Argentina del 1 de mayo de 1853*. Versión digital disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcx36p7>

Para un análisis historiográfico, véanse: Gabriel L. Negretto, “Repensando el republicanismo liberal en América Latina. Alberdi y la Constitución argentina de 1853”, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coords.) *El republicanismo en Hispanoamérica...*, Op. cit., pp. 210-243. Roberto Gargarella, *The legal foundations of inequality...*, Op.cit.

¹⁹⁸² Recordemos que J. M. Gutiérrez demostraba en sus escritos un compromiso con la defensa de la libertad religiosa, que se acompañaba por su interés a propósito de la cuestión inquisitorial, no solo colaborando con el historiador norteamericano C. Lea y el ensayista peruano R. Palma, sino también elaborando escritos propios, por ejemplo, a propósito del proceso de la Inquisición de Lima a Ángela Carranza. Véase: Juan María Gutiérrez, “Un proceso célebre. Las herejías de la beata ‘Ángela Carranza’, natural de Córdoba del Tucumán”, en *Escritos históricos y literarios*, Buenos Aires, Jackson, 1934, pp. 174-195. Se trata de un escrito publicado póstumamente. A. Cebrelli considera que una primera versión del escrito se publicó bajo el título “Ángela Carranza, Anales de la Inquisición” en la *Revista de Buenos Aires* (Tomo XX, 1874). Véase: Alejandra Cebrelli, “Una herencia conflictiva: el imaginario religioso colonial y la construcción de las identidades nacionales”. *Andes*, núm. 11, 2000, pp. 1-43. Este trabajo es un interesante aporte para pensar, en clave comparativa, de qué modo dos intelectuales hispanoamericanos, como el peruano Ricardo Palma y el argentino Juan María Gutiérrez, han examinado el pasado colonial, distanciándose de su legado, a través del análisis del proceso por herejía a Ángela Carranza llevado a cabo por el Santo Oficio de Lima a finales del siglo XVII. Remitimos, también, al lector a la cita número 1902.

constitución propia instalando nuevamente, al igual que durante la etapa rivadaviana, viejos debates no solo a propósito del status de la religión sino también de las relaciones con Roma.¹⁹⁸³

Desde el púlpito y la prensa clerical, se expresaba el ideal de un Estado confesional sin libertad religiosa. Pues, como advierte Di Stefano, el propio Escalada, tras ser designado obispo por Roma, no dudó en expresar su deseo de derogar la reforma rivadaviana.¹⁹⁸⁴ A su vez, desde París, F. Frías reivindicaba al catolicismo como religión

¹⁹⁸³ Al respecto, es también interesante señalar que tanto la Confederación como Buenos Aires buscaban el reconocimiento de Roma y la negociación de un concordato. A propósito de aquellas intenciones, Alberdi cuestionaba a Vigil quien, como vimos, negaba el poder temporal de los Papas. Así Alberdi, calificaba a Vigil de “liberalote”, comparando su postura con la que formulaba Vélez Sarsfield. Véase: “Carta de J. B. Alberdi al Dr. J. M. Gutiérrez, Ministro de Estado, Roma, 1-5-1856”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 81. Por otra parte, advierte en sus cartas cierto malestar romano por la sanción de la libertad religiosa en la Constitución de la Confederación (1853). Sobre el punto de la libertad religiosa afirmaba: “Les he hecho ver que esas leyes y esos tratados, sobre libertad religiosa, han sido jurados cuatro veces, por los Obispos de Roma, en Buenos Ayres (Medrano, dos veces; Escalada, dos veces; Aulon: Trinidad). Que era tarde para servir a hacer objeciones a la constitución argentina por este punto. Ellos aceptan el hecho y lo miran como una necesidad de la población- Fíjese Vd., que aquí en Roma, al lado del Papa, hay templos y cementerios protestantes. Pues nuestra *libertad religiosa*, se reduce nada más que autorizar allá lo que el Papá mismo autoriza aquí.” Véase: “Carta de J. B. Alberdi al Dr. J. M. Gutiérrez, Ministro de Estado, Roma, 29-1-1856”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 85. Sin embargo, realiza, aunque en un registro lejano al tono radical de Vigil, una crítica a la *Ciudad Eterna* por preocuparse por las cuestiones económicas antes que por las espirituales. Es en ese sentido que admite, “Estoy persuadido de que las creencias vivas, existen lejos de Roma”. Véase: “Carta de J. B. Alberdi al Dr. J. M. Gutiérrez, Ministro de Estado, Roma, 29-1-1856”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 89. Alberdi se quejaba de la injerencia del Obispo Escalada en los asuntos eclesiásticos de la Confederación, planteando la necesidad de nacionalizar a la Iglesia: “Es preciso llevar a lo eclesiástico el principio de nuestra política económica: romper el monopolio de la Iglesia provincial de Buenos Aires, y fundar las bases de la Iglesia nacional. Eso es completar la organización”. Véase: “Carta de J. B. Alberdi al Dr. J. M. Gutiérrez, Ministro de Estado, Roma, 29-1-1856”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 91. Alberdi insistía así en aclarar que “La libertad de cultos ha ratificado la obra irrevocable de Buenos Ayres desde 30 años antes”. Véase: “Carta de J. B. Alberdi a Sor Dor D. J. M. Gutiérrez, Ministro de Relaciones Exteriores del gobierno argentino, Roma, 17-6-1856”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 101. Se temía, pues, que Roma prefiriera un pacto con Buenos Aires y no con la Confederación que había sancionado la libertad religiosa. Es por eso que, insiste en otras cartas: “Ante el Papa defendí la Constitución argentina, calumniada como irreligiosa”. Véase: “Carta de J. B. Alberdi a Sor Dor D. J. M. Gutiérrez, Ministro de Relaciones Exteriores del gobierno argentino, Roma, 17-6-1856”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 105. Por el contrario, admitía que había aclarado en Roma que la Constitución “ha dejado a la Iglesia el medio de hacerse rica y fuerte porque la considera un elemento auxiliar del orden. Pero, si en vez de servir al orden, empieza por servir a la anarquía, el país tendrá que defenderse contra la hostilidad de la Iglesia”. Véase: “Carta de J. B. Alberdi a Sor Dor D. J. M. Gutiérrez, Ministro de Relaciones Exteriores del gobierno argentino, Roma, 17-6-1856”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 106. Es que sospechaba Alberdi que desde Buenos Aires se buscaba obstaculizar los acuerdos entre Roma y la Confederación: “Yo no dudo, que del clero de Bs As han venido aquí rumores, que presentan como fango y nulidad todo el clero de nuestras Provincias...Algún día le he de hablar a Vd de los Palacios del Vaticano y del Quirinal, para que vea la distancia que va del cristianismo de Jesucristo al cristianismo de los Papas y de los Cardenales. No soy volteriano, soy de mi tiempo, pues he visto la opinión de toda la *Europa* culta actuar sobre la situación de Roma.” Véase: “Carta de J. B. Alberdi a Sor Dor D. J. M. Gutiérrez, Ministro de Relaciones Exteriores del gobierno argentino, Roma, 17-6-1856”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 107. Pues, advertirá luego “Lo espiritual, lo dogmático, es secundario p° la Santa Sede”. Véase: “Carta de J. B. Alberdi a Sor Dor D. J. M. Gutiérrez, Ministro de Relaciones Exteriores del gobierno argentino, Roma, 17-6-1856”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., p. 108.

¹⁹⁸⁴ Roberto Di Stefano, “Asuntos de familia...”, Op. cit., p. 58.

de Estado y se pronunciaba en contra del “fanatismo liberal” y a favor del “orden a la sombra y al amparo de la cruz” pues consideraba que:

“Para que cada uno y todos cumplan con su deber, no es menester que preguntemos lo que se hace en Francia, ni en Inglaterra, ni en los Estados Unidos, basta que tengamos la firme voluntad de ser cristianos. La religión nos enseñará cuanto hemos olvidado y cuanto necesitamos aprender. Ella calmará esa agitación febril que nos devora.”¹⁹⁸⁵

Es precisamente por la defensa de la religión como fundamento del orden político que T. Halperín Donghi caracteriza a Félix Frías como reaccionario, aun cuando reconoce que su pensamiento se nutría de publicistas que no necesariamente lo eran (como Lacordaire, Guizot, Lamennais, Tocqueville, entre otros).¹⁹⁸⁶

Por su parte, desde el periódico *El Nacional*, Bartolomé Mitre defendía el principio de libertad de cultos.¹⁹⁸⁷ Pero sus ideas fueron decididamente cuestionadas por el joven presbítero Martín Avelino Piñero quien, si bien adhería a las ideas del clero intransigente, tenía, como señala Di Stefano, un “pasado impoluto” en la medida en que no se había comprometido con el rosismo.¹⁹⁸⁸ Piñero intentaba demostrarle al político Mitre el error de sus principios pues admitía: “Puede ser que vos me compadezcáis mas bien á mi por fanático y poco liberal, mas creo que os he de convencer de lo contrario”.¹⁹⁸⁹ No obstante, Piñero contradecía las ideas de Mitre apelando a autores intransigentes, reaccionarios como Bonald y conservadores como Balmes, con el propósito de condenar el principio de libertad de conciencia (por considerarla fuente del deísmo y del ateísmo),

¹⁹⁸⁵ Véase: Félix Frías, “Necesidad de la unión y del orden de la república Argentina” (París 12 de octubre de 1853), en *Escritos y discursos de Félix Frías*, Tomo I, Buenos Aires, Casavalle, 1884, p. 440. Citado en: Tulio Halperín Donghi, *Proyecto y construcción de una nación*, Op.cit., 1980, pp. 40-43.

¹⁹⁸⁶ Tulio Halperín Donghi, *Una nación para el desierto argentino*, Op.cit., p.33. En este libro, el historiador define a Frías como “reaccionario”, aun cuando su condena a las sociedades postrevolucionarias no se acompaña de un deseo de regreso al Antiguo Régimen y a pesar de que no apela a autores reaccionarios. Sin embargo, T. H. Donghi argumenta que su propuesta es reaccionaria e intransigente. Félix Frías regresa a Buenos Aires hacia 1855, donde participará de la redacción de los periódicos *La Religión* y *El Orden*. Para una interpretación que discute la caracterización del pensamiento de F. Frías como reaccionario, véase: Boris Matías Grinchpun, “La alternativa reaccionaria. Félix Frías y las raíces intelectuales de la derecha católica en Argentina (1852-1881)”, ponencia presentada en *V Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea*, Asociación de Historia Contemporánea, Universidad Autónoma de Barcelona, 2015.

¹⁹⁸⁷ Véase: “Libertad de cultos”, *El Nacional*, periódico comercial, político y literario, 24/10/1853, Buenos Aires, Imprenta Argentina.

¹⁹⁸⁸ Avelino Piñero se formó con los jesuitas que regresaron a Buenos Aires durante el rosismo. Tras la derrota de Rosas, fue Piñero quien estuvo a cargo de la predicación durante el *Te Deum* por acción de gracias por el restablecimiento de “la paz y la libertad pública” tras la derrota del rosismo. Véase: Roberto Di Stefano, “Asuntos de familia...”, Op.cit., p. 40.

¹⁹⁸⁹ *Memoria de un eclesiástico, sobre los errores religiosos contenidos en el artículo Libertad de Cultos, publicado por el sr. Coronel D. Bartolomé Mitre en El Nacional del 24 de octubre del presente año*, Buenos Aires, Imprenta de Mayo, 1853, p. 3.

cuestionar la noción misma de tolerancia religiosa (pues ella supondría considerar que todas las religiones eran igualmente verdaderas), repudiar los matrimonios mixtos como un absurdo y reivindicar la potestad de Roma para prohibir libros en su *Index*. Piñero asociaba así las ideas de Mitre con las “modernas escuelas de pensamiento” que caían en errores filosóficos y heréticos.¹⁹⁹⁰ El religioso instaba pues al hombre político a actuar según los principios del catolicismo.

Pero desde la prensa liberal había quienes advertían que, aun contemplándose la libertad de cultos, sancionar una religión de Estado supondría una amenaza para la libertad de conciencia de los individuos al legitimar la influencia teocrática en la sociedad. Así, desde su periódico, la educadora Juana Manso argumentaba:

“Hace días que una polémica religiosa entre católicos que gimen y protestantes que dogmatizan (según dicen), ha aparecido en los periódicos de Buenos Ayres, haciendo sobre los espíritus ilustrados en la materia, el mismo efecto que haría un muerto que saliese de su sepultura y pasease su desnudo esqueleto por entre los vivos. ¡Qué! después de veinte años de una dictadura de hierro; después de veinte años de una **inquisición política**, estaríamos condenados a ver la Iglesia Católica desarrollar su estandarte negro sembrando de huesos y de craneos? /.../ ¡Cómo! señores católicos, pretendéis resucitar el fantasma pavoroso de la **heregia!** ¿Creeís que todos los tiempos son unos? ... Ignoráis que hay en Buenos Ayres plumas bastante valerosas y almas asaz firmes, que están prontas a pulverizar vuestros sofismas? /.../ ¿Los protestantes dogmatizan? ¿Y que mal hay en eso? ¿No es la palabra de Cristo la que predicán? ¿Entonces por qué los llamaís de hereges?... ¡Cuando este desgraciado país tiene tanta necesidad de la palabra de paz, venis vosotros a lanzar el grito de guerra y el anatema! ¡Venis gritando *quien vive*, dando *alarma al Gobierno*, á la *autoridad eclesiástica* y á las *familias!*...Es nuestra convicción íntima, que todo aquel que no sea consecuente con sus principios, hará siempre las cosas a medias. La libertad una vez proclamada, no tiene otros límites que los mismos que tan sabiamente le ha opuesto la propia naturaleza de las cosas! ¡Nunca ha sido el exceso de la libertad el que ha causado los males de los pueblos, por eso, un Gobierno que proclame entre otras libertades la libertad de conciencia, nunca debe declamar *una religion del Estado* para no cometer el absurdo y no estar en contradicción consigo mismo! Aquí no hay término medio. Es necesario optar entre una cosa o la otra!”¹⁹⁹¹

¹⁹⁹⁰ *Ibíd.*, pp. 6-7. Entre ellas, se identificaban el idealismo de D. Hume, el sensualismo de E. Condillac, el racionalismo de I. Kant y el panteísmo de V. Cousin.

¹⁹⁹¹ "Libertad de Conciencia", en *Album de Señoritas*, núm. 7, 12/2/1854, p. 55. Citado en: Lelia Area, "El periódico *Album de Señoritas* de Juana Manso (1854): una voz doméstica en la fundación de una Nación", *Revista Iberoamericana*, vol. LXIII, núms. 178-179, Enero-Junio 1997, p. 152. Véase también: Remedios Mataix, "Antídotos del destierro. La escritura como desexilio en Juana Paula Manso", Piero Menarini (ed.), *Romanticismo 10. Romanticismo y exilio: actas del X Congreso del Centro Internacional Estudios sobre Romanticismo Hispánico "Ermanno Caldera"*, Alicante, 12-14 de marzo de 2008, Bologna, II Capitello

A pesar de aquellas controversias, la Constitución de la Provincia de Buenos Aires consagró un término medio al sancionar la libertad religiosa y declarar, a la vez, al catolicismo como religión del Estado.¹⁹⁹² Cuestión que no pasó desapercibida pues, por su parte, la Constitución de la Confederación, sancionada un año antes, determinaba el “sostén” del culto católico sin definirlo como religión oficial.¹⁹⁹³ Paradójicamente, como advierte Di Stefano, era en la anticlerical Buenos Aires donde se sancionaba la oficialidad de la religión.¹⁹⁹⁴ Es probable que Buenos Aires buscara, de ese modo, posicionarse mejor que la Confederación ante Roma.¹⁹⁹⁵

La cuestión generaba polémica en la medida en que, como advertía Manso y argumentaban los clericales, la sanción de una religión oficial suponía una coincidencia, sino real al menos ideal, entre comunidad política y comunidad religiosa. En ese sentido, desde el púlpito se insistía en la legitimidad de las autoridades eclesiásticas para actuar como censores (prohibiendo a los fieles las lecturas de ciertos libros y advirtiéndolo al gobierno sobre la necesidad de reprimir abusos en la prensa) pues se postulaba que sin la religión católica se podría tener república pero no verdaderos republicanos.¹⁹⁹⁶ La religión era pensada como fundamento del lazo social. Por eso reivindicaban algunos, como el canónigo Piñero, la facultad de la Iglesia de ejercer acciones coercitivas sobre los fieles y su jurisdicción para dirimir en el asunto de los matrimonios mixtos y los entierros.¹⁹⁹⁷

del Sole, 2009, pp. 149-164. Graciela Batticuore, *La mujer romántica. Lectoras, autoras y escritores en la Argentina: 1830-1870*, Buenos Aires, Edhasa, 2005. Graciela Batticuore, *Lectoras. Imaginarios y prácticas de lectura en Argentina*, Buenos Aires, Amapersand, 2017.

¹⁹⁹² Véase: Roberto Di Stefano, “Sobre liberalismo y religión...”, Op. cit. Diego Mauro, “El liberalismo...”, Op.cit. Boleslao Lewin, *Supresión de la Inquisición y libertad de cultos en la Argentina...*, Op.cit. Para una mirada respecto a las minorías religiosas, véase: Ricardo Feierstein, *Historia de los judíos argentinos*, Buenos Aires, Galerna, 2006. Sobre la cuestión de la Constitución de Buenos Aires, véase: Mariano Aramburo, “El debate legislativo de la constitución del Estado de Buenos Aires (1854). Los conceptos de soberanía, nación y Estado”, *PolHis*, Año 9, núm. 17, enero-junio 2016, pp. 170-209.

¹⁹⁹³ En la Constitución del Estado de Buenos Aires, en la Sección I “De la soberanía, territorio y culto del Estado”, se sancionaban los siguientes artículos:

Artículo 3.- Su religión es la Católica Apostólica Romana: el Estado costea su culto, y todos sus habitantes están obligados a tributarle respeto, sean cuáles fuesen sus opiniones religiosas.

Artículo 4.- Es, sin embargo, inviolable en el territorio del Estado, el derecho que todo hombre tiene para dar culto a Dios Todopoderoso según su conciencia.

Artículo 5.- El uso de la libertad religiosa que se declara en el artículo anterior, queda sujeto a lo que prescriben la moral, el orden público y las leyes existentes en el país.

Véase: *Constitución de Buenos Aires: sancionada el 11 de abril de 1854*, Buenos Aires, Besanzon: Imprenta de José Jacquin, 1854.

¹⁹⁹⁴ Roberto Di Stefano, “Asuntos de familia...”, Op. cit., pp. 97-98.

¹⁹⁹⁵ *Ibíd.*

¹⁹⁹⁶ Sobre las pretensiones de censura remitimos a: Roberto Di Stefano, “Asuntos de familia...”, Op. cit. pp. 54-55. Por cierto, se censuraban las mismas obras que en la Península, como los escritos de A. Dumas, G. Sand y E. Sué.

¹⁹⁹⁷ Véase: Roberto Di Stefano, “Asuntos de familia...”, p. 99. Nancy Calvo, “Los unos y los otros...”, Op. cit. Véase también: Boleslao Lewin, *Supresión de la Inquisición*, Op. cit., pp. 53-62. Sobre la presencia

Argumentaban los clericales que los cánones del Concilio de Trento que sancionaban la facultad coercitiva del obispo tenían fuerza de ley civil en la medida en que persistían las leyes de Indias.¹⁹⁹⁸

El problema resultaba ser el de las garantías de la libertad del individuo (tanto de conciencia como de asociación) en un Estado confesional como así también dentro de la propia Iglesia oficial. Ese fue, en cierto modo, el dilema que experimentaron aquellos masones que reivindicaban la libertad de conciencia sin renunciar a la religión católica pero que, de todos modos, fueron expulsados por la Iglesia que reconocían como propia. Fue, precisamente, tras la expulsión de los masones, ordenada desde Roma, cuando la polémica anticlerical comenzó a cobrar nuevos tonos.¹⁹⁹⁹ En la prensa liberal, la reivindicación de la masonería se acompañaba de una retórica contraria a la influencia romana que se describía como una amenaza teocrática, asociada a los jesuitas y la Inquisición. Así lo planteaban un conjunto de escritos anticlericales que se publicaron, por aquellos años, en Buenos Aires. En ellos el tono tendía a agudizarse dándose a conocer no solo la variedad de las ideas que quienes se identificaban como liberales tenían acerca de lo religioso, sino también evidenciando un nuevo lugar de enunciación que se identificaba como socialista (un socialismo en clave romántica). Pues, como advierte H. Tarcus, la defensa de las libertades individuales, especialmente ante el gobierno eclesiástico, ya no era, hacia mediados del siglo XIX, patrimonio exclusivo de quienes se identificaban como liberales.²⁰⁰⁰

protestante en el Río de la Plata durante el siglo XIX véase: Daniel Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*, Buenos Aires, Editorial Aurora, 1969. Susana Bianchi, *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004. José María Marilúz Urquijo, "Los matrimonios entre personas de diferente religión ante el Derecho patrio Argentino", *Instituto de Historia del Derecho, Conferencias y Comunicaciones XXII*, Buenos Aires, 1948, pp. 13-46.

¹⁹⁹⁸ Sobre la persistencia de la legislación colonial durante el período independiente, véase: Darío G. Barrera, "Justicias, jueces y culturas jurídicas en el siglo XIX rioplatense", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], *Debates*, EHESS, París, [Puesto en línea el 23 de marzo de 2010, consultado el 10 de abril de 2018]. Alejandro Agüero, "Formas de continuidad en el orden jurídico. Algunas reflexiones a partir de la justicia criminal de Córdoba (Argentina), primera mitad del siglo XIX", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], *Debates*, EHESS, París, [Puesto en línea el 23 de marzo de 2010, consultado el 10 de abril de 2018]. A propósito de una perspectiva a largo plazo sobre la creación de nuevas leyes, véase: José María Díaz Couselo, "Delitos contra la religión y el culto en la codificación penal argentina (1853-1941)", *Revista de Historia del Derecho*, núm. 48, INHIDE, Buenos Aires, 2014, pp. 33-73. Darío Barrera (coord.), *Justicias situadas: entre el Virreinato Rioplatense y la República Argentina (1776-1864)*, La Plata, FAHCE-UNLP, 2018.

¹⁹⁹⁹ El obispo Escalada decretó la expulsión de los masones de la Iglesia a través de una carta pastoral el 18 de febrero de 1857. Véase: Roberto Di Stefano, "Asuntos de familia...", *Op.cit.*, p. 81.

²⁰⁰⁰ Horacio Tarcus, *El socialismo romántico...*, *Op. cit.*, p. 65. En ese sentido, el autor plantea la precaución de no subsumir la recepción de las ideas socialistas románticas en una historiografía sobre el liberalismo latinoamericano (Véase: *Ibíd.*, p. 50). Por otra parte, como veremos, quienes se identifican como socialistas no dudan en separar la Iglesia y el Estado (Véase: *Ibíd.*, pp. 71-72).

En este escenario de polémica, la figura de la Inquisición será reapropiada y resignificada para pensar la problemática cuestión de la relación entre la comunidad política y la comunidad de creyentes. No se trataba, sin embargo, de un simple uso político del pasado pues el problema de la intransigencia religiosa lo era también del presente como así también lo era el desafío de conjugar el catolicismo con las libertades modernas. Como analizaremos a continuación, en los escritos anticlericales que se difundían en la esfera pública la Inquisición española perdía su singularidad al ser evocada, y analizada, aunque no siempre con exactitud histórica, junto con el tribunal inquisitorial que seguía por entonces vigente, es decir la Congregación del Santo Oficio Romano.²⁰⁰¹

Variados eran los escritos anticlericales que evocaban a la Inquisición en la cosmopolita Buenos Aires post-rosista. En efecto, como hemos analizado, la reflexión a propósito de la Inquisición formaba parte de una preocupación que trascendía a los márgenes del Río de la Plata.²⁰⁰² Pero no se trataba únicamente de una reflexión centrada en el tribunal español en la medida en que se reconocía a la Inquisición como una institución propia del universo católico. Reconocimiento que, por cierto, se formulaba en un contexto de creciente romanización. De hecho, así lo constataban no solo los publicistas románticos rioplatenses sino también los escritos de los inmigrantes republicanos exiliados en Buenos Aires, la mayoría de ellos provenientes de las penínsulas hispánica e itálica y de la república de Chile. De modo que, como veremos, aquellos autores extranjeros manifestaban una preocupación común con los publicistas liberales porteños que buscaban definir la identidad nacional trazando nuevas fronteras entre política y religión.

En efecto, durante el período, la reflexión sobre el tribunal de la fe abarcaba dos ejes problemáticos. Por un lado, la relación entre soberanía y catolicismo que convertía a la cuestión romana en el nudo problemático de la coyuntura, en la medida en que Roma se encontraba sitiada por los proyectos de unificación italiana. Por otro lado, el problema de la relación entre derechos individuales y catolicismo se convertía en otro de los ejes de la reflexión, en la medida en que en Buenos Aires se continuaba debatiendo a propósito

²⁰⁰¹ Insistimos en que nuestra intención no consiste en comprobar la exactitud histórica que se proponían reconstruir aquellos escritos, sino el modo en que sus relatos se insertaban en el juego político de pensar nuevas fronteras entre la política y la religión.

²⁰⁰² A propósito del debate del período, remitimos al lector a los capítulos seis y siete de la presente tesis.

de la definición constitucional de las libertades del individuo en una sociedad que era mayoritariamente católica. Por cierto, como veremos, aquellos inmigrantes, procedentes de una Europa abrumadoramente monárquica, se encontraban comprometidos con un proyecto republicano de gobierno. En este sentido, los exiliados republicanos, procedentes tanto de la península itálica e hispánica, aportaban argumentos a un debate en común que respondía, a su vez, a las necesidades de lo que, podríamos llamar, el propio desafío de la unificación nacional del Río de la Plata.²⁰⁰³

Los publicistas comprometidos con la causa de la unificación italiana fueron, por cierto, los que mostraron un tono más agudo en sus reflexiones ya que su experiencia republicana se enfrentaba directamente al poder de Roma, al que asimilaban a la Inquisición. Así, por ejemplo, Callimaco Zambianchi, quien había participado del experimento republicano en la Roma de 1848 y de la marcha de los *camicie rosse* hacia la *Ciudad Eterna*, acusaba en sus escritos al Papa y al Obispo Escalada de proponerse “la destrucción en el hombre de la inteligencia, de la razón y de la libertad” para lograr “la Omnipotencia temporal y civil sobre los ciudadanos”.²⁰⁰⁴ El discurso ciertamente se radicalizaba, pues el mismo escritor reconocía:

“Que tampoco obtendremos la simpatía de esos pretendidos liberales, especie de medrosos, que quieren se respete el culto, por absurdo y odioso que sea. Que nuestros adversarios tacharán nuestro lenguaje de exagerado, rudo y de una aspereza salvaje”.²⁰⁰⁵

Su escrito planteaba que, así como Hispanoamérica se había independizado de España, resultaba por entonces necesario independizarse del yugo de Roma. Se trataba, pues, de una emancipación que parecía hermanar a Hispanoamérica con la aventura de la unificación italiana, con la cual Zambianchi se encontraba personalmente comprometido.

²⁰⁰³ A propósito de las tensiones en torno a la unificación nacional, véase el reciente aporte: Mariano Aramburo, “‘La República del Río de la Plata’: El Estado de Buenos Aires y la nación en 1856”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, núm. 49, segundo semestre 2018, pp. 47-80.

²⁰⁰⁴ Callimaco Zambianchi, *La verdad o el paraíso romano: monges, fantasmas, jesuitas y demonios*, Buenos Aires, Imprenta de La Tribuna, 1858, p. 6. Zambianchi fue un veterano de la república romana que se incorporó a las tropas garibaldinas. En Buenos Aires fundó *Unione e Benevolenza*. Véase: Emma Cibotti, “Mutualismo y política, un estudio de caso. La Sociedad Unione e Benevolenza en Buenos Aires entre 1858 y 1865”, en Fernando Devoto y Gianfausto Rosoli (eds.), *L'Italia nella società argentina*, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1998, pp. 241-265. Hilda Sabato y Emma Cibotti, “Hacer política en Buenos Aires: los italianos en la escena pública porteña, 1850-1880”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana, Dr. Emilio Ravignani*, tercera serie, núm. 2, 1990, pp. 7-46. Véase también: Dino Messina, “Storia dimenticata della colonna Zambianchi”, *Corriere della sera*, 15/9/2013. Disponible on line: <http://lanostrastoria.corriere.it/2013/09/15/storia-dimenticata-della-colonna-zambianchi/> (Consultado el: 20/5/2017).

²⁰⁰⁵ Callimaco Zambianchi, *La verdad o el paraíso romano...*, Op. Cit., p. 4.

El autor condenaba a los Papas remitiendo al lector a las obras de J. A. Llorente y denunciando que en el “paraíso romano” se encontraban canonizados hombres que, como Santo Domingo, habían alimentado al tribunal de la Inquisición que, a lo largo de su historia, “devoró cinco millones de hombres”.²⁰⁰⁶

Zambianchi reivindicaba un cristianismo genérico tomando distancia del catolicismo definido desde Roma y defendido por la jerarquía porteña, pues planteaba a sus lectores: “Según Monseñor Mariano José de Escalada y su clero, para ser católico es necesario creer que todos esos malhechores son los vicarios de Cristo, una especie de emanación del Cristo mismo, infalibles en todas sus resoluciones...qué vergüenza!”²⁰⁰⁷

De igual modo, otro inmigrante, esta vez un republicano español, contribuía a la diatriba contra la Inquisición desarrollada en la esfera pública porteña. Se trataba de Bilbao Victory y Suárez, un impresor de Barcelona que, debido a sus ideas republicanas, debió exiliarse en Buenos Aires. Como ya hemos analizado, fueron los republicanos quienes se comprometieron en España con una defensa abierta de la libertad religiosa argumentando, incluso, a favor de la neutralidad religiosa del Estado.²⁰⁰⁸ En efecto, Victory y Suárez difundió aquellas ideas republicanas en Buenos Aires reimprimiendo en 1858 la obra del catalán liberal Joaquín María Nin titulada *Retrato al daguerreotipo de los jesuitas...*²⁰⁰⁹ Aquella obra había sido originalmente publicada en Barcelona en el año 1852, cuando en la Península se debatía acerca de la reinstalación de la Orden de San Ignacio. En ella el autor caracterizaba a los jesuitas como “mercaderes de conciencia”, sostenedores del fanatismo y del despotismo. En su retrato se denunciaba que los jesuitas habían buscado hacerse del control del tribunal inquisitorial ya que, señalaba el autor, incluso el propio tribunal había condenado algunas de sus prácticas. Así, por ejemplo, sentenciaba:

²⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 12.

²⁰⁰⁷ *Ibid.*, pp. 14-15.

²⁰⁰⁸ Remitimos al lector al capítulo seis de la presente tesis.

²⁰⁰⁹ Joaquín María Nin, *Retrato al daguerreotipo de los jesuitas sacado de sus escritos, máximas y doctrinas. Acompañado de varios documentos en los que se han fundado varios autores que han escrito acerca de la Compañía de Jesús. Precedido de una Reseña histórica de la Fundación, Progreso, Decadencia y Abolición de la Compañía. Obra publicada con éxito extraordinario en Barcelona, año 1852 y reimpresa y publicada en esta ciudad por B. V. y S.*, Buenos Ayres, Imprenta de Pedro Gautier, 1858. Victory y Suárez era un defensor de las ideas republicanas que debió trasladarse, junto con su padre, a Buenos Aires donde trajo consigo su equipo tipográfico. Véase: Horacio Tarcus, *La Biblioteca Popular de Bartolomé Victory y Suárez, primera editorial de la izquierda argentina: 1864-65* (En línea). Trabajo presentado en Primer Coloquio Argentino de Estudios sobre el Libro y la Edición, 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre de 2012, La Plata, Argentina, p. 500. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1956/ev.1956.pdf (Consultado el: 20/5/2017).

“Hemos de confesar que la España ha sido muy desgraciada. En España vió por primera vez la luz el sanguinario tribunal de la inquisicion que bajo el pretesto de salvar el alma reducía el cuerpo á cenizas, en las Indias se creó una sociedad que mataba el cuerpo para darle paz: la sociedad de los Tangos [extranguladores, cita a Eugenio Sué]. Los jesuitas, que tuvieron su origen en España, vinieron á colocarse entre los Tangos y los Inquisidores, matando el alma y degradando al cuerpo”²⁰¹⁰

Pocos años después, Joaquín Marín Nin publicaba una novela sobre la Inquisición.²⁰¹¹ Por su parte, su editor en Buenos Aires seguía denunciando en sus escritos al tribunal, caracterizando a la Inquisición como la “hija predilecta del Papado”, recuperando viejas críticas liberales al tribunal, aunque concibiendo sus ideas en el marco de un proyecto que definirá como socialista.²⁰¹² La Inquisición se convertía, entonces, en

²⁰¹⁰ Joaquín María Nin, *Retrato al daguerreotipo de los jesuitas...*, Op.cit., pp. 61-62. A su vez, por ejemplo, en relación al reino de Portugal afirma: “Mientras que Juan V permita asar carne humana en las parrillas inquisitoriales, los hombres negros no le odiarán”. Los hombres negros era el modo en que se llamaba despectivamente a los jesuitas. Nin justificaba, de este modo, las reformas de la administración de Pombal que redujeron el poder de la Orden. Véase: *Ibid.*, p. 103.

²⁰¹¹ Véase: Miguel de Alba López-Escobar, “Un acercamiento a la novela histórica *Secretos de la Inquisición* de Joaquín María Nin”, Op.cit. Como refiere el autor, en aquella obra se reivindica un cristianismo genérico, e incluso las enseñanzas de Lutero contra la Inquisición. Como ya hemos analizado, desde 1833 comienza a introducirse en España cierta coexistencia con minorías protestantes, especialmente en Cádiz y Barcelona. En ese sentido, Barcelona, espacio donde se desarrolla la obra, “tuvo un espíritu tradicional y renovador a la vez, liberal y católico, y era partidaria de la renovación” (Véase: *Ibid.*, p. 210). Véase también: Daniel Sempere Muñoz, “La Inquisición y sus ecos”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 13, 2005, pp. 3-12.

²⁰¹² Véase: Bartolomé Victory y Suarez, *La mentira pontificia. Hechos criminales de los Papas. Opúsculo anti-papal*, Buenos Aires, Imprenta de Buffet y Cia., 1863, p. 39. En *La mentira pontificia* (1863), Victory y Suarez reivindica a Jesús como un revolucionario, identificándolo con la voz del progreso al predicar el Evangelio sin pretender corona imperial ni propiedad de tierras. Por el contrario, se representa a los Pontífices como profanadores del cristianismo, al construir poder temporal e impulsar el fanatismo, y a los jesuitas como defensores de la monarquía absoluta de Roma. La Inquisición aparece en esa trama representada como “la hija predilecta” del Papado. Dos años más tarde publica *La moral de los jesuitas* (1865), reapropiándose de los análisis de Joaquín María Nin. En este folleto, que circulaba en Buenos Aires y Montevideo, buscaba demostrarle al lector el fanatismo jesuita identificando a la Orden con la apología del tribunal remitiendo a las declaraciones de algunos de sus miembros. Así, planteaba: “...oponemos esos manifiestos el siguiente reto lanzado a la Humanidad por el mismo General Roothan en la Conferencia de Chiéri: «Nuestro siglo se imagina que la ceniza de la hoguera esta totalmente extinguida.... Nuestros enemigos creen que no ha quedado el mas pequeño tizon, siquiera no sea mas que para encender una sola téa..... Insensatos! Llamádonos jesuitas creen que nos cubren de oprobio, pero estos jesuitas les reservan la censura, una mordaza fuego!»” (a propósito de aquellas reflexiones citaba: (*L'ami de la Religion*, núm. 4) Continuaba: “Oponemos tambien el siguiente escarnio de la historia de la religion misma, proferido por un adepto de la Compañía. Revisad el periódico clerical *Le Monde* (Paris N° del 5 y 6 de abril de 1861) y allí, bajo la firma del atrevido Compañero Mr. J. Chantrel, leereis esta insolencia: «La inquisicion es una institucion establecida por largo tiempo sostenida por la Iglesia (Católico-Romana). Solamente la ignorancia la mala fé, pueden dudar de que jamas haya existido sobre la tierra un tribunal mas justo ni mas humano que el de la inquisicion.» Opondremos mas: Citaremos la declaracion hecha con toda la vehemencia de un fanático, por M. de Guerlache, en el último Congreso Católico celebrado en Malinas, ocupando la presidencia este mismo prelado, en la primera sesion; «Nuestra guerra con el partido liberal es eterna!» Decid timoratos;—que significan ese reto, ese escarnio esa declaracion? Quién no se horroriza, quién no se alarma al contemplar tanta audacia tanto escándalo? Cuando por medio de sus representantes

metáfora de la teocracia, una forma de gobierno capaz de amenazar a las comunidades políticas independientemente, por cierto, de cual fuera su nacionalidad.

Aquellas ideas cobraban fuerza también en los escritos del periodista genovés Benito Priuli quien advertía que el poder temporal del Papa era nocivo no solo a Italia, y su proyecto de unificación nacional, sino también a la humanidad.²⁰¹³ Priuli denunciaba el compromiso de los Papas con la Inquisición, desde su fundación y a lo largo de su historia, citando como referencia la obra *Estudios históricos* de F. R. Chateaubriand (1833).²⁰¹⁴ Advertía, así, que Roma vivía bajo “la policía inquisitorial” del “fraile-Rey”, como lo llamaba, irónicamente, al Papa. Reclamaba, pues, la independencia del poder temporal del espiritual, negando la legitimidad de la soberanía temporal del pontificado proponiendo, según sus palabras, “una iglesia libre en el estado libre”.²⁰¹⁵ Es por eso que se preguntaba:

“Entonces, ¿á qué le es necesario, monseñor Dupanloup, esa soberanía temporal al Papa? ¿Quizás para ordenar otra carnicería de nuevos albingenses? ¿O sancionar á otro *San*

la Compañía de Jesús, en pleno siglo XIX, habla con tan cínica franqueza para estampar tan crueles bofetadas a los soldados de la libertad, se dirá todavía que los Jesuitas actuales rechazan las infernales doctrinas de su institución? (...)” Véase: Bartolomé Victory y Suárez, *La moral de los jesuitas: según la biblioteca infernal de la Compañía de Jesús*, Buenos Aires, Bernheim, 1865, pp. 8-10. Así, concluía: “Jesuita es el que en pleno siglo XIX promete á los liberales una mordaza, la censura y fuego!”. Véase: *Ibid.*, p. 32. Victory y Suarez promovió, a su vez, un proyecto editorial de Biblioteca Popular destinada a la instrucción del pueblo, compuesta de cinco títulos aparecidos entre 1864-1865. Entre ellos se encontraban: *La Democracia en América* de A. Tocqueville, *El Comunismo* de E. Cabet, *Jurisprudencia inquisitorial o manual de inquisidores* de N. Eymereich [edición aumentada con notas y documentos históricos. Traducido por José Marchena], *Constitución de los Estados Unidos y del Estado de Nueva York*, y *El derecho democrático* de C. Tressera. Sobre aquella colección advierte H. Tarcus: “Ahora bien: aunque las tradiciones políticas contemporáneas se han constituido sobre la base de la contraposición entre liberalismo y socialismo, Tocqueville, Tresserra y Cabet formaban parte –no sin tensiones, claro– de la biblioteca de un republicano radical de 1848 o 1855. Victory, como a su modo lo hicieron otros republicanos españoles de su tiempo, adhirió a un socialismo definido por una voluntad asociativa que venía a contrapesar los riesgos del liberalismo individualista de libremercado. Ya en el 63 hace profesión de fe socialista. En suma, la unidad ideológica de la “Biblioteca Popular” hay que buscarla en esta intersección prototípica de mediados del siglo XIX entre: por un lado, el librepensamiento de corte masón; por otro, ese liberalismo de avanzada que desde 1840 cuestiona algunas de las bases mismas del liberalismo, como la propiedad privada, para adherir al programa igualitario y democrático; y, finalmente, el incipiente socialismo romántico.” Véase: Horacio Tarcus, *La Biblioteca Popular de Bartolomé Victory y Suárez...*, *Op.cit.* Durante 1863 dirigió el periódico *El Artesano*, que, como advierte Tarcus, fue pionero del periodismo obrero y socialista en la Argentina. Durante los años 1867 a 1873 colaboró en el diario *La República*, que editaba Manuel Bilbao.

²⁰¹³ Véase: Benito Priuli, *El papado, la religion y el progreso*, Buenos Aires, Bernheim y Boeno, 1860, p. 4.

²⁰¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

²⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 83. Como advierte G. Alonso García, la paternidad de aquella expresión es polémica pues, si bien generalmente se la asocia a la propuesta de Montelambert en el Congreso Católico de Malinas de 1863, fue también atribuida al Conde Camilo Cavour. Sin embargo, la idea de la separación entre ambas instituciones como modo de superar los conflictos había sido enunciada con anterioridad por el pastor evangélico suizo Alexandre Vinet. Por su parte, Priuli enunciaba aquella expresión para desconocer la legitimidad del poder temporal del Papa. Véase: Gregorio Alonso García, *La ciudadanía católica...*, *Op.cit.*, p. 324.

Bartolomé? ¿ó poner en las hogueras á otros Arnolfo, Savonarola, Bonvicini, etc., etc.? ¿O para estraer otra vez los tormentos de el agua y *fuego*, y la Santa Inquisición?”²⁰¹⁶

Sin embargo, Priuli se mostraba convencido de que el ciclo revolucionario que se desplegaba hacia el siglo XIX encaminaba a la humanidad hacia un progreso que suponía el triunfo de la filosofía, entendida como emanación de la divinidad. Un progreso cuya trama era la dignidad nacional y que suponía el desplazamiento del derecho canónico por los *Derechos del hombre*.²⁰¹⁷ Por cierto, hacia 1870 Benito Priuli podrá celebrar en Buenos Aires el aniversario de la unificación italiana junto a importantes publicistas porteños con quienes colaboraba, como José Hernández y Héctor Varela, en nombre de “la alianza republicana universal”.²⁰¹⁸

La cuestión italiana estaba pues estrechamente ligada al debate entre clericales y anticlericales desplegado en Buenos Aires. Pero no se trataba tan solo de una preocupación exclusiva de los extranjeros. Por el contrario, la prensa porteña se mostraba interesada en seguir la pista de los acontecimientos que tenían a la Península itálica como protagonista. Así, por ejemplo, el periódico *La Tribuna*, dirigido por Héctor Varela y sus hermanos, contaba con Filippo de Boni como corresponsal para la “Sección extranjera”.²⁰¹⁹ En una de aquellas comunicaciones se daba a conocer, ante la prensa porteña, el caso del secuestro del niño Mortara bajo el título “Obras de la Santa Inquisición”²⁰²⁰. Allí el periodista denunciaba que:

“La santa Inquisición vuelve á sus principios, es decir despliega las antiguas formas, la antigua prepotencia, no renueva las hogueras, porque todavía no se atreve ir hasta allí. La

²⁰¹⁶ Benito Priuli, *El papado...*, Op.cit., p.38. Sobre Dupanloup, véase: Daniele Menozzi, “Iglesia y modernidad política...”, Op.cit.

²⁰¹⁷ Reproducimos su argumentación: “...y cuando pues el fanatismo usurpó alevosamente el lugar de la verdad, sustituyendo á la caridad los tormentos y las hogueras, á la justicia el egoísmo, la intolerancia á la libertad, entonces la grande idea tomó otra forma, desarrollándose bajo el sayo filosófal; y así, siguiendo el espíritu humano su invariable camino hacia su perfeccionamiento, derribadas las blasonadas torres feudales, los monasterios, las SANTAS casas inquisitivas, á los privilegios de casta, á los fueros de un absurdo DERECHO CANÓNICO sustituyo los *Derechos del hombre*, y allanó un porvenir seguro a la humanidad”. Véase: Benito Priuli, *El papado...*, Op. cit., p. 76.

²⁰¹⁸ Véase: Tulio Halperín Donghi, *Proyecto y construcción de una nación...*, Op.cit., pp. 255-257. En efecto, B. Priuli colaboró con las iniciativas periodísticas de José Hernández, especialmente en el periódico *El Río de la Plata* (1869-1870). Véase al respecto: Fernando Devoto, *Historia de los italianos en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2008 [2006], p. 75.

²⁰¹⁹ Sobre la figura de Filippo de Boni (1816-1870), véase: Ernesto Sestan, «DE BONI, Filippo» in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 33, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1987. Disponible en: [http://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-de-boni_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-de-boni_(Dizionario-Biografico)/) (Consultado el: 20/5/2017). El periódico *La Tribuna* fue fundado por los hermanos Héctor, Rufino, Luis y Mariano Varela, entre ellos Mariano y Héctor Varela dirigieron la publicación.

²⁰²⁰ *La Tribuna*, Año 6, núm. 1454, 24/9/1858, Buenos Aires, Imprenta de la Tribuna.

influencia eclesiástica se ha elevado mucho en todas partes; de ahí es lógico que la santa Inquisición se levanta también”.²⁰²¹

De modo que el caso Mortara era presentado, al igual que en la prensa liberal peruana y española, como un ejemplo del poder teocrático romano, allí donde seguía actuando la Inquisición, caracterizado como “monstruoso tribunal que existe para vergüenza del siglo XIX; y del que el Papa mismo es el jefe”.²⁰²² El asunto, afirmaba el corresponsal, no solo alarmaba a los israelitas sino que indignaba a los cristianos.²⁰²³ El caso se difundía en la prensa, incluso en la Confederación, aunque, hasta donde sabemos, su eco no resonaba con la misma fuerza que en la esfera pública de Lima, donde circulaban los opúsculos que Vigil había escrito al respecto ni en la española donde, como hemos visto, la cuestión desató un debate entre la prensa liberal y la prensa clerical de raigambre carlista.²⁰²⁴ Sin embargo, la aspiración del poder eclesiástico de influenciar sobre el individuo era denunciada en el mismo ejemplar de *La Tribuna*, donde se informaba acerca de los intentos del Obispo por lograr que el gobierno censure algunas de sus publicaciones. No obstante, los editores se mostraban confiados en que el siglo XIX significaba un progreso para la libertad de las ideas, fundamentando su optimismo en las reflexiones de Eugène Pelletan, influenciadas, en parte, por Lamennais.²⁰²⁵ La Inquisición aparecía entonces en el discurso anticlerical inserta en una suerte de filosofía de la historia que tendía a ver al progreso bajo el prisma de la secularización.

Por su parte, desde el púlpito se condenaba a la prensa liberal como “libertina”. El liberalismo no se nombraba, pues, sino bajo el eufemismo del libertinaje. La herejía del siglo XIX se condensaba en el racionalismo como el “resumen de todas las herejías que nos han precedido”, identificando entre ellas a las panteístas, fuerieristas, comunistas y

²⁰²¹ *Ibidem*.

²⁰²² *Ibidem*.

²⁰²³ Es interesante reparar en el hecho de que Filippo di Boni escribirá en 1859 una obra titulada *L'inquisizione cattolica e il massacro dei calabro-valdesi*. Véase: Filippo di Boni, *L'inquisizione cattolica e il massacro dei calabro-valdesi*, Milano, G. Daelli e C. Editori, 1864.

²⁰²⁴ Aunque es interesante notar que probablemente aquellos opúsculos se conocieran en Buenos Aires, pues se encuentra un ejemplar del escrito de Vigil en la Biblioteca del Congreso de la Nación: Francisco de Paula González Vigil, *Apéndice al opúsculo sobre Mortara*, Callao, Tip. de Mariano Gómez, 1859. A su vez, sabemos que la noticia circuló en la Confederación, véase, por ejemplo: *El Patriota*, Santa Fe, año I, núm. 3, 25/12/1858. El periódico comentaba la noticia a partir de la nota publicada en el *Journal du Havre*, que a su vez reproducía la que había sido publicada en el *Journal des Debats*. La noticia era, pues, difundida también en las tierras rioplatenses.

²⁰²⁵ Véase el apartado: “Empresa colosal. Progresos del siglo” en *La Tribuna*, Año 6, núm. 1454, 24/9/1858. Probablemente el artículo refiriera a la obra: Eugène Pelletan, *Le monde marche*, Paris, Pagnerre, 1858 (seconde édition) [1857].

sansimonianas, cuyas ideas, ya hemos visto, habían demostrado tener impacto entre los intelectuales rioplatenses.²⁰²⁶ Desde la jerarquía eclesiástica, comprometida con el proceso de romanización y enredada en las disputas por el Patronato, se reivindicaba la libertad de la Iglesia como “la verdadera libertad”.²⁰²⁷

En el contexto de aquellas disputas, Piñero repudiaba, incluso, las ideas del peruano Vigil, conocidas por los publicistas rioplatenses, por tratarse de un “degenerado americano, descarriado hijo del protestantismo”.²⁰²⁸ A diferencia de los escritos anticlericales que convertían a los frailes y a la Inquisición en el blanco de los ataques, el canónigo convertía a Santo Domingo en el protagonista de sus sermones.²⁰²⁹ Piñero exaltaba, ante los fieles, la figura de Santo Domingo como “el predicador, el apóstol y el maestro de la ley del progreso y de la libertad”.²⁰³⁰ Se trataba de un personaje que, por cierto, en ese entonces estaba siendo revalorizado por H. Lacordaire quien intentaba instalar nuevamente la Orden en Francia. Su reivindicación de Santo Domingo se acompañaba de una apología del Santo Oficio, pues constataba Piñero: “Si, es cierto, Santo Domingo de Guzman fue *inquisidor*. Pero esto en nada menoscaba el mérito de su santidad, ántes lo realza ¿Porqué? Escuchadme con atención.”²⁰³¹

Es que el canónigo argumentaba que la Inquisición en tanto “expresión” remitía al acto de inquirir y averiguar y en ese sentido, sostenía, todos eran inquisidores, desde los religiosos, los gobiernos, los maestros y hasta los padres de familia, “todos nosotros, que indagamos y averiguamos lo que conviene ó perjudica á nuestros intereses temporales y eternos”.²⁰³² Ser inquisidor implicaba, entonces, cumplir con una suerte de deber

²⁰²⁶ Véase: Martín Avelino Piñero, *Sermón del Apóstol San Pedro, predicado por el canónigo Piñero en la Iglesia Catedral de Buenos Aires el día 29 de Junio de 1859*, Buenos Aires, Imprenta Americana, 1859, p.7.

²⁰²⁷ A propósito de aquello, Piñero argumentaba en su sermón que la espada espiritual era empleada por la Iglesia y la temporal debía ser empleada para la Iglesia. Véase: *Ibid.*, p. 24.

²⁰²⁸ Véase: *Ibid.*, p. 19. Sobre la circulación de sus ideas en el Río de la Plata véanse las cartas de J. B. Alberdi a J. M. Gutiérrez anteriormente citadas.

²⁰²⁹ Martín Avelino Piñero, *Sermon del patriarca Santo Domingo de Guzmán*, Buenos Aires, Imprenta de Mayo, 1860. En las notas publicadas hacia el final del sermón, Piñero debate sobre la cuestión italiana elogiando a Pío IX y defendiendo el poder temporal del Papa argumentando que es la única garantía de su soberanía sobre sus fieles.

²⁰³⁰ Véase: *Ibid.*, p. 8. Por ese entonces, Jean Baptiste Henri Lacordaire, sacerdote que en 1839 ingresó a la orden de los Dominicos, se había propuesto reivindicar a Santo Domingo reconsiderando su actuación inquisitorial reivindicando como verdadera Inquisición a la romana. Su objetivo era, por cierto, apoyar el regreso de la orden de los Dominicos a Francia. Si bien había participado junto con F. Lamennais en la redacción de *L'Avenir*, se apartó de aquél tras su condena pontificia. Véase : R. P. Henri Dominique Lacordaire, *Vie de Saint Dominique, précédée du mémoire pour le rétablissement en France de l'Ordre des Frères Prêcheurs ; et suivie de la lettre sur le Saint-Siège*, Paris, Sagnier et Bray, Libraires-Editeurs, 1852 [quatrième édition]. La primera edición de la obra data de 1840.

²⁰³¹ Martín Avelino Piñero, *Sermon del patriarca Santo Domingo de Guzmán...*, Op. cit., p. 23.

²⁰³² *Ibid.*, p. 23.

“público” y “sagrado”.²⁰³³ A su vez, al referirse a la Inquisición en tanto “institución” Piñero recurría a los argumentos de las Cortes de Cádiz que diferenciaban a la moderna Inquisición española del accionar de la Inquisición medieval que tuvo a Santo Domingo como referente. Pero aquello que, a nuestro parecer, resulta interesante es que mientras en las Cortes de Cádiz quienes se oponían a la abolición de la Inquisición reivindicaban el carácter puramente eclesiástico del tribunal, hacia mediados del siglo XIX quienes realizaban su apología la caracterizan como un tribunal mixto, combinación del poder eclesiástico y del poder secular, destinado a lograr la “salvación de la sociedad”.²⁰³⁴ La Iglesia, argumentaba Piñero, solo apelaba a las armas espirituales mientras que el poder civil era quien ejercía los actos de violencia. Es, pues, en ese marco conceptual que el canónigo reivindicaba como legítima la permanencia de la Inquisición romana:

“Por otra parte, hoy mismo, ¿no existe todavía la *inquisición* eclesiástica en Roma para la clasificación de los libros? Sin embargo, ¿dónde están las hogueras? ¿dónde los cadalsos? Donde las torturas? No existen, como que no los ha habido nunca por parte de la Iglesia, porque esto era exclusivo del tribunal civil; con él se acabaron también”.²⁰³⁵

Es que, además, en un modo que nos recuerda al tono del periódico español *El Católico*, Piñero acusaba de impíos a quienes repudiaban a la Inquisición pero se resistían a condenar el ciclo de violencia inaugurada por el fenómeno revolucionario.²⁰³⁶ En su discurso, la Iglesia era convertida, bajo el símbolo de Santo Domingo, en profeta de la libertad y del progreso. No se trataba, pues, de un discurso que miraba hacia el pasado sino de uno que buscaba adaptarse a las contingencias del futuro hablando el lenguaje del presente.

Un presente en el que Buenos Aires se enfrentaba al desafío de la unificación nacional debiendo ratificar la Constitución Nacional sancionada en Santa Fe en 1853.²⁰³⁷ Tenía entonces Buenos Aires la oportunidad de proponer en la Convención Constituyente (1860) las modificaciones que consideraba pertinentes introducir al texto original. En

²⁰³³ *Ibíd.*, p. 23-24.

²⁰³⁴ Véase: *Ibíd.*, p. 24. Al respecto planteaba Piñero en su sermón: “La impiedad, tocando capciosamente los resortes de la sensibilidad de los pueblos, ha tratado de excitar su animadversión contra el Santo y contra la Iglesia, presentando á nuestra madre como autora de cárceles de cadalsos y de hogueras, desde que la *inquisición* no era sino un tribunal exclusivamente suyo, y á Santo Domingo como un cruel ejecutor, como un vil verdugo de su sangrienta voluntad, por el mero hecho de haber sido *inquisidor*.” (*Ibíd.*, p. 26).

²⁰³⁵ *Ibíd.*, pp. 28-29.

²⁰³⁶ Véase: *Ibíd.*, p. 31.

²⁰³⁷ Véase: Marta Bonaudo, *Liberalismo, Estado y orden burgués (1852-1880)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

aquella coyuntura, la reflexión a propósito de la definición del vínculo entre soberanía y religión, y particularmente, entre libertades individuales y catolicismo, acrecentaba su importancia.

Aquellas cuestiones fueron re-pensadas por F. Frías quien propuso, por cierto sorpresivamente, sancionar en el artículo segundo de la Constitución Nacional la confesionalidad del Estado argentino en nombre de la libertad de la Iglesia. Libertad de la Iglesia defendida también en Europa por los pensadores del catolicismo liberal francés quienes, sin embargo, aceptaban la separación del Estado y de la Iglesia como un hecho a ser sancionado.²⁰³⁸ Aquí la sanción de los hechos permanecía sujeta a intensos debates. La propuesta de Frías trataba, en cierto modo, de convertir a la religión católica en signo de la identidad nacional. Argumentaba Frías que, tal como lo comprobaba A. Tocqueville en su estudio *La Democracia en América* (1835), la religión católica no era un “enemigo natural de la democracia”.²⁰³⁹ Su propuesta motivó así una polémica entre quienes no dudaban en identificarse como liberales. Por una parte, Frías defendía la posibilidad de conciliar el catolicismo y la libertad proponiendo, en cierto modo, catolizar las instituciones liberales sin por ello liberalizar al campo religioso. Por otra parte, Sarmiento le advertía que la defensa de la religión católica no era materia constitucional pues el

²⁰³⁸ F. Frías proponía como alternativa a lo establecido en el artículo 2 del texto constitucional la siguiente afirmación: “La Religión católica apostólica romana es la religión de la República Argentina, cuyo gobierno costea su culto. El gobierno le debe la más eficaz protección, y sus habitantes el mayor respeto y la más profunda veneración”. Véase: *Diario de sesiones de la Convención del Estado de Buenos Aires. Acompañado de El Redactor y el Informe de la Comisión. Constitución Federal con las enmiendas y los convenios del 11 de noviembre de 1859 y 6 de junio de 1860*, Publicación oficial, Buenos Aires, Imprenta del “Comercio del Plata”, 1860, p. 304. Así, afirmaba: “Yo habría venido a abogar por la libertad de la Iglesia, y á pedir a los liberales que se mostrarán consecuentes consigo mismos”. Véase: *Ibíd.*, p. 301. Plateaba, a su vez, la contradicción de no sancionar la religión del Estado y de mantener el patronato, pues sentenciaba que el salario y el patronato real “hace á la Iglesia mas esclava en una república que lo es en Rusia.” Véase: *Ibíd.*, p. 301. Por su parte, F. Frías recuperaba las reflexiones de A. Tocqueville en *La Democracia en América*, argumentando que el autor era un liberal que defendía la supremacía del Papa. Sucede que Frías buscaba defender la libertad de la Iglesia y la confesionalidad del Estado apelando a algunos argumentos liberales. Es por eso que E. Gallo y M. Leo afirman: “Como combatiente de la “causa de la libertad y de la civilización”, a Félix Frías debería el catolicismo el rumbo rector que los laicos adoptarían como cooperadores activos de la Iglesia. Trae al país luego de su estadía en la turbulenta Francia del 48 grandes innovaciones en materia de métodos apostólicos: la creación de la prensa católica y de la organización laical.” Véase: Ezequiel Gallo y Mariela Leo, “Una tea incendiaria. Iglesia y Estado en la convención de Buenos Aires de 1860”, *Desarrollo Económico*, vol. 51, núm. 201, abril-junio 2011, p. 145. Hacia 1855 F. Frías era el redactor del primer diario católico *La Religión* y director del segundo *El orden*. Tiempo, más tarde, en 1877 inaugura el Club Católico. Es por eso que E. Gallo y M. Leo asocian la figura de Frías a la de Montalembert y Lord Acton, cuya lógica era, advierten, cristianizar las instituciones liberales en nombre de la libertad de la Iglesia, aunque, podríamos decir que se trataba más bien de catolizarlas sin liberalizar la estructura eclesiástica.

²⁰³⁹ Véase: *Diario de sesiones de la Convención del Estado de Buenos Aires...*, Op.cit., p. 300. A propósito de la relación entre democracia y religión en los escritos de Tocqueville, véase la cita número 1671.

fundamento de la libertad no debía ser la Iglesia sino la libertad de conciencia. En ese sentido, y en sintonía con los debates del período, Sarmiento precisaba:

“Lo que se ha querido evitar en las constituciones, es que estuvieran las religiones con las armas en la mano; no es lo que cree el señor Convencional, por que lo que nosotros hemos querido remediar, es que el catolicismo no estuviera armado como al principio estuvo en la América, de hogueras, para perseguir el pensamiento á matarlo... Y no es cierto, como se ha pretendido que el poder civil encendió las hogueras. Las relijiones, por lo mismo que son una verdad, descendida del cielo son intolerantes y perseguidoras; y no hay crimen para ellas mas grande que contradecirlas. El fuego mismo no es bastante castigo para esta clase de delitos, que se reputan contra Dios”.²⁰⁴⁰

Pues, advertía Sarmiento, no debía suceder en la nación lo que ocurría en Roma donde los pecados y los delitos eran castigados por los mismos jueces.²⁰⁴¹ Las cuestiones públicas, a diferencia de lo que ocurría en las religiosas, debían admitir la controversia y para ello lo religioso no debía transformarse en una cuestión pública. Por lo que, contrariaba a Frías, si el catolicismo progresaba en Norteamérica se debía al hecho de que no se encontraba armado. De modo que, a diferencia de Frías, consideraba que la religión de Estado, como lo demostraba la Historia, era enemiga del progreso. En un registro similar, aunque con un tono más agudo, J. M. Gutiérrez planteaba que no se debía nacionalizar la religión, proponiendo incluso la supresión del sostén del culto católico previsto en el texto original.²⁰⁴²

Como es sabido, la Constitución Nacional preservó el artículo segundo en su manufactura original. No obstante, dado que, en virtud del régimen federal, los Estados Provinciales se encontraban habilitados para sancionar sus propias constituciones, algunos de ellos ya habían declarado, desde la sanción de la Constitución en 1853, al catolicismo como religión de Estado.²⁰⁴³ Por su parte, Buenos Aires recién reformará su

²⁰⁴⁰ *Ibíd.*, p. 308.

²⁰⁴¹ Al respecto, afirmaba Sarmiento: “Donde no hai libertad de conciencia, Señor Presidente, donde la relijion fue una tirania, como en España y aqui, entonces el Sacerdote dice: es inútil para los niños el estudio de su propia relijion, por que los niños nacen y mueren católicos, so pena de ser quemados vivos”. Véase: *Ibíd.*, pp. 309-310.

²⁰⁴² Entre quienes intervinieron en el debate apoyando la postura de Sarmiento se encontraban también Dalmacio Vélez Sarsfield, Roque Pérez y J. M. Gutiérrez. Por su parte, a favor de la postura de Frías se pronunciaron Tomás Anchorena y Mariano Acosta.

²⁰⁴³ Véase: Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia...*, Op. cit., p. 279. Así, ya desde la sanción de la Constitución Nacional en 1853, las constituciones provinciales declararon a la católica como la religión de Estado, entre ellas la de Corrientes (1855), Jujuy (1855), Catamarca (1855), Córdoba (1855); además la Constitución de Santa Fe (1856) sanciona al catolicismo como religión de Estado, establece el deber del gobierno de protegerla y el respeto que todos los habitantes le deben. La constitución de Mendoza

Constitución provincial en 1873 y cuando lo haga sustituirá la confesionalidad estatal (sancionada en la Constitución de 1854) por la cooperación con el “sostén del culto católico”.²⁰⁴⁴ De modo que la sanción de la Constitución Nacional no resolvía el interrogante acerca de la compatibilidad entre catolicismo, libertades modernas, república y democracia.²⁰⁴⁵

Aquel interrogante formaba parte de la reflexión sobre la identidad de la comunidad nacional que se estaba forjando pero, como ya hemos visto, también la excedía en la medida en que constituía una reflexión común de los intelectuales de la época, independientemente de su nacionalidad de origen. En esa encrucijada, intervendrá la pluma de Francisco Bilbao quien, tras su exilio europeo, se instaló hacia abril de 1857 en Buenos Aires.²⁰⁴⁶ Sus acciones y escritos crearon una imagen revolucionaria del intelectual chileno cuyas ideas se aproximaban más al legado socialista del ‘48 que al

(1854), San Luis (1855) y La Rioja (1855) plantean que el Estado provincial adopta y sostiene el catolicismo. Véase también: Juan Cruz Esquivel, “Religión y política en Argentina. La influencia religiosa en las Constituciones provinciales”, *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación latinoamericana de sociología*, Buenos Aires, 2009, pp. 1-19.

²⁰⁴⁴ Por su parte, luego de integrarse a la Nación, Buenos Aires reformó su anterior Constitución sancionando una nueva en 1873. En la Constitución provincial de 1873, se sanciona el compromiso del Estado provincial con el sostenimiento del culto Católico Apostólico Romano (art. 7) y se declara la libertad de cultos y la igualdad ante la ley de todas las personas independientemente de cuáles fueran sus creencias (art. 4. 5 y 6). De modo que Buenos Aires abandona la anterior sanción de confesionalidad que se planteaba en su Constitución de 1854. Véase: Juan Carlos Corbetta (ed.), *Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Buenos Aires. Textos constitucionales de Buenos Aires*, La Plata, 1983, p. 84.

²⁰⁴⁵ El artículo segundo de la Constitución Nacional va a suscitar diversas interpretaciones entre quienes entendían la expresión “sostén del culto católico” como un compromiso de soporte económico a la estructura eclesíástica y quienes lo interpretaban como una sanción de la confesionalidad del Estado. Sucede que, en efecto, la Constitución reconocía el ejercicio del patrono por parte del ejecutivo, se reconocía la continuidad del *exequator* para los documentos pontificios y conciliares, el presidente y el vice-presidente debían, además, profesar la religión católica, el Congreso debía comprometerse con la evangelización de los indios y con la negociación de Concordatos con la Santa Sede. En ese sentido, en cierto modo, bajo la interpretación de “confesionalidad del Estado”, el proyecto de Código Penal presentado por Carlos Tejedor en 1865 tipificaba “crímenes y delitos contra la religión”. De igual modo, Vélez Sarsfield en su propuesta de Código civil, finalmente sancionado en 1869, hacía referencia a la expresión “religión de Estado”. Véanse: Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia...*, Op. cit., p. 278. José María Díaz Couselo, “Delitos contra la religión y el culto en la codificación penal argentina (1853-1941)”, Op.cit. Gisela Sedeillan, *La justicia penal en la provincia de Buenos Aires. Instituciones, prácticas y codificación del derecho (1877-1906)*, Buenos Aires, Biblos, 2012.

²⁰⁴⁶ Cabe recordar que su estancia en Buenos Aires se vio facilitada por el hecho de que allí se encontraba residiendo su familia tras ser proscripta en Chile. A su vez, en Buenos Aires F. Bilbao integró parte del grupo nacionalista que rechazaba la secesión de Buenos Aires de la Confederación, conocido como “chupandino”, grupo liderado por Nicolás Antonio Calvo. Además, en Buenos Aires se insertó en las redes de sociabilidad masónica y participó como periodista en la revista que funda bajo el nombre *La Revista del Nuevo Mundo* como así también en la redacción del periódico *El Orden*, hasta que renuncia en septiembre de 1858 cuando el editor Luis Domínguez se niega a publicarle unas reflexiones a propósito del conflicto religioso. F. Bilbao formó también parte de sociedades literarias, entre ellas el Ateneo del Plata y del Liceo Argentino. Véase: Clara Alicia Jalif de Bertranou, *Francisco Bilbao...*, Op.cit., p. 120. Bilbao se trasladó luego a Paraná donde fue redactor del periódico *El Nacional Argentino*. Sin embargo, pronto regresó a Buenos Aires donde siguió publicando sus reflexiones en *La Reforma Pacífica*, en la *Revista del Paraná* y en *El Artesano*, entre otros.

liberalismo doctrinario.²⁰⁴⁷ De hecho, ya desde Santiago de Chile, en tiempos de la revolución de 1851 contra el régimen de Montt, Alberdi planteaba que Bilbao había traído a América el *socialismo*.²⁰⁴⁸ Alberdi se distanciaba así de aquello que concebía como “un fanatismo ó idolatría democrática” pues Bilbao postulaba la omnipotencia de la soberanía popular (rechazando la representación política) sin contemplar que aquélla, como advertía Tocqueville, podía también ser despótica.²⁰⁴⁹ A diferencia de Bilbao, en Alberdi la revolución del ‘48 reforzaba la inflexión liberal sobre la reflexión de lo político.

En los que serían sus últimos escritos Bilbao insistía en la idea de que el progreso suponía la descatalogización.²⁰⁵⁰ A pesar de que, por entonces, la suya era una postura radicalizada, exacerbó, al igual que en Lima años antes, la polémica político-religiosa en Buenos Aires teniendo como interlocutores a relevantes figuras del clericalismo, como el canónigo Piñero, el Obispo Escalada y el seglar José Manuel Estrada. Desde sus intervenciones periodísticas afirmaba que “la inclinación del siglo, la pendiente de la historia, que sigue con irresistible impulso es la separación de la Iglesia del Estado”.²⁰⁵¹ Cuestionaba, entonces, que el gobierno de Buenos Aires concediera poder a la Iglesia al ratificar, por ejemplo, los registros parroquiales, pues argumentaba: “No se trata aquí de dogmas, ni de discusiones teológicas; se trata de hechos prácticos, y afirmamos, á que ninguno de los escritores liberales que sostienen las ideas de la política presente, se atreverá á sostener ese decreto”. En palabras de Bilbao, era necesario trazar nuevas “fronteras morales”.²⁰⁵²

²⁰⁴⁷ En ese sentido, ya hemos señalado la influencia de E. Quinet y J. Michelet en el pensamiento de F. Bilbao.

²⁰⁴⁸ Véase: “Carta de J. B. Alberdi a F. Frías, Valparaíso, 24-9-1851”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., pp. 250-251.

²⁰⁴⁹ Alberdi formulaba así una preocupación liberal en torno a la amenaza que la igualdad puede suscitar para la libertad. A su vez, Alberdi acusaba a Sarmiento de haber apoyado la publicación *Sociabilidad chilena* de F. Bilbao en 1845, que causó escándalo, como ya hemos visto, en la ciudad transandina. Véase: “Cartas de J. B. Alberdi a F. Frías, Valparaíso, 24-11-1851”, en *Cartas inéditas...*, Op.cit., pp. 251-253. Sobre el problema entre liberalismo y democracia, véase: Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1989. Véase: Claude Lefort, “Liberalismo y democracia”, en Darío Roldán (ed.) *Lecturas de Tocqueville...*, Op.cit., pp. 1-18. Elías Palti, “Acerca del desencuentro entre democracia y liberalismo. Una aproximación histórico-conceptual al debate político en la Argentina del siglo XIX”, *La Biblioteca*, núm. 8, 2009, pp. 58-69.

²⁰⁵⁰ Como veremos, aquella formulación se encontraba presente en su obra *El Evangelio Americano* (1864).

²⁰⁵¹ Véase: Francisco Bilbao, “Registros parroquiales”, citado en: Clara Alicia Jalif de Bertranou, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria...*, Op.cit., p. 253.

²⁰⁵² Véase: *Ibíd.*, p. 256. Planteaba a propósito de aquella cuestión: “Lo mas triste, á juicio mio, es que los hombres que hacen esas concesiones al pasado, son escepticos, indiferentes ó muchos de ellos liberales, pero una vez en el poder, se inclinan ante las preocupaciones, ante los errores que han combatido...El que no ha llegado á convencerse de la incompatibilidad del catolicismo y de la libertad, no es hombre del porvenir...El que no cree que la libertad y el derecho tengan una base religiosa, imperativa y eterna, ese no es el miembro de la ciudad futura” (*Ibíd.*, p. 257).

En su libro *La América en peligro* (1862) proponía, en un registro similar al de los escritores provenientes de la península itálica, la necesidad de que América se independizara de Roma.²⁰⁵³ Apropiándose nuevamente de las últimas ideas que Lamennais postuló en *Palabras de un creyente* (1834) sentenciaba que “libertad y catolicismo, son dos palabras que se excluyen”, pues mientras que la libertad exigía la república, y su lógica racionalista, el catolicismo legitimaba la teocracia.²⁰⁵⁴ En ese sentido, denunciaba el oportunismo del catolicismo que allí donde es mayoría aspira al exclusivismo y donde es minoría “grita a favor de la libertad”.²⁰⁵⁵ Es por eso que interrogaba al lector:

“¿Quién encendió las hogueras de la Inquisición, legitimada por Donoso Córtes en España, por el canónigo Piñero en Buenos Aires? La Iglesia Católica. ¿Quién apagó esas hogueras que insultaron la frente de los Andes en Mejico y Lima, y las cumbres de de los Apeninos, Pirineos y de Sierra Nevada?-La filosofía! ¿Quién ha asentado el poder divino de los reyes?”²⁰⁵⁶

Bilbao construía su argumentación polemizando con autores intransigentes como el francés J. De Maistre, españoles como J. Donoso Cortés y J. Balmes e, incluso, con el canónigo peruano B. Herrera, quienes, sostenía, realizaban una apología de la Inquisición y la teocracia:²⁰⁵⁷

“Creo en la sinceridad de De Maistre, el mas fuerte campeón del catolicismo en los tiempos modernos, que impone la teocracia como gobierno, y al verdugo, como primer ministro de un buen príncipe. Creo en la sinceridad de Chateaubriand, que barnizó el edificio católico, con la miel de su estilo y de su brillante fantasía, y que decía, oponiéndose a la

²⁰⁵³ Recordemos, a su vez, que la obra se inserta en un período en el que se acrecienta la hispanofobia debido a los conflictos de Santo Domingo y Perú con España y a la intervención francesa en México apoyada, por cierto, por los conservadores católicos de la región. Al respecto véase: Don H. Doyle (ed.), *American Civil Wars. The United States, Latin America, Europe and the crisis of the 1860s*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2017. Es interesante recordar que Bilbao dedica aquel libro a sus maestros J. Michelet y E. Quinet. Véase: Francisco Bilbao, “La América en peligro” (1862), en *Obras completas...* Tomo II, Op.cit., pp. 173-174. Nos centramos aquí especialmente en el apartado XII del libro titulado “El error, ó contradicción en que vive la América” (véase: *Ibid.*, pp. 198-204) y el apartado XIII del libro titulado “Consecuencias de la contradicción entre el principio político y el dogma religioso” (véase: *Ibid.*, pp. 204-207).

²⁰⁵⁴ Véase: Francisco Bilbao, “La América en peligro” (1862), en *Obras completas...* Tomo II, Op.cit., p. 198.

²⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 200.

²⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 201.

²⁰⁵⁷ F. Bilbao, haciéndose eco de las ideas de F. de Lamennais y V. Cousin, repudiaba el sentido católico que Donoso Cortés imprimía a la Historia. Véase, por ejemplo, su texto inédito en la época, “La ley de la historia. Discurso leído al abrir sus sesiones el Liceo Argentino de Buenos Aires en Noviembre de 1858”, en *Obras completas*, Tomo I, Op.cit., pp. 137-168.

existencia de las Repúblicas del Sur: *hay demasiado con una República en el mundo*. Creo en la sinceridad de Donoso Córtes, entonando un himno a la inquisición y proponiendo el despotismo como salvación de las sociedades. Creo en la sinceridad del canónigo Herrera en el Perú, negando y escarneciendo á nombre del catolicismo, el dogma de la *Soberanía del Pueblo*. Creo en la sinceridad de la Iglesia Peruana, persiguiendo, en mi persona, la libertad de cultos que proclamaba; -y admiro el valor de un canónigo diputado que para oponerse á ese derecho dijo, desde lo alto de la tribuna: “Dios es el primer intolerante”. Creo en la sinceridad de Pío IX.”²⁰⁵⁸

Por su parte, el Obispo Escalada, desde una perspectiva clerical obediente a las enseñanzas de Pío IX, se apresuró a prohibir a los fieles la lectura del libro *América en peligro*.²⁰⁵⁹ Pero Bilbao aprovechará la prohibición para defender, en una suerte de Contra-pastoral, la libertad de pensamiento acusando a Escalada de haber “levantado de la infame tumba el espectro de la santa inquisición”.²⁰⁶⁰ Advertía que la pastoral del Obispo, al igual que el sermón del canónigo, se fundamentaba en aquellos autores que “defienden a la monarquía, a la inquisición, al jesuitismo y a la servidumbre”.²⁰⁶¹ Bilbao

²⁰⁵⁸ Véase: Francisco Bilbao, “La América en peligro” (1862), en *Obras completas...* Tomo II, Op.cit., pp. 202-203.

²⁰⁵⁹ La obra *América en peligro* fue prohibida por el obispo Escalada en una pastoral fechada el 24 de septiembre de 1862. Véase: *Obras completas de Francisco Bilbao*, Tomo II, Op.cit., pp. 283-286.

²⁰⁶⁰ Francisco Bilbao, “Contra-pastoral”, en *Obras completas de Francisco Bilbao*, Tomo II, Op.cit., p. 288.

²⁰⁶¹ Insiste, pues, al respecto: “Conocemos las más célebres, y hemos encontrado en ellas la apología de la monarquía, de la inquisición, del jesuitismo, de la servidumbre, etc. Esas apologías, –la de Fr. Ventura, – dice que el catolicismo «exige el sacrificio de la razón» (¡Viva la libertad!). La de Maistre, que el verdugo es el mejor ministro de un buen príncipe, en su teocracia. (¡Viva la Fraternidad!). La de Chateaubriand, que la monarquía es la legitimidad, y que hay demasiado con una República en el mundo. (¡Viva la República!). Donoso Cortés, vuestro desgraciado apologista, define así el gobierno de la Iglesia: «es una inmensa aristocracia, dirigida por un poder oligárquico puesto en la mano de un rey absoluto». (¡Viva la democracia!). Vuestro Balmes: «La Iglesia se oponía a la potestad real, cuando ésta trataba de extender la mano a las cosas sagradas; pero su celo no lo conducía nunca a rebajar a los ojos de los pueblos una autoridad que les era tan necesaria. Muy al contrario; pues, además de que con sus doctrinas favorables a toda autoridad legítima cimentaba más y más el poder de los reyes, procuraba revestirlos de un carácter sagrado, empleando en la coronación ceremonias augustas». (¡Viva la soberanía del pueblo!) Vuestro canónigo Piñero, ha hecho la apología de la inquisición. (¡Viva la caridad y tolerancia!). ¡La inquisición! Qué extraño que el canónigo Piñero la vindique, cuando Balmes, que vale algo más, con estúpida perfidia, y repugnante sofisma, se ha atrevido a estampar estas palabras que avergüenzan a toda conciencia recta. Hablando de la inquisición, cuando las cortes de Toledo en 1840, «cargaban reciamente la mano en el negocio» (el negocio, dice) y probando que la «intolerancia era popular» termina su infame periodo con estas palabras: «y que si queda justificada a los ojos de los monárquicos, por haber sido conforme a la voluntad de los reyes, no debiera quedarlo menos delante de los amigos de la soberanía del pueblo». Así, pues, según ese fraile, los amigos de la soberanía del pueblo debemos justificar el asesinato de la libertad del pensamiento, y el tormento, y la pena de fuego y todas las monstruosidades del catolicismo, porque los pueblos educados en el furor de la esclavitud católica aplaudían a los autos de fe de esa Iglesia ¡tan llena de mansedumbre y caridad! ¡Qué prueba esa argumentación de Balmes, sino la vergüenza y la impotencia de su doctrina! Y si los sabios del catolicismo moderno dicen eso, qué no dirán sus desgraciados secuaces!”. Véase: Francisco Bilbao, “Contra Pastoral”, en *Obras Completas de Francisco Bilbao*, Tomo II, Op.cit. pp. 292-293.

insistía así en la oposición entre democracia y catolicismo que, sin embargo, el Obispo buscaba desmentir apelando al ejemplo del catolicismo norteamericano. Pero Bilbao le explicaba, evocando también las reflexiones de Tocqueville, que Estados Unidos demostraba la posibilidad de que el catolicismo se desarrollara en una democracia porque allí religión y política estuvieron de acuerdo desde el comienzo, ya que los hombres que poblaron el territorio se habían sustraído a la autoridad del Papa sin someterse a ninguna otra supremacía religiosa.²⁰⁶² Además, y astutamente, Bilbao fundamentaba su postura en las propias condenas papales contra las primeras formulaciones del catolicismo liberal de Lamennais y contra quienes apoyaban el proyecto de unificación italiana.²⁰⁶³ De este modo, le explicaba irónicamente al Obispo:

“Es que os sentís perdidos en América, porque en Europa no empleais el mismo lenguaje...la formula que os representa hoy día “Someter la libertad por medio de la libertad, y decir con la audacia de la caritativa inquisicion: ó *esclavitud consentida* ó *esclavitud libre!*”²⁰⁶⁴

El problema, según Bilbao, era que la Iglesia Católica podía ser favorable a la igualdad (en la medida en que los fieles son considerados iguales ante Dios) sin serlo a la libertad.²⁰⁶⁵ Rechazaba entonces como contradictorio el pensamiento del catolicismo liberal europeo que en nombre de las libertades modernas buscaba reforzar su presencia en la sociedad. Por el contrario, Bilbao postulaba la necesidad de combinar libertad e igualdad en una república que, imaginaba, se fundamentaba en la soberanía del pueblo y en las enseñanzas del Evangelio. Es que Bilbao seguía pensando a la política como un asunto, en definitiva, de trascendencia religiosa, aunque ello no supusiera la confesionalización del Estado y la sociedad.

Otro intelectual, seglar e identificado con la jerarquía católica, intervendrá también en la polémica, en un registro similar al del canónigo y el Obispo, para refutar

²⁰⁶² *Ibíd.*, pp. 295-297.

²⁰⁶³ Al respecto, cita las palabras del Cardenal Pacca quien afirmaba: “Las doctrinas del Porvenir (el diario de Lamennais) sobre la libertad de los cultos y la libertad de la prensa, que han sido tratadas con tanta exageración y llevadas tan lejos por los señores redactores, son igualmente muy reprobables y en oposición con la enseñanza, las máximas y la práctica de la Iglesia. Han afligido y asombrado mucho al santo padre; porque si, en ciertas circunstancias, la prudencia exige tolerarlas como mal menor, tales doctrinas no pueden jamás ser presentadas por un católico como un bien o como un estado de cosas deseables”. Véase: *Ibíd.*, p. 303.

²⁰⁶⁴ Véase: *Ibíd.*, pp. 291-292. Insistía, pues: “Intolerancia es tu dogma, despotismo es tu esencia, dominio espiritual es tu bandera, inquisición y jesuitismo son tus armas: inquisición cuando puedes, jesuitismo cuando tiembles. ¿Y pretendéis conciliar la República con el catolicismo?” Véase: *Ibíd.*, p. 300.

²⁰⁶⁵ De hecho, advierte el escritor, “Cuando nuestros padres proclamaban la independencia...nos llamasteis herejes”. Véase: *Ibíd.*, p. 299.

las ideas de Bilbao. Se trataba de José Manuel Estrada con su obra *El catolicismo y la democracia* (1862).²⁰⁶⁶ Allí Estrada reivindicó la compatibilidad entre catolicismo y república (basada en la soberanía popular) y entre igualdad y libertad. Proclamaba, pues, “somos republicanos y amamos la libertad, porque somos católicos y amamos la dignidad del hombre”.²⁰⁶⁷ Pero advertía que el único apoyo de la democracia era la unidad del dogma definiendo al catolicismo como dogma de la política pues, al igual que Frías, lo consideraba como el “único principio de salvación” que le quedaba a la sociedad.²⁰⁶⁸ En su argumentación apelaba como cita de autoridad a las reflexiones del intransigente Louis Veuillot admitiendo: “La libertad y la igualdad, dice Veuillot, sólo se obtiene cuando todas las cabezas se han humillado bajo el nivel de la cruz!”²⁰⁶⁹ En Estrada el catolicismo desplazaba al racionalismo como fundamento de la República.

En su refutación, Estrada reflexionaba a propósito de la cuestión inquisitorial reivindicando, al igual que el canónigo y el Obispo, la legitimidad de la Inquisición católica que “no ha derramado una gota de sangre” distinguiéndola de la “inquisición política de Venecia y de Felipe II”.²⁰⁷⁰ Condenaba, finalmente, al libro de Bilbao como un compendio de ideas socialistas: “Lo que ofrecéis al mundo es algo peor, si es posible, que el despotismo: algo que no os atrevéis á nombrar, pero que Saint-Simón, Fourier, y Proudhon, más lógicos que vosotros, lo han dicho: es el socialismo, es la licencia, es la anarquía, y el lenguaje de la razón, esos monstruos que se llaman desorden, se llaman destrucción, se llaman muerte!”²⁰⁷¹

Pero Bilbao profundizará sus ideas en el que fuera su último libro, *El Evangelio Americano* (1864).²⁰⁷² Allí el intelectual chileno planteaba, una vez más, que la soberanía

²⁰⁶⁶ Consultamos aquí la siguiente edición: José Manuel Estrada, *El catolicismo y la democracia*, en *Obras completas de José Manuel Estrada*, Tomo I, Buenos Aires, Librería del Colegio, 1899 [1862]. Sobre el pensamiento de J. M. Estrada, véanse: Salvador M. Dana Montaña, *Las ideas políticas de J.M. Estrada*, Santa Fe, Imprenta de la Universidad, 1944. Manuel Augusto Cárdenas, *Los ideales de José Manuel Estrada*, Buenos Aires, Eudeba, 1979.

²⁰⁶⁷ Véase: José Manuel Estrada, *El catolicismo y la democracia*, Op.cit., p. 127.

²⁰⁶⁸ *Ibid.*, p. 265. El autor hace especial referencia a la obra de Eyzaguirre sobre los intereses católicos en América. Al respecto véase: José Ignacio Víctor Eyzaguirre, *Los intereses católicos en América*, París, Librería de Garnier Hermanos, 1859 (dos volúmenes). Es interesante mencionar que en aquella obra Eyzaguirre cuestiona al liberalismo peruano por solicitar la libertad de cultos.

²⁰⁶⁹ Sobre la polémica en la que se inserta Veuillot, véase: Darío Roldán, “Reaccionarios, doctrinarios y liberales y el debate sobre la tolerancia”, en María Victoria Grillo (comp.), *Tradicionalismo y fascismo europeo*, Op.cit., pp. 13-34.

²⁰⁷⁰ José Manuel Estrada, *El catolicismo y la democracia...*, p. 134.

²⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 138. Recordemos que, por entonces, ya se había publicado el libro de Juan Donoso Cortés *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851).

²⁰⁷² Francisco Bilbao, *El Evangelio Americano*, Buenos Aires, Imprenta de la Sociedad Tipográfica Bonaerense, 1864. La obra declaraba una ambiciosa pretensión al definirse como un libro para América con la exposición de la filosofía popular del derecho, la filosofía de la historia americana y la indicación

del hombre debía ser, al mismo tiempo, política y religiosa, pues ambas instancias no se concebían como separables. El soberano, afirmaba, debía ser libre-pensador, pues interrogaba al lector: “¿Y si gobierno tu pensamiento, podrás gobernarte ti mismo?... ¿Comprendes ahora porque todos los despotismos religiosos y políticos condenan y persiguen al libre pensamiento?”.²⁰⁷³ Se quejaba, en fin, de que en las constituciones hispanoamericanas se proclamara la soberanía del pueblo sin proclamarse la soberanía integral del hombre.

En ese sentido, insistía en que el catolicismo difundía la sociabilidad de la obediencia ciega y que en América del Sur, a diferencia de Norteamérica, era necesario que el hombre se rebelara contra su historia.²⁰⁷⁴ El progreso era la des-españolización que suponía la descatalogización, la afirmación de la soberanía del hombre frente al espíritu teocrático que pervivía en América y más aún en España que se reivindicaba como la “encarnación del catolicismo”.²⁰⁷⁵ Es que, constataba, no sólo había en España intelectuales que, como Jaime Balmes y Donoso Cortés, hacían apología del espíritu inquisitorial sino que incluso era el pueblo quien había apoyado al tribunal:

“¿Por qué el pueblo español ha festejado con alborozo el restablecimiento de la inquisición?-¿Por qué ha apoyado y cooperado á que se quemen vivos millares de seres humanos?-¿Por qué ha aplaudido y cooperado y justificado el tormento de los Judios, la atroz espulsion y exterminacion de los moriscos, la sin ejemplo conquista de la América, la esclavitud y el tráfico de negros hasta hoy día, la inmolation de Santo Domingo?-Por que un

del deber y el ideal. Planteaba allí F. Bilbao que la verdad era la soberanía del hombre y la libertad el self-government. A su vez, no formulaba una tensión entre la igualdad y la libertad pues planteaba que “la libertad es la fuerza, la igualdad es la ley ó la determinación de esa fuerza”.

²⁰⁷³ *Ibid.*, p. 16.

²⁰⁷⁴ En ese sentido, F. Bilbao realizaba una comparación entre la colonización española y la inglesa: “La España conquistó a la América. Los ingleses colonizaron el norte. Con la España vino el catolicismo, la monarquía, la feudalidad, la inquisición, el aislamiento, el silencio, la depravación, y el genio de la intolerancia exterminadora, la sociabilidad de la obediencia ciega. Con los Ingleses vino la corriente liberal de la reforma: la ley del individualismo soberano, pensador y trabajador en completa libertad.” Véase: *Ibid.*, p. 38. Insistía en que la colonización española: “Era una escala del servilismo al servicio de la opresión. Escoltaban á ese poder, el ejército, la escuadra, las milicias, los frailes, el terror de las matanzas, de los patíbulos frecuentes, coronando todo la santa inquisición y el terror del infierno, pues la desobediencia al Rey ó a su representante era un pecado” Véase: *Ibid.*, p. 76. A propósito de España y el catolicismo, F. Bilbao citaba la obra de F. Lamennais *Affaires de Rome: Des maux de l'église et de la société* (1837).

²⁰⁷⁵ F. Bilbao definía a España como la encarnación del catolicismo argumentando que España “no ha dado una institución, á no ser la inquisición” a la que asociaba también con el jesuitismo. Véase: Francisco Bilbao, *El Evangelio Americano*, Op.cit., p. 46. Así, argumentaba que: “La España, el español, ha abdicado el pensamiento, su soberanía primitiva, en manos de la Iglesia y la Monarquía.” Véase: *Ibid.*, p. 51. Citaba a propósito de esta reflexión a la obra de E. Quinet *L'ultramontanisme: ou, l'Église romaine et la société moderne* (1845) y a la obra *Historia de la Civilización en España* (1861) de Henry Thomas Buckle que constituía en verdad el capítulo primero del segundo tomo de su obra *History of the civilization in England* (1857-1861).

pueblo sin razon es una fiera. Y en fiera lo ha convertido su iglesia y monarquia siempre que se trataba de heregia ó libertad. Que responda la religion de la obediencia ciega.”²⁰⁷⁶

Ironizaba, a la vez, sobre las explicaciones que a propósito de la justicia inquisitorial elaboraban los clericales:

“La Iglesia gobierna, legisla, juzga, pero deja al brazo secular el privilegio de cumplir sus decisiones de muerte de proscripción y de tormento, porque ella no puede derramar sangre: La inocente!”²⁰⁷⁷

El problema, en última instancia, lo suponía el hecho de arrogarse una superioridad moral capaz de legitimar la imposición de lo que, en un sentido político-religioso, se concebía como la verdad:

“La imposición de la verdad ya no es la verdad. La imposición de la verdad es mentira. He aquí pues el vicio capital de la gran Revolucion francesa. Proclamó la libertad y proclamó en sus actos el deber religioso de imponer lo que se creía libertad segun la inteligencia, las pasiones ó intereses de un partido...He ahí una manifestacion espléndida del dogma católico de la comunión de los santos y de la solidaridad de justos y pecadores. Es por eso que el verdadero católico se cree con el derecho de lo que llaman salvar las almas, por la fuerza, por el tormento, por el fuego. Y es por esto que la Inquisicion decía que obraba caritativamente...Es muy acomodaticio para todos los partidos, creerse con el deber del pontificado absoluto de la revelación de la verdad.”²⁰⁷⁸

²⁰⁷⁶ Francisco Bilbao, *El Evangelio Americano*, Op.cit., p. 52. A propósito, recordaba los argumentos dados en el senado español sobre el conflicto con Perú relatando que: “en el senado español, un Molins, ha sostenido que los españoles siendo hijos de Jafet, deben dominar á los Moros porque son hijos de Cham ó de Sem. Esto ha pasado como teoría en aquel recinto, en este año de 1864, y con motivo de la cuestión del Perú.” Véase: *Ibid.*, p. 24. Compara incluso al catolicismo con el Islam en los siguientes términos: “El catolicismo era la intolerancia y juraba la exterminacion del moro. El Islamismo mucho mas humanitario, pedia tan solo el sometimiento a su gobierno... [En España] todo herege es enemigo, todo enemigo es herege.” Véase: *Ibid.*, p. 58.

²⁰⁷⁷ *Ibid.*, p. 56. A propósito del problema de la justicia, planteaba, apelando a las reflexiones de José Joaquín de Mora: “Y sobre todos estos tribunales, se cernia casi omnipotente, el nombre terrible del tribunal de la Inquisicion. No se conocia al delator. Incomunicacion del acusado. El tormento era la ley para arrancar la confesión. Sin apelacion, sin recurso, sin esperanza. El fuego terminaba el proceso. El reo era quemado vivo, á nombre de la caridad, para el bien de su alma, por el dogma de la comunión de los santos, solidaridad católica, que obligaba al creyente á quemar á su semejante por el bien de todos.” Véase: *Ibid.*, p. 79.

²⁰⁷⁸ *Ibid.*, p. 124. Es evidente aquí la influencia en F. Bilbao de los escritos de E. Quinet sobre la Inquisición y el terror revolucionario, a los que ya hemos aludido.

Pero Bilbao se pronunciaba en contra no solo de aquellos que pensaban que era posible conjugar al catolicismo con la libertad sino también de quienes negaban la estrecha relación existente entre política y religión:

“Los hombres tímidos de pensamiento, creen que el catolicismo puede ser liberal, la Iglesia fraternizar con la República, el papado teocrático presidir á la soberanía del pueblo y la doctrina de la obediencia ciega...Otros plantean que política y religion nada tienen que ver entre sí...Los que creen que nada hay en comun entre la religion y la politica,-que el dueño de mi creencia no ha de ser el dueño de mi voto, esos necesitan empezar el abecedario de la filosofía y de la historia (...) El mundo va á la libertad, y es necesario invocar á la libertad aun para destruirla. El neo-catolicismo, quiere embarcarse en la nave de la libertad para aprovechar la fuerza de la corriente liberal del siglo. Es por esto que dice que el catolicismo es liberal. Este es el último sofisma del paganismo moderno agonizante.”²⁰⁷⁹

Bilbao se identificaba así con la corriente liberal del siglo, aun cuando su pensamiento se modulaba en una inflexión socialista. La polémica acerca de la relación entre la soberanía y la religión era pensada a través de una multiplicidad de prismas. Pero los planteos más radicalizados solían coincidir con los de Roma: el catolicismo se encontraba en tensión con las libertades modernas.

De modo que, a pesar de sus diferencias, pareciera que los publicistas, tanto clericales como anticlericales, coincidían en la relevancia que la relación entre religión y política tenía en un siglo cuyas sociedades se inventaban para sí identidades nacionales. El desafío de la construcción de la soberanía suponía una interrogación acerca del vínculo religioso de la comunidad nacional que, en una sociedad mayoritariamente católica, implicaba reflexionar sobre la relación con la *Ciudad Eterna* que, por entonces, condenaba las libertades liberales. En ese sentido, aquella reflexión no era exclusiva de quienes se atribuían una determinada identidad nacional en la medida en que suponía un interrogante compartido acerca de la relación entre soberanía y religión y, por otro lado, la compatibilidad entre las libertades individuales y el catolicismo romano. Ya se tratara de inmigrantes republicanos provenientes de la península itálica o hispánica, o, incluso de la cercana república de Chile, en sus reflexiones sobre religión y política, mayoritariamente formuladas en clave liberal, se evidenciaba una preocupación común en la medida en que, muchos de ellos, temían de las influencias clericales que, a modo de teocracia, asociaban con el catolicismo romano. En la esfera pública de la Buenos Aires

²⁰⁷⁹ *Ibid.*, pp. 158-159.

post-rosista la crítica liberal a la Inquisición no sería ya únicamente pensada en clave de un repudio a la herencia colonial española sino como metáfora de un poder teocrático que, se denunciaba, Roma buscaba entonces consagrar sobre las nuevas comunidades políticas.

La polémica entre clericales y anticlericales suponía una reflexión acerca de la relación entre soberanía y religión: no sólo estaba en cuestión la definición de las características de la soberanía del Estado republicano en construcción, la (in)definición religiosa de la nación y las libertades que debía garantizar, sino también la definición de su vínculo con la Iglesia romana (especialmente con la soberanía temporal que emanaba del Papa y en relación al controvertido asunto del Patronato). Pero aquella polémica no afectaría las relaciones entre la Iglesia y el Estado, pues si bien se debatía acerca de la posibilidad de (des)nacionalizar la religión, desde el Estado (tanto provincial como nacional) se impulsaba la creación de una Iglesia nacional.

La polémica tomaba forma, entonces, a través de la tinta y el papel en la revitalizada esfera pública porteña. El problema de la relación entre comunidad política y comunidad religiosa se expresaba con fuerza a lo largo del período por lo que no se restringía únicamente a los momentos constituyentes. El problema resultaba complejo en la medida en que era pensado desde una multiplicidad de perspectivas. Probablemente aquello resultara posible porque la reivindicación de las ideas liberales no era aquí, como sucedía en la Península en contra del carlismo y en cierto modo también en la capital peruana en contraposición a la facción política liderada por B. Herrera, convertido en patrimonio de un “partido”. Es que, además, como advierten Alonso y Ternavasio, las ideas liberales se difundían en el seno de una cultura política que esquivaba definir programas.²⁰⁸⁰ Pero aquella circunstancia lejos de disminuir las tensiones, era capaz de acrecentarlas.

En ese sentido, la polémica acerca de la Inquisición constituye, creemos, una ventana desde la cual pensar el problema de la relación entre liberalismo y catolicismo. La cuestión no era menor en la medida en que la Inquisición supuso, a través de sus condenas, la negación de las libertades modernas (entre ellas, el rechazo a la libertad religiosa, a la libertad de asociación y a la libertad de expresión) que, por entonces, se buscaban consagrar.

²⁰⁸⁰ Paula Alonso y Marcela Ternavasio, “Liberalismo y ensayos políticos...”, Op.cit.

Como hemos analizado, quienes hacia mediados del siglo cuestionaban a la Inquisición, reivindicando principios liberales, ya no la pensaban únicamente como herencia del catolicismo español sino como legado del catolicismo romano. Los anticlericales integraban a la Inquisición española a la historia del catolicismo considerándola también como metáfora de la amenaza de la influencia teocrática en las sociedades del presente. Se advertía, a su vez, que la Inquisición, en tanto tribunal de la fe, había legado sus enseñanzas a las inquisiciones políticas. Se insistía en que la convicción de la superioridad moral, tanto en política como en religión, amenazaba la libertad de conciencia.

En los escritos enunciados desde el enigma de la cuestión italiana y aquellos otros sustentados en ideas más radicales, como las de Bilbao, se repudiaba al catolicismo como inquisitorial defendiéndose, por el contrario, un cristianismo genérico. Es que se planteaba que la libertad, entendida como los derechos del hombre, se encontraba amenazada por la influencia teocrática sobre la sociedad (una sociedad que era pensada ya no solo a través de un prisma liberal sino también socialista). En sus escritos el catolicismo y la libertad parecían encontrarse en un callejón sin salida. Estas ideas se diferenciaban de aquellas otras, como las postuladas en la prensa liberal de Buenos Aires por B. Mitre y J. Manso, o las defendidas en el recinto constituyente por D. F. Sarmiento, que cuestionaban la influencia de Roma sobre los Estados sin por ello plantear la incompatibilidad entre el catolicismo, pensado en clave no inquisitorial (podríamos decir “desarmado”) y las libertades modernas. Pero mayor era incluso la brecha con las ideas de quienes, como F. Frías y J. M. Estrada, defendían aquella compatibilidad sin cuestionar el poder de Roma buscando, como hemos advertido, catolizar las instituciones liberales. Estos escritores que esgrimían la defensa de la Inquisición en nombre de la Iglesia distinguían en la misma institución la jurisdicción religiosa de la jurisdicción civil (diferenciando también a la Inquisición española de la romana). Así si durante los primeros años del siglo quienes defendían al tribunal reivindicaban su carácter puramente eclesiástico (buscando evitar su abolición por parte de las Cortes de Cádiz), hacia mediados del siglo resultaba necesario distinguir jurisdicciones para defender la institución de un tribunal que en Roma seguía condenando a las libertades modernas. Pero lo cierto es que quienes, como Bilbao y los republicanos italianos, planteaban explícitamente la incompatibilidad entre el catolicismo y las libertades modernas lo argumentaban desde una postura que reconocía las condenas romanas.

Sin embargo, la polémica no se traducían en una disputa partidaria (no se crean, por ejemplo, partidos confesionales) ni tampoco en un conflicto entre el Estado y la Iglesia (como el que experimentó España). En ese sentido Halperín Donghi sostiene que no fue la precaución ante una represalia de la Iglesia sino la convicción de que la religión era un instrumento de civilización la que orientó la política de las elites liberales en el poder.²⁰⁸¹ El desafío era, para ellas, modelar el campo religioso sin por ello combatir al catolicismo convirtiendo a la Iglesia en un auxiliar del proyecto liberal. De allí que la Constitución liberal de 1853 se proponía “sostener” el culto católico. Pero ello supondría, advierte H. Donghi, una contradicción :

« Cela faisait prendre aux promoteurs du modèle libéral une attitude apparemment contradictoire face à l'Église : d'un côté, ils tâchaient de lui garantir rapidement l'enracinement solide qui lui avait manqué jusqu'à ce moment-là et, de l'autre, ils voulaient la contraindre à se maintenir dans les limites du rôle soigneusement circonscrit qui lui avait été assigné dans le cadre de ce projet. Ce qui inspirait cette attitude était encore, plutôt qu'une quelconque timidité devant le sérieux de l'obstacle, l'arrogante conviction qui voyait le libéralisme comme maître de l'avenir. »²⁰⁸²

Así, como advierte Halperín, esa convicción del liberalismo argentino como “maestro del porvenir” se mostrará problemática cuando hacia 1880 se impulsen las reformas laicas que tensarán la relación entre el Estado y la Iglesia. A pesar de las convicciones, el futuro se encontraba abierto.

²⁰⁸¹ Tulio Halperín Donghi, « L'héritage problématique du libéralisme argentin », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 11 | 2005, Publicado el 21 septiembre 2007, consultado el 29 septiembre 2017. URL : <http://alhim.revues.org/1152> (Consultado el: 20/5/2017).

²⁰⁸² *Ibidem*.

Conclusiones finales

Tras la crisis de la Monarquía Católica iniciada a principios del siglo XIX, a raíz de la invasión napoleónica, tanto la Península como América comienzan a transitar un nuevo camino de experimentación política. La coyuntura abierta por la *vacatio regis* creó un escenario inédito de incertidumbre política. La religión católica, signo identitario del *orbe hispano*, constituía, por entonces, una de las pocas certezas. Sin embargo, la experimentación de la creación de un nuevo orden político, en contraposición al poder afrancesado imperante, se acompañó de un intenso debate a propósito de la Inquisición española, aquella institución que, como hemos analizado, se proponía crear obediencia entre unos fieles que debían comportarse como súbditos. Una institución que condensaba, a su vez, tensiones teológico-políticas, pues a pesar de ser el Inquisidor una autoridad instituida por el Papa, se encontraba a su vez bajo el control del Rey en lo que a nombramientos y renta respecta. La relación entre el Rey y el Gran Inquisidor estaba, pues, atravesada por tensiones toda vez que suponía una articulación entre el poder temporal y el poder papal en una sociedad que no concebía una separación entre las esferas políticas y religiosas y, por tanto, entre pecado y delito. En efecto, el poder napoleónico no dudó en abolir a la Inquisición española en tanto atentatoria de la autoridad civil. Por su parte, la España patriótica, asediada por las tropas napoleónicas, se refugió en Cádiz, donde se protagonizó entre liberales y absolutistas, tanto peninsulares como americanos, un intenso debate a propósito de la supresión o permanencia de la Inquisición. Era aquélla la primera ocasión en la que se discutía públicamente no solo sobre el Santo Oficio español sino también sobre la legitimidad divina del poder. El refrán hispánico “Frente al Rey y a la Inquisición...chitón” perdía, en tiempos de crisis, su eficacia.

En la tesis hemos intentando demostrar que, para lograr comprender las transformaciones de la sociedad decimonónica, no solo española sino también americana, resulta imprescindible tener en cuenta la significación religiosa de los cambios políticos, en la medida en que, insistimos, eran sociedades que no concebían una separación entre una esfera y otra. Siguiendo la advertencia de Manent, hemos procurado prestar atención a la historia política de la religión y, a la vez, a la historia religiosa de la política moderna. En ese sentido, hemos analizado las transformaciones políticas concentrándonos en el problema del surgimiento de un pensamiento liberal en una opinión pública que nacía impugnando a la Inquisición, institución censora destinada a gobernar las creencias, que desde el estallido de la Revolución Francesa consideraba que la herejía se disfrazaba de

máximas políticas (aun cuando entre sus miembros se encontraban no pocos reformistas como fue el caso del secretario Juan Antonio Llorente, colaborador de la abolición napoleónica del tribunal).

Nos propusimos, pues, estudiar el problema desde una perspectiva comparada y conectada, considerando los casos de Cádiz, Buenos Aires y Lima, en una amplia escala temporal (1808-1864), para poder captar la dimensión atlántica del debate liberal a propósito del tribunal, pero también sus matices locales. En efecto, la historiografía ha tendido a aproximarse al problema de la abolición de la Inquisición desde una perspectiva abrumadoramente peninsular y cuando ha reparado en América no ha construido una mirada comparada que hiciera foco en la crítica liberal desatada en la opinión pública de Lima, capital de un Virreinato y sede de un palacio inquisitorial, y de Buenos Aires, centro también de un poder virreinal pero no así de un tribunal de fe. Los diferentes derroteros políticos de cada una de aquellas ciudades, nos han permitido introducir matices al momento de pensar en las maneras en las que, tras la crisis monárquica, se comienza a resquebrajar el régimen de cristiandad y a transitar un camino en el que la esfera política comienza lentamente, y con distintos ritmos, a separarse de la religiosa a la vez que la relación entre ciudadano y creyente se problematiza, aunque no necesariamente se distinga uno de otro.

Aproximarnos a este problema a través del debate a propósito de la Inquisición española nos permitió no solo captar los matices existentes en las maneras de pensar la relación entre religión y política en las nuevas comunidades políticas creadas al calor de la independencia (tanto de España frente a Francia, donde la lucha contra el invasor francés se concibió como una “guerra por la independencia” forjadora de la nación española, como de América frente a España) sino también dimensionar la relación entre liberalismo y catolicismo desde una atalaya poco “escalada”. Es que, como hemos argumentado, no solo la historiografía ha prestado escasa atención al debate a propósito de la Inquisición española en la perspectiva comparada aquí propuesta, sino también al problema más amplio de la relación entre liberalismo y catolicismo, pues los estudios se han centrado más en historizar las relaciones Estado(s) e Iglesia(s). Si bien la cuestión de la relación entre liberalismo y catolicismo durante los años 1808 a 1864 ha recibido atención para el caso español, pocos son los trabajos que se han detenido a estudiar el problema en los casos de Lima y Buenos Aires en el período indicado.

En ese sentido, como se advirtió en la introducción, el objetivo por reconstruir una historia conceptual de lo político se acompañó de una postura analítica de cautela ante las

definiciones normativas que imperan en la historiografía (tanto política como de las ideas) en torno al concepto de liberalismo. En nuestra investigación hemos partido de una definición amplia del liberalismo (como una cultura de la libertad que tuvo como preocupación la emancipación del hombre de las ataduras del despotismo, como ha planteado Di Stefano y, a la vez, como lenguaje legitimador de las nuevas instituciones políticas en regímenes fundamentados en la inmanencia del poder, como ha señalado Fernández Sebastián) para poder analizar el modo en el que los actores que se identificaban como liberales y que, en efecto, forjaron el liberalismo hispano-americano, pensaban el rol de la religión en el cuerpo político a través de la supresión de la Inquisición española. En ese sentido, consideramos que el principal aporte de la tesis consiste en pensar que durante el período estudiado la relación entre liberalismo y catolicismo fue problemática, pero a la vez plural. El análisis del pensamiento de quienes al tiempo que liberales se identificaban como católicos, aun a pesar de Roma e incluso en contra de ella, nos permitió demostrar el desafío que para la *Ciudad Eterna* supusieron los “liberales bautizados”. En efecto, los liberales que reivindicaban su catolicidad lo hacían en nombre del Evangelio antes que fundamentándose en el “Magisterio” de la Iglesia romana. Ciertamente, también, que como hemos visto, no solo los católicos reflexionaban sobre la relación entre liberalismo y catolicismo, pues también lo hacían quienes genéricamente se identificaron como cristianos (como lo hicieron los hombres de la *Generación del 37*, publicistas limeños como J. Espinosa o el exiliado Francisco Bilbao).

En efecto, el liberalismo hispano-americano, surgido en un escenario de homogeneidad confesional, tuvo no pocas tensiones a la hora de pensar la relación entre las libertades civiles y políticas con las religiosas. En ese sentido, si bien desde la opinión liberal se cuestiona a la Inquisición española como símbolo de la intolerancia del despotismo, habilitando así la posibilidad inédita de pensar sobre las condiciones de la creencia, por otro lado, no todos los que se identificaban como liberales coincidían en que su supresión debía significar el reconocimiento legal de la tolerancia religiosa y, aún más debatido, el de la libertad de cultos. La reivindicación de un ideario liberal en sociedades que experimentaban la homogeneidad confesional implicaba para los políticos liberales una tensión entre las convicciones y la conveniencia de introducir reformas, en algunos casos debido a la propia resistencia que ejercían las instituciones eclesíásticas (como las identificadas con el carlismo en España o con el conservadurismo de Bartolomé Herrera en Lima) o bien debido a la convicción de que el clero podría actuar como agente de

civilización (como demostró el caso de Buenos Aires). Por otro lado, la tensión entre convicción y conveniencia se encarnaba en la reflexión liberal a propósito de la relación entre la ley y la costumbre, problema que hacia la década de 1830 comienza a formularse como tal desde la perspectiva romántica en cuanto se concibe imprescindible transformar las costumbres de las sociedades, en las que se percibe ecos inquisitoriales, como lo planteaban los escritos de Larra, Espinosa, Vigil, Bilbao y los hombres de la *Generación del 37*. Los proyectos constitucionales se enmarcaban, como hemos analizado, en esa tensión en torno a si la ley debía adaptarse a las costumbres o, por el contrario, ser capaz de transformarlas. El debate sobre la ampliación de la tolerancia religiosa se encontraba inscripto en aquella tensión.

El discurso liberal tendía, pues, a conjugarse en plural. Sin embargo, si a principios de siglo era posible, aún con obstáculos, construir y transitar caminos entrecruzados, al finalizar el período estudiado, en el año 1864, la condena romana identificó rotundamente como herejía cualquier tentativa de compatibilizar liberalismo y catolicismo. Ser católico y liberal constituía un pecado. La Iglesia romana buscaba cerrar un debate que fue no solo parte de la cultura política liberal sino también de la cultura católica; un debate que hacia mediados de siglo comenzaba también a exceder ambos espacios desplazándose hacia otros lugares de enunciación como el socialista o el demócrata.

Se trata, pues, de un debate que no solo varió en cada uno de los espacios seleccionados sino también que se modificó a lo largo del tiempo. De modo que, a través del análisis sincrónico y diacrónico sobre la reflexión liberal acerca de la Inquisición española, son los matices, antes que las oposiciones binarias, los que cobran protagonismo en las maneras de pensar la relación entre liberalismo(s) y catolicismo(s) por los actores implicados. En ese sentido, la investigación nos permitió analizar no solo la circulación de ideas a propósito de la Inquisición en espacios diferentes sino también cómo la reapropiación y re-significación de aquellas ideas modificaron esos mismos espacios de manera desigual. Así, las mismas ideas (las críticas a la Inquisición) podían generar proyectos diferentes e, incluso, contrapuestos (por ejemplo, durante la década de 1820 preservar la confesionalidad a través de “medios conformes al Evangelio”, como en Lima o Cádiz, o bien legitimar la distinción entre el ciudadano y el creyente introduciendo la tolerancia y la libertad de cultos como sucedió en la Buenos Aires rivadaviana).

Por otro lado, el análisis en esa amplia escala temporal y espacial nos permitió advertir cómo cambia lo que se percibe como “radical” en los lugares de enunciación

definidos como liberales por los propios publicistas. Si a principios de siglo, tanto en la Península como en Buenos Aires y Lima, se consideraba que quienes, en contra del fanatismo inquisitorial, reivindicaban la tolerancia religiosa, incluso en los estrechos límites del cristianismo, eran “radicales”, hacia mediados de siglo lo serían quienes defendían la libertad de cultos y la neutralidad religiosa del Estado. En ese sentido, hemos procurado no adoptar una perspectiva teleológica de análisis, juzgando, por ejemplo, los diferentes procesos o discursos enunciados como liberales como “inacabados”, por no comprometerse con la neutralidad religiosa o la separación entre el Estado y la Iglesia. Pues eso hubiera significado juzgar el proceso por lo que, quizás erróneamente, podríamos identificar como su resultado. La investigación trató, por el contrario, de captar la multiplicidad de las ideas que a raíz de la crítica a la Inquisición española surgieron en torno a la política y a la religión, particularmente entre el liberalismo y el catolicismo, en un contexto de ebullición pero también de incertidumbre; pues como analizamos, el Santo Oficio no se suprimió de modo definitivo en América hasta la consolidación de las independencias y en España solo se logró su abolición definitiva tras la muerte de Fernando VII, aun cuando allí seguiría siendo reivindicado por la facción dinástica carlista con las armas en la mano. Es que, entre otras cuestiones, hemos querido demostrar que, a pesar de lo señalado por gran parte de la historiografía, la desaparición de la Inquisición española no se debió a un proceso interno de decadencia de la institución sino a un proceso de abolición impulsada por las ideas liberales, que incluso fue objeto de debate allí donde su presencia tendió a ser débil, como en Buenos Aires.

En efecto, para lograr captar los matices, las particularidades y las transformaciones en torno a la relación entre el pensamiento liberal y la opinión pública a propósito de la crítica a la Inquisición española, la tesis adoptó una organización cronológica y a la vez temática.

El análisis de los primeros años del siglo XIX nos permitió aproximarnos, a través del debate sobre la Inquisición española, al problema de la crisis de la Monarquía Católica y la relación entre soberanía y religión. En un contexto en el que la crisis monárquica, desatada por la *vacatio regis*, pronto se traduce en una crisis constitucional e imperial, las creencias políticas se desbordan del tradicional espacio privado y cortesano al espacio público. En la Península y en América se comienza a debatir sobre cuestiones que antes eran consideradas de sanción divina: la cuestión de la soberanía y la Inquisición. La

definición de la(s) soberanía(s) en aquel escenario de incertidumbre implicaba una reflexión sobre la libertad de imaginar un nuevo orden político. Se trataba, en efecto, de re-definir la soberanía como atributo de la nación, y no de Dios, re-pensando a la vez la relación entre gobernar y hacer creer. La Inquisición española se convertía así en objeto de reflexión de la cultura política liberal que, aunque con matices, surgía a ambos lados del Atlántico al calor de los debates producidos en las Cortes de Cádiz (1810-1814). Desde la crítica liberal, el Santo Oficio español se representaba, en tanto símbolo de la alianza del Trono y el Altar, como un obstáculo para el ejercicio de las libertades políticas y civiles que se sancionaban en la Constitución de Cádiz y en el experimento constituyente del Río de la Plata (entre ellos, la libertad de prensa y la seguridad individual), a la vez que se consideraba un obstáculo para la soberanía temporal en virtud de que la Inquisición era una institución fundada por el Papado cuya creación, argumentaban los liberales, no había contado con el consentimiento de la nación. En efecto, se reflexionaba sobre el carácter y los alcances de la soberanía a partir de la naturaleza jurisdiccional del Santo Oficio. Regalistas y ultramontanos, liberales y absolutistas, disputaban sobre el contenido de la soberanía nacional sin renegar, ninguno, de su pertenencia al orbe católico. En ese sentido, la tesis se propuso demostrar que aquella polémica estimulaba la reflexión sobre el problema de la legitimidad de la autoridad, la obediencia, la censura, la justicia y el poder de castigar. Es que la crítica a la Inquisición, allí cuando aparece, cede lugar a la defensa de los derechos naturales del hombre conjugada con una forma de gobierno que se imagina como liberal. La construcción de un nuevo orden político se ensayaba al margen de la Verdad revelada, aunque teniendo a Dios como testigo. En ese sentido, la crítica liberal arremetía contra la Inquisición por condenar la soberanía nacional y la experiencia parlamentaria que se constituía en un espacio de reflexión de la sociedad sobre sí misma.

La tesis se ha propuesto demostrar que la crítica liberal a la Inquisición, opuesta a la defensa que de ella construían los absolutistas (también llamados “serviles”), no era patrimonio exclusivo de los diputados en las Cortes de Cádiz, pues, como analizamos, si la fidelista *Ciudad de los Reyes* formó parte de aquel laboratorio constitucional, en la revolucionaria ciudad de Buenos Aires la prensa compartía aquella diatriba aun cuando los publicistas no se identificaban con los liberales españoles, representando a España como enemiga de la libertad bajo el signo de su Inquisición. La definición de la “causa de la libertad” formaba parte, entonces, de los distintos proyectos políticos, tanto fidelistas como insurgentes, que coincidían en concebir compatible la lucha por la libertad

y la religión católica, o al menos no lo experimentaban como una contradicción, a pesar de la condena romana a los procesos revolucionarios y a las ideas que aquéllos reivindicaban (como la libertad de expresión). La crítica liberal a la Inquisición no era, pues, concebida, como denunciaban los absolutistas, como una crítica anti-católica sino como un intento de re-definir al catolicismo al margen de las formas intransigentes y autoritarias del Antiguo Régimen. Sin embargo, aquella crítica los emparentaba, según Roma, con la herejía luterana. En efecto, entre los revolucionarios rioplatenses la sociedad inglesa y norteamericana, como así también la holandesa, se concebían como modelo de las libertades modernas. De modo que, si la causa rioplatense se imaginaba como sagrada, pues se la reivindicaba en nombre del cristianismo, se lo hacía concibiendo un orden político más allá del catolicismo. En la prensa revolucionaria porteña se advertía tempranamente la posibilidad de que la nueva comunidad política que se estaba creando albergara en ella distintas comunidades religiosas. Por su parte, los diputados liberales de las Cortes de Cádiz antes que recurrir a modelos extranjeros, apelaban al pasado medieval hispánico cuando cristianos, judíos y musulmanes convivían unos con otros, para concebir la posibilidad de una España sin su Inquisición (aun cuando no se reivindicara explícitamente la tolerancia religiosa).

Durante el período de las Cortes de Cádiz (1810-1814) como así también durante el Trienio Liberal (1820-1823), la nación española “de ambos hemisferios”, de la cual Lima formaba parte, buscaba convertir al súbdito católico en un ciudadano católico. En ese sentido, la diatriba contra la Inquisición formaba parte de una pedagogía cívica para educar al ciudadano en sus derechos, aun cuando entre ellos no se concibiera a la religión, pues, como hemos analizado, la abolición gaditana de la Inquisición se acompañó de la declaración de la intransigencia religiosa en el artículo 12 de la Constitución. Sin embargo, los liberales argumentaban que la intolerancia era únicamente una prescripción del poder civil y que desaparecida la Inquisición no se podría ya escrudiñar en las opiniones privadas del individuo. En efecto, como han señalado La Parra y Revuelta González, los diputados liberales dejaban planteadas unas premisas a favor de la tolerancia, pero no se atrevían a sacar la conclusión que de ellas emanaba, como denunciaban los absolutistas e incluso admitiera tiempo más tarde el diputado liberal Agustín Argüelles. En ese sentido, la crítica liberal a la Inquisición española se emprendió, en ese primer momento, con el objetivo de que el monopolio de la religión católica no supusiera una amenaza para los derechos civiles y políticos de los ciudadanos

católicos. Se trataba de una reflexión a propósito de las condiciones de la creencia en una sociedad que se seguía pensando como unánimemente católica.

Pero, a diferencia de la nación española de ambos hemisferios, Buenos Aires, que transitó rápidamente el camino de la revolución y la lucha por la independencia, experimentaba un mayor margen para reivindicar en la opinión pública la legitimidad de la tolerancia a otros cultos privados, al menos en los márgenes estrechos del cristianismo. En ese sentido, podríamos pensar que la temprana experiencia republicana del Río de la Plata habilitó un mayor espacio para distinguir al ciudadano del creyente, aun cuando se pensaba, desde una perspectiva regalista, que el Estado en construcción tenía el deber de proteger al catolicismo. Por cierto, desde la perspectiva absolutista, América era el “país de la imaginación”. Quizás porque allí el problema de “liberar las palabras” que la Inquisición española aún se esforzaba en aprisionar, se encontraba enlazado explícitamente con la pregunta por los derechos del alma. Por otro lado, como mencionamos, el problema de la Inquisición se resolvió en América antes que en España, pues fue la Asamblea del año XIII la que suprimió de modo definitivo la jurisdicción del tribunal en el territorio del Río de la Plata y fue la expedición libertadora al mando del General San Martín la que puso fin a la Inquisición de Lima.

En la encrucijada de la restauración y la independencia, tanto realistas como independentistas concebían su causa como sagrada asimilando al opositor con el impío. A su vez, así como en la revolucionaria Buenos Aires se experimentaban conflictos a la hora de tramitar la oposición política, también en el bando realista convivían con dificultad liberales y absolutistas. De modo que había actores que compartían argumentos liberales en ambos bandos, tanto realista como patriota. De allí el temor que manifestó la Corona y la Inquisición en tiempos de la restauración (1814-1820) a propósito de que los liberales de ambos bandos pudieran organizar encuentros en el marco de logias sospechadas de ser masónicas. El cuestionamiento al derecho divino de los reyes y la crítica a la Santa Inquisición formaba parte así del entramado de una nueva manera de definir la soberanía (en clave nacional y, como en el pasado, regalista) y pensar, a la vez, la construcción del lazo social al margen de las tradicionales sociabilidades. Se trataba de una nueva manera de pensar lo político que se reivindicaba como cristiana pero que a la vez no se definía como anti-católica, sino como contraria al despotismo tanto político como espiritual del Antiguo Régimen.

Durante los años de la primera restauración absolutista (1814-1820), el cuestionamiento a la Inquisición española se convirtió, rápidamente en Buenos Aires y

en el exilio liberal español, en una reflexión acerca del gobierno inquisitorial, como se caracterizaba al modo intransigente de comprender no solo lo religioso sino también lo político. Pero el temor al gobierno inquisitorial, aquel capaz de atentar contra los derechos del individuo, no solo se asociaba a la política de la restauración, especialmente a sus tribunales de purificación para comprobar la lealtad de los súbditos a la Corona, sino que también se concebía como un peligro latente en todo orden político cuyo gobierno pudiera amenazar a la ciudadanía. En ese sentido, el desafío que enfrentaba la construcción de un poder revolucionario en Buenos Aires era cómo gobernar la opinión pública que emergía, pues surgían allí nuevas tensiones entre el gobierno y su aspiración de controlar la prensa, y, a la vez, entre el poder temporal y el eclesiástico en la medida en que había algunos religiosos que pretendían officiar como censores en escritos que no eran exclusivamente sobre dogma. El gran desafío era, por cierto, construir la legitimidad de la disidencia y, a la vez, distinguir lo político de lo religioso.

En efecto, en tiempos de la restauración, lo político y la práctica política comenzaban a pensarse en el espejo de la Inquisición en la medida en que el problema de dotar de legitimidad a los nuevos poderes surgidos de la revolución se acompañaba del desafío de concebir legítima a la disidencia en sociedades acostumbradas a un unanimismo tanto político como religioso. La consolidación de la independencia de Buenos Aires, junto a las Provincias del Río de la Plata (1816), y de la *Ciudad de los Reyes* (1821), supuso el desafío de crear una distancia con el pasado para poder construir una alternativa de futuro. La creación de nuevas comunidades políticas, basadas en la identificación de un nuevo sujeto de imputación soberana, implicó una interrogación acerca de la comunidad religiosa, en la medida en que durante el Antiguo Régimen ambas coincidían. En ese sentido, la reflexión sobre la Inquisición española cobraba importancia en un escenario atlántico signado por la incertidumbre en torno a la persistencia del tribunal de la fe en la Península y en las regiones de América controladas aún por la metrópoli. Pero era también la coyuntura americana la que le otorgaba relevancia a la reflexión sobre el tribunal de la fe en la medida en que se encontraba signada por la proyección de reformas liberales, entre las que se formulaban la sanción de la libertad de prensa, el reconocimiento de la seguridad individual, las reformas del procedimiento judicial y el amplio debate a propósito de la tolerancia religiosa.

Fue en la Buenos Aires independiente, antes que en *la Ciudad de los Reyes*, donde se comenzó a elaborar una memoria a propósito del tribunal inquisitorial, como lo demostró la celebración de la independencia con el estreno del drama *Cornelia*

Barroquia. Fue, en efecto, en Buenos Aires donde se construyó rápidamente una memoria histórica a propósito del tribunal aun cuando allí las huellas materiales del Santo Oficio no se encontraban presentes como sí lo estaban en la Península o en Lima. Paradójicamente allí donde más débil fue la presencia inquisitorial, más rápidamente se convirtió al tribunal en símbolo de los tiempos pasados en los que, pensaban los publicistas, aun parecía estar atrapada España y sus colonias. Tras su independencia Lima también construyó una memoria histórica a propósito de la Inquisición resignificando el uso de sus recursos económicos. Allí la oposición entre Inquisición y constitución se encarnaba en el espacio urbano, pues se destinaban los locales del Santo Oficio a nuevos órganos del Protectorado y de la república peruana: el tribunal de justicia, la biblioteca nacional y el museo nacional tendrían allí su sede. Por el contrario, la España del Trienio Liberal (1820-1823), envuelta en una crisis económica, destinó los recursos de la Inquisición a la posibilidad de disponer de crédito público, no teniendo la oportunidad de enmarcarlo en un proyecto cultural como sucedió en Lima, a pesar de que también la supresión del tribunal tuvo allí su celebración. Pero si la crítica a la Inquisición permitía a los nuevos poderes distanciarse de la Monarquía Católica sin por ello impedir cristianizar la revolución, tras la independencia surgía el interrogante a propósito de si la cristianización de la revolución suponía la posibilidad de revolucionar el campo religioso.

La intención de cristianizar al nuevo orden, que se imaginaba como ilustrado y liberal, supuso el desafío de adaptar las instituciones católicas al mismo. Para ello durante la década de 1820, período en el que se afianza el proyecto republicano tanto en Lima como en Buenos Aires, se implementaron un conjunto de reformas religiosas, de inspiración regalista, para lograr adaptar las instituciones eclesíásticas del catolicismo a la república en construcción. Algunas de aquellas medidas, como la exclaustación y la desamortización, se estaban implementando también en la España constitucional del Trienio Liberal. Pero aquéllo no supuso necesariamente la liberalización del campo religioso, es decir el reconocimiento de la religión como un derecho. Durante la década de 1820, la cuestión de la tolerancia fue objeto de intenso debate entre quienes se reconocían como liberales en la capital del Perú (distinguiendo a moderados de radicales), aunque no así en Buenos Aires donde la élite liberal en el poder no dudó en articular su proyecto republicano con el reconocimiento legal de la tolerancia religiosa y más aún con la sanción de la libertad de cultos (1825). De modo que, si el cuestionamiento a la Inquisición era un argumento compartido por quienes se identificaban como liberales, no todos concluían que resultaba imperante introducir legalmente la tolerancia religiosa. A

pesar de que en Lima y Cádiz hubo publicistas, como Vidaurre y Clararrosa, que la reivindicaron argumentando la incoherencia de oponerse al tribunal y preservar la intolerancia (y la consecuente asociación entre pecado y delito), fue únicamente en Buenos Aires donde la retórica anti-inquisitorial desplegada en la opinión pública por parte de los publicistas y el clero rivadaviano, se acompañó de la decisión política de sancionar la tolerancia y la libertad de cultos. Los rivadavianos no concebían el desarrollo de la libertad civil y política sin la libertad religiosa. El problema de la legitimidad de la disidencia, distinguiendo pecado y delito, cobraba allí toda su densidad. Quizás por ello surgió en aquella coyuntura porteña una apología a la Inquisición, similar a la ensayada por los absolutistas en la Península, con un agudo tono anti-liberal, a través de la pluma de Fr. Castañeda; mientras que en Lima no se escuchaban voces a su favor. Es que, además, a diferencia de Lima y Cádiz, las reformas rivadavianas fueron proyectadas en un espacio de autonomía provincial, limitación espacial que, en cierto modo, facilitó la implementación de las reformas, a la vez que demostró la dificultad de nacionalizarlas. Al igual que en los casos de Lima y Cádiz, la tensión política en torno al lugar de la religión ganaba en incertidumbre cuando se trataba de articular un proyecto de unidad nacional. La religión continuaba demostrando su potencial como gramática del poder, como lo evidenciaba el federalismo rioplatense, el conservadurismo herreriano en el Perú y la facción apostólica de la Corte española que se nuclearía en torno al carlismo. Pero, al mismo tiempo, se consolidaba el liberalismo como una nueva manera de nombrar los problemas de la sociedad posrevolucionaria. En efecto, había un reconocimiento de la experiencia liberal compartida por Lima, Buenos Aires y Cádiz. La circulación de noticias extraídas de periódicos extranjeros en la prensa local, de obras (como las de J. A. Llorente) e incluso de hombres, tanto viajeros (como Thomson) como exiliados (como Mora), reforzaban un espacio de reflexión en común.

La Inquisición española, con sus sucesivas aboliciones y restauraciones, simbolizaba una suerte de umbral entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa para los actores que se proponían construir un nuevo orden político a ambos lados del Atlántico. Como hemos analizado, durante la Década Ominosa (1823-1833) la Inquisición no fue ni abolida ni restaurada en España, aunque persistieron los procedimientos inquisitoriales en las llamadas juntas de fe diocesanas y, según se denunciaba en la prensa, en la actuación de la nueva policía en tanto órgano de vigilancia estatal. La cuestión de la Inquisición se convertía en objeto de una reflexión atlántica a propósito de las condiciones de la creencia, tanto política como religiosa, en un momento

en el que se problematizaba la asociación de una con la otra. En efecto, hemos procurado demostrar que formaba parte no solo de un debate compartido, sino que también así se lo experimentaba pues eran los propios publicistas quienes, a través de los viajes, la circulación de noticias y literatura, comparaban sus vivencias y proyectos, incluso en un registro diplomático. Por cierto, si las ideas liberales españolas dialogaban con las americanas, también circulaban otros modelos de sociedad para pensar la articulación entre política y religión, como lo era el caso norteamericano y el inglés, especialmente citados por los publicistas americanos y conocidos por los liberales españoles en el exilio quienes, como analizamos, forjaron en su estancia en Inglaterra un deseo por conciliar la libertad con el orden.

En ese sentido, la tesis también se ha propuesto demostrar que la preocupación por pensar el lugar de la religión en la nación fue un interrogante que comprendió una reflexión a propósito del Santo Oficio en las tres comunidades políticas estudiadas. Hemos analizado el modo en el que la crítica liberal a la Inquisición cobró nuevos argumentos al tornarse romántica a partir de la década de 1830. Fue, en efecto, en aquella década cuando se suprimió definitivamente la Inquisición española. Su desaparición, empero, no significó el fin de la polémica a propósito del tribunal, sino que se insertó en el marco de un debate en torno a la construcción de la identidad nacional. El problema común en los casos estudiados fue la pregunta por los modos posibles de construir unidad social, si acaso solo era posible lograrla a través de la unanimidad, ya sea religiosa (como se argumentaba mayoritariamente en la España isabelina y en el Perú) o política (como parecía intentarlo el rosismo en Buenos Aires), o bien a través del reconocimiento de la libertad individual. En todo caso, el problema de la relación entre la unidad y la libertad, política y religiosa, se pensaba a través del símbolo de la Inquisición española en una coyuntura internacional signada, a su vez, por los intentos de unificaciones nacionales, como el italiano que acabaría por jaquear a la capital del catolicismo.

La reflexión romántica sobre la herencia colonial en América, impulsada por F. Vigil, J. Espinosa, los hermanos Bilbao y la *Generación del 37*, reconocía en el fanatismo inquisitorial las causas de la intransigencia política del presente. Así, mientras en Lima Espinosa y Vigil advertían sobre el peligro que la pretensión de infalibilidad política significaba para los derechos individuales, en Buenos Aires los románticos retrataban la experiencia rosista como un gobierno del terror que emulaba a la Inquisición. Pero también en la Península los liberales identificaban en la intolerancia política una lógica de las hogueras, que, en algunos casos, asemejaban a la práctica revolucionaria de la

guillotina incapaz de tolerar al opositor. La crítica a la Inquisición española y sus ecos en el presente tenía lugar así a ambos lados del Atlántico. En ese sentido, la tesis intentó demostrar que los contenidos de la llamada “Leyenda negra” no fueron únicamente obra de pluma extranjera sino también española y que, por su parte, los escritores románticos americanos no eran exclusivamente anti-hispanistas en la medida en que reconocían un desafío común que hermanaba a la Joven España con América, aquél que se proponía liberar a la sociedad de las viejas costumbres, entre ellas las inquisitoriales, que impedían al ciudadano el ejercicio de la libertad. Así, el problema de la censura de los escritos y la tensión entre la vigilancia estatal y las garantías judiciales, seguían pensándose bajo el prisma de la Inquisición. A través de la prensa, los viajes y exilio (tanto liberal como carlista), las distintas realidades se interpretaban bajo parámetros similares. La Inquisición de “antaño” se comparaba, pues, con la de “ogaño”.

Sin embargo, las condiciones en las que tenía lugar aquella reflexión durante los años 1830-1860 no fueron idénticas en los casos estudiados. Por una parte, Buenos Aires era una provincia autónoma que en el marco de la experiencia republicana rosista logró un liderazgo sobre la región del Río de la Plata conservando las reformas eclesiásticas rivadavianas y, por tanto, la libertad de cultos, aunque no resguardando las libertades civiles que fueron puestas en entredicho por un régimen que se distanciaba del liberalismo del período anterior. Será tras la batalla de Caseros, hacia 1852, cuando en Buenos Aires vuelve a organizarse una esfera pública capaz de mediar entre el Estado y el individuo, debatiéndose cuestiones centrales como la articulación de una unidad nacional y el estatus de la religión en el cuerpo político. Por otra parte, Lima era la indiscutida capital de un Estado en constante re-definición de sus fronteras y de sus cartas constitucionales. También allí se produciría un intenso debate a propósito de la religión, pero sin lograrse la sanción de la tolerancia religiosa reclamada por los llamados liberales radicales, no siendo, pues, el factor religioso el que distinguiría a las constituciones conservadoras de las liberales. A su vez, Cádiz ya no tenía el protagonismo de las décadas anteriores, aunque, como hemos analizado, su posición como bastión del liberalismo progresista y su legado constitucional seguirían gravitando con fuerza en el espacio hispánico. A pesar de los intensos debates del período, tampoco se reconocería legalmente la tolerancia religiosa en la Península. Solo tras la llamada Revolución Gloriosa de 1868, cuyo epicentro se ubicó en la ciudad gaditana, tendrá lugar la sanción de la libertad de cultos. Por cierto, durante el período, también fue desigual la presencia de las minorías religiosas en cada una de las comunidades políticas. La cercanía de Cádiz al peñón de Gibraltar, en

manos inglesas, facilitaba la llegada a la ciudad puerto de viajeros protestantes, aunque pocos se instalarían en la Península, además allí el disidente religioso era reprimido, como demostró el caso de Matamoros. Era en Buenos Aires donde mayor presencia tenían aquellas minorías en la medida en que allí la libertad religiosa les otorgaba derechos. Sin embargo, también se buscaba atraerlas en Lima, hacia donde, como se lamentaba Taurel, los “hijos de Voltaire” parecían marchar. Por otro lado, cabe advertir que fue desigual el lugar de la *Ciudad Eterna* en cada uno de los espacios. En efecto, a partir de la década de 1830 se inicia un proceso de romanización en virtud del cual la Santa Sede busca ejercer control sobre las instituciones eclesiásticas locales. Pero si aquella aspiración implicaba una tensión con la política regalista del liberalismo español en el poder, mayor era el desafío que Roma debía encarar ante una América que, tras el fenómeno revolucionario, había roto relaciones no solo con la Monarquía Católica sino también con el centro del catolicismo. El interés por articular relaciones con Roma, que se refuerza hacia 1830, podía, sin embargo, proyectarse en clave ultramontana o bien, como lo pensaba Alberdi, en clave regalista. En todos los casos, los gobernantes del nuevo orden político buscaban, al igual que los del Antiguo Régimen, gobernar a las instituciones eclesiásticas (incluso si aquello suponía construir una Iglesia nacional) mientras que, por el contrario, la sede romana reclamaba su legitimidad, en tanto sociedad perfecta, para gobernar la sociedad.

El problema en torno al lugar del catolicismo en la definición de la identidad nacional implicaba, a la vez, una reflexión acerca de los derechos del no-católico, asociado mayoritariamente con el extranjero. El dilema acerca de si la construcción de un proyecto nacional debía integrar al otro y, en todo caso, quién era ese otro, se convertía en objeto de polémica, especialmente en los momentos constitucionales donde se discutía acerca de la posibilidad de concebir a la religión como un derecho del ciudadano. En ese sentido, la cuestión del inmigrante no católico resultaba central en América, pero no así en la Península donde la reflexión se desplazaba a propósito de los derechos de los “otros” que habitaron en el pasado español: judíos y musulmanes. En efecto, si en Buenos Aires, ya hacia la década de 1820, se había reconocido a la religión como un derecho a la vez que la constitución era pensada como un instrumento capaz de convertir al extranjero en ciudadano, en la capital del Estado peruano y en la ciudad gaditana del Estado español, la religión seguía concibiéndose como un deber. Fue durante el período comprendido durante los años 1830-1860 cuando se experimentó, tanto en Perú como en España, un rico debate sobre la tolerancia religiosa y la libertad de cultos que provocó tensiones al interior del grupo de publicistas y políticos que se identificaban como liberales.

En ese sentido, la reflexión a propósito de la Inquisición española, especialmente en torno a su legado de unanimidad religiosa, nos ha permitido entrever las “grietas” en la construcción de las identidades políticas en juego. En el caso de Cádiz, tras el fin de la Década Ominosa (1823-1833), a la oposición entre liberales y absolutistas del período anterior, se suma la oposición entre liberales moderados y progresistas que comenzará a forjarse en torno a concepciones disímiles sobre la soberanía (compartida entre el rey y las cortes, o enteramente nacional), el rol de las milicias en la política como así también la cuestión anticlerical en cuanto al alcance de las reformas religiosas (la polémica de desamortización, la cuestión de la tolerancia religiosa y los acuerdos con Roma). Por una parte, los liberales moderados defendían la unidad católica, producto de la Inquisición, reivindicando la protección estatal del catolicismo por medios conformes al Evangelio (cuestionando pues los procedimientos inquisitoriales) dando por hecho la existencia de tolerancia religiosa en el espacio privado del individuo. Por el contrario, los liberales progresistas argumentaban que la preservación de la unidad católica sin admitir legalmente la tolerancia de otros cultos en la esfera privada del individuo constituía una manera de preservar los ecos inquisitoriales. Pocos eran, sin embargo, los progresistas que se pronunciaban explícitamente por la libertad religiosa (aun cuando la reconocían como parte del repertorio liberal, pues adoptaban una visión gradualista en la concepción de la religión como derecho), aquellos que lo harían plenamente serían los republicanos demócratas, una escisión del partido progresista producida en el año 1848. Por fuera de la disputa en la arena liberal, la facción dinástica carlista se proponía defender al catolicismo con las armas en la mano, convirtiendo a la Inquisición en su seña de identidad. En el contexto de la disputa entre aquellas posturas, la ciudad gaditana logró consolidarse durante el período como un bastión del liberalismo progresista. Por su parte, en el caso de Lima, al igual que sucedió durante la década de 1820, la polémica por la cuestión de la tolerancia religiosa y la libertad de cultos seguía provocando divisiones hacia el interior del liberalismo. Sin embargo, en la *Ciudad de los libres*, a diferencia de la Península, las constituciones liberales no introducían, respecto de las distinguidas como conservadoras, reformas en cuanto al status de la religión católica en la nación. Pero si durante la década de 1820 eran considerados radicales aquellos liberales que reivindicaban la tolerancia, durante los años de 1830-1860 serían concebidos como tal aquellos que defendían la libertad de cultos, e incluso el ideal de la neutralidad religiosa del Estado, como fue el caso del jurista Vidaurre, los publicistas Espinosa, Vigil y los discípulos peruanos de Francisco Bilbao. En el caso de Buenos Aires, donde la libertad

religiosa ya se encontraba sancionada desde el año 1825, no fue aquella cuestión la que provocó divisiones hacia el interior de la opinión liberal, sino la definición de la religión del Estado. Así, publicistas como la educadora Juana Manso, argumentaban que la confesionalidad estatal (prevista en la Constitución provincial de 1854) engendraba una libertad religiosa sin igualdad de credos ante un Estado que estaba llamado a proteger al catolicismo, promoviéndose una identificación ideal entre el ciudadano y el creyente católico, como en tiempos pasados lo había hecho la Inquisición. Del mismo modo, también Sarmiento defendería aquella postura en la Convención Constituyente de 1862. Como analizamos, la Constitución Nacional determinaría el sostenimiento del culto católico en parte como un medio para garantizar una política regalista capaz de convertir al clero en un agente de la civilización liberal.

En efecto, la investigación nos permitió demostrar, por un lado, la relevancia de la reflexión liberal a propósito de la Inquisición española en la opinión pública, pero, por otro lado, nos permitió advertir el impacto desigual que adquirió aquella reflexión en la construcción identitaria de las facciones políticas en los casos estudiados. El potencial de la religión como gramática del poder tenía, pues, un peso desigual en las diferentes comunidades políticas. En cierto modo, el hecho de que en España persistiera la reivindicación de la Inquisición por parte del carlismo, e incluso su posterior legitimación esgrimida por los neo-católicos, generaba mayores precauciones en torno a la reivindicación explícita de la libertad religiosa, en la medida en que se creía que hacerlo podía enajenarles a los grupos liberales el apoyo del clero y del pueblo. Solo los demócratas republicanos la reivindicaban explícitamente, junto a la noción de la neutralidad religiosa, como, de hecho, la implementaron durante la llamada Revolución Gloriosa.

En ese sentido, consideramos que el análisis propuesto nos permitió también demostrar las diferentes maneras en las que se podía definir el lugar de la religión en los proyectos republicanos. Pues si en América ser republicano no significaba necesariamente ser liberal (como lo demostró la experiencia rosista contraria a las garantías individuales) ni tampoco pronunciarse a favor de la neutralidad religiosa del Estado (pues en los gobiernos persistía la aspiración regalista), en la Península la propuesta republicana se hermanaba con la a-confesionalidad del Estado. Paradójicamente allí donde más tempranamente se experimentó el régimen republicano de gobierno mayor espacio de debate se habilitaba en torno a la definición del lugar de la religión en el cuerpo político (por ejemplo, formulación de un Estado católico;

reconocimiento del sostén estatal al catolicismo y de la libertad religiosa, o bien la neutralidad religiosa); por el contrario, en la monárquica España donde la república era a mediados de siglo aun un proyecto, la propuesta republicana parecía ofrecer una única respuesta a través del ideal de separación Estado e Iglesia. Al respecto, el año 1854 puede ser pensado como un nudo problemático para analizar la relación entre liberalismo, republicanismo y religión en los casos estudiados. Pues mientras que España protagonizaba el Bienio Progresista, discutiéndose por primera vez en las Cortes la cuestión de la libertad religiosa, cobrando protagonismo, junto a liberales moderados y progresistas, los demócratas republicanos y los diputados que conformarán el neocatolicismo; la capital del Estado peruano afrontaba la revolución liberal liderada por Castilla, aquella que según los liberales radicales debía sancionar la libertad de cultos; y, por su parte, Buenos Aires, aislada de la Confederación, se encontraba inmersa en sus propios debates constitucionales acerca de la confesionalidad del Estado. A propósito de aquellos debates se construía, como hemos analizado, una memoria sobre la Inquisición como así también de sus víctimas.

Por otro lado, la investigación nos ha permitido advertir que si el pensamiento liberal fue anticlerical no lo fue de igual modo a lo largo del tiempo ni en todos los casos. El anticlericalismo tendió a estar mucho más presente en el inestable escenario español, especialmente en el liberalismo progresista, donde la retórica contra el catolicismo inquisitorial se tradujo, en no pocas oportunidades, en el ataque en las calles contra los hombres de la Iglesia y sus bienes. Allí la tensión entre política y religión seguía atravesada por la violencia. Es que, además, como hemos advertido, era en España donde, a diferencia de América, el vínculo con Roma se encontraba ya establecido, a tal punto que las tensiones políticas eran capaces de ponerlo en riesgo. Por el contrario, tanto la capital del Estado peruano como así también la ciudad de Buenos Aires, con su pretensión hegemónica en el Río de la Plata, debían construir el vínculo con la Santa Sede; si bien la incertidumbre respecto al cómo establecerlo era mayor, ello suponía, al mismo tiempo, una mayor flexibilidad para pensar las alianzas políticas. Por su parte, la *Ciudad Eterna* también estaba sujeta a la incertidumbre política inserta en el conflicto que implicaba el proyecto de unificación nacional de la Joven Italia. La relación de Roma con las libertades modernas, aquellas que la Inquisición española se esforzó en condenar, se tensaba en forma creciente durante los años 1830-1860. La cuestión romana acrecentó, en efecto, la inclinación anticlerical del pensamiento liberal. Como hemos analizado, durante aquellos años la reflexión liberal, especialmente en la inflexión progresista española, radical

peruana y romántica rioplatense, tendió a “desespañolizar” a la Inquisición al concebir al tribunal de la fe como una institución propia del orbe católico fundamentada, en última instancia, en el poder papal. Así, si a principios del siglo XIX, durante las Cortes de Cádiz, los publicistas liberales tendían a soslayar la fundación romana de la Inquisición española para prescindir del consentimiento papal en vistas de concretar su supresión mientras, por el contrario, los diputados absolutistas subrayaban la naturaleza papal del tribunal para evitar su abolición civil; hacia mediados de siglo los argumentos liberales progresistas o radicales tendían a subrayar el origen papal de la Inquisición española mientras que los más moderados e incluso los anti-liberales se esforzaban en diferenciar la Inquisición española de la romana, enfatizando la responsabilidad del rey y el pueblo español en los actos del tribunal hispánico. En efecto, es durante el período 1830-1860 cuando Roma cobra protagonismo en el debate liberal a propósito de la Inquisición española. Aquellas diferentes miradas acerca de la relación entre la Inquisición y la Santa Sede se condensarían en la reflexión sobre el secuestro del niño judío Edgardo Mortara por parte del Santo Oficio romano. En aquella polémica el “Magisterio” de Roma, a través del cual se fundamentaba la apropiación del niño, se contraponía al lenguaje liberal de los derechos naturales y las enseñanzas del Evangelio. En efecto, era por entonces la Inquisición romana la única que persistía en el orbe católico. El caso Mortara repercutía, así, en las maneras de pensar al catolicismo romano y la legitimidad de los derechos del disidente.

En el contexto de un nuevo ciclo de revoluciones liberales en el Viejo Mundo, la reflexión a propósito de la relación entre el liberalismo y el catolicismo romano, especialmente en torno a su (in)compatibilidad, se convirtió en un asunto de interés no solo en Europa sino también en América. Se trataba, por cierto, de una reflexión que comprendía, pero, a la vez, excedía a quienes se identificaban como católicos y liberales. La reflexión, a la cual nos hemos aproximado a través de la polémica en torno a la Inquisición, cobraba forma en la prensa, en las sesiones constituyentes, pero también en los sermones religiosos, como aquel que diera el canónigo Piñero en Buenos Aires. La investigación nos permitió advertir que prácticamente en ninguno de los casos, a excepción de las propuestas del clérigo Francisco de Paula González Vigil (quien por cierto se encontraba alejado del púlpito), se ensayó una formulación de catolicismo liberal, es decir una reflexión enunciada desde sectores del catolicismo preocupados por conciliar el dogma católico con las libertades modernas, entre las que se encontrara la libertad de conciencia, de expresión y de enseñanza. En ese sentido, consideramos que la

investigación nos permite señalar la inexistencia, o al menos la debilidad, de un pensamiento católico que se concibiera como liberal, es decir decidido a defender las libertades modernas, especialmente la libertad de expresión y la libertad religiosa, como sucedió tras los Pirineos. A su vez, la trayectoria del propio Vigil nos demuestra la manera en la que la intención de conciliar teóricamente al catolicismo y liberalismo suponía la construcción de una alternativa contraria a Roma, oposición que, en efecto, la *Ciudad Eterna* confirmó a través de la excomunión y la colocación de sus obras en el Índice. A diferencia del intento, aunque fracasado, del clérigo Vigil, el publicista Espinosa, como hemos analizado, conjugaba en sus escritos la libertad con un cristianismo que no adjetivaba como romano al tiempo que confesaba que la existencia de un Papa liberal era “un caso imposible”. Por otro lado, si bien desde España Larra se preocupaba por difundir el pensamiento de Lamennais, no lo hacía, como el francés, para fortalecer la posición de la Iglesia en la sociedad posrevolucionaria sino, por el contrario, para profundizar la revolución liberal minando los privilegios de la Iglesia y los ecos inquisitoriales que advertía en su sociedad. La trayectoria de Donoso Cortés, desde el liberalismo moderado hacia posiciones más intransigentes, nos advierten también acerca de la experimentación del catolicismo y el liberalismo como experiencias divergentes, teñidas de un pesimismo que crecía al calor del ciclo revolucionario que sacudió a Europa en el año 1848. Sucede que, desde la perspectiva de Donoso, a diferencia de la que el clérigo francés Taurel elaboraba en Lima y la del propio Balmes, ni siquiera la restauración del catolicismo podría salvar a las sociedades de lo que concebía como el caos parlamentario en el que se expresaba la herejía política. Según Donoso, en el “país de los paréntesis”, sitiado por las tensiones políticas y religiosas, solo el milagro de la Dictadura, una suerte de Inquisición secularizada, podía salvar a la sociedad de la herejía liberal que se retroalimentaba entre la discusión parlamentaria y los debates en la opinión pública. Tampoco en Buenos Aires existía un interés por fundamentar teóricamente la compatibilidad entre el dogma católico y las libertades modernas. En todo caso, los hombres de la *Generación del 37*, a excepción de Frías, Thomson o Domínguez, distinguían al cristianismo del catolicismo romano planteando la necesidad de retornar a un cristianismo desprovisto de manipulaciones políticas, condenando así el dogmatismo eclesiástico y la autoridad papal el cual tendía a asemejarse en sus escritos con el legado inquisitorial. En efecto, hemos visto que Alberdi recomendaba a Frías no defender al catolicismo como fundamento de la libertad por temor a acrecentar el fanatismo en tierras americanas y obstaculizar la implementación de reformas eclesiásticas. Ciertamente es también que eran los planteos realizados en una inflexión

liberal más radical, como los de los emigrados italianos o los de F. Bilbao, desde los que se reivindicaba explícitamente, al igual que Roma, aunque con otros fundamentos, la oposición entre catolicismo y libertades modernas. En ese sentido, la tesis se ha propuesto dar cuenta del hecho de que la reflexión constituía una problemática en común y compartida en la medida en que las reflexiones de aquellos publicistas circulaban y se resignificaban en los distintos espacios estudiados.

De modo que, si bien es un hecho que había publicistas que se identificaban a la vez como liberales y católicos (como ocurría, en efecto, entre los miembros de la sociabilidad masónica), por otro lado, es posible afirmar la debilidad, e incluso la ausencia de la formulación de un catolicismo liberal en el sentido anteriormente definido. Aquella debilidad se hacía presente en una sociedad con homogeneidad confesional como en la Cádiz española y la capital peruana pero también en una en la que imperaba la libertad religiosa, como en la porteña. Así, mientras que en la Península y en el Perú la reflexión liberal tendió a enunciarse en el marco, podría decirse, incuestionado de la catolicidad de la nación (aun cuando se debatía acerca de la ampliación de la tolerancia), en el caso de Buenos Aires se protagonizó un debate capaz de cuestionarla (aun cuando desde los gobiernos se preservara una política regalista en materia eclesiástica, como lo demuestra la reivindicación del patronato). En ese sentido, la tesis se propuso contribuir al debate historiográfico acerca del llamado catolicismo liberal pensando en las razones de su debilidad, las que creemos encontrar, por un lado, en el compromiso político de los liberales en el poder español y peruano por conservar la catolicidad de la nación junto al compromiso estatal de protegerla; y, por el otro, en la convicción del gobierno porteño de que el clero podía ser un agente estatal de civilización. Aquellas coyunturas, junto con las condenas romanas, no tornaron necesaria la emergencia de un catolicismo liberal para defender la libertad en nombre de la Iglesia. Creemos que fue, en efecto, la ausencia de una formulación teórica de catolicismo liberal desde los sectores eclesiásticos lo que permitió, paradójicamente, abrir aún más el debate a propósito de la relación entre la libertad y el catolicismo; a la vez que fue la insistencia de Roma por condenar el liberalismo lo que tensaría y polarizaría cada vez más el debate procurando, en definitiva, clausurarlo. En efecto, era la definición misma de liberalismo(s) y catolicismo(s) la que era puesta en debate en la esfera pública. Así mientras que en la nación española y peruana unos reivindicaban ser liberales, a pesar de no defender la libertad religiosa, había entre los liberales quienes reclamaban ser católicos, aun si la defendían. En el caso porteño,

donde la libertad religiosa ya era un derecho sancionado, era la definición católica de la nación y del Estado la que, como analizamos, generaba polémicas similares.

En ese sentido, la investigación nos permitió constatar que la debilidad de la formulación de un catolicismo liberal no implicó que no se haya debatido acerca de la relación entre la religión y la libertad, especialmente entre el catolicismo y el liberalismo. Por el contrario, la tesis se ha propuesto demostrar la amplitud del debate considerando la reflexión a propósito de la Inquisición. Como se ha analizado, en definitiva, todos los actores interpelados decían hablar en nombre de la libertad, aunque ello no significaba esgrimir argumentos liberales. De igual modo todos ellos, aún con sus grandes diferencias, argumentaban la necesidad de la religión para pensar la construcción del orden político. De hecho, los diferentes actores coincidían en señalar al ateísmo como una amenaza para la construcción del lazo social y al cristianismo como un componente de la civilización. El problema, era, sin embargo, la definición misma de la libertad: si por tal se entendía la libertad de la Iglesia (conceptualizada como un cuerpo; como lo hacían los publicistas y religiosos ultramontanos), la libertad de la sociedad definida como nación católica (como lo planteaban en la Península los neocatólicos, los liberales moderados y, por razones de aludida conveniencia, los progresistas; en Lima los liberales moderados y en Buenos Aires publicistas como Frías o Estrada) o la del individuo ante la sociedad (como argumentaban liberales progresistas españoles, radicales liberales peruanos, liberales porteños, socialistas y demócratas).

Pero también, era objeto de reflexión el fundamento mismo de la libertad, es decir, si la libertad se enraizaba en la concepción del derecho natural, si debía adecuarse a premisas utilitaristas o si era hija del catolicismo concebido como la religión de la libertad (aunque definiendo a la religión católica al margen de la libertad religiosa). De allí que la manera en que se comprendía la relación entre liberalismo y catolicismo resultaba problemática y a la vez plural: pues había quienes planteaban su compatibilidad (argumentando que las libertades modernas favorecerían al catolicismo), otros que postulaban algunas condiciones en pos de conciliar ambos principios (en efecto, la exclusión de la libertad religiosa y la a-confesionalidad estatal), hasta quienes se pronunciaban por la idea de que liberalismo y catolicismo resultaban irreconciliables.

De ese modo, el estudio de la articulación de un pensamiento liberal en la opinión pública a propósito de la Inquisición española, en la perspectiva comparada y conectada aquí propuesta, nos ha permitido pensar la relación entre liberalismo y catolicismo en plural y captar sus transformaciones a lo largo del tiempo. Si como señala la

historiografía, el liberalismo era el lenguaje que nombraba los problemas de la sociedad posrevolucionaria, la tesis contribuye a pensar que ese lenguaje se declinaba de distintos modos en las sociedades hispano-americanas donde pervivía una gramática religiosa del poder. En ese sentido, atentos a los aportes de la historia conceptual, hemos procurado advertir el modo en que los propios publicistas que se confesaban liberales, comprendían el sentido de la libertad y la religión y, especialmente, del liberalismo y catolicismo.

En efecto, desde su inicio el liberalismo español no formuló como preocupación el pluralismo religioso. Las Cortes de Cádiz no concibieron a la religión como un derecho individual sino como un atributo de la nación. Sin embargo, los argumentos liberales que circulaban en la opinión pública de la *Ciudad de los libres* y Buenos Aires formularon rápidamente una preocupación al respecto. Algunos liberales españoles exiliados en Inglaterra también lo hacían, como Blanco White (quien sin embargo al hacerlo también abandonaría el catolicismo). Será, sin embargo, recién a mediados del siglo cuando parte del liberalismo español comience a mostrarse públicamente preocupado por concebir a la religión como un derecho individual. En ese sentido, el debate liberal sobre la Inquisición española se desplazaba, aunque con distintos ritmos, desde la necesidad de condenar al procedimiento del Santo Oficio para evitar que el monopolio del catolicismo vulnerara los derechos civiles y políticos de los ciudadanos católicos, hacia la preocupación por concebir a la religión como un derecho, reconociendo legalmente no solo la tolerancia de cultos sino también la libertad religiosa. En ese desplazamiento se producía también un cambio en el foco de atención, desde la perspectiva de la Inquisición española como institución propia de la Monarquía Católica a la Inquisición como tribunal propio del catolicismo romano. Ese desplazamiento no implicaba el abandono de un argumento por otro sino la coexistencia de distintas maneras de pensar el problema. Aquella yuxtaposición de interpretaciones se producía en un escenario en el que Roma concebía a la religión católica como un deber y no como un derecho. En efecto, no se le reconocía al católico la libertad de dejar de serlo. De modo que, si la conceptualización del liberalismo era objeto de debate político y, por tanto, admitía matices; la definición de lo que significaba el catolicismo, aunque puesta en debate por quienes se identificaban como católicos, se la arrogaba Roma que se consideraba custodia de la Verdad.

En síntesis, la tesis se ha propuesto demostrar que el pensamiento liberal se expresó en un sentido plural, a ambos lados del Atlántico, configurando una opinión

pública y por tanto una esfera de debate que se construyó impugnando a la Inquisición. En ese sentido, la opinión pública se consolidaba en un espacio de reflexión de la sociedad sobre sí misma. Las sociedades que en el pasado compartieron su pertenencia al Antiguo Régimen hispánico, como Cádiz, Buenos Aires y Lima, acostumbradas a un gobierno que hacía creer, descubrirían el potencial de la opinión pública para inventar una nueva legitimidad de la soberanía constatando que hacer creer es también un medio de gobernar. El problema de las condiciones de la creencia en sociedades acostumbradas a la unanimidad político-religiosa resultaba, pues, central. El debate liberal convertiría a la opinión pública en instrumento de cambio capaz de distinguir a lo religioso de lo político sin provocar la desaparición de Dios de la esfera pública. La tensión que surgía en las sociedades posrevolucionarias era, por cierto, cómo gobernar la opinión pública que emergía. Al respecto, los propios contemporáneos advertían acerca del peligro que podría significar el surgimiento de una Inquisición de nuevo tipo. La pregunta por la legitimidad de la censura seguía, en efecto, ensayando nuevas respuestas en aquellas sociedades en las que el problema de la disidencia era, a la vez, pensado desde una perspectiva política y religiosa en la medida en que se tendía a asimilar al hereje con el opositor político. El reconocimiento del derecho a la creencia, tanto política como religiosa, constituía para aquellas sociedades un desafío que los publicistas liberales, más allá de sus diversas propuestas, convirtieron en objeto de reflexión.

Por cierto, se trata aquél de un desafío inacabado en la medida en que en las sociedades de nuestro tiempo se continúan enunciando discursos que reclaman intervenir en la opinión pública en nombre de una Verdad que mina la legitimidad de la oposición y, por tanto, la autonomía del individuo. Pues convertir la creencia política en acto de fe y el acto de fe en creencia política no contribuye a habilitar un espacio de reflexión de la sociedad sobre sí misma sino a su clausura, obstaculizando, así, la experimentación de nuevas transformaciones políticas y el inacabado aprendizaje de la libertad.

Fuentes y bibliografía

Fuentes

1. Manuscritas

Archivo del Arzobispado de Córdoba [Argentina], Legajo núm. 18, Tomo III.

Archivo del Brigadier General Juan Facundo Quiroga, Tomo IV (1826-1827), Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”.

Archivo General de la Nación [Argentina], Colección Andrés Lamas.

Archivo General de la Nación [Argentina], Colección Casavalle.

Archivo General de la Nación [Argentina], Sala VII, Sección Manuscritos de la Biblioteca Nacional, Obras de teatro inéditas.

Biblioteca Nacional Mariano Moreno, Sala del Tesoro, Teatro Americano.

Biblioteca Nacional de Chile, Fondo General, Publicaciones Americanas, Tomo III.

Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana “José Toribio Medina”, Manuscritos relativos a la historia americana, Tomos 381 y 342.

Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana Diego Barros Arana-Fondo Manuscrito, Tomo BA 48 [Ms. BA 22].

Biblioteca digital Memoria chilena de la Biblioteca Nacional de Chile (Camilo Henríquez, *La inocencia en el asilo de las virtudes*, 1817-1818).

Archivo Nacional de Chile, Fondo Inquisición, volúmenes 16, 108, 120, 355, 356, 357, 362, 463,464, 465, 499.

Congreso de la República del Perú. Archivo digital de la Legislación del Perú. Leyes desde el año 1820 al año 1904. Leyes no numeradas. Disponible en: <http://www.leyes.congreso.gob.pe/LeyNoNumeP.aspx>

Congreso de la República del Perú. Archivo digital de la Legislación del Perú. Constituciones del Perú. Disponible en: <http://www.leyes.congreso.gob.pe/constituciones.aspx>

Archivo Arzobispal de Lima [Perú], Sección Emancipación (Juramento de la Independencia; Cortes españolas).

Biblioteca Nacional de España, Sala Cervantes.

Archivo Histórico Nacional [España], Fondo Inquisición, Legajos 1654, 1655, 3066, 4485, 4800.

Archivo del Congreso de los Diputados (Madrid), Constituciones de España. Disponibles en Archivo Digital: <http://www.congreso.es/portal/page/portal/Congreso/Congreso/SDocum>

Archivo del Congreso de los Diputados (Madrid), Sección de Documentación Parlamentaria, Serie Constituciones.

Archivo del Palacio Real, Fondo Reinados, Fernando VII-Papeles Reservados, Tomos 14, 19, 20 y 23.

La Santa Sede, Documentos Papales, Encíclicas papales. Disponible en: http://www.vatican.va/offices/papal_docs_list_sp.html

2. Impresas

2.1. Folletos, artículos, capítulos de libros, libros, legislación y compilaciones documentales.

[Love, Thomas G.,] *A five years' residence in Buenos Ayres, during the years 1820 to 1825*, London, Published by G. Herbert, 88, Cheapside, 1825.

Abascal y Sousa, José Fernando de, *Memoria de gobierno*, Tomo I, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944.

Acusación pronunciada ante el tribunal de jurados de Lima por el Doctor D. Juan Ascencio contra el "alcance al Mercurio Peruano" publicado por D. Carlos Rodríguez y denunciado por el Gran Mariscal del Perú D. Bernardo O'Higgins, Lima, Imprenta de Masías, 1833.

Adalzor, Nicolás, *Elogio fúnebre del M. R. P. Fr. Francisco Castañeda, lector jubilado del orden de San Francisco que en las solemnes exequias, que en sufragio de su alma, y para honrar su buena memoria se celebraron por disposición del superior gobierno, y con su asistencia en la Iglesia del Seráfico Patriarca de Buenos Aires, el día 22 de Diciembre de 1832*, Buenos Aires, Imprenta Republicana, 1833.

Aguayo, Antonio, *Carta a los presbíteros españoles*, Madrid, Imprenta de J. Antonio Almirante, 1865.

Alberdi, Juan Bautista, *Fragmento preliminar al estudio del derecho. Acompañado de una serie numerosa de consideraciones formando una especie de programa de los trabajos futuros de la inteligencia argentina*, Buenos Aires, Imprenta de la Libertad, 1837. [Se consultó la edición en: *Obras completas de Juan Bautista Alberdi*, Tomo 1, Buenos Aires, Imprenta, Litografía y Encuadernación de la "Tribuna Nacional", 1886].

Alberdi, Juan Bautista, *Veinte días en Génova*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1845.

Alberdi, Juan Bautista, *La República Argentina 37 años después de su revolución de mayo* (1847) [Se consultó la compilación en: Tulio Halperín Donghi, *Proyecto y construcción de una nación*, Buenos Aires, Biblioteca Ayacucho, 1980, pp. 7-17].

Alberdi, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1915 [1852].

Alberdi, Juan Bautista, *Cartas inéditas a Juan María Gutiérrez y a Félix Frías: recopilación e introducción de Jorge M. Mayer y Ernesto A. Martínez*, Buenos Aires, Editorial Luz del Día, 1953.

Alberdi, Juan Bautista, *Obras completas de Juan Bautista Alberdi*, Tomos 1-2, Buenos Aires, Imprenta, Litografía y Encuadernación de la "Tribuna Nacional", 1886.

Apéndice al índice general de los libros prohibidos, que comprende los edictos de la Inquisición posteriores al de 25 de agosto de 1805 hasta 29 de mayo de 1819 (último que se publicó) y los

decretos de S. Santidad y de la sagrada congregación del índice hasta 5 de marzo de 1846, Madrid, Imprenta de Don José Félix Palacios Editor, 1848.

Argüelles, Agustín de, *Exámen histórico de la reforma constitucional que hicieron las Córtes Generales y Extraordinarias desde que se instalaron en la Isla de León el día 24 de setiembre de 1810, hasta que cerraron en Cádiz sus sesiones en 14 del propio mes de 1813*, Londres, Carlos Wood e hijo, 1835.

Asamblea Constituyente de 1854. Biografía de todos los diputados y todos los hombres célebres que han tomado parte en el alzamiento nacional, Por una Sociedad Literaria, Madrid, Imprenta de Julián Peña, 1854.

Bertran Soler, Tomás, *Un milagro y una mentira. Vindicación de los mallorquines cristianos de estirpe hebrea*, Valencia, Imprenta de la Regeneración tipográfica, 1858.

Biblioteca de Mayo: colección de obras y documentos para la Historia Argentina, Tomo VII “Periodismo”, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960-1963.

Bilbao, Francisco, *Obras completas de Francisco Bilbao*, Edición hecha por Manuel Bilbao, Tomos I-II, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866.

Bilbao, Francisco, *El Evangelio Americano*, Buenos Aires, Imprenta de la Sociedad Tipográfica Bonaerense, 1864.

Bilbao, Manuel, *El Inquisidor Mayor*, Buenos Aires, Imprenta, Litografía y fundición de tipos de la Sociedad Anónima, 1871 (cuarta edición) [1852].

Bolívar, Simón, “Discurso del Libertador redactado en Lima el 25 de mayo de 1826, con el cual remitió al Gran Mariscal Antonio José de Sucre el proyecto de la Constitución para Bolivia”. Disponible en:

<http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article13127>

Boni, Filippo di, *L'inquisizione cattolica e il massacro dei calabro-valdesi*, Milano, G. Daelli e C. Editori, 1864.

Borrow, George, *The Bible in Spain or, the journes, adventures and imprisonments of an Englishman in an attempt to circulate the Scriptures in the Peninsula*, London, John Murray, 1843.

Cané, Miguel, *Primera lección de prosa: pronunciada en el Ateneo del Plata, en la noche del 20 de octubre*, Buenos Aires, Imprenta de La Tribuna, 1858.

Capitán Basilio Hall, *El General San Martín en el Perú. Extractos del Diario escrito en las costas de Chile, Perú y Méjico en los años 1820, 1821 y 1822*, Buenos Aires, Administración General, 1920.

Carbonero y Sol, León, *Índice de los libros prohibidos por el Santo Oficio de la Inquisición española*, Madrid, Imprenta de D. Antonio Pérez Dubrull, 1873.

Castro, Adolfo de, *Historia de los judíos en España desde los tiempos de su establecimiento hasta los principios del presente siglo*, Cádiz, Imprenta, Librería y Litografía de la Revista Médica, 1847.

Castro, Adolfo de, *Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II*, Cádiz, Imprenta, Librería y Litografía de la Revista Médica, 1851.

Castro Barros, Pedro Ignacio de, *Panegírico del glorioso San Vicente Ferrer, angel admirable del apocalipsis y apostol portentoso de la Europa*, Buenos Aires, Imprenta del Comercio y Litografía del Estado, 1836.

Castro Barros, Pedro Ignacio de, *Trío literario o tres célebres dictámenes sobre los poderes del sacerdocio y del imperio*, Buenos Aires, 1839.

Castro y Pajares, Fernando de, *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*, Edición de José Luis de Abellán, Madrid, Castalia, 1975 [1864].

Código penal Santa-Cruz del Estado nor-peruano. Edición oficial, Lima, Imprenta de Eusebio Aranda, 1836.

Código Penal del Perú. Edición oficial, Lima, Imprenta Calle de la Rifa 58, 1863.

Colección de decretos y órdenes que han expedido las Cortes Generales y Extraordinarias desde 24 de mayo de 1812 hasta 24 de febrero de 1813, Tomo III, Cádiz, Imprenta Real, 1813.

Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859, Tomo I, Lima, Ministerio de Gobierno, Culto y Obras Públicas, Felipe Bailly Editor, 1861.

Conde de Saint-Simon, *Nuevo cristianismo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004 [1825].

Constant, Benjamin, *Principles of politics applicable to all governments*, Indianapolis, Ed. Etienne Hofmann, Liberty Fund, 2003 [1815].

Constitución política de la monarquía española, Cádiz, Imprenta Real, 1812.

CONSTITUCIÓN SECRETA que tenían formada las Cortes contra la soberanía de nuestro amado monarca el señor Don Fernando VII, Santo Tribunal de la Inquisición, Regulares, Gobierno, y todo establecimiento de piedad, Sevilla, Imprenta del Setabiense, Plaza Real de Fernando VII, 1814.

Constitución de la Monarquía española, año de 1837. Versión original del manuscrito consultada en el Archivo del Congreso de los Diputados, Madrid: http://www.congreso.es/docu/constituciones/1837/ce37_cd.pdf

Constitución española (1845). Disponible en: www.congreso.es/portal/page/portal/89DA756ECC0DD130E043AC1A640BD130

Constitución sancionada por el Congreso General Constituyente de 1824-1827, precedida de un manifiesto acordado por el mismo congreso, Buenos Aires, Imprenta de Estado, 1826.

Constitución para la Confederación Argentina del 1 de mayo de 1853. Versión digital disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcx36p7>

Constitución de Buenos Aires: sancionada el 11 de abril de 1854, Buenos Aires, Besanzon, Imprenta de José Jacquin, 1854.

Constitución política del Estado de Chile promulgada el 23 de octubre de 1822, Imprenta del Estado. Disponible en: http://www.bcn.cl/Books/Constitucion_Politica_del_Estado_de_Chile_1822/index.html#p=92

Corbetta, Juan Carlos (ed.), *Textos constitucionales de Buenos Aires*, La Plata, Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Buenos Aires, 1983.

D. D. Remigio Yañez, *Gritos contra el investigador Don Guillermo del Río o Beque*, Imprenta Peruana de Don Tadeo López, Lima, 1814.

De Gandía, Enrique (ed.), *Tomás Iriarte, Memorias*, Buenos Aires, Ediciones Argentinas, 1944-1971.

Defensa del Sr. Doctor D. Francisco de P. Vigil á quien se le negó la sepultura eclesiástica por el fanático clero de Lima. Por un amigo de la víctima, Boston, 1877.

De la Puente Candamo, José A. (comp.), *Obra de gobierno y epistolario de San Martín*, Tomo XIII, vol. 2, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976.

De Maistre, Joseph, *Lettres á un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole* (1814), Paris, Chez Mécquignon fils ainé éditeur, 1822.

Descripción del entierro del Despotismo, celebrado en Cádiz la noche del 21 de marzo de 1821, Cádiz, Imprenta de Roquero, 1821.

Diálogo sobre la Inquisición entre Juana bieja y Margarita joven, Lima, Calle de San Jacinto, 1820.

Diario de sesiones de la Convención del Estado de Buenos Aires. Acompañado de El Redactor y el Informe de la Comisión. Constitución Federal con las enmiendas y los convenios del 11 de noviembre de 1859 y 6 de junio de 1860, Publicación oficial, Buenos Aires, Imprenta del "Comercio del Plata", 1860.

"Discurso pronunciado en la apertura de la Sociedad Patriótica de Lima por el Ilmo. y honorable Sr. D. Bernardo Monteagudo, ministro de Estado y presidente de dicha sociedad", en *Documentos literarios del Perú*, colectados y arreglados por Manuel de Odriozola, Tomo 11, Lima, Imprenta del Estado, 1877.

Discusión del proyecto de decreto sobre el Tribunal de la Inquisición, Cádiz, Imprenta Nacional, 1813.

Edicto del Inquisidor General Excmo. Sr. Don Francisco Javier Mier y Campillo, Madrid, 22 de julio 1815. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000032787>

EGaña, Juan, *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos. Reimpresa en Lima con una breve apología del art. 8 y 9 de la Constitución Política del Perú de 1823 y con notas y adiciones en que se esclarecen algunos puntos de la Memoria y Apología, y en que se responde á los argumentos del Sr. D. José María Blanco, á favor de la tolerancia y libertad de cultos en sus Consejos á los Hispano-Americanos, y á los discursos de otros tolerantistas*, Reimpreso en Lima, Imprenta de la Libertad, 1827.

El triunfo de la naturaleza, tragedia en cinco actos originalmente escrita en verso portugués por el Doctor Vicente Pedro Nolasco de Acuña, vertida en prosa castellana para el teatro de Buenos Aires, Buenos Aires, Imprenta de Niños Expósitos, 1814.

Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad por P. C. F. Daunou, miembro del Instituto. Traducido del francés al castellano por el Dr. D. Gregorio Funes, Dean de la Santa Iglesia Catedral de Córdoba, Buenos Aires, Imprenta de Expósitos, 1822.

Echeverría, Esteban, *Dogma socialista de la Asociación de Mayo, precedido de una ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37*, Montevideo, Imprenta del Nacional, 1846.

Echeverría, Esteban, *Dogma Socialista y otras páginas políticas*, Versión digital Biblioteca Clarín, 2010 [1846].

Echeverría, Esteban, *Obras completas de D. Esteban Echeverría. Escritos en prosa. Con notas y explicaciones de Juan María Gutiérrez*, Tomo V, Buenos Aires, Carlos Casavalle editor, Imprenta y Librería de Mayo, 1874.

Echeverría, Esteban, “Manual de enseñanza moral para las escuelas del Estado oriental” [1846], en *Obras completas de D. Esteban Echeverría*, Escritos en prosa, compilados por Juan María Gutiérrez, Tomo 4, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1873.

Espinosa, Juan, *La herencia española de los americanos: seis cartas críticas a Isabel II*, Lima, Imprenta del Correo, 1852.

Espinosa, Juan, *Diccionario republicano con la mira de realzar el espíritu abatido de los Hispano-americanos que no parece que se hubieran hecho libres a costa de su sangre y hacerles concebir una idea más alta de su irrenunciable dignidad de hombres, mas amor al trabajo, mas celo por sus derechos*, Lima, Imprenta del Pueblo, 1855.

Estrada, José Manuel, *El catolicismo y la democracia*, en *Obras completas de José Manuel Estrada*, Tomo I, Buenos Aires, Librería del Colegio, 1899 [1862].

Examen y juicio crítico del folleto titulado Manifiesto que hace a las naciones el Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata, sobre el tratamiento y crueldades que han sufrido de los españoles, y motivado la Declaración de su Independencia. Por un americano del sud, Madrid, Imprenta Real, 1818.

Eyzaguirre, José Ignacio Víctor, *Los intereses católicos en América*, París, Librería de Garnier Hermanos, 1859 (dos volúmenes).

Figuerola, Justo, *Discurso que pronunció el Sr. Diputado D. D. Justo Figuerola, en la sesión del día 26 de noviembre en que se discutía el artículo III del proyecto de Constitución de la comisión de que era individuo*, Lima, Imprenta de la Instrucción Primaria, por Juan Ross, 1827.

Fr. R. Vélez, *Preservativo contra la irreligión o los planes de la Filosofía*, Cádiz, Imprenta de la Junta de Provincia, 1812.

Fr. R. Vélez, *Apología del Altar y el Trono ó Historia de las reformas hechas en España en tiempos de las llamadas Cortes, é impugnacion de algunas doctrinas publicadas en la Constitucion, diarios, y otros escritos contra la religion y el Estado*, Madrid, Imprenta del Cano, 1818 (2 tomos).

Frexas, Don José, *El socialismo y la teocracia, o sea observaciones sobre las principales controversias políticas y filosóficas-sociales dirigidas al Ex. Sr. Donoso Cortés*, Barcelona, Imprenta Ramírez, 1852 (tres tomos).

Frías, Félix, *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas (Artículos del Mercurio de Valparaíso)*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1844.

Frías, Félix, *Escritos y discursos de Félix Frías*, Tomo I, Buenos Aires, Casavalle, 1884.

Funes, Gregorio, *Ensayo de la historia civil de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay*, Tomo II, Imprenta Bonaerense, Buenos Aires, 1856 (segunda edición).

García del Río, Juan, *Meditaciones Colombianas*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1929 [1829].

González Vigil, Francisco de Paula, “Disertación catorce. De los fueros del pensamiento, ó de la inviolabilidad de la conciencia”, en *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana*, Primera Parte, Tomo 5, Lima, Imprenta administrada por José Huidobro Molina, 1849.

González Vigil, Francisco de Paula, *Del Gobierno republicano en América*, Lima, Imprenta del Pueblo, 1857.

González Vigil, Francisco de Paula, *Escándalo dado al mundo en el asunto Mortara*, Lima, Tipografía Nacional de M. N. Corpancho, 1859.

González Vigil, Francisco de Paula, *Apéndice al opúsculo sobre Mortara*, Callao, Tip. de Mariano Gómez, 1859.

Greene, William, *Manuel Matamoros and his fellow-prisoners. A narrative of the present day persecution of Christians in Spain*. Compiled from the original letters written in prison, London, Morgan and Chase, 1863.

Gutiérrez, Juan María, *Juan Cruz Varela. Su vida, sus obras, su época. Precedido por un juicio de Miguel Cané*, Buenos Aires, Administración General, 1918.

Gutiérrez, Juan María, “Un proceso célebre. Las herejías de la beata ‘Ángela Carranza’, natural de Córdoba del Tucumán”, en *Escritos históricos y literarios*, Buenos Aires, Jackson, 1934, pp. 174-195.

Gutiérrez, Luis, *Cornelia Barroquia*, Madrid, Chez Dennée, Cuarta edición, revista, corregida y aumentada, 1818.

Henríquez, Camilo, *Camila o la Patriota de Sud América*, Buenos Aires, Imprenta Benavente, 1817.

Herrera, Bartolomé, *El opúsculo sobre la pena de muerte por Francisco de Paula González Vigil a la juventud americana, es incontestable*, Lima, Imprenta de José María Masías, 1862.

Hudson, Guillermo E., *Allá lejos y hace tiempo*, Buenos Aires, Peuser, 1948 [1918].

Incompatibilidad de la Inquisición española con el restablecimiento de la Inquisición demostrada por Ingenuo Tostado, Cádiz, en la Imprenta de Don Vicente Lema, 1811.

Innocentii III, *Litterae Decretales*, 1199, martii 25. Romae. *Decretales Greg. IX*, 5, 7, 10. Reproducido en: Gonzalo Martínez Diez, *Bulario de la Inquisición española: hasta la muerte de Fernando el Católico*, Madrid, Editorial Complutense, 1998, p. 11.

Instrucción y orden que comúnmente han de guardar los comisarios y notarios del Santo Oficio de la Inquisición del Perú, acerca de procesar en las causas de fe, y criminales de ministros en que fueren reos, y contra el honor del oficio, o informaciones de limpieza, con la forma de publicar edictos generales de fe, y particulares, en conformidad de lo que está mandado por cédulas reales, instrucciones, y cartas acordadas de los señores del consejo de su magestad de

la santa general inquisición. Recopilada por Don Miguel Roman de Aulestia. Quinta impresión por Don Bernardo Ruiz, Lima, 1818.

Jomtob, Natael [Antonio Puigblanch], *La Inquisición sin máscara ó disertacion, en que se prueban hasta la evidencia los vicios de este tribunal, y la necesidad de que se suprima*, Cádiz, en la Imprenta de don José Niel, 1811.

Juan Manuel de Rosas ante los tribunales ordinarios de Buenos Aires, Buenos Aires, Imprenta de La Tribuna, 1864.

La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa. Colección de discursos pronunciados por los señores Diputados en las Cortes constituyentes, Publicado por M., Madrid, Imprenta de D. Anselmo Santa Coloma, 1855.

La Inquisición se quitó pero sus usos quedaron, México, Imprenta de Ontiveros, 1820.

Lafond du Lurcy, Gabriel, *Viaje a Chile*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1911 [1853].

Lastarria, José Victorino, *Discurso de incorporación de don José Victorino Lastarria a una sociedad de literatura de Santiago, en la sesión del tres de mayo de 1842*, Santiago, Imprenta de M. Rivadaneyra, 1842.

Lister Maw, Henry, “Travesía del Pacífico al Atlántico cruzando los Andes por las provincias septentrionales del Perú en 1827”, en Estuardo Núñez (comp.) *Relaciones de viajeros*, Tomo XXVII, vol. 4, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1973.

Llorente, Juan Antonio, *Anales de la Inquisición*, Madrid, Imprenta de Ibarra, 1812-1813 (2 vols.).

Llorente, Juan Antonio, *Memoria histórica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición*, Madrid, Imprenta de Sancha, 1812.

Llorente, Juan Antonio, *Historia crítica de la Inquisición en España*, 4 vols., Madrid, Hiperión, 1981 [1818].

Llorente, Juan Antonio, *Discurso sobre una Constitución religiosa considerada como parte de la civil nacional: su autor un americano, /los da á luz D. Juan Antonio Llorente, doctor en sagrado cánones*, Imprenta de Stahl, París, 1820.

Los liberales de Cádiz en el Valle de Josafat: apología del Santo Tribunal de la Inquisición, de la dignidad de la nación española y del Rey Fernando VII, Impreso en Valencia y reimpresso en Sevilla en la Imprenta del Setabiense, Plaza Real de Fernando VII, 1814.

Lucii III, *Constitutio Apostolica*, 1184, novembris 4. Veronae. Textus: Friedberg, *Decretales Greg. IX*, 5, 7,9. Reproducido en: Gonzalo Martínez Díez, *Bulario de la Inquisición española: hasta la muerte de Fernando el Católico*, Madrid, Editorial Complutense, 1998, p. 7.

Luque y Vicens, Antonio, *La inquisición su pro y su contra. Dedicado al señor cura de la Roda*, Madrid, Imprenta de Luis García, Segunda edición, 1859.

M. F. La Mennais, *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente. Traducidas de la última edición por D. Mariano José de Larra*, Madrid, Imprenta de José María de Repullés, año de 1836.

Manifestación histórica y política de la revolución de la América y más especialmente de la parte que corresponde al Perú, y Río de la Plata. Obra escrita en Lima, centro de la opresión y del despotismo, en el año de 1816 é impresa en Buenos Aires. Imprenta de los Expósitos, 1818.

Manifiesto que hace a las naciones el Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata, sobre el tratamiento y crueldades que han sufrido de los españoles, y motivado la Declaración de su Independencia, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1817.

Mansilla, Lucio V., *Entre-nos. Causeries del jueves*, Libro I, Buenos Aire, Eudeba, 1964 [1889/1890].

Mansilla, Lucio V., *Horror al vacío y otras charlas. Edición a cargo de Cristina Iglesia, Julio Schwartzman y colaboradores*, Buenos Aires, Biblos, 1995.

Masías, Felipe (pseudónimo, Un Thaboriano), *Examen comparativo de la monarquía y de la república*, Lima, 1867.

Mazzini, Giuseppe, *La Giovine Italia. Serie de scritti intorno alla condizione politica, morale, e letteraria della Italia, tendente alla sua rigenerazione*, Marsiglia, Tipografia Militare di Giulio Barile, 1832.

“Memoria del Dr. D. Miguel Tafur sobre las causas que retardaron la independencia de Lima”, en *Documentos literarios del Perú*, colectados y arreglados por Manuel de Odriozola, Tomo 11, Lima, Imprenta del Estado, 1877.

[José de la Riva Agüero] *Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú, y causas del mal éxito que ha tenido ésta*, Obra póstuma de P. Provonena, Tomo Primero, París, Librería de Garnier Hermanos, 1858.

Memorias póstumas del Brigadier General Don José M. Paz. Comprenden sus campañas, servicios y padecimientos, desde la Guerra de la Independencia, hasta su muerte, con variedad de otros documentos inéditos de alta importancia, Buenos Aires, Imprenta de la Revista, 1855.

Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo VIII, Barcelona, Red Ediciones, 2018 [1880-1882].

Montante para los espadachines que se pelean por la Inquisición, Cádiz, Impreso por D. Manuel Santiago de Quintana, MDCCCXIX.

Monteagudo, Bernardo, *Exposición de las tareas administrativas del gobierno desde su instalación hasta el 15 de julio de 1822 presentada al consejo por el ministro de estado y relaciones exteriores Don Bernardo Monteagudo en cumplimiento del decreto protectoral de 18 de enero*, Lima 1822, Imprenta de Don Manuel del Río.

Mora, José Joaquín de, *Leyendas españolas*, Cádiz, Imprenta de Santiago Ruiz, 1840 (también edición consultada con pie de imprenta en: París, Librería de Vicente Salvá, 1840).

Moreno, José Ignacio, *Cartas Peruanas entre Filaletes y Eusebio o preservativo contra el veneno de los libros impíos y seductores que corren en el país*, Lima, Imprenta de Masías, 1826.

Moreno, José Ignacio, *Ensayo sobre la supremacía del Papa especialmente con respecto a la institución de los obispos*, Buenos Aires, Hallet y Ca., 1834.

Nin, Joaquín María, *Retrato al daguerreotipo de los jesuitas sacado de sus escritos, máximas y doctrinas. Acompañado de varios documentos en los que se han fundado varios autores que han*

escrito acerca de la Compañía de Jesús. Precedido de una Reseña histórica de la Fundación, Progreso, Decadencia y Abolición de la Compañía. Obra publicada con éxito extraordinario en Barcelona, año 1852 y reimpressa y publicada en esta ciudad por B. V. y S., Buenos Ayres, Imprenta de Pedro Gautier, 1858.

Noah, Mordecai M., *Travels in England, France, Spain and the barbay states, in the years 1813-14 and 15*, New York, Published by Kirk and Mercein, Wall Street-London, by John Miller, 1819.

Núñez, Estuardo (comp.), *Relaciones de Viajeros*, Tomo XXVII, Vol. 2, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971.

Núñez, Estuardo (comp.), *Relaciones de viajeros*, Tomo XXVII, Vol. 3, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971.

Núñez, Estuardo (comp.), *Relaciones de viajeros*, Tomo XXVII, Vol. 4, Colección Documental de la Independencia del Perú, (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1973.

Núñez, Ignacio, *Noticias históricas de la República Argentina*, Obra póstuma, Segunda Edición aumentada y corregida por el hijo del autor Sr. Don Julio Núñez, Buenos Aires, Litografía, Imprenta y Encuadernación de Guillermo Kraft, 1898.

Obín, Manuel Jesús y Ricardo Aranda, *Anales parlamentarios del Perú*, Lima, Ministerio de Gobierno, Policía y Obras Públicas, 1895.

Obras completas de Donoso Cortés, Tomos I-II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946.

Odriozola, Manuel de (comp.), *Documentos literarios del Perú*, colectados y arreglados por Manuel de Odriozola, Tomo 11, Lima, Imprenta del Estado, 1877.

Oración fúnebre que en las exequias del católico rey Don Carlos III, celebradas en esta Santa Iglesia Cathedral de Cordova del Tucumán dixo el Doctor Don Gregorio Funes, Canónigo de Merced de la misma Santa Iglesia. Buenos Ayres MDCCXC. Con el Superior permiso. En la Real Imprenta de los Niños Expósitos. Reproducción facsimilar en: Archivo del Dr. Gregorio Funes. Deán de la Santa Iglesia Catedral de Córdoba 1944, Tomo I, Buenos Aires, Imprenta de la Biblioteca Nacional, pp. 333-334.

ORACION fúnebre en las exequias que se hicieron á la difunta Inquisición, en el templo del Fanatismo de la villa de la Ignorancia. Por un ministro de la misma, año de 1820, Cádiz, en la imprenta de Hércules. Reimpresa en México, en la oficina de Don Alejandro Valdes, 1820.

Oración fúnebre pronunciada a la ocasión del fallecimiento de la Señora de la Vela Verde, Madrid, Imprenta de Rosa Sanz, 1820.

Oración inaugural pronunciada en la apertura de la Sociedad Patriótica la tarde del 13 de enero de 1812. Año tercero de la libertad de la America del Sud por el ciudadano Don José Bernardo de Monteagudo, Buenos Aires, Imprenta de Niños Expósitos.

“Oración Patriótica que por el feliz aniversario de la regeneración política de la América meridional, dijo el Doctor don Gregorio Funes, Dean de la Iglesia Catedral de Córdoba del Tucumán, en la de Buenos Aires, el día 25 de mayo de 1814” en Gregorio Funes, *Ensayo de la historia civil de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay*, Imprenta Bonaerense, Buenos Aires, 1856 (segunda edición), Tomo segundo.

Oración patriótica, que en el solemne día aniversario del 25 de mayo de 1815 celebrado en la ciudad del Tucuman, dixo el Dr. D. Pedro Ignacio Castro y publica su ilustre Ayuntamiento, Buenos Aires, Imprenta de Niños Expósitos.

Palma, Ricardo, *Anales de la Inquisición de Lima*, Lima, Aurelio Alfaro impresor y encuadernador, 1863.

Pelletan, Eugène, *Heures de travail*, second tome, Paris, Pagnere, Libraire-Éditeur, 1854.

Pelletan, Eugène, *Le monde marche*, Paris, Pagnerre, 1858 (seconde édition) [1857].

Peticiones originales hechas al señor Rey D. Enrique IV por diferentes Arzobispos, Obispos, Caballeros y Grandes de estos reinos. Cigales, 5 de diciembre de 1464. Publicadas en: CODOIN, Madrid, 1849. Vol. XIV, p. 375.

Piñero, Martín Avelino, *Memoria de un eclesiástico, sobre los errores religiosos contenidos en el artículo Libertad de Cultos, publicado por el sr. Coronel D. Bartolomé Mitre en El Nacional del 24 de octubre del presente año*, Buenos Aires, Imprenta de Mayo, 1853.

Piñero, Martín Avelino, *Sermón del Apóstol San Pedro, predicado por el canónigo Piñero en la Iglesia Catedral de Buenos Aires el día 29 de Junio de 1859*, Buenos Aires, Imprenta Americana, 1859.

Piñero, Martín Avelino, *Sermon del patriarca Santo Domingo de Guzmán*, Buenos Aires, Imprenta de Mayo, 1860.

Pons Muzzo, Gustavo (ed.), *La Expedición Libertadora*, Tomo VIII, Vol. 3, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Lima, 1972.

Pons Muzzo, Gustavo y Alberto Tauro (ed.), *Primer Congreso Constituyente*, Tomo XV, Vol. I, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1973.

Priuli, Benito, *El papado, la religion y el progreso*, Buenos Aires, Bernheim y Boeno, 1860.

Proctor, Roberto, *Narraciones del viaje por la cordillera de los Andes y Residencia en Lima y otras partes del Perú en los años 1823 y 1824*, Buenos Aires, Vaccaro, 1920.

Pulgar, Hernando del, *Letra para vn su amigo de Toledo (1478)*. Publicado en: *Fernando del Pulgar. Letras*, Biblioteca Saavedra Fajardo.

Quimper, José María, *Derecho político. El liberalismo*, Gante, Imprenta de L. De Busscher, 1886.

Quevedo, Francisco, "Historia y vida de Marco Bruto", en *Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas, Caballero de Hábito de Santiago, Secretario de S.M. y Señor de la Villa de la Torre de Juan Abad*, Tomo I, Madrid, D. Joaquín Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., 1772.

R. P. Henri Dominique Lacordaire, *Vie de Saint Dominique, précédée du mémoire pour le rétablissement en France de l'Ordre des Frères Prêcheurs ; et suivie de la lettre sur le Saint-Siège*, Paris, Sagnier et Bray, Libraires-Éditeurs, 1852 [quatrième édition] [1840].

R. P. Fr. Pedro Gual, *El equilibrio entre las dos potestades ó sea los derechos de la Iglesia vindicados contra los ataques del Dr. D. F. de P. G. Vigil en su obra titulada: Defensa de la*

autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana, Tomo II, Barcelona, Librería religiosa, imprenta del heredero de D. Pablo Riera, 1865 [1852].

Ravignani, Emilio (ed.). *Asambleas Constituyentes Argentinas*, Vol. 4, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1937.

Real Decreto de Fernando VII derogando la Constitución, Valencia, 4 de mayo de 1814.

Recopilación de las leyes y decretos promulgados en Buenos Aires, desde el 25 de mayo de 1810, hasta fin de diciembre de 1835, Segunda Parte, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836.

Relación de Inquisidores de Lima, Documento del Museo del Congreso y de la Inquisición, Lima. Disponible en: <http://www.congreso.gob.pe/Docs/participacion/museo/Inquisicion/files/inquisidores.pdf>

Rivera Indarte, José, *Rosas y sus opositores*, Montevideo, Imprenta del Nacional, 1843.

Rodríguez, Alcides (edición y estudio preliminar), *Juan Bautista Alberdi y su "vida privada"*, Buenos Aires, Jackson Editores 2010.

Rodríguez, Gregorio F., *Contribución histórica y documental*, Tomo I. Buenos Aires, Talleres casa Jacob Peuser, 1921.

Rodríguez Casado, Vicente y Guillermo Lohmann Villena (ed.), *Joaquín de la Pezuela. Virrey del Perú. 1816-1821. Memoria de gobierno*, Sevilla, Editorial Católica Española, 1947.

Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, Madrid, EDAF, 2007 [1762].

Salvin, Hugh, "Diario del Perú", en Estuardo Núñez (comp.), *Relaciones de viajeros*, Tomo XXVII, Vol. 4, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1973, pp. 1-128.

Santos de Quirós, Mariano (comp.), *Colección de leyes, decretos y ordenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año 1821, hasta 31 de diciembre de 1830*, Tomo I, Lima, Imprenta de José Masías, 1831.

Santos de Quirós, Mariano y Juan Crisóstomo Nieto (comps.), *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1830*, Tomo II, Lima, Imprenta de José Masías, 1832.

Sarmiento, Domingo F., *Memoria sobre ortografía americana leída a la Facultad de Umanidades el día 17 de octubre de 1843 por el licenciado Domingo F. Sarmiento, Miembro de la Universidad de Chile, Director de la Escuela Normal, del Liceo, etc.*, Santiago, Imprenta de la Opinión, 1843.

Sarmiento, Domingo F., *Facundo, Civilización y Barbarie en las Pampas argentinas*, Buenos Aires, El Aleph, 1999 [1845].

Sarmiento, Domingo F., *Viajes en Europa, África i América*, vol. 1, Santiago, Imprenta de Julio Belin y Cía., 1849.

Sarmiento, Domingo F., *Viajes en Europa, África i América*, vol. 2, Santiago, Imprenta de Julio Belin i cía., 1851.

Sarmiento, Domingo F., *Recuerdos de Provincia*, Santiago, Imprenta de Julio Belin y compañía, 1850 [Se consultó: Edición digital de la Casa Natal y Monumento Histórico Nacional Domingo Faustino Sarmiento. Disponible en: www.casanatalsarmiento.com.ar].

Sarmiento, Domingo F., *Conflicto y armonías de las razas en América*, 2 Tomos (1884). Consultado en: *Obras completas*, “Conflicto y armonías de las razas en América”, volúmenes 37 y 38, San Justo, Universidad Nacional de la Matanza, 2001.

“Sección de Actas de la Sociedad Patriótica del 8 de marzo de 1822”, en *Documentos literarios del Perú*, colectados y arreglados por Manuel de Odriozola, Tomo 11, Lima, Imprenta del Estado, 1877.

Sermón de Santo Domingo de Guzmán, predicado en el día de su fiesta por el M.R.P. M. Ex – Provincial F. Isidoro Celestino Guerra del Orden de Predicadores, Imprenta de Gandarillas y Socios, Buenos Aires, 1815.

Sobrevilla, David (selección y prólogo), *Escritos peruanos de Francisco Bilbao*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005.

Stevenson, William Bennet, *Twenty years residence in South America*, London, Hurst Robinson and Co., 1825.

Stevenson, William Bennet, *Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú*, en Estuardo Núñez (comp.), *Relaciones de viajeros*, Tomo XXVII, vol. 3, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971, pp. 73-339.

Charles Samuel Stewart, “Cartas sobre una visita al Perú en 1829”, en Estuardo Núñez, *Relaciones de viajeros*, Tomo XXVII, vol. 4, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1973, pp. 331-337.

Taurel, Raphael M., *De la question religieuse en France et de la Compagnie de Jésus : Lettre à Sa Grandeur Monseigneur Mosquera, Archevêque de Bogota, Métropolitain de Nouvelle-Grenade*, Lima, Imprenta de Joseph Marie Massias, s/f [c.1850].

Taurel, Raphael Maria, *De la liberté religieuse au Pérou considérée dans ses rapports avec l'émigration étrangère*, Paris, Chez C. Maillot-Schmitz, Libraire-Éditeur, 1851.

Tauro del Pino, Alberto (ed.), *La Abeja Republicana*, Lima, Ediciones Copé, 1971.

Tauro del Pino, Alberto, *Los ideólogos*, Tomo I, vol. 6, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1973.

Thomson, James, *Letters on the moral and religious state of South America written during a residence of nearly seven years in Buenos Aires, Chile, Peru and Colombia*, London, James Nisbet, 1827.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, New York, Perennial Classics, 2000 [1835].

Torees de Castilla, Alfonso, *Historia de las persecuciones políticas y religiosas, ocurridas en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días...*, Barcelona, Imprenta de Salvador Manero, 1866.

Tristán, Flora (1838), *Peregrinaciones de una paria (Prólogo de Mario Vargas Llosa, Estudio introductorio de Francesa Denegri)*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006.

El ciudadano VAN HALEN, *Dos palabras al público, por una víctima de la Inquisición*, Madrid, Imprenta del Censor, 1821 [Real Biblioteca, España, MC/1265].

Van Halen, Juan, *Memorias del coronel D. Juan Van Halen, jefe de Estado Mayor en una de las Divisiones del General Mina, en 1822 y 1823. Parte Primera. En que refiere a su cautiverio en los calabozos de la Inquisición de España en los años de 1817 y 1818 y su evasión, con documentos justificativos*, París, Angulo Editor, 1827.

Victory y Suárez, Bartolomé, *La mentira pontificia. Hechos criminales de los Papas. Opúsculo anti-papal*, Buenos Aires, Imprenta de Buffet y Cia., 1863.

Victory y Suárez, Bartolomé, *La moral de los jesuitas: según la biblioteca infernal de la Compañía de Jesús*, Buenos Aires, Bernheim, 1865.

Vicuña Mackenna, Benjamín, *Francisco Moyén ó lo que fue la Inquisición en América (cuestión histórica y de autoridad)*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1868.

Vicuña Mackenna, Benjamín, *Historia crítica y social de Santiago desde su fundación hasta nuestros días (1841-1868)*, Tomo II, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1869.

Vidaurre, Manuel Lorenzo de, *Efectos de las facciones en los gobiernos nacientes. En este libro se recopilan los principios fundamentales del gobierno democrático constitucional representativo*, Boston, W. W. Clap., 1828.

Vidaurre, Manuel Lorenzo de, *Proyecto de un código penal*, Boston, Hiram Tupper, 1828.

Vidaurre, Manuel Lorenzo de, *Proyecto de Código Eclesiástico*, París, Imprenta de Julio Didot Mayor, 1830.

Vidaurre, Manuel Lorenzo de, *Vidaurre contra Vidaurre*, Lima, Imprenta del Comercio, 1839.

Zambianchi, Callimaco, *La verdad o el paraíso romano: monges, fantasmas, jesuitas y demonios*, Buenos Aires, Imprenta de La Tribuna, 1858.

1. Prensa

Album de Señoritas (Buenos Aires, 1854).

Buenos Aires Cautiva y la Nación Argentina decapitada á nombre, y por orden del nuevo Catilina Juan Lavalle (Santa Fe, 1829).

Correo de las Damas. Periódico de modas, bellas artes, amena literatura, musica, teatros (Madrid, 1834).

Correo Mercantil Político Literario (Lima, 1822).

Delgado, Jaime (ed.), *Gaceta del Gobierno de Lima, 1816*. Tomo I, Madrid, Ministerios de Asuntos Exteriores, 1971.

Delgado, Jaime (ed.), *Gaceta del Gobierno de Lima, 1817*. Tomo II, Madrid, Ministerios de Asuntos Exteriores, 1971.

Delgado, Jaime (ed.), *Gaceta del Gobierno de Lima, 1818*. Tomo III, Madrid, Ministerios de Asuntos Exteriores, 1971.

Doña Maria Retazos de varios autores trasladados literalmente para instruccion, y desengaño de los filosofos incredulos que al descuido, y con cuidado nos han enfederado en el año veinte del siglo diez y nueve de nuestra era cristiana (Buenos Aires, 1821).

Duende político (Cádiz, 1811).

Eco del Comercio (Madrid, 1834-1841).

Eco del Comercio, Segunda época (Madrid, 1842-1847).

El Argos Constitucional (Lima, 1813).

El Argos de Buenos Aires (Buenos Aires, 1821-1825).

El Argos de Buenos Aires y el Avisador Universal (Buenos Aires, 1824).

El Castellano, periódico de política, administración y comercio (Madrid, 1842).

El Católico (Madrid, 1840-1848).

El Censor (Buenos Aires, 1812).

El Censor (Buenos Aires, 1815-1819).

El Centinela (Buenos Aires, 1822-1823).

El Consolador (Lima, 1821).

El Clamor Público, periódico político, literario é industrial (Madrid, 1844-1859).

El Correo Mercantil (Lima, 1822).

El Correo Nacional (Madrid, 1839).

El Cristiano Viejo contesta al periódico nacional de Buenos Aires sobre la tolerancia del culto (Córdoba, 1825).

El Depositario (Lima, 1821).

El Desengañador Gauchi-Político, Federi-montonero, Chacuaco Oriental, Choti-protector y Puti-republicador de todos los hombres de bien que viven y mueren descuidados en el siglo 19 de nuestra era cristiana (Buenos Aires, 1820-1821).

El doliente, Muerte y entierro de la Inquisición de México, para que pierdan sus amigos la esperanza de resucitarla, México, Oficina de Betancourt, 1822.

El Español (Londres, 1811).

El Español. Diario de las doctrinas y de los intereses sociales (Madrid, 1835-1837).

El Español, segunda época (Madrid, 1845).

El Espectador, periódico político, literario, industrial y satírico (Madrid, 1845).

El Gratis (Madrid, 1842).

El Grito del Sud (Buenos Aires, 1812-1813).

El Herald, periódico político, religioso, literario é industrial (Madrid, 1844-1848).

El Imparcial (Buenos Aires, 1821).

El Imparcial (Lima, 1822).

El Independiente (Buenos Aires, 1815).

El Investigador [del Perú] (Lima, 1813-1814).

El Jorobado (Madrid, 1836).

El Nacional (Buenos Aires, 1825).

El Nacional. Periódico comercial, político y literario (Buenos Aires, 1853).

El Nuevo Meteoro (Cádiz, 1845).

El Ómnibus o Avisador general Gaditano: periódico mercantil, industrial y literario (Cádiz, 1845).

El Patriota (Santa Fe, 1858).

El Peruano (Lima, 1811-1812; 1827).

El Peruano (Lima, 1844;1850).

El Pensamiento de la nación, periódico religioso, político y literario (Madrid, 1844).

El Redactor de la Asamblea (Buenos Aires, 1813-1815).

El Redactor del Congreso Nacional (Buenos Aires, 1816-1820).

El Redactor General (Cádiz, 1812).

El Satélite del Peruano o redacción político liberal instructiva (Lima, 1812).

El Sol de las Provincias Unidas ó la libertad de prensa, único número (Buenos Aires, circa 1825).

El Telégrafo de Lima (Lima, 1827-1828).

El Tirteo (Montevideo, 1841).

El Tribuno de la República Peruana (Lima, 1822).

El Triunfo de la Nación (Lima, 1821).

El Verdadero peruano (Lima, 1812-1813)

Gaceta del Gobierno de Lima Independiente, Tomos I a III. Julio 1821-Diciembre 1822, La Plata, Ministerio de Educación, Universidad Nacional de la Plata, 1950.

Gaceta del Gobierno de Lima (Lima, 1816-1820).

Gaceta del Gobierno de Lima independiente (Lima, 1821-1823).

Gaceta del Gobierno (Lima, 1824-1826).

Gaceta del Gobierno del Perú. Período de Gobierno de Simón Bolívar, Tomo I, 1823 (Lima y Trujillo), Caracas, Fundación Eugenio Mendoza, 1967.

Gaceta del Gobierno del Perú. Período de Simón Bolívar Tomo II 1824 (Trujillo y Lima) 1825 Enero-Junio (Lima), Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1967.

Gaceta del Gobierno del Perú, Tomo III, 1825, Julio-Diciembre (Lima), 1826, Enero-Mayo (Lima), Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1967.

Gazeta de Buenos Ayres- Gazeta Ministerial del Gobierno de Buenos Aires (Buenos Aires, 1810-1821)

Gaceta mercantil de Buenos Aires (Buenos Aires, 1827).

Junta de Historia y Numismática (dir.), *Gaceta de Buenos Aires- y Gaceta Ministerial-* (1810-1816), reimpresión facsimilar, Tomos I a IV, Buenos Aires, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1910-1912.

Junta de Historia y Numismática americana (dir.), *El Redactor de la Asamblea*, reproducción facsimilar, Buenos Aires, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1913.

La Abeja Argentina (Buenos Aires, 1822-1823).

La Abeja Republicana (Lima, 1822).

La Crónica Argentina (Buenos Aires, 1817).

La Discusión, diario democrático (Madrid, 1858-1860).

La Época (Madrid, 1858-1859).

La Esperanza, periódico monárquico (Madrid, 1845-1860).

La Gaceta de Lima (Lima, 1810-1821).

La Guardia vendida por el Centinela y la traicion descubierta por el Oficial del dia (Buenos Aires, 1822).

La Iberia, diario liberal de la mañana (Madrid, 1858-1860).

Lamas, Andrés, *Apuntes históricos sobre las agresiones del dictador argentino D. Juan Manuel de Rosas contra la independencia de la República Oriental del Uruguay. Artículos escritos en 1845 para El Nacional de Montevideo*, Montevideo, 1849.

La Matrona Comentadora de los Cuatro Periodistas (Buenos Aires, c. 1820-1821).

La Moda (Buenos Aires, 1838).

La Posdata (Madrid, 1842-1845).

La Prensa Argentina (Buenos Aires, 1815).

Larra, Mariano José de, *Artículos completos*, Recopilación, prólogo y notas de Melchor de Almagro San Martín, Madrid, Aguilar, 1961.

La Regeneración, diario católico “católicos antes que políticos; políticos en tanto cuanto la política conduzca al triunfo práctico del catolicismo” (Madrid, 1860).

La Revista Española, periódico dedicado á la S. M. la Reina Gobernadora (Madrid, 1834-1835).

La Revolución de Mayo a través de los impresos de la época, Primera Serie, 1809-1815, Tomo VI, 1814-1815, Buenos Aires, Comisión Nacional Ejecutiva del 150° Aniversario de la Revolución de Mayo/AGN, 1967.

La Tribuna (Buenos Aires, 1858).

Los Andes Libres (Lima, 1821).

Mártir o Libre (Buenos Aires, 1812).

Mensajero de las Cortes (Madrid, 1834-1835).

Muera Rosas! (Montevideo, 1842).

Museo Mitre (dir.), *Mártir o libre*, reimpresión facsimilar, Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, 1910.

Niles' weekly register, Baltimore, The Franklin Press, from march 1825 to september 1825-Vol. XXVIII.

Observaciones acerca de algunos asuntos útiles, Buenos Aires, Imprenta de Niños Expósitos/ Imprenta Gandarillas y Socios, 1815.

Ocios de Españoles Emigrados. Periódico (Londres, 1825).

Prospecto de un nuevo periódico intitulado La Guardia vendida por el Centinela y la traicion descubierta por el Oficial de dia (Buenos Aires, 1822).

Revista Andaluza (Sevilla, 1842).

Revista Española, periódico diario dedicada a S. M. la Reina Gobernadora. Mensajero de las Cortes (Madrid, 1835).

Revista Gaditana, periódico popular (Cádiz, 1840).

Sueño del Reverendo Padre Lector Jubilado (c. 1826).

The Naval Magazine (Nueva York, 1837).

Vete portugués, que aquí no es (Paraná, 1828).

Villanueva, Carmen (ed.), *Periódicos*, Tomo XXIII, Vol. 1, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1970-1974.

Zinny, Antonio, *La Gaceta mercantil de Buenos Aires 1823-1852. Resumen de su contenido con relación a la parte americana y con especialidad a la historia de la república Argentina*, Buenos Aires, Imprenta Americana, 1875.

Bibliografía

AA.VV., *Donoso Cortés: el reto del liberalismo y la revolución*, Archivos de la Comunidad de Madrid, Edición Comunidad Autónoma de Madrid, Servicio de Documentación y Publicación, 2015.

ABRAMSON, Pierre-Luc, *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999 [1993].

ACLE KREYSING, Andrea, “Revolución, contrarrevolución...evolución: catolicismo y nuevas formas de legitimidad política en la España del siglo XIX. Los casos de Jaime Balme y Juan Donoso Cortés”, *Hispania Sacra*, vol. 68, núm. 137, enero-junio 2016, pp. 91-103.

ADELMAN, Jeremy, *Sovereignty and Revolution in the Iberian Atlantic*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

ADELMAN, Jeremy, “An age of Imperial Revolutions”, *American Historical Review*, núm. 2, vol. 13, Bloomington, 2008, pp. 319-340.

AGAMBEN, Giorgio, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008.

AGÜERO, Alejandro, “Las penas impuestas por el Divino y Supremo Juez. Religión y justicia secular en Córdoba del Tucumán (Siglos XVII y XVIII)”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, núm. 46, 2009, pp. 203-230.

AGÜERO, Alejandro, “Historia política e Historia crítica del derecho: convergencias y divergencias”, *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, núm. 10, 2012, pp. 81-88.

AGÜERO, Alejandro, “Formas de continuidad en el orden jurídico. Algunas reflexiones a partir de la justicia criminal de Córdoba (Argentina), primera mitad del siglo XIX”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], *Debates*, EHESS, París, [Puesto en línea el 23 de marzo de 2010, consultado el 10 de abril de 2018].

AGUILAR RIVERA, José Antonio, “Vidaurre y el dilema de la política”, en Carmen Mc Evoy, Mauricio Novoa y Elías Palti (eds.), *En el nudo del imperio. Los orígenes de la democracia en el Perú, 1810-1827*, Lima, Institut Francais d'Études Andines e Instituto de Estudios Peruanos, 2012, pp. 41-72.

AGUILAR, José Antonio y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica: ensayos de historia intelectual y política*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2002.

AGUIRRE, Carlos y Carmen Mc Evoy (eds.), *Intelectuales y poder. Ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e Hispanoamérica (ss.XVI-XX)*, tomo 22 de la Colección *Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, Instituto Riva-Agüero, 2008.

AGUIRRE, Carlos Aguirre y Ricardo Salvatore, “Escribir la historia del derecho, el delito y el castigo en América Latina”, *Revista Historia y Justicia*, núm. 8, 2017, pp. 224-252.

AGULHON, Maurice, “La sociabilité, la sociologie et l’histoire”, *L’Arc*, núm. 65, 1976, pp. 76-84.

AGULHON, Maurice, *Les Quarante-huitards* [1975], Paris, Gallimard, 1992.

ALBA LÓPEZ-ESCOBAR, Miguel de, “Un acercamiento a la novela histórica *Secretos de la Inquisición* de Joaquín María Nin”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 13, 2005, pp. 201-213.

ALBERRO, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

ALCALÁ, Ángel y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial, Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición Nueva York, abril de 1983*, Barcelona, Ariel, 1984.

ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal, *Caudillos y constituciones, Perú 1821-1845*, México D.F. – Lima, Fondo de Cultura Económica e Instituto Riva-Agüero, 2000.

ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal, “La Confederación Perú-Boliviana 1836-1839: Política externa o interna”, *Investigaciones sociales*, Año V, núm. 8, Universidad Nacional de San Marcos/IIHS, Lima, 2001, pp. 65-79.

ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal, “La Constitución de 1823”, en Scarlett O’Phelan Godoy (comp.), *La independencia en el Perú: de los Borbones a Bolívar*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 351-378.

ALLEN GILLESPIE, Michael, *The Theological origins of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.

ALMUIÑA FERNÁNDEZ, Celso, “El sistema de comunicación gaditano y su proyección durante el siglo XIX”, en José Antonio Caballero López, José Miguel Delgado Idarreta y Rebeca Viguera Ruiz (eds.), *El debate constitucional en el siglo XIX. Ideología, oratoria y opinión pública*, Madrid, Fundación Práxedes Mateo-Sagasta, Marcial Pons, 2015, pp. 153-172.

ALONSO, Paula (comp.), *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*, Buenos Aires, FCE, 2003.

ALONSO, Paula y Marcela Ternavasio, “Liberalismo y ensayos políticos en el siglo XIX argentino”, en Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó (editores), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 279-319.

ALONSO GARCÍA, Gregorio, *La ciudadanía católica y sus enemigos. Cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España (1793-1874)*, Tesis doctoral, Departamento de Historia Contemporánea, Universidad Autónoma de Madrid, junio 2008.

ALONSO GARCÍA, Gregorio, “Learning from the enemy: protestantism and catholic tolerance in the exiles’ experience”, en Daniel Sempere Muñoz y Gregorio Alonso García (eds.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert, 2011, pp. 59-73.

ALONSO GARCÍA, Gregorio, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, Granada, Editorial Comares, 2014.

ALONSO GARCÍA, Gregorio, “Imaginando a Fernando VII, Rey católico y felón”, *Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea*, núm.14, 2015, pp. 57-77.

ALONSO TEJADA, Luis, *Ocaso de la Inquisición en los últimos años del reinado de Fernando VII. Juntas de Fe, Juntas Apostólicas, Conspiraciones Realistas*, Madrid, Zero, 1969.

ALONSO TEJADA, Luis, “La Inquisición y los orígenes del carlismo”, *Historia* 16, núm. Extra 1, 1986, pp. 102-112.

ALTAMIRANO, Carlos, “El orientalismo y la idea del despotismo en el Facundo”, en Lelia Area y Mabel Moraña (comps.), *La imaginación histórica en el Siglo XIX*, Universidad Nacional de Rosario, 1994, pp. 265-276.

ALTAMIRANO, Carlos, “De la historia política a la historia intelectual. Reactivaciones y renovaciones”, *Primas. Revista de historia intelectual*, núm. 9, 2005, pp. 11-18.

ALTEZ, Rogelio y Manuel Chust (coords.), *Las revoluciones en el largo siglo XIX latinoamericano*, Madrid, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos/Iberoamericana-Vervuert, 2015.

ALTUVE-FEBRES LORES, Fernán, “La última morada de un radical. El polémico funeral de Francisco de Paula González Vigil. 1875”, en Carmen Mc Evoy (ed), *Funerales republicanos en América del Sur: Tradición, Ritual y Nación 1832-1896*, Santiago, Ediciones Centro de Estudios Bicentenario, 2006, pp. 157-176.

ALVAREZ, Wilver, “Los diarios de los debates de los Congresos Constituyentes y Convenciones del Perú, 1822-1857” [inédito]. Disponible en: <http://walh16.blogspot.com.ar/2016/10/los-diarios-de-debates-de-los-congresos.html> (Consultado el: 20/05/2016).

ALVAREZ DE MORALES, Antonio, *Inquisición e Ilustración: el proceso hacia su abolición*, Madrid, Fundación Universitaria española, 1982.

ÁLVAREZ CORA, Enrique, “Los derechos naturales entre Inquisición y Constitución”, *Res Publica. Revista de historia de las ideas políticas*, vol. 18, núm.1, 2015, pp. 11-26.

ÁLVAREZ CHILLIDA, Gonzalo, *El antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

ÁLVAREZ GILA, Oscar, “El exilio en la conformación del clero argentino. El caso vasco (1840-1940)”, *Archivum: Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, vol. XVI (1994), Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, pp. 241-261.

ÁLVAREZ JUNCO, José, “La difícil nacionalización de la derecha española en la primera mitad del siglo XIX”, *Hispania*, LXI/3, núm. 209, 2001, pp. 831-8858.

ÁLVAREZ JUNCO, José, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.

ÁLVAREZ JUNCO, José y Javier Moreno Luzón (eds.), *La Constitución de Cádiz: historiografía y conmemoración. Homenaje a Francisco Tomás y Valiente*, CEPC, Madrid, 2006.

ÁLVAREZ JUNCO, José, *Dioses útiles. Naciones y nacionalismos*, Galexia Gutenberg, Barcelona, 2016.

ÁLVAREZ JUNCO, José y Gregorio De la Fuente, *El relato nacional. Historia de la Historia de España*, Madrid, Taurus, 2017.

ÁLVAREZ MORALES, Antonio, “La crítica al tribunal de la Inquisición durante la segunda mitad del siglo XVIII”, *Estudios*, núm. 6, 1977, pp. 171-182.

ÁLVAREZ MORALES, Antonio, *Inquisición e Ilustración (1700-1834)*, Madrid, Ed. Fundación Universitaria Española, 1982.

ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, “*Dieu et liberté*: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos”, *Historia y política: ideas, procesos y movimientos sociales*, núm. 3, 2000, pp. 7-30.

AMRAN, Rica, *Judíos y conversos en el Reino de Castilla: Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2009.

ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

ANGENOT, Marc, *El discurso social: los límites históricos de lo pensable y lo decible*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2010.

ANNA, Timothy E., *La caída del gobierno español en el Perú. El dilema de la Independencia*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2003.

ANNINO, Antonio, “El paradigma y la disputa. La cuestión liberal en México y en la América hispana”, en Francisco Colom (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2005, pp. 103-130.

ANNINO, Antonio, “Imperio, Constitución y diversidad en la América Hispánica”, *Historia Mexicana*, vol. 58, núm. 1, 2008, pp.179-227.

ANNINO, Antonio, “Acerca de lo imperial en perspectiva comparada”, *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, núm. 23, 2011, pp. 45-60.

ANNINO, Antonio y Marcela Ternavasio (coords.), *El laboratorio constitucional iberoamericano: 1807/1808-1830*, Madrid, Iberoamericana, 2012.

ANNINO, Antonio, *Silencios y disputas en la historia de Hispanoamérica*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, Taurus, 2014.

ANRIQUEZ R., Nicolás, *Ensayo de una bibliografía dramática chilena*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1900.

ANSALDI, Waldo, “La forja de un dictador. El caso de Juan Manuel de Rosas”, *Crítica y utopía. Latinoamericana de Ciencias Sociales*, núm. 5, Buenos Aires, 1981, pp. 1-29.

AQUILLUÉ DOMÍNGUEZ, Daniela, “La Constitución de 1837: ¿una Constitución transaccional?”, *Revista Historia Autónoma*, Universidad Autónoma de Madrid, núm. 6, 2015, pp. 45-59.

ARAMBURO, Mariano, “El debate legislativo de la constitución del Estado de Buenos Aires (1854). Los conceptos de soberanía, nación y Estado”, *PolHis*, Año 9, núm. 17, enero-junio 2016, pp. 170-209.

ARAMBURO, Mariano, “‘La República del Río de la Plata’: El Estado de Buenos Aires y la nación en 1856”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, núm. 49, segundo semestre 2018, pp. 47-80.

AREA, Lelia I., “El periódico *Álbum de Señoritas* de Juana Manso (1854): una voz doméstica en la fundación de una Nación”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXIII, núms. 178-179, Enero-Junio 1997, pp. 149-171.

AREA, Lelia I., *La ficcionalización de la figura de Juan Manuel de Rosas en las escrituras de Domingo F. Sarmiento, Juana Manso de Noronha y José Marmol*, Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Letras, 2003.

ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006 [1951].

ARENDT, Hannah, *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Alianza, 1992 [1963].

ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Editorial Paidós, 1993 [1958].

ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1997 [1993].

ARMAS ASÍN, Fernando, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, Lima/Cusco, Pontificia Universidad Católica/CBC, 1998.

ARMAS ASÍN, Fernando, “Iglesia, Estado y economía en la coyuntura independentista del Perú”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 17, 2008, pp.163-177.

ARMAS ASÍN, Fernando, “Entre la continuidad y la reforma. Diferenciaciones del liberalismo frente a la religión católica (Perú, 1822-1830)”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, núm. 5, 2016, pp. 151-167.

ARMITAGE, David and Sanjay Subrahmanyam, “The Age of Revolutions, c- 1760-1840. Global Causation, Connection and Comparison”, en David Armitage and Sanjay Subrahmanyam (eds.), *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840*, Houndmills, UK and New York, Palgrave Macmillan, 2010, pp. xii-xxxii.

ARÓSTEGUI SÁNCHEZ, Julio, “El manifiesto de la Federación de los Realistas Puros (1826). Contribución al estudio de los grupos políticos en el reinado de Fernando VII”, *Estudios de Historia Contemporánea*, Instituto Jerónimo Zurita, vol. I, 1976, pp. 119-185.

ARTOLA, Miguel, *Antiguo Régimen y revolución liberal*, Barcelona, Ariel, 1978.

ASAD, Talal, “Medieval heresy: an anthropological view”, *Social History*, vol. 11, núm. 3, 1986, pp. 345-362.

ASENSIO MANRIQUE, María Pilar, “Mora en Londres: aportaciones al hispanoamericanismo”, en Daniel Sempere Muñoz y Gregorio Alonso García (eds.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert, 2011, pp. 111-123.

ASPELL, Marcela, “El tribunal de la Inquisición en América. Los Comisarios del Santo Oficio en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII”, en Eduardo Martiré (Coord.), *La América de Carlos IV, Cuadernos de investigaciones y documentos*, II, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2007.

ASPELL, Marcela, “El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Córdoba del Tucumán”, ponencia presentada en *Consejo Argentino para la libertad religiosa-CALIR- Congreso Internacional: La libertad religiosa en el siglo XXI. Religión, Estado y Sociedad*”, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 3-5 de septiembre de 2014.

ASPELL, Marcela, “El Santo Oficio de la Inquisición en Córdoba del Tucumán en el período tardo colonial”, en Thomas Duve (coord.), *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, vol. 2, Berlín, Dykinson, 2017, pp. 919-943.

ATANASSOW, Ewa and Alan S. Kahan (eds.), *Liberal Moments. Reading Liberal Texts*, London-New York, Bloomsbury Publishing PCL, 2017.

AUBERT, Roger (dir.), *Nueva historia de la Iglesia*, Tomo V: *La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II)* por R. Aubert J. Bruls, P. E. Crunican, J. Tracy Ellis, J. Hajjar, F. B. Pike, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984.

AUZA, Néstor, “Teología y teólogos de la primera mitad del siglo XIX”, *Revista teología*, tomo XLV, núm. 96, agosto 2008, pp. 383-411.

ÁVILA, Alfredo, “El cristiano constitucional: libertad, derecho y naturaleza en la retórica de Manuel de la Bárcena”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 25, 2003, pp. 5-41.

ÁVILES FERNÁNDEZ, Miguel, “La literatura inquisitorial (Aportaciones a la historia de un género historiográfico)”, *Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, núm. 4, 1989, pp. 79-114.

AVNI, Haim, *Argentina y las migraciones judías. De la Inquisición al Holocausto y después*, Buenos Aires, Milá, 2015.

AYLLÓN DULANTO, Fernando, *El tribunal de la Inquisición: de la leyenda a la historia*, Ediciones del Congreso del Perú, Lima, 1997.

AYLLÓN DULANTO, Fernando, “De la Inquisición al Senado y al Museo de la Inquisición al Congreso”, en Juan Gunther, *El Palacio Legislativo: arquitectura, arte e historia*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2008, pp. 325-357.

AYLLÓN DULANTO, Fernando, *El Museo del Perú, Historia del Museo del Congreso y de la Inquisición*, Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 2012.

AYLLÓN DULANTO, Fernando, *Guía del Museo del Congreso y de la Inquisición*, Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 2012.

AYLLÓN DULANTO, Fernando, *La casa de la Inquisición*, Edición digital del Museo del Congreso y de la Inquisición, 2012.

AYROLO, Valentina, “Una nueva lectura de los informes de la misión Muzi: la Santa Sede y la Iglesia de las Provincias Unidas”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, núm. 14, Segundo Semestre, 1996, pp. 31-60.

AYROLO, Valentina (comp.), *Estudios sobre el clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado-Nación*, Salta, CEPIHA, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, 2006.

AYROLO, Valentina, “Noticias sobre la opinión y la prensa periódica en la Provincia autónoma de Córdoba: 1820-1852”, *Quinto Sol, Instituto de Estudios Socio-Históricos, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de la Pampa*, vol. 9, núm. 10, 2005/2006, pp. 13-46.

AYROLO, Valentina, *Funcionarios de dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

AYROLO, Valentina, “La ciudad cooptada. Refractarios y revolucionarios en Córdoba del Tucumán (1810-1816)”, *Anuario IEHS: Instituto de estudios históricos y sociales*, núm. 26, 2011, pp. 11-30.

AYROLO, Valentina, “Matices reformistas. Gobiernos y reformas eclesiásticas en Buenos Aires, Paraguay, San Juan, Mendoza, Perú y Bolivia, durante la segunda década del siglo XIX”, *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, núm. 5, 2015, pp. 39-60.

AYROLO, Valentina, *El abrazo reformador. Las reformas eclesiásticas en tiempos de construcción estatal. Córdoba y Cuyo en el concierto iberoamericano (1813-1840)*, Rosario, Prohistoria, 2017.

AYROLO, Valentina, María Elena Barral y Roberto Di Stefano (coords.), *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*, Buenos Aires, Biblos, 2012.

BAILYN, Bernard, *Atlantic History. Concept and Contours*, Massachusetts, Harvard University Press, 2005.

BAKER, Keith Michael, “El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución Francesa”, *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 62, 2006, pp. 89-110.

BALANDIER, George, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994.

BALTAR, Rosalía, “Francisco de Paula Castañeda, amanuense y autor”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo. Revista Digital del Grupo de Estudios del Siglo XVIII*, núm. 20, 2014, pp. 200-224.

BAROJA, Pío, *Juan Van Halen, el oficial aventurero*, Madrid, Espasa-Calpe, 1933 (Se consultó también la edición de Editorial EDAF, 1998).

BARRIERA, Darío G. (coord.), *Justicias situadas: entre el Virreinato Rioplatense y la República Argentina (1776-1864)*, La Plata, FAHCE-UNLP, 2018.

BARRIERA, Darío G., “Justicias, jueces y culturas jurídicas en el siglo XIX rioplatense”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], *Debates*, EHESS, París, [Puesto en línea el 23 de marzo de 2010, consultado el 10 de abril de 2018].

BARRIERA, Darío G. y Gabriela Tío Vallejo (coords.), “Dossier. Historia política e historia del derecho: confluencias, divergencias y resistencias”, *Polhis, Revista del Programa Interuniversitario de Historia Política*, núm. 10, 2012.

BARRÓN, Luis, “La tradición republicana y el nacimiento del liberalismo en Hispanoamérica después de la Independencia: Bolívar, Lucas Alamán y el “Poder Conservador”, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica: ensayos de historia intelectual y política*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2002, pp.244-288.

BARROS ARANA, Diego, *Historia General de Chile*, Tomo XIV, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, Centro de Investigaciones Barros Arana, 2005 [1884-1902].

BASADRE, Jorge, *Historia de la República del Perú 1822-1993*, Tomo I, Lima, Diario La República, Octava Edición, 1998.

BASADRE, Jorge, *Historia de la República del Perú. 1822-1833*, Tomo IV, Lima, Ed. Universitaria, 1969.

BASTIAN, Jean Pierre, “L'impossible Réforme. Les élites libérales á la recherche d'une modernité religieuse latino-américaine au XIX siècle”, *Caravelle, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, num. 67, 1996, pp. 89-101.

BASTIAN, Jean Pierre (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 [2001].

BATTICUORE, Graciela, “La lectura, los escritores y el público. 1830-1850”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre cultura argentina, 1820-1890*, Buenos Aires, Eudeba, 2005, pp. 101-117.

BATTICUORE, Graciela, *La mujer romántica. Lectoras, autoras y escritores en la Argentina: 1830-1870*, Buenos Aires, Edhasa, 2005.

BATTICUORE, Graciela, *Lectoras. Imaginarios y prácticas de lectura en Argentina*, Buenos Aires, Amepersand, 2017.

BAUBÉROT, Jean, "Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía ", en Jean Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 94-110.

BAZIN, Robert, “Les trois crises de la vie de Ricardo Palma”, *Bulletin Hispanique*, tome 56, num. 1-2, 1954, pp. 49-82.

BEDERA, Mario y Ángel de Prado Moura, “Disidencia política y heterodoxia religiosa en la España del primer tercio del siglo XIX: la represión de los tribunales de la Inquisición”, en Rafael Serrano, Ángel de Prado y Isabel Larriba (coords.), *Discursos y devociones religiosas en la Península Ibérica, 1780-1860*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2014, pp. 117-140.

BEL MALLÉN, José Ignacio, “La libertad de expresión en los textos constitucionales españoles”, *Documentación de las Ciencias de la Información*, núm. 13, Universidad Complutense de Madrid, 1990, pp.23-52.

BELAÚNDE RUÍZ DE SOMOCURCIO, Javier de (comp.), *Justicia sin crueldad. Cartas inéditas (1813-1854) de Francisco Javier de Luna Pizarro, fundador de la república*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006.

BÉNICHOU, Paul, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la edad romántica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

BENITEZ, Rubén, “Vargas, novela española de Blanco White”, *Anales de Literatura española*, núm. 11, 1995, pp. 89-106.

BENNASSAR, Bartolomé, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, editorial Crítica, 1984.

BENNASSAR, Bartolomé, “Inquisition et pouvoirs civils dans les États des Couronnes de Castille et d’Aragon. Essai de synthèse”, en *Inquisition et pouvoir* [en línea], Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2004. Disponible en: <https://books.openedition.org/pup/6376>

BENOÎT, Jean Louis (ed.), *Alexis de Tocqueville. Sobre las religiones. Cristianismo, hinduismo e islam*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2013.

BERGER, Peter (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Michigan, Ethics and Public Policy Center, 1999.

BERLIN, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1958.

BERLIN, Isaiah, “Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme”, en *Le bois tordu de l’humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Paris, Albin Michel, 1992, pp. 100-174.

BERLIN, Isaiah, *Las raíces del romanticismo: Conferencias A. W. Mellon en Bellas Artes, 1965, Washington D. C., The National Gallery of Art*, Buenos Aires, Taurus, 2015.

BERTRAND, Romain, “Historia global, historias conectadas: ¿un giro historiográfico?”, *Prohistoria*, vol. 24, 2015, pp. 3-20.

BESSON, Pablo, *La Inquisición en Buenos Aires*, Buenos Aires, JH KIDD, 1910.

BESSON, Pablo, *La independencia del Perú y la abolición de la Inquisición*, Buenos Aires, 1921.

BETHELL, Leslie (ed.), *Historia de América Latina*, vol. 6: *América Latina Independiente (1820-1870)*, Barcelona, Cambridge University Press-Editorial Crítica, 1991 [1985].

BETHENCOURT, Francisco, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, Siglos XV-XIX*, Madrid, Akal, 1997.

BEYRIE, Jacques, “Novela e historia en el siglo XIX”, en Paul Aubert (dir.) *La novela en España (siglos XIX-XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001, pp. 23-33.

BIAGINI, Eugenio F. and C. A. Bayley (eds.), *Giuseppe Mazzini and the Globalization of Democratic Nationalism 1805-2005*, Oxford, The British Academy-Oxford University Press, 2008.

BIANCHI, Susana, *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004.

BIERSACK, Martin, "Making the Inquisition disappear. Vice-Royal politics against the tribunal of Lima (1761-1813)", *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, vol. 20, 2015, pp. 89-108.

BISCHOFF Efraín, *La Inquisición en Córdoba*, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1992.

BLANCARTE, Roberto (ed), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México D.F., El Colegio de México, 2008.

BLANCARTE, Roberto, "Laicismo y laicidad en América latina", en *Estudios Sociológicos*, Año. XXVI, núm. 1, Colegio de México, 2008, pp. 139-164.

BLANCO, Alda y Guy Thomson, *Visiones del liberalismo. Política, identidad y cultura en la España del siglo XIX*, Valencia, Universitat de Valencia, 2008.

BLOCH, Marc, "Contribution towards a Comparative History of European Societies", in *Land and Work in Medieval Europe. Selected Papers by Marc Bloch*, Berkeley, University of California Press, 1967, pp. 44-81.

BLOCH, Marc, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001 [1949].

BOBBIO, Norberto, *Liberalismo y democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1989 [1986].

BOEGLIN, Michel, "Moral y control social: el tribunal de la Inquisición de Sevilla (1560-1700)", *Hispania Sacra*, vol. 55, núm. 112, CSIC, 2003, pp. 501-534.

BOEGLIN, Michel, Ignasi Fernández Terricabras, David Khan (eds.), *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, Madrid, Colección de la Casa de Velázquez núm. 168, 2018.

BONAUDO, Marta, *Liberalismo, Estado y orden burgués (1852-1880)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

BONAUDO, Marta, "Liberales, masones, ¿subversivos?", *Revista de Indias*, vol. LXVII, núm. 240, 2007, pp. 403-432.

BONAUDO, Marta, "Logias y partidos en la circulación y difusión de la(s) cultura(s) política(s) liberal(es) (1830/50-1890)", en Nuria Tabanera y Marta Bonaudo (coords.), *América Latina. De la independencia a la crisis del liberalismo. 1810-1930*, Volumen V, Zaragoza, Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 133-166.

BONIFAS, Aimé, *Matamoros (1834-1866) L'aube de la seconde Réforme en Espagne*, Pau, PRO-HISPANIA, 1967.

BONILLA, Heraclio, *Guano y burguesía en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

BOSCH, Mariano G., *Historia del teatro en Buenos Aires*, Buenos Aires. Establecimiento Tipográfico de El Comercio, 1910.

BOTANA, Natalio, *La tradición republicana: Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.

BOTANA, Natalio, *Sarmiento: una aventura republicana*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.

BOTANA, Natalio, « Les transformations du credo libéral et constitutionnel en Amérique latine au cours du XIXe siècle », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, num. 11, 2005. Disponible en: <http://journals.openedition.org/alhim/952> (consultado el: 20/5/2014).

BOTANA, Natalio, “El primer republicanismo en el Río de la Plata, 1810- 1826”, en Izaskun Álvarez Cuartero y Julio Sánchez Gómez (eds.), *Visiones y Revisiones de la Independencia Iberoamericana. La Independencia de América: La Constitución de Cádiz y las Constituciones Iberoamericanas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, pp. 157-170.

BOTANA, Natalio, “Prólogo”, en Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó (editores), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 13-20.

BOTANA, Natalio, *Repúblicas y Monarquías. La encrucijada de la Independencia*, Buenos Aires, Edhasa, 2016.

BOTELLA-ORDINAS, Eva, “ ‘Exempt from Time and from its Fatal Change’: Spanish Imperial Ideology, 1450-1700”, *Renaissances Studies*, num. 26, 2012/4, pp. 580-604.

BOURDIEU, Pierre, “Génesis y estructura del campo religioso”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVII, núm. 108, 2006, pp. 29-83 [1971].

BOURDIEU, Pierre, “La dissolution du religieux”, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, pp. 117-123.

BOURDIEU, Pierre, *La eficacia simbólica. Religión y política*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009.

BRADING, David A., *Orbe indiano. De la Monarquía católica a la república criolla*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

BRAGONI, Beatriz (comp.), *Microanálisis. Ensayos de historiografía argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2004.

BREÑA, Roberto, “El liberalismo hispánico a debate: aspectos en la relación entre el primer liberalismo español y la emancipación americana”, *Historia Contemporánea*, núm. 33, 2006, pp. 463-494.

BREÑA, Roberto, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*, México DF, El Colegio de México-Centro de Estudios Internacionales, 2006.

BREÑA, Roberto, “Límites del constitucionalismo y del liberalismo hispánicos. Una visión crítica desde/sobre la historiografía actual”, en Adriana Luna, Pablo Mijangos y Rafael Rojas (coords.), *De Cádiz al siglo XXI: Doscientos años de constitucionalismo en México e Hispanoamérica (1812-2012)*, México, Taurus/CIDE, 2012, pp. 47-66.

BREÑA, Roberto, *El imperio de las circunstancias. Las independencias hispanoamericanas y la revolución liberal española*, Madrid, Marcial Pons-El Colegio de México, 2012.

- BREÑA, Roberto, “Liberalism in the Spanish American World, 1808-1825”, en Miguel Ángel Centeno y Agustín Enrique Ferraro Cibelli, *State and Nation making in Latin America and Spain: republics of the possible*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 271-281.
- BREÑA, Roberto, “La superabundancia editorial bicentenario, las revoluciones hispánicas y la historiografía contemporánea”, en Manuel Suárez Cortina (ed.), *México y España. Historia y Memoria de dos siglos (1810-2010)*, Madrid, Síntesis, 2013, pp. 255-273.
- BREÑA, Roberto (ed.), *Cádiz a debate: actualidad, contexto y legado*, México, El Colegio de México, 2014.
- BRUNO, Cayetano, *La religiosidad del Gral. San Martín*, Buenos Aires, 1978.
- BRUNO, Cayetano, *La Argentina nació católica*, vol. I-II, Energeia, 1992.
- BRUNO-JOFRE, Rosa del Carmen, “La introducción del sistema lancasteriano en Perú: liberalismo, masonería y libertad religiosa”, en Jean Pierre Bastian (comp.), *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 84-96.
- BUENO, Roberto, “A política como autoritarismo: o projeto compartilhado de Donoso Cortés e Jaime Balmes à sombra de Carl Schmitt”, *Intus-Legere Filosofia*, vol. 6, núm. 1, 2012, pp. 77-96.
- BULLÓN DE MENDOZA, Alfonso, *Las guerras carlistas*, Madrid, Editorial ACTAS, 1993.
- BURDIEL, Isabel y María Cruz Romeo, “Old and new liberalism: The Making of the Liberal Revolution, 1808-1844”, *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 75, num. 5, 1998, pp. 65-80.
- BURDIEL, Isabel, “Morir de éxito: el péndulo liberal y la revolución española del siglo XIX”, *Historia y política*, núm. 1, abril 1999, pp. 181-203.
- BURDIEL, Isabel, “La consolidación del liberalismo y el punto de fuga de la monarquía (1843-1870)”, en Manuel Suárez Cortina (coord.), *Las máscaras de la libertad: el liberalismo español, 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 101-133.
- BURDIEL, Isabel, *Isabel II. No se puede reinar inocentemente*, Madrid, Espasa-Calpe, 2004.
- BURDIEL, Isabel, *Isabel II: Una biografía (1830-1904)*, Madrid, Taurus, 2010.
- BURDIEL, Isabel, “Monarquía y nación en la cultura política progresista. La encrucijada de 1854”, en Encarna García Moneris, Mónica Moreno Seco y Juan I. Marcuello Benedicto (eds.), *Culturas políticas monárquicas en la España liberal. Discursos, representaciones y prácticas (1808-1902)*, Publicacions de la Universitat de Valencia, 2013, pp. 2313-232.
- BURLEIGH, Michael, *Earthly Powers. Religion and politics from the French Revolution to the Great War*, Londres, Harper Collins, 2005.
- BURUCÚA, José Emilio y Fabián Alejandro Campagne, “The Dutch Political Model in the Revolution of the Río de la Plata”, en Rosemarijn Hoefte and Johanna C. Kardux (eds.), *Connecting Cultures. The Netherlands in Five Centuries of Transatlantic Exchange*, Amsterdam, Vu University Press, 1994, pp. 239-247.
- BUSAALL, Jean-Baptiste, “Le règne de Joseph Bonaparte: une expérience décisive dans la transition de la Ilustración au libéralisme modéré”, *Historia Constitucional* (revista electrónica), núm. 7, Madrid, 2006, pp. 123-157.

BUTRÓN PRIDA, Gonzalo, "Redefinir rey y soberanía: el retorno de Fernando VII y la agonía del Liberalismo", *Pasado y memoria. Revista de historia contemporánea*, núm. 13, 2014, pp. 59-78.

BUTRÓN PRIDA, Gonzalo y Alberto Ramos Santana (eds.), *Cádiz, escuela política. Hombres e ideas más allá de 1814*, Madrid, Sílex, 2016.

BYRNES, Joseph, "Chateaubriand and Destutt de Tracy: Defining religious and secular polarities in France at the beginning of the nineteenth century", *Church History*, vol. 60, num. 3, 1991, pp. 316-330.

CABEZA SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Sonsoles, *Los sucesos de 1848 en España*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1981.

CAETANO, Gerardo, Ana Ribeiro, Javier Fernández Sebastián y otros, *Las instrucciones del año XIII: 200 años después*, Montevideo, Planeta, 2013.

CALDERÓN, María Teresa y Clément Thibaud, *Las revoluciones en el mundo atlántico*, Bogotá, Taurus, 2006.

CALDWELL AMES, Christine, "Does Inquisition Belong to Religious History?", *The American Historical Review*, vol. 110, num. 1, February 2005, pp. 11-37.

CALVO, Nancy, "'Cuando se trata de la civilización del clero'. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Tercera Serie, núm. 24, 2001, pp. 73-104.

CALVO, Nancy, "Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense", en *Andes*, núm. 15, Salta, 2004, pp. 151-182.

CALVO, Nancy, "Los unos y los otros. Católicos, herejes, protestantes, extranjeros. Alcances de la tolerancia religiosa en el Río de la Plata durante las primeras décadas del siglo XIX", *Anuario IEHS: Instituto de Estudios Históricos Sociales*, núm. 21, 2006, pp. 13-36.

CALVO, Nancy, "Voces en pugna. Prensa política y religión en los orígenes de la República Argentina", *Hispania Sacra*, vol. 61, núm. 122, 2008, pp. 1-23.

CALVO, Nancy, "El poder de las Reformas o las Reformas en clave de poderes. El sinuoso recorrido de las jurisdicciones civiles y eclesiásticas. España e Hispanoamérica 1760-1830", *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, núm. 5, 2015, pp. 13-38.

CALVO, Nancy, "Cuidar la familia, forjar la nación". La institución matrimonial y el modelo de familia. Argentina, Siglos XIX-XX", *Prohistoria*, año XX, núm. 27, Rosario, 2017, pp. 37-54.

CALVO MATURANA, Antonio Juan, "Dios nos libre de más revoluciones. El motín de Aranjuez y el Dos de Mayo vistos por la condesa viuda de Fernán Núñez", *Pasado y memoria. Revista de historia contemporánea*, núm. 10, 2011, pp. 163-194.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, "El monje jerónimo español fray Diego Cisneros, el Santo Oficio de Lima y el Inquisidor General", *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, XLII, 2009, pp. 511-530.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, "La Junta Eclesiástica de Purificación. Purga política en la Iglesia peruana al comienzo de la República, según la

documentación del Archivo Arzobispal de Lima”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo 213, cuaderno 3, 2016, pp. 543-576.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier y Laura Guitérrez Arbulú, *Catálogo de las Secciones ‘Papeles importantes’ y ‘Emancipación’ del Archivo del Arzobispado de Lima*, Real Monasterio-San Lorenzo de El Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2015.

CANAL, Jordi, *El carlismo: dos siglos de contrarrevolución en España*, Madrid, Alianza, 2000.

CANAL, Jordi, “Guerras civiles en Europa en el siglo XIX o guerra civil europea”, en Jordi Canal y Eduardo González Calleja (dirs.) *Guerras civiles: Una clave para entender la Europa de los siglos XIX y XX*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012, pp. 25-38.

CANCLINI, Arnoldo, “El tratado de 1825 con Inglaterra y la Libertad de Cultos”, *Investigaciones y Ensayos. Academia Nacional de la Historia*, núm. 48, 1998, pp.197-211.

CANDIOTI, Magdalena, “Revolución y derecho: la formación jurisprudencial en los primeros años de la Universidad de Buenos Aires (1821-1829)”, en Darío Barriera (comp.) *Justicias y fronteras. La Monarquía hispánica y el Río de la Plata (siglos XVII-XIX)*, Murcia, EDITUM, 2009, pp. 119-162.

CANDIOTI, Magdalena, “Reformar últimamente la justicia. Leyes y jueces en la construcción del estado en Buenos Aires en la década de 1820”, en Marta Irurozqui y Miriam Galante (dirs.), *Sangre de ley. Justicia y violencia política en la institucionalización del Estado en América Latina. Siglo XIX*, Madrid, CSIC-POLIFEM, 2011, pp. 97-130.

CANESSA DE SANGUINETTI, Marta, *El bien nacer. Limpieza de oficios y limpieza de sangre: raíces ibéricas de un mal latinoamericano: del siglo XIII al último tercio del siglo XIX*, Montevideo, Taurus, 2000.

CANTERA, Carmen Susana, “Representaciones del extranjero y del enemigo en el espacio rioplatense de la etapa tardío-colonial y primeros años revolucionarios”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en ligne], Débats, Mariana Pérez (coord.) *De Europa al nuevo mundo: la inmigración europea en Iberoamérica entre la Colonia tardía y la Independencia*, mis en ligne le 18 juin 2012, consulté le 28 avril 2016.

CANTERO GARCÍA, Víctor, “Francisco Martínez de la Rosa y el romanticismo en el drama histórico: análisis, estudio y consideraciones sobre “La Conjuración de Venecia””, *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, núm. 22, 2004, pp. 5-26.

CANTOS CASENAVE, Marieta y Alberto Ramos Santana, “La sátira anticarlista en el Cádiz romántico”, *Romanticismo 5. Actas del V Congreso: “La sonrisa romántica. Sobre lo lúdico en el Romanticismo hispánico”*, Roma, Editorial Bulzoni, 1995, pp. 69-72.

CAÑAS DE PABLOS, Alberto, “Liberalismo sin libertad: unidad religiosa y orden público en las constituciones españolas de 1812 y 1837”, *Historia constitucional*, núm. 17, Universidad de Oviedo, 2016, pp. 83-102.

CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo, “El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal”, *Ayer, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 39, 2000, pp. 207-241.

CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo, “Pueblo, Libertad y Soberanía. La esclavitud moderna de F. Lamennais”, conferencia presentada en *Los lenguajes de la República. Historia conceptual y*

traducción en Iberoamérica (siglos XVII-XIX), Casa de Velázquez, Madrid, 19 y 20 de febrero de 2018. Disponible en: <https://vimeo.com/258317426> (Consultado el: 20/5/2018).

CARBIA, Rómulo D., *Historia de la Leyenda Negra hispanoamericana*, Madrid, Consejo de Hispanidad, 1944.

CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *Iglesia y Revolución en España (1868-1874). Estudio histórico-jurídico desde la documentación vaticana inédita*, Pamplona, EUNSA, 1979.

CÁRCEL ORTÍ, Vicente, “El liberalismo en el poder (1833-68)”, en *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, B.A.C., 1979, pp. 115-226.

CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *Historia de la Iglesia en la España contemporánea: siglos XIX y XX*, Madrid, Ediciones Palabra, 2002.

CÁRCELES DE GEA, Beatriz, “Reforma/abolición del tribunal de la Inquisición (1812-1823). La constitución de la autoridad absoluta”, *Manuscrits, Revista de la Universitat Autònoma de Barcelona*, núm. 17, 1999, pp. 179-199.

CARCELES GEA, Beatriz, “La revolución liberal y la obediencia absoluta a la ley (1812)”, en *Bulletin Hispanique*, tomo 103, núm. 1, 2001, pp. 127-153.

CARCELÉN R., Carlos, *Control espiritual y bienes temporales: manuscritos del Tribunal de la Inquisición de Lima, siglos XVI-XIX*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2002.

CÁRDENAS, Manuel Augusto, *Los ideales de José Manuel Estrada*, Buenos Aires, Eudeba, 1979.

CÁRDENAS AYALA, Elisa, “La construcción de un orden laico en América Latina. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX”, en Roberto Blancarte (ed.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México D.F., El Colegio de México, 2008, pp. 85-106.

CÁRDENAS AYALA, Elisa, “Hacia una historia comparada de la secularización en América Latina”, en Guillermo Palacios (coord.) *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, Siglo XIX*, México D.F., El Colegio de México, 2007, pp. 197-212.

CÁRDENAS AYALA, Elisa, “El fin de una era. Pío IX y el *Syllabus*”, *Historia Mexicana*, vol. LXV, núm. 2, 2015, pp. 719-746.

CÁRDENAS AYALA, Elisa y Ana María Stiven, “Dossier: religión y política”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, núm. 5, 2016, pp. 11-21.

CÁRDENAS AYALA, Elisa, “El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica: Argentina y México (1770-1870). Un acercamiento”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, núm. 5, 2016, pp. 169-193.

CARO BAROJA, Julio, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, vol. 3, Madrid, Ediciones Istmo, 1986 (tercera edición) [1961].

CARO CANCELA, Diego (ed.), *El primer liberalismo en Andalucía, 1808-1868: política, economía y sociabilidad*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2005.

CARO CANCELA, Diego, “Hacer política en la Andalucía de Isabel II: elites y pueblo (1844-1868)”, *Ayer, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 85, 2012, pp. 49-72.

- CAROZZI, Silvia, *Las filosofías de la revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810-1815*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.
- CARPIO MARCOS, Edgar, “Evolución del constitucionalismo peruano”, *Vox Juris*, vol. 31, núm. 1, 2016, pp. 29-49.
- CASADO, María Ángeles y Emilio La Parra López, *La Inquisición en España. Agonía y abolición*, Madrid, Akal, 2013.
- CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- CASANOVA, José, “Rethinking Secularization: A Global Comparative perspective”, en *The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture: “After Secularization”*, vol. 8, núm. 1 y 2, 2006, pp. 7-22.
- CASANOVA AGUILAR, Isabel, “Las Constituyentes de 1854. Origen y fisonomía general”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 37, enero-febrero 1984, pp.135-172.
- CASANOVA AGUILAR, Isabel, *Las constituciones no promulgadas de 1856 y 1873*, Madrid, Isutel, 2008.
- CASCALES RAMOS, Antonio, *La Inquisición en Andalucía. Resistencia de los conversos a su implantación*, Sevilla, Ediciones Andaluzas Unidas, 1986.
- CASELLI, Elisa (coord.), *Justicias, agentes y jurisdicciones. De la Monarquía Hispánica a los Estados Nacionales (España y América, siglos XVI a XIX)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- CASSIRER, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1997 [1932].
- CASTAÑEDA, Paulino y Pilar Hernández, *La Inquisición de Lima*, tomo I, Madrid, Editorial Deimos, 1989.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, “La Santa Sede ante la independencia de la América Hispana”, en Paulino Castañeda Delgado (coord.), *Las guerras en el primer tercio del siglo XIX en España y América*, vol. 1, Sevilla, Deimos, 2005, pp. 11-22.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, “El proceso inquisitorial a través del tribunal de Lima”, en José Antonio Escudero (ed.), *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional sobre Intolerancia e Inquisición, celebrado en Madrid (UNED) y Segovia (Colegio Universitario Domingo de Soto) en febrero de 2004*, Tomo III, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 311-334.
- CASTRO ALFÍN, Demetrio, “Comprender comparando: Valores de una búsqueda en historia y ciencias sociales”, *Studia Historica. Historia contemporánea*, núms. 10-11, 1992-1993, pp. 77-90.
- CASTRO ALFÍN, Demetrio, “Cultura, política y cultura política de la violencia anticlerical”, en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma, *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Alianza, 1997, p. 69-99.
- CASTRO KLARÉN, Sara y John C. Chasteen (eds.), *Beyond imagined communities. Reading and writing the nation in Nineteenth- Century Latin America*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2003.

CASULLO DE CARILLA, Celina Ester, “Lamennais y el Río de la Plata”, en *Revista de Historia de las Ideas*, Tucumán, núm. 1, 1950, pp. 63-80.

CATURELLI, Alberto, *El pensamiento español en la obra de Félix Frías*, Córdoba, Universidad Nacional-Instituto de Estudios Americanistas, 1951.

CAVALLERO, Constanza, “La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media”, *Medievalismo*, núm. 22, 2012, pp. 11-35.

CEBRELLI, Alejandra, “Una herencia conflictiva: el imaginario religioso colonial y la construcción de las identidades nacionales”. *Andes*, núm. 11, 2000, pp. 1-43.

CERPA E., Rafael, “Don José Joaquín de Mora y la lógica en el Perú del Ochocientos”, en Rubén Quiroz Ávila (ed. y comp.), *Ciudadanías discursivas. La filosofía peruana en el siglo XIX*, Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2012, pp. 21-35.

CERPA E., Rafael, “En busca de una filosofía del justo medio. La enseñanza de la filosofía en la América Hispánica de mediados del siglo XIX”, *Actas del Tercer Congreso Latinoamericano de Filosofía de la Educación*, Vol. 3, 2015. Disponible en: <http://filosofiaeducacion.org/actas/index.php/act/issue/view/4/showToc> (Consultado el: 20/8/2016).

CERRILLO CRUZ, Gonzalo, “Aproximación al estatuto jurídico de los familiares de la Inquisición española”, *Manuscripts*, núm. 17, 1999, pp. 141-158.

CHAMPION, Justin A., “To govern is to make subjects believe”: Anticlericalism, politics and power, c. 1680-1717”, en Nigel Aston y Matthew Cragoe, *Anticlericalism in Britain, c. 1500-1914*, Sutton, Thrupp (Gloucestershire), 2000, pp.42-67.

CHARNEY, Evan, “Political Liberalism, Deliberative Democracy, and the Public Sphere”, *The American Political Science Review*, vol. 92, num. 1, 1998, pp. 97-110.

CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1992 [1983-1990].

CHARTIER, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII: los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995 [1991].

CHARTIER, Roger, *Entre poder y placer: Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*, Madrid, Cátedra, 2000.

CHASSIN, Joëlle, “La invención de la opinión pública en Perú a comienzos del siglo XIX”, en *Historia contemporánea*, núm. 27, Bizkaia, 2003, pp.631-646.

CHAVEZ, Mark, “Secularization as Declining Religious Authority”, *Social Forces* 71, num. 3, March 1994, pp. 749–774.

CHIARAMONTE, José Carlos, *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*, Colección “La ideología argentina” (dirigida por Oscar Terán), Buenos Aires, Puntosur, 1989.

CHIARAMONTE, José Carlos, *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ariel, 1997.

CHIARAMONTE, José Carlos, “Conceptos y lenguajes políticos en el mundo iberoamericano, 1750-1850”, *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, núm. 140, Madrid, 2008, pp. 11-31.

CHIARAMONTE, José Carlos, *Fundamentos intelectuales y políticos de las independencias. Notas para una nueva historia intelectual de Iberoamérica*, Colección Instituto Ravignani, Buenos Aires, Teseo, 2010.

CHUST, Manuel e Ivana Frasquet (eds.), *La trascendencia del Liberalismo Doceañista en España y América*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2004.

CIBOTTI, Emma, “Mutualismo y política, un estudio de caso. La Sociedad Unione e Benevolenza en Buenos Aires entre 1858 y 1865”, en Fernando Devoto y Gianfausto Rosoli (eds.), *L'Italia nella società argentina*, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1998, pp. 241-265.

CICERCHIA, Andrea, “L'autunno dell'Inquisizione. Il tribunale pesarese tra Restaurazione e Risorgimento (1816-50)”, a cura di Andrea Cicerchia, Guido Dall'Olio, Matteo Duni, *Prescritto e proscritto. Religione e società nell'Italia moderna (secc. XVI-XIX)*, Roma, Collana-Studi Storici Carocci, 2015, pp. 255-278.

CICERCHIA, Andrea, “Las últimas inquisiciones entre Europa y América. Un recorrido histórico y una reflexión comparativa”, en Jacqueline Vasallo, Miguel Rodríguez Lourenço, Susana Bastos Mateus (coords.), *Inquisiciones. Dimensiones comparadas (siglos XVI-XIX)*, Córdoba, Editorial Brujas, 2017, pp.21-43.

CID, Gabriel, “Republicanizar la religión: el clero en el debate político de la independencia chilena, 1808-1814”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 27, 2018, pp. 247-268.

CLARK, Christopher y Wolfram Kaiser, *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

COHEN, Mario E., *América Colonial judía*, Buenos Aires, Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí, 2000.

COLOM GONZÁLEZ, Francisco y Ángel Rivero (eds.), *El Altar y el Trono: Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial, 2006.

COLOM GONZÁLEZ, Francisco, “La cultura política de los liberalismos hispánicos”, en *Documento de Investigación*, núm. 29, Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales, Análisis de Procesos Históricos, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2008, pp. 1-34.

COLOM GONZÁLEZ, Francisco, “Political Catholicism and the secular State: a Spanish predicament”, *Recode Working Paper Series - vol. 20 - European Science Foundation - Research Networking Programme*, 2013, pp. 1-16.

COLOMBI, Beatriz, “Sarmiento: orientalismo, españolada y prisma europeo”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre cultura argentina, 1820-1890*, Buenos Aires, Eudeba, 2005, pp. 211-224.

COMELLAS, José Luis, *Los moderados en el poder, 1844-1854*, Madrid, CSIC, 1970.

CONNAUGHTON, Brian, “La nueva historia política y la religiosidad: ¿un anacronismo en la transición?”, en Guillermo Palacios (coord.) *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, Siglo XIX*, México D.F., El Colegio de México, 2007, pp. 171-196.

CONNAUGHTON, Brian, “¿Clérigos protagonistas del liberalismo? Homenaje a Reynaldo Sordo”, en *Estudios* 105, vol. XI, 2013, pp. 135-149.

CONNAUGHTON, Brian, “Marcelino Cuesta Alonso, *Las polémicas de Pedro Gual*. Reseña”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 33, núm. 132 bis, Zamora, 2012, pp. 307-319.

CONTRERAS, Jaime y Jean-Pierre Dedieu, “Geografía de la Inquisición española: la formación de los distritos (1470-1820)”, *Hispania: Revista española de Historia*, vol. 40, núm. 144, 1980, pp. 37-94.

CONTRERAS, Jaime, “La infraestructura social de la Inquisición”, en Ángel Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 123-146.

CONTRERAS, Jaime, “La Inquisición”, *Revista de libros*, núm. 28, 1999.

CONTRERAS, Jaime, *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*, Madrid, Siglo XXI, 2013 [1992].

CONTRERAS, Carlos y Luis Miguel Glave (eds.), *La independencia del Perú. ¿Concedida, conseguida, concebida?*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2015.

CONTRERAS CARRANZA, Carlos, *El aprendizaje de la libertad. Historia del Perú en el siglo de su independencia*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

COPPE CALDEIRA, Rodrigo, “A Dignitatis Humanae e a liberdade religiosa: descontinuidade no magisterio eclesiástico sobre o Estado moderno”, *Interações: Cultura e Comunidade* [em línea], 2013, núm. 8 (Enero-Junio): [Fecha de consulta: 31 de julio de 2018] Disponible en: <http://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=313028475003>

CORDEU, Mora, “Nueva sala “San Martín de Puño y Letra” en el Museo Histórico Nacional”, *Télam*, 22/8/2013. Disponible en: <http://www.telam.com.ar/notas/201308/29732-nueva-sala-san-martin-de-puno-y-letra-en-el-museo-historico-nacional.php>

CORNEJO QUESADA, Carlos, “El laberinto y primavera del periodismo peruano independentista”, en *Revista Cultura*, vol. 21, 2007, pp. 229-278.

CORNEJO QUESADA, Carlos, “Los pasquines del Perú, siglo XVIII y XIX”, en *Correspondencias & Análisis*, vol. 2, núm. 2, Universidad de San Martín de Porres, 2012, pp. 187-199.

COSAMALÓN, Alejandro, “‘La unión de todos’: teatro y discurso político en la Independencia, Lima 1820-1821”, *Apuntes* 39, Lima, 1996, pp. 129-143.

COSTA, María Eugenia, María Cristina Fúkelman y María Emilia Nosenzo, “Representaciones del carnaval en la sociedad porteña del siglo XIX. “El Carnaval Rocín” caricatura y sátira en la prensa antirrosista”, ponencia presentada en las *III Jornadas sobre Arte y Arquitectura en Argentina*, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Nacional de la Plata, octubre 2005. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/40761> (Consultado el: 12/11/2017)

COSTAS COMESAÑA, Antón, *Apogeo del liberalismo en “La Gloriosa”: la reforma económica en el sexenio liberal (1868-1874)*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

COTLER, Julio, *Clases, estado y nación en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992 (sexta edición).

CRESPO, María Victoria, *Del rey al presidente (Poder Ejecutivo, formación del Estado y soberanía en la Hispanoamérica revolucionaria, 1810-1826)*, México, El Colegio de México, 2013.

CUENCA TORIBIO, José Manuel, “La desarticulación de la Iglesia española del Antiguo Régimen (1833-1840)”, *Hispania Sacra*, núm. 39, Madrid, CSIC, 1967, p. 33-99.

CUENCA TORIBIO, José Manuel, “El catolicismo liberal español: las razones de una ausencia”, *Hispania*, núm.119, 1971, pp. 581-591.

CUENCA TORIBIO, José Manuel, “Las últimas hogueras”, *Historia* 16, núm. Extra 1, 1986, pp. 93-101.

CUENCA TORIBIO, José Manuel, “Vestigios de la Inquisición: tolerancia e intolerancia en las Constituyentes de 1855”, en José Antonio Escudero López (coord.), *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición celebrado en Madrid y Segovia en febrero de 2004*, vol. 3, 2006, pp. 559-583.

CUENCA TORIBIO, José Manuel, *La Iglesia española ante la revolución liberal*, Madrid, CEU Ediciones, 2011 [1971].

DAGER, Josep, *Historiografía y nación en el Perú del siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.

DANA MONTAÑO, Salvador M., *Las ideas políticas de J.M. Estrada*, Santa Fe, Imprenta de la Universidad, 1944.

DARNTON, Robert, *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la Revolución*, Buenos Aires, FCE, 2008 [1996].

DARNTON, Robert, *Censores trabajando: de cómo los Estados dieron forma a la literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

DÁVILO, Beatriz, "De los derechos a la utilidad: el discurso político en el Río de la Plata durante la década revolucionaria", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, núm. 7, 2003, pp. 73-98.

DÁVILO, Beatriz, “La élite de Buenos Aires y los comerciantes ingleses: espacios de sociabilidad compartidos. 1810-1825. La transmisión de hábitos, valores y modelos”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre cultura argentina, 1820-1890*, Buenos Aires, Eudeba, 2005, pp. 135-149.

DE LA CUEVA MERINO, Julio, “Razón laica, pasión anticlerical: republicanism y secularización en España”, en Roberto Di Stefano y José Zanca (eds.), *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, Buenos Aires, Universidad nacional de Quilmes, 2013, pp. 25-64.

DE LA FUENTE, Ariel *Los hijos de Facundo: caudillos y montoneras en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del estado nacional argentino: 1853-1870*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

DE LA FUENTE, Ariel, “‘Civilización y barbarie’: fuentes para una nueva explicación del Facundo”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, núm. 44, primer semestre 2016, pp. 135-179.

DE LA LAMA, Enrique, “El derrumbamiento de la Inquisición, críticos y fanáticos (1793-1834)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 19, 2010, pp. 167-199.

DE LA PUENTE BRUNKE, José, “Notas sobre dos diputados peruanos ideológicamente enfrentados en España: Ramón Feilú y Blas Ostolozza”, en Scarlett O’Phelan y Georges Lomné (eds.), *Voces americanas en las Cortes de Cádiz: 1810-1814*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014, pp. 103-116.

DE PRADO MOURA, Ángel, *Las hogueras de la intolerancia: la actividad represora del Tribunal inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996.

DE ZEBALLA BEASCOECHEA, Ana, “Inquisición y sociedad en el Perú Virreinal”, en Fernando Armas Asín, *La construcción de la iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*, Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 107-141.

DEDIEU, Jean-Pierre, “Los cuatro tiempos de la Inquisición”, en Bartolomé Bennassar (dir.) *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 15-39.

DEDIEU, Jean-Pierre, “Denunciar-denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva en los siglos XVI y XVII”, *Revista de la Inquisición*, vol. II, 1992, pp. 95-108.

DEDIEU, Jean-Pierre, “De la Inquisición y su inserción social. Nuevas directrices en la historiografía inquisitorial”, *Coloquios de Historia Canario Americana*, Cabildo de Gran Canaria, 2004, XVI, pp. 2116-2129.

DEDIEU, Pierre, *Après le roi. Essai sur l’effondrement de la Monarchie espagnole*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.

DEFORNEAUX, Marcelin, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, Taurus, 1973.

DEFORNEAUX, Marcelin, *Pablo de Olavide: el afrancesado*, Sevilla, Padilla Libros, 1990.

DEL SOLAR, Felipe Santiago, “Masones y Sociedades Secretas: redes militares durante las guerras de independencia en América del Sur”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 19 | 2010, Publicado el 31 diciembre 2010, consultado el 13 enero 2017. URL: <http://alhim.revues.org/3475>

DELGADO IDARRETA, José Miguel, “D. Francisco Javier Istúriz y Montero. Un político liberal de Isabel II”, separata de *Cuadernos de Investigación (Geografía e Historia)*, tomo II, fasc. 2, 1976, pp. 91-105.

DEVOTO, Fernando, *Historia de los italianos en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2008 [2006].

DÍAZ MARÍN, Pedro, *La Monarquía Tutelada: el Progresismo durante la Regencia de Espartero (1840-1843)*, Alicante, Publicacions de la Universitat d’Alacant, 2015.

DIAZ, Delphine, Jeanne Moisan, Romy Sánchez, Juan Luis Simal (dirs.), *Exils entre les deux mondes. Migrations et espaces politiques atlantiques au XIX^e siècle*, Mordelles, Éditions Les Perséides, 2015.

DÍAZ COUSELO, José María, “Delitos contra la religión y el culto en la codificación penal argentina (1853-1941)”, *Revista de Historia del Derecho*, núm. 48, INHIDE, Buenos Aires, 2014, pp. 33-73.

DIEGO ROMERO, Javier de, “El concepto de ‘cultura política’ en ciencia política y sus implicaciones para la historia”, *Ayer, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 61, 2006, pp. 233-266.

DÍEZ DEL CORRAL, Luis, *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Institutos de Estudios políticos, 1945.

DI MEGLIO, Gabriel, “La Mazorca y el orden rosista”, *Prohistoria*, vol. 12, 2008, pp. 69-90.

DI MEGLIO, Gabriel, *Manuel Dorrego. “Vida y muerte de un líder popular”*, Buenos Aires, Edhasa, 2014.

DI PASQUALE, Mariano, “La recepción de la *Idéologie* en la Universidad de Buenos Aires. El caso de Juan Manuel Fernández de Agüero (1821-1827)”, *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, vol. 15, núm. 1, 2011, pp. 63-86.

DI PASQUALE, Mariano, “Prensa, política y medicina en Buenos Aires. Un estudio de *La Abeja Argentina*, 1822-1823”, *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital. Artes, letras y humanidades*, vol.5, núm. 9, 2016, pp. 119-136.

DI STEFANO, Roberto, “De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX”, *Revista Andes*, núm. 11, CEPIHA-Universidad Nacional de Salta, 2000, pp. 83-113.

DI STEFANO, Roberto, “Religión y cultura: libros, bibliotecas y lecturas del clero secular rioplatense (1767-1840)”, *Bulletin Hispanique*, tome 103, num. 2, 2001, pp. 511-541.

DI STEFANO, Roberto, “De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino”, *Prohistoria*, Año 6, núm. 6, 2002, pp. 173-201.

DI STEFANO, Roberto, “La Revolución de las almas: religión y política en el Río de la Plata insurrecto (1806-1830)”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (coords.), *Los curas de la revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002, pp. 13-27.

DI STEFANO, Roberto, “Rosas y el debate religioso en Buenos Aires (1831-1835)”, ponencia presentada en *II Jornadas nacionales. Espacio, memoria, identidad*, Universidad Nacional de Rosario, 9, 10 y 11 de octubre de 2002.

DI STEFANO, Roberto, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la Monarquía Católica a la República rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

DI STEFANO, Roberto, “El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 63, núm. 1, 2006, pp. 19-50.

DI STEFANO, Roberto, “El púlpito anticlerical. Ilustración, deísmo y blasfemia en el teatro porteño postrevolucionario (1814-1824)”, *Itinerarios*, Anuario del Centro de Estudios, “Espacio, memoria e identidad” (CEEEMI), Universidad Nacional de Rosario, Año I, núm. 1, 2007, pp. 183-227.

DI STEFANO, Roberto, “El debate sobre el celibato sacro y los enclaustramientos forzados en el Río de la Plata revolucionario”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas, Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, núm. 44, 2007, pp. 207-234.

- DI STEFANO, Roberto, “Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas”, *Projeto História*, num. 37, 2008, pp. 157-178.
- DI STEFANO, Roberto, “*Ut unum sint*. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires, 1822-1824)”, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, núm. 3, 2008, pp. 499-523.
- DI STEFANO, Roberto, “Religion, politics and law in 19th Century Latin America”, en *Rechtsgeschichte*, num. 16, 2010, pp. 117-120.
- DI STEFANO, Roberto, “Pensar la Iglesia: El Río de la Plata entre la reforma y la romanización (1820-1834)”, *Anuario Historia de la Iglesia*, vol. 19, 2010, pp. 221-239.
- DI STEFANO, Roberto, “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, *Quinto Sol*, vol. 15, núm. 1, 2011, pp. 1-30.
- DI STEFANO, Roberto, “Liberalismo y religión en el siglo XIX hispanoamericano. Reflexiones a partir del caso argentino”, en *Liberalism and Religion: Secularisation and the Public Sphere in the Americas*, Senate House, London, 2012 (on-line: <http://sas-space.sas.ac.uk/4121/> Consultado al: 9/07/2014).
- DI STEFANO, Roberto, “¿De qué hablamos cuando hablamos de Iglesia? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”, *Ariadna histórica, Lenguaje, conceptos y metáforas*, núm. 1, 2012, pp. 197-222.
- DI STEFANO, Roberto, “El monopolio como espejismo”, *Corpus*, vol. 3, núm. 2, 2013, pp. 1-6.
- DI STEFANO, Roberto, “Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)”, *Anuario Historia de la Iglesia*, núm. 12, 2013, pp. 201-224.
- DI STEFANO, Roberto, “Sobre liberalismo y religión: rentas eclesiásticas y presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires (1852-1862)”, *Almanack*, núm. 5, 2013, pp. 178-198.
- DI STEFFANO, Roberto, Hilda Sabato, Luis Alberto Romero y José Luis Moreno, *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en la Argentina. 1776-1990*, Buenos Aires, Edilab, 2002.
- DI STEFANO, Roberto e Ignacio Martínez, “Frailes de gorro frigio. La experiencia de la Comisaría General de Regulares en el Río de la Plata (1813-1816)”, en Fray Eugenio Torres Torres (coord.), *Los dominicos insurgentes y realistas, de México al Río de la Plata*, México D. F., Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Miguel Ángel Porrúa, 2011, pp. 147-181.
- DI STEFANO, Roberto y José Zanca, “Anticlericalismo iberoamericano. Análisis y proyecciones en perspectiva comparada”, en *Estudios Teológicos*, núm. 1, vol. 54, Sao Leopoldo, jan. /jun.2014, pp. 23-35.
- DI STEFANO, Roberto y José Zanca, “Iglesia y catolicismo en la Argentina, Medio siglo de historiografía”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, 2015, pp. 15-45. DOI 10.15581/007.
- DI STEFANO, Roberto y José Zanca (comps.). *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2016.
- DI STEFANO, Roberto y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo, 2000.

DI STEFANO, Roberto, Miranda Lida, Alejandro Frigerio, Gustavo Andrés Ludeña, César Ceriani Cernadas, Pablo Semán y Verónica Giménez Béliveau, “Reflexiones de los autores sobre el Dossier”, *Corpus* [En línea], vol. 3, núm. 2, 2013, Publicado el 20 de diciembre 2013, consultado el 02 octubre 2016. URL: <http://corpusarchivos.revues.org/617>; DOI: 10.4000/corpusarchivos.617

DOBBELAERE, Karel, *Secularización: un concepto Multi-dimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.

DOMÍNGUEZ, Juan Pablo, “Intolerancia religiosa en las Cortes de Cádiz”, *Hispania*, vol. LXXVII, núm. 255, 2017, pp. 155-183.

DOTTI, Jorge E., “Donoso Cortés y Carl Schmitt”, en María Victoria Grillo (comp.), *Tradicionalismo y fascismo europeo*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, pp. 61-102.

DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio, “La producción canonista italiana en dos pensadores hispanoamericanos de comienzos del siglo XIX: el chileno Justo Donoso y el peruano Francisco de Paula González Vigil”, *Revista chilena de Historia del Derecho*, núm. 24, 2016, pp. 15-189.

DOYLE, Don H. (ed.), *American Civil Wars. The United States, Latin America, Europe and the crisis of the 1860s*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2017.

DUFOUR, Gérard, “Las relaciones Iglesia-Estado. Del Concordato de 1753 a la Revolución de 1868”, en Paul Aubert, *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, pp. 11-19.

DUFOUR, Gérard, “¿Cuándo fue abolida la Inquisición en España?”, en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 13, Cádiz, 2005, pp. 93-107.

DUFOUR, Gérard, “Introducción” a *Luis Gutiérrez, Cornelia Barroquia o La víctima de la Inquisición*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2005.

DUFOUR, Gérard, *Juan Antonio Llorente. El factótum del Rey intruso*, Zaragoza, Prensa de la Universidad de Zaragoza, 2014.

DUNBAR TEMPLE, Ella, “El Investigador, periódico de 1813 a 1814”, en *El Periodismo en la época de la Emancipación Americana*, Lima, Instituto Sanmartiniano del Perú, 1936.

DUVE, Thomas, “La cuestión religiosa en los proyectos constitucionales argentinos (1810-1829)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 17, 2008, p. 219-231.

EDWARDS, Agustín, *Camilo Henríquez*, Santiago, Prensas de la Universidad de Chile, 1934.

EDWARDS, Jonh, *La Inquisición*, Barcelona, Crítica, 2005 [1999].

EIRIS, Ariel Alberto, “El oficio de colaborar con la Revolución. Los casos de José Pedro Agrelo y de Vicente Pazos Silva”, *Naveg@merica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas*, núm. 12, 2014. [en línea]. Disponible en: <http://revistas.um.es/navegamerica>. Consultado el: 20/5/2015.

ELBIRT, Ana Laura, “Representaciones de la nación en el ensayo argentino. Una lectura crítica a la centralidad pampeana”, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 65, 2017, pp. 35-66.

ELLIOT, John, “España y el mundo transatlántico: pasado y presente”, *Cuadernos de Pensamiento Político*, núm. 36, 2012, pp. 43-58.

ELORZA, Antonio, *El temido árbol de la libertad. España y la Revolución Francesa*, Barcelona, Aymes, 1989.

ENTIN, Gabriel, “Quelle république pour la révolution. Souveraineté, loi et liberté au Río de la Plata 1810-1812”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2008. Puesto en línea el 15 de septiembre 2008. URL: <http://nuevomundo.revues.org/33042>

ENTIN, Gabriel, “De la república desincorporada a la república representada. El lenguaje republicano durante la revolución del Río de la Plata”, en Marisa Muñoz y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia*, Buenos Aires, Colhiue, 2009, pp. 265-275.

ENTIN, Gabriel, “Les formes de la république : monarchie, crise et révolution au Río de la Plata”, en Federica Morelli, Clément Thibaud y Geneviève Verdo, *Les Empires atlantiques des Lumières au libéralisme 1763-1865*, Presses Universitaire de Rennes, 2009, p. 151-174.

ENTIN, Gabriel, “Catholic Republicanism: The Creation of the Spanish American Republics during Revolution”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 79, num. 1, 2018, pp. 105-123.

ENTIN, Gabriel (ed.), *Rousseau en Iberoamérica: Lecturas e interpretaciones entre Monarquía y Revolución*, Buenos Aires, Sb Editores, 2018.

ESCANDELL BONET, Bartolomé, “La peculiar estructura administrativa y funcional de la Inquisición española en Indias”, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. II: *Las estructuras del Santo Oficio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos & Centro de Estudios Inquisitoriales, 1993, pp. 633-668.

ESCANDELL BONET, Bartolomé, “La Inquisición americana en la política indiana de Carlos V”, en *Actas del Congreso Internacional “Carlos V y la Quiebra del Humanismo Político en Europa (1530-1558)”*, Madrid, 3-6 de julio de 2000, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 81-99.

ESCOBAR, José, “El sombrero y la mantilla: moda e ideología en el costumbrismo romántico español”, en *Revisión de Larra: ¿protesta o revolución?*, Paris, *Les Belles Lettres*, 1983, pp. 161-165.

ESCOBAR ARRONIS, José, “Romanticismo y revolución”, *Estudios de Historia Social*, núm. 36-37, 1986, pp. 345-351.

ESCRIG ROSA, Josep, “Constitución y verdad. La controversia entre Rafael de Vélez y Joaquín Lorenzo Villanueva a propósito de *Apología del Trono*”, *Hispania Sacra*, vol. LXXVII, núm. 256, 2017, pp. 497-525.

ESCUADERO, José Antonio, “Netanyahu y los orígenes de la Inquisición española”, *Revista de la Inquisición*, vol. 7, 1998, pp. 9-46.

ESCUADERO, José Antonio, *Estudios sobre la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

ESQUIVEL, Juan Cruz, “Religión y política en Argentina. La influencia religiosa en las Constituciones provinciales”, *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación latinoamericana de sociología*, Buenos Aires, 2009, pp. 1-19.

EVANS, Richard y Hartmut Pogge von Strandmann (eds.), *The Revolutions in Europe, 1848-1849. From Reform to Reaction*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

FARBERMAN, Judith, *Las salamanca de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

FEIERSTEIN, Ricardo, *Historia de los judíos argentinos*, Buenos Aires, Galerna, 2006.

FEITLER, Bruno, “¿Hasta qué punto fue común la historia de las Inquisiciones? La historiografía inquisitorial frente al local y al universal”, en Jacqueline Vasallo, Miguel Rodríguez Lourenço, Susana Bastos Mateus (coords.), *Inquisiciones. Dimensiones comparadas (siglos XVI-XIX)*, Córdoba, Editorial Brujas, 2017, pp. 93-112.

FERNÁNDEZ, Dino León, Alex Loayza Pérez y Marcos Garfías Dávila (eds.), *Trabajos de historia. Religión, cultura y política en el Perú, siglos XVII-XX*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Fondo Editorial, 2011.

FERNÁNDEZ, Dino León, “Algunas interpretaciones sobre la Iglesia católica en la encrucijada de la emancipación peruana (1808-1825)”, *Investigaciones sociales*, vol. 16, núm. 29, Lima, UNMSM-IHS, 2012, pp. 227-248.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Antonio, “Antonio de los Ríos Rosas”, Real Academia de la Historia, disponible en: <http://www.rah.es/rios-rosas/> (Consultado el: 20/02/2018).

FERNÁNDEZ GIMÉNEZ, María del Camino, “La Inquisición y los obispos en la Restauración absolutista tras el Trienio Liberal (1825)”, *Glossae: European Journal of Legal History*, núm. 10, 2013, pp. 192-203.

FERNÁNDEZ PEYCHAUX, Diego Alejandro, “La república popular-liberal de Juan Espinosa: crónica de un fracaso ejemplar”, en *Justicia, aportaciones para el debate*, Madrid, Antígona, 2017, pp. 95-116.

FERNÁNDEZ SARASOLA, Ignacio, “Los partidos políticos en el pensamiento español (1783-1855)”, *Historia constitucional (revista electrónica)*, núm. 1, 2000, pp. 97-163.

FERNÁNDEZ SARASOLA, Ignacio, “La primera constitución española”, *Revista de Derecho: División de Ciencias Jurídicas de la Universidad del Norte*, núm. 26, 2006, pp. 89-109.

FERNÁNDEZ SARASOLA, Ignacio (ed.), *Constituciones en la sombra. Proyectos constitucionales españoles (1809-1823)*, Oviedo, In itinere-editorial digital, Centro de Estudios Políticos y constitucionales, 2014.

FERNÁNDEZ SARASOLA, Ignacio, “Impresiones europeas sobre la Constitución de Cádiz”, en José Antonio Caballero López, José Miguel Delgado Idarreta y Rebeca Viguera Ruiz (eds.), *El debate constitucional en el siglo XIX. Ideología, oratoria y opinión pública*, Madrid, Fundación Práxedes Mateo-Sagasta, Marcial Pons, 2015, pp. 15-34.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, “España, Monarquía y Nación. Cuatro concepciones de la comunidad política española entre el Antiguo Régimen y la Revolución Liberal”, *Studia Historica – Historia Contemporánea*, vol. XII, 1994, pp. 45-74.

FERNÁNDEZ SEBSATIÁN, Javier, “La recepción en España de la *Histoire de la civilisation de Guizot*”, en Jean-René Aymes y Javier Fernández Sebastián, *L’image de la France en Espagne (1808-1850)*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1997, pp. 127-149.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, “Sobre la construcción, apogeo y crisis del paradigma liberal de la opinión pública: ¿un concepto político euroamericano?”, *Historia Contemporánea*, núm. 27, 2003, pp. 539-563.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos en la era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I, Fundación Carolina-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales- Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, “Hacia una historia atlántica de los conceptos políticos”, en Javier Fernández Sebastián (dir.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Madrid, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Estatales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 23-48.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, “Liberalismos nacientes en el Atlántico iberoamericano. « Liberal » como concepto y como identidad política, 1750-1850”, en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Madrid, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Estatales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 695-731.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, “Las revoluciones hispánicas. Conceptos, metáforas y mitos”, en Perla de los Ángeles Chinchilal Pawling (comp.), *La Revolución Francesa: ¿matriz de las revoluciones?*, México, Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 133-223.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, “Toleration and freedom of expression in the Hispanic word between enlightenment and liberalism”, *Past and Present*, num. 211, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 159-197.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (ed.), *Political Concepts and Time. New Approaches to Conceptual History*, Cantabria, Cantabria University Press, 2011.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, “Entre el Espíritu Santo y el espíritu del siglo. Sobre la Constitución de las Cortes y el primer liberalismo hispano”, en Manuel Aragón y Juan José Solozábal (eds.), *Constitución de 1812. El nacimiento de la libertad*, Anthropos, nº 236, 2013, pp. 55-75.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, “Cabalgando el córcel del diablo. Conceptos políticos y aceleración histórica en las revoluciones hispánicas”, en Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel (coords.), *Conceptos políticos, tiempo e historia. Nuevos enfoques en historia conceptual*, Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2013, pp. 423-46.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, “Del Rey cautivo a la República de derecho divino. Retóricas e imaginarios de las revoluciones hispánicas”, en Laura Rojas y Susana Deeds (coords.), *México a la luz de sus revoluciones*, México, El Colegio de México, 2014, Vols. I, pp. 125-185.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, “A Distorting Mirror: The Sixteenth Century in the Historical Imagination of the First Hispanic Liberals”, *History of European Ideas*, num. 41, vol. 2, 2014, pp. 166- 175.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, “Liberales sin fronteras. Cádiz y el primer constitucionalismo hispánico”, en Fernando García Sanz, Vittorio Scotti Douglas, Romano Ugolini, José Ramón Urquijo Goitia (eds.) *Cadice e oltre: Costituzione, Nazione e Libertá*, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 2015, pp.465-490.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, “From patriotism to liberalism. Political concepts in revolution”, en Javier Muñoz-Basols, Laura Lonsdale and Manuel Delgado (eds.), *The Routledge Companion to Iberian Studies*, New York, 2017, pp. 305-318.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, Javier Acuña Ortega, Javier y otros, *La aurora de la libertad: los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012.

FERONI, Julián, “Reforma eclesiástica y tolerancia de cultos en Cuyo. Debates a través de la prensa”, *Folia Histórica del Nordeste*, núm.23, 2015, pp. 151-172.

FERRERO, Raúl, *El liberalismo peruano: contribución a una historia de las ideas*, Lima, W. Grace, 1958.

FERRER BENIMELI, José Antonio, *Masonería e Inquisición en Latinoamérica durante el siglo XVIII*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1973.

FERRER BENIMELI, José Antonio, *Masonería, iglesia e ilustración: un conflicto ideológico-político*, Tomo IV, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977.

FERRER BENIMELI, José Antonio, “Cádiz y las Llamadas Logias Lautaro o Caballeros Racionales”, en *De la Ilustración al Romanticismo, Cádiz, América y Europa ante la Modernidad 1750-1850*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1988, pp. 149-176.

FERRER BENIMELI, José Antonio, *La masonería española*, Madrid, Istmo, 1996.

FERRER BENIMELI, José Antonio, “Masonería, laicismo y anticlericalismo en la España contemporánea”, en Jean Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 111-123.

FERRI COLL, José María y Eva María Valero Juan, “Las dos Españas y la emancipación literaria americana en “El iniciador” de Montevideo”, *Anales de Literatura Española. Literatura y espacio urbano*, núm. 25, Serie Monográfica 15, 2013, pp. 131-148.

FERRI COLL, José María y Enrique Rubio Cremades (eds.), *La tribu liberal. El romanticismo en las dos orillas del Atlántico*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2016.

FISHER, John, “La Pepa visita el Pacífico: el impacto del liberalismo español en el Virreinato del Perú, 1808-1814”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV Historia Moderna*, núm. 28, 2015, pp. 133-153.

FONSECA, Juan, “Sin educación no hay sociedad”: las escuelas lancasterianas y la educación primaria en los inicios de la República (1822-1826)”, en Scarlett O’Phelan Godoy (comp.), *La independencia en el Perú: de los Borbones a Bolívar*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 265-288.

FONTANA, Josep, *La crisis del Antiguo Régimen, 1808-1833*, Barcelona, Crítica, 1979.

FONTANA, Josep, *De en medio del tiempo. La segunda restauración española, 1823-1834*, Barcelona, Crítica, 2006.

FORMENT, Carlos, “La sociedad civil en el Perú del siglo XIX: Democrática o Disciplinaria”, en Hilda Sabato (comp.) *Ciudadanía política y formación de las naciones: perspectivas históricas de América Latina*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 202-230.

FORMENT, Carlos, *Democracy in Latin America, 1760-1900*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

FORMENT, Carlos, “Catolicismo cívico, subjetividad democrática y prácticas públicas en Latinoamérica decimonónica”, en Guillermo Palacios (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007, pp. 213-230.

FORMENT, Carlos, *La formación de la sociedad civil y la democracia en Perú*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

FORNÉS MURCIANO, Antonio, “Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph De Maistre en la teología política de Donoso Cortés”, *Hispania Sacra*, vol. 63, núm. 127, 2011, pp. 235-260.

FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

FOX, Inman, *La invención de España: nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid, Cátedra, 1997.

FRADKLIN, Raúl y Jorge Gelman, *Juan Manuel de Rosas. La construcción de un liderazgo político*, Buenos Aires, Edhasa, 2015.

FRASQUET, Ivana, “Cádiz en América: Liberalismo y Constitución”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 20, núm. 1, 2004, pp. 21-46.

FREGA NOVALES, Ana, “Las instrucciones de los diputados orientales a la Asamblea del Año XIII”, *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, núm. 13, 2013, pp. 147-158.

FREGA NOVALES, Ana y Mónica Maronna, “La opinión pública como espacio de disputa”, Nuria Tabanera y Marta Bonaudo (coords.), *América Latina. De la independencia a la crisis del liberalismo. 1810-1930*, Volumen V, Zaragoza, Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 185-216.

FRIGERIO, Alejandro, “Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión: ¿Hacia un nuevo paradigma?”, *Lecturas Sociales y Económicas*, núm. 34, 2000, pp. 34-50.

FUENTES, Juan Francisco, “Datos para una historia de la policía política en la década ominosa”, *Trienio*, núm. 15, 1990, pp. 97-124.

FUENTES, Juan Francisco y Javier Fernández Sebastián (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002.

FUENTES ARAGONÉS, Juan Francisco, *José Marchena. Biografía política e intelectual*, Barcelona, Crítica, 1989.

FUERTES-ARBOIX, Mónica, *La sátira política en la primera mitad del siglo XIX. Fray Gerundio (1837-1842) de Modesto Lafuente*, San Vicente del Raspeig (Alicante), Universidad de Alicante, 2014.

FURET, François, *El pasado de una ilusión*, Buenos Aires, FCE, 1995.

- GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (coord.), *El Centinela de la fe: estudios jurídicos sobre la Inquisición de Sevilla en el siglo XVIII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997.
- GACTO FERNÁNDEZ, Enrique, *Inquisición y censura: el acoso a la inteligencia en España*, Madrid, Dykinson, 2006.
- GALEANA, Patricia (coord.), *Encuentro de liberalismos*, México, Universidad Autónoma de México, 2004.
- GALENDE DÍAZ, Juan Carlos, “Una aproximación a la hermandad inquisitorial de San Pedro Mártir”, *Cuadernos de investigación histórica*, núm. 14, 1991, pp. 45-86.
- GALENDE DÍAZ, Juan Carlos, “Recorridos inquisitoriales por el Madrid borbónico”, *Hispania Sacra*, vol. XLV, núm. 91, 1993, pp. 15-25.
- GALFIONE, María Carla, “La religión de la ley: Francisco Bilbao y los aportes de Edgar Quinet en la crítica de la Revolución”, *Revista de Humanidades, Universidad Nacional Andrés Bello*, núm. 21, 2010, pp. 113-138.
- GALLARDO, Guillermo, *La política religiosa de Rivadavia*, Buenos Aires, AR Theoria, 1962.
- GALLO, Klaus, *Great Britain and Argentina: from invasion to recognition, 1806-1826*, Oxford, Palgrave, 2001.
- GALLO, Klaus, "Jeremy Bentham y la 'Feliz Experiencia'. Presencia del utilitarismo en Buenos Aires (1821-1824)", *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, núm. 6, 2002, pp. 79-96.
- GALLO, Klaus, “En búsqueda de la ‘República ilustrada’. La introducción del utilitarismo y la *Idéologie* en el Río de la Plata a fines de la primera década revolucionaria”, en Fabián Herrero (comp.), *Revolución: política e ideas en el Río de la Plata durante la década de 1810*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, 2004, pp. 85-100.
- GALLO, Klaus, “¿Una sociedad volteriana? Política, religión y teatro en Buenos Aires (1821-1827)”, *Entrepasados*, núm. 27, 2005, pp. 117-131.
- GALLO, Klaus, *Bernardino Rivadavia. El primer presidente argentino*, Buenos Aires, Edhasa, 2012.
- GALLO, Klaus, “El exilio forzado de un *ideologue* rioplatense. El pensamiento republicano de Lafinur y sus traumas”, *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital. Artes, letras y humanidades*, Año 3, núm. 5, 2014, pp. 187-200.
- GALLO, Ezequiel y Mariela Leo, “Una tea incendiaria. Iglesia y Estado en la convención de Buenos Aires de 1860”, *Desarrollo Económico*, vol. 51, núm. 201, abril-junio 2011, pp. 135-147.
- GALVÁN RODRÍGUEZ, Eduardo, “Los últimos inquisidores generales”, en Gabriel Torres Puga (ed.), “Dossier. El final de la Inquisición en el mundo hispánico: paralelismos, discrepancias y convergencias”, *Ayer. Revista de Historia contemporánea*, núm. 108, vol. 4, 2017, pp. 23-47.
- GÁLVEZ, José, “El Perú como Estado: proyectos políticos independentistas”, en Scarlett O’Phelan Godoy (comp.), *La independencia en el Perú: de los Borbones a Bolívar*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 319-350.
- GÁLVEZ-PEÑA, Carlos, “El rey, la constitución y la patria. Prédica y cultura política en el Perú durante la primera mitad del siglo XIX”, en Carmen Mc Evoy; Mauricio Novoa y Elías Palti

(eds.), *En el nudo del imperio. Los orígenes de la democracia en el Perú, 1810-1827*, Lima, Institut Francais d'Études Andines e Instituto de Estudios Peruanos, 2012, pp. 151-170.

GARAVAGLIA, Juan Carlos, “El liberalismo español y los liberales americanos”, en Ricardo Robledo, Irene Castells y María Cruz Romeo (eds.), *Orígenes del liberalismo: Universidad, política, economía*, Salamanca, Ed. Universidad, 2003, pp. 411-418.

GARAVAGLIA, Juan Carlos, *Construir el estado, inventar la nación. El Río de la Plata, siglos XVIII-XIX*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

GARAVELLI, Hugo José, “La Junta de gobierno del Río de la Plata de mayo de 1810 y el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición”, *Revista Cruz del Sur*, año III, núm. 4, 2013, pp. 309-315.

GARAVITO AMEZAGA, Hugo, *El Perú liberal: partidos e ideas políticas de la independencia a la república aristocrática*, Lima, Ediciones El Virrey, 1989.

GARCÍA DE YÉBENES PROUS, Pilar, *El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Sevilla (1480-1650): burocracia y hacienda*. Tesis doctoral inédita, leída en la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia Moderna, 1989.

GARCÍA CALDERÓN, Ventura, *Del Romanticismo al modernismo: prosistas y poetas peruanos*, París, Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, 1910.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, “Los historiadores ante el Santo Oficio”, *Historia* 16, núm. Extra 1, 1986, pp. 118-124.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, “Veinte años sobre la historiografía de la Inquisición: Algunas reflexiones”, *Publicaciones de la Real Sociedad económica de amigos del país*, 1995-1996, pp. 231-254.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *La construcción de las historias de España*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, “De la Inquisición y de la intolerancia”, en José Antonio Escudero (ed.), *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional sobre Intolerancia e Inquisición, celebrado en Madrid (UNED) y Segovia (Colegio Universitario Domingo de Soto) en febrero de 2004*, Tomo I, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2005 pp. 45-58.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *El demonio del Sur. La Leyenda Negra de Felipe II*, Madrid, Cátedra, 2017.

GARCÍA CÁRCEL Ricardo y Doris Moreno Martínez, “La Inquisición y el debate sobre la tolerancia en Europa en el siglo XVIII”, en *Bulletin Hispanique*, tome 104, num. 1, 2002, pp. 195-213.

GARCÍA CASTAÑEDA, Salvador, “José Joaquín de Mora y la sátira política en las *Leyendas españolas* (1840)”, en *Romanticismo 5. Actas del V Congreso* (Nápoles, 1-3 de Abril de 1993), Roma, Bulzoni, pp. 117-124.

GARCÍA CASTAÑEDA, Salvador, “José Joaquín de Mora ante la España de su tiempo”, *Romanticismo 8: Actas del VIII Congreso (Saluzzo, 21-23 de marzo de 2002). Los románticos teorizan sobre sí mismos*, Bologna, Il Capitello del Sole, 2002, pp. 133-142.

GARCÍA GARCÍA, Ricardo, *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1845)*, Valencia, UAM-Tirant lo Blanch, 2000.

GARCÍA JORDÁN, Pilar, “Notas sobre la participación del clero en la independencia del Perú: aportación documental”, *Boletín Americanista*, núm. 32, 1982, pp. 139-147.

GARCÍA JORDÁN, Pilar, “¿Poder eclesiástico frente a poder civil? Algunas reflexiones sobre la Iglesia peruana ante la formación del Estado moderno (1808-1860)”, *Boletín Americanista*, núm. 34, 1984, pp. 45-74.

GARCÍA JORDÁN, Pilar, “A propósito de “derechos inalienables”, religión, progreso, inmigración y libertad de cultos. Organización de los católicos en el Perú de mediados del siglo XIX, la Sociedad Católico-Peruana”, *Boletín Americanista*, núm. 35, Barcelona, 1986, pp. 115-136.

GARCÍA JORDÁN, Pilar, “Iglesia y vida cotidiana en el Perú finisecular. Conflictos alrededor de la religión, el matrimonio y la muerte”, en Adam Anderle (ed), *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana, 1492-1945*, vol. 3, Szeged, Centro de Estudios Históricos de América Latina, 1989, pp. 297-319.

GARCÍA JORDÁN, Pilar, *Iglesia y poder en el Perú Contemporáneo (1821-1919)*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1991.

GARCÍA MONERRIS, Encarna, Mónica Moreno Seco y Juan I. Marcuello Benedicto (eds.), *Culturas políticas monárquicas en la España liberal. Discursos, representaciones y prácticas (1808-1902)*, Valencia, Publicacions de la Universitat de Valencia, 2013.

GARCÍA MONTSERRAT, Amores García, “Don Opas de José Joaquín de Mora: las posibilidades de un modelo y de un tema legendario”, *Bulletin Hispanique*, tome 101, núm. 1, 1999. pp. 125-146.

GARCÍA SAN MARTÍN, Álvaro, “Bilbao y Lamennais: una lección de geopolítica”, *La Cañada*, núm. 2, 2011, pp. 17-47.

GARCÍA TEJERA, María del Carmen, “Los rescoldos de una vieja polémica en Cádiz hacia mediados del siglo XIX: Clasicismo frente a Romanticismo en la teoría y en la crítica literaria”, *Separata de "Cuadernos de ilustración y romanticismo: revista del Grupo de Estudios del Siglo XVIII"*, núm. 8, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2000, pp. 131-152.

GARCÍA ÚBEDA, Elisa, “El Habeas Corpus en la Constitución española de 1812”, *Revista de Estudios Históricos Jurídicos*, núm. 20, 1998, pp. 195-209.

GARGARELLA, Roberto, “Le cycle tragique du libéralisme latino-américain (1810-1860)”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, num. 11, 2005 (en línea). Disponible en: <http://journals.openedition.org/alhim/842> Consultado el 20/5/2015

GARGARELLA, Roberto, *The Legal Foundations of Inequality. Constitutionalism in the Americas, 1776-1860*, New York, Cambridge University Press, 2010.

GARGARELLA, Roberto, *La sala de máquinas de la Constitución. Dos siglos de constitucionalismo en América Latina (1810-2010)*, Buenos Aires, Katz, 2014.

GARRIGA, Carlos, “¿La cuestión es saber quién manda? Historia política, historia del derecho y “punto de vista”, *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, núm. 10, 2012, pp. 89-100.

GAUCHET, Marcel, “Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique”, *Le Débat*, núm. 15, 1981.

GAUCHET, Marcel, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2005 [1985].

GAUCHET, Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

GAUCHET, Marcel, *La condition historique*, Paris, Gallimard, 2008 [2003].

GAY ARMENTEROS, Juan C., “Fondos masónicos del Archivo General de Palacio”, en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.) *La Masonería en la Historia de España. Actas del I Symposium de Metodología aplicada a la Historia de la Masonería Española*, Zaragoza, 1985, pp. 367-370.

GELLNER, Ernest, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988.

GIL NOVALES, Alberto, *Las sociedades patrióticas (1820-1823): las libertades de expresión y de reunión en el origen de los partidos políticos*, Madrid, Tecnos, 1975.

GIMÉNEZ, Antonio, “La escuela metodista de Cádiz”, *Anales de la Universidad de Cádiz*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, núm. 2, 1985, pp. 205-218.

GINGER, Andrew, “Exile, return and the fashioning of the liberal self: Jacinto Salas y Quiroga and others”, en Daniel Sempere Muñoz y Gregorio García Alonso (eds.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Madrid, Iberoamericana, Vervuet, 2011, pp. 189-202.

GLAVE, Luis Miguel, *La República instalada. Formación nacional y prensa en el Cuzco, 1825-1839*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

GLAVE, Luis Miguel, “Por la palabra también se lucha. Domingo Sánchez Rebata y Manuel Lorenzo de Vidaurre en la crisis colonial peruana”, *Anuario IEHS*, núm. 24, 2009, pp. 201-225.

GOLDMAN, Noemí, “Iluminismo e independencia: Monteagudo y Pazos Silva (Kanki) en la prensa revolucionaria de 1811-1812”, en *El discurso político, lenguajes y acontecimientos*, Buenos Aires, Hachette, 1987, pp. 121-144.

GOLDMAN, Noemí, “Los “Jacobinos” en el Río de la Plata: modelo, discursos y prácticas (1810-1815)”, en *Imagen y recepción de la Revolución Francesa en Argentina*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1990, pp. 7-26.

GOLDMAN, Noemí, “De los usos de los conceptos de “nación” y la formación del espacio político en el Río de la Plata (1810-1827)”, *Secuencia, Nueva época*, núm. 37, 1997, pp. 35-56.

GOLDMAN, Noemí, “Libertad de imprenta, opinión pública y debate constitucional en el Río de la Plata (1810-1827)”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, núm. 4, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2000, pp. 9-20.

GOLDMAN, Noemí, *Historia y lenguaje. Los discursos de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, 2000.

GOLDMAN, Noemí (ed.), *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

GOLDMAN, Noemí, “Legitimidad y deliberación. El concepto de opinión pública en Iberoamérica, 1750-1850”, en Javier Fernández Sebastián (dir.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Madrid, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Estatales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 981-1114.

GOLDMAN, Noemí, “La Revolución de Mayo: Moreno, Castelli y Monteagudo. Sus discursos políticos”, *Revista de la Universidad Católica Boliviana*, núm. 22-23, 2009, pp. 321-351.

GOLDMAN, Noemí, *Mariano Moreno. De reformista a insurgente*, Buenos Aires, Edhasa, 2016.

GOLDMAN, Noemí, “¿Fue Moreno el traductor de *El Contrato Social*? Nuevas consideraciones sobre su traducción y circulación en América”, en Gabriel Entin (ed.) *Rousseau en Iberoamérica: Lecturas e interpretaciones entre Monarquía y Revolución*, Buenos Aires, Sb Editores, 2018, pp.161-176.

GOLDMAN, Noemí y Nora Souto, “Los usos de los conceptos de “nación” y la formación del espacio político en el Río de la Plata (1810-1827)”, *Secuencia*, núm. 37, 1997, pp. 35-56.

GOLDMAN, Noemí y Marcela Ternavasio, “Construir la república. Semántica y dilemas de la soberanía popular en Argentina durante el siglo XIX”, *Revista de sociología y política*, vol. 20, núm. 42, 2012, pp. 11-19.

GOLDSTEIN, Doris S., *Trial of faith: religions and politics in Tocqueville's thought*, New York, Elsevier, 1975.

GÓMEZ, Luis, “Iglesia y emancipación en el Perú: claves interpretativas (1808-1825)”, en Fernando Armas Asín (Comp.), *La construcción de la iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, San Miguel, Fondo editorial, 1999, pp. 333-388.

GÓMEZ, Fernando y María Laura Mazzoni, “Clero y política en La Rioja en los años veinte del siglo XIX. El Teniente de cura Melchor León de la Barra, de revolucionario a ‘reo de alto crimen’”, *Almanack Guarulhos*, núm. 9, 2015, pp. 103-114.

GÓMEZ ÁLVAREZ, Cristina y Guillermo Tovar, *Censura y revolución. Libros prohibidos por la Inquisición en México (1790-1819)*, Madrid, Trama, 2009.

GOMEZ APARICIO, Pedro, *Historia del periodismo español*, Madrid, Editora Nacional, 1981.

GÓMEZ BRAVO, Gutmaro, “Usos y desusos de la justicia en la España de la primera mitad del siglo XIX”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Colloques, mis en ligne le 22 janvier 2008, consulté le 27 septembre 2018. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/19942> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.19942

GÓMEZ DE MIER, Eugenio (dir.), *Biblioteca Testimonial del Bicentenario*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 2005.

GÓMEZ FERNÁNDEZ, Jorge, *Disidencias y escuelas en la Bahía de Cádiz (1835- 1936)*, El Puerto de Santa María, Academia de Bellas Artes de Santa Cecilia, 2009.

GONZÁLEZ, José Manuel, “Carlismo y carlistas en el Río de la Plata”, *Fuego y raya*, núm. 3, 2011, pp. 19-53.

GONZÁLEZ BERNALDO QUIRÓS, Pilar, “Masonería y revolución de independencia en el Río de la Plata: 130 años de historiografía”, en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *Masonería, Revolución y Reacción, IV Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española*, Alicante, Instituto Alicantino Juan Gil-Albert, 1990, T. II, pp. 1035-1054.

GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar, *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades de Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar, “La ‘sociabilidad’ y la historia política”, en Erika Pani y Alicia Salmerón (coords.), *Conceptualizar lo que se ve. Francois-Xavier Guerra historiador. Homenaje*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2004, pp. 419-460.

GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar, “La « sociabilidad » y la historia política”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, González Bernaldo, Pilar, Puesto en línea el 17 febrero 2008, consultado el 05 julio 2018. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/24082>

GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar (comp.), *Independencias iberoamericanas. Nuevos problemas y aproximaciones*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015.

GONZÁLEZ-CUÉLLAR SERRANO, Nicolás, “Rasgos peculiares de la Inquisición española”, en *Ecos de Inquisición*, Madrid, Ediciones Jurídicas Castillo de Luna, 2014, pp. 205-274.

GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos, “Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española”, *Hispania*, LXI/1, núm. 207, 2001, pp. 99-142.

GONZÁLEZ DE CHÁVEZ MENÉNDEZ, Jesús, *La extinción de un tribunal. Inquisición y Sociedad en Canarias en el siglo XVIII*. Tesis Doctoral, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2004.

GONZÁLEZ MANSO, Ana Isabel, “Tolerancia religiosa y modelo de Iglesia en España en la primera mitad del siglo XIX”, *Historia Constitucional*, núm. 15, 2014, p. 134.

GONZÁLEZ MANSO, Ana Isabel, “Libertad de conciencia y libertad religiosa en España (1854-1869)”, conferencia presentada en *Los lenguajes de la República. Historia conceptual y traducción en Iberoamérica (siglos XVII-XIX)*, Casa de Velázquez, Madrid, 19 y 20 de febrero de 2018. Disponible en: <https://vimeo.com/258322615>

GONZÁLEZ MARÍN, Carlos Alberto, “Francisco de Paula González Vigil. El Precursor, el Justo, el Maestro”, Lima, Talleres de la Escuela de Artes Gráficas del Politécnico Nacional Superior José Pardo, 1961.

GONZÁLEZ QUIROZ, Mabel, *Manuel Bilbao y la primera novela histórica chilena: estudio y edición anotada de El Inquisidor Mayor*, Nueva York, University of New York, 2008.

GORELIK, Adrián (ed.), “Dossier: El comparatismo como problema”, en *Prismas: revista de historia intelectual*, núm. 8, 2004, pp. 121-228.

GORRICO MORENO, Julio, “Algunos documentos vaticanos referentes al pretendiente Carlos V (1834-1842)” *Anthologica Annua*, núm. 11, 1963, pp. 339-365.

GREENGRASS, Mark, *La destrucción de la Cristiandad. Europa 1517-1648*, Barcelona, Pasado y Presente, 2015 [2013].

GREENLEAF, Richard, *La Inquisición en Nueva España siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

GRINCHPUN, Boris Matías, “La alternativa reaccionaria. Félix Frías y las raíces intelectuales de la derecha católica en Argentina (1852-1881)”, ponencia presentada en *V Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea*, Asociación de Historia Contemporánea, Universidad Autónoma de Barcelona, 2015.

GUERRA, François Xavier, *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992.

GUERRA, François Xavier, *Las revoluciones hispánicas: independencias americanas y liberalismo español*, Madrid, Complutense, 1995.

GUERRA, François-Xavier, “‘Voces del pueblo’ Redes de comunicación y orígenes de la opinión en el mundo hispánico (1808-1814)”, en *Revista de Indias*, vol. LXII, núm. 225, Madrid, 2002, pp. 357-384.

GUERRA, François-Xavier y Annick Lampérière (comps.), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII/-XIX*, México, CEMCA-Fondo de Cultura Económica, 1998.

GUERRA MARTINIÉRE, Margarita, “Relación liberal peruano-chilena entre 1850-1860”, *BIRA*, núm. 32, 2005, pp. 165-189.

GUERRA MARTINIÉRE, Margarita, *Manuel Pérez de Tudela: el republicano*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Pontificia Universidad Católica, Instituto Riva-Agüero, 2016.

GUERRA MARTINIÉRE, Margarita (comp.), *Las Cortes de Cádiz y su impacto en el Virreinato del Perú (Colección Bicentenario de la Independencia 1821-2021)*, Lima, Fondo del Congreso del Perú, 2018.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, “Unanue y la Inquisición de Lima”, en *HISTORICA*, vol. XII, núm. 1, 1988, pp. 49-59.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, “Proyecto colonial y control ideológico: el establecimiento de la Inquisición en el Perú”, en *Apuntes*, núm. 35, 1994, pp. 110-111.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, *En defensa de Dios: estudios y documentos sobre la Inquisición en el Perú*, Congreso del Perú, Lima, 1998.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, *La Inquisición y la censura de libros en el Perú virreinal (1570-1813)*, Lima, Fondo Editorial del Congreso de la República, 2000.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, *Censura, libros e Inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de estudios Hispano-Americanos, Universidad de Sevilla, 2003.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, *Lecturas prohibidas: la censura inquisitorial en el Perú tardío colonial*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica, 2013.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, “Las fortunas y adversidades del archivo de la Inquisición de Lima”, en Carlos Aguirre y Javier Villa-Flores (eds.), *From the Ashes of History*, Raleigh, Contracorriente, 2015, pp. 39-59.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, “Los años finales de la Inquisición en el virreinato peruano 1814-1820”, en Gabriel Torres Puga (ed.), “Dossier. El final de la Inquisición en el mundo hispánico: paralelismos, discrepancias y convergencias”, *Ayer. Revista de Historia contemporánea*, núm. 108, vol. 4, 2017, pp. 49-78.

GUILL, Antonio José Juan, *Joaquín María López (1798-1855)*, Tesis doctoral, Universidad de Alicante, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia Contemporánea, 2015.

GUILLAMÓN, Guillermina, “Gusto y buen gusto en la cultura musical porteña (1820-1828)”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, vol. 21, núm. 1, 2017, pp.33-51.

GUITARTE, Guillermo L., “Juan García del Río y su Biblioteca Columbiana (Lima, 1821)”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, núm. XVIII, 1966, pp. 87-149.

GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás Jesús, *Las ideas filosóficas de Francisco de Paula González Vigil. Una lectura a través de sus obras: Diálogos de la existencia de Dios y la vida futura (1863) y La religión natural (1864)*, Tesis para optar el Grado Académico de Magister en Filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2016.

HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la Opinión Pública, la transformación estructural de la vida pública*, México, Gili, 1994 [1986].

HABERMAS, Jürgen, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, en Eduardo Mendieta y Jonathan Van Antwerpen (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Editorial Trotta, 2011, pp. 23-38.

HALICZER, Stephen, “La Inquisición como mito y como historia: Su abolición y el desarrollo de la ideología política española”, en Ángel Alcalá et al (eds.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial, Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición Nueva York, abril de 1983*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 496-517.

HALPERÍN DONGHI, Tulio, *El pensamiento de Echeverría*, Buenos Aires, Sudamericana, 1951.

HALPERÍN DONGHI, Tulio, *Historia de América Latina*, Buenos Aires, Alianza, 1969 [1967].

HALPERIN DONGHI, Tulio, *Proyecto y construcción de una nación*, Buenos Aires, Biblioteca Ayacucho, 1980.

HALPERÍN DONGHI, Tulio, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Madrid, Alianza, 1985.

HALPERÍN DONGHI, Tulio, “El Antiguo orden y sus crisis como tema de Recuerdos de Provincia”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera serie, núm. 1, primer semestre de 1989, pp. 7-22.

HALPERÍN DONGHI, Tulio, “Liberalismo argentino y liberalismo mexicano: dos destinos divergentes”, en *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas hispanoamericanas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998 [1987], pp. 143-165.

HALPERÍN DONGHI, Tulio, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, CEAL, 1985 [1961].

HALPERÍN DONGHI, Tulio, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Comité editor de América Latina, 1992 [1982].

HALPERÍN DONGHI, Tulio, *Historia argentina. De la revolución de independencia a la confederación rosista*, Paidós, Buenos Aires, 1993.

HALPERÍN DONGHI, Tulio, “Argentina: Liberalism in a country born liberal”, en Joseph L. Love y Nils Jacobsen (eds.), *Guiding the Invisible Hand. Economic liberalism and the State in Latin American History*, Praeger, New York, 1998, pp. 99-116.

HALPERÍN DONGHI, Tulio, *Historia de la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba, 2002.

HALPERÍN DONGHI, Tulio, « L’héritage problématique du libéralisme argentin », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 11 | 2005, Publicado el 21 septiembre 2007, consultado el 29 septiembre 2017. URL: <http://alhim.revues.org/1152> (Consultado el: 20/5/2017).

HALPERÍN DONGHI, Tulio, *Letrados y pensadores. El perfilamiento del intelectual hispanoamericano en el siglo XIX*, Buenos Aires, Emecé, 2013.

HAMNETT, Brian R., “Constitutional Theory and Political Reality: Liberalism, Traditionalism and the Spanish Cortes, 1810-1814.”, *The Journal of Modern History*, vol. 49, num. 1, 1977, pp. 1071-1110.

HAMNETT, Brian R., *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú (liberalismo, realeza y separatismo 1800-1824)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

HAMNETT, Brian, “Joaquín Lorenzo Villanueva (1757-1837): de “católico ilustrado” a “católico liberal”. El dilema de la transición”, en Alda Blanco y Guy Thomson, *Visiones del liberalismo. Política, identidad y cultura en la España del siglo XIX*, Valencia, Universitat de Valencia, 2008, pp. 19-42.

HAMNETT, Brian, *The End of the Iberian Rule on the American Continent, 1770-1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

HAMNETT, Brian, “Regalism, Papalism and Reform in the Catholic Church”, *The Enlightenment in Iberia and Ibero-America*, Cardiff, Universtiy of Wales, 2017.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro, “Inquisición y sociedad en el Perú colonial (1570-1820): una lectura crítica de la bibliografía reciente”, en *Histórica / Pontificia Universidad Católica del Perú*, vol. 19, núm. 1, 1995, pp.1-28.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro, “Recent Works on the Inquisition and Peruvian Colonial Society, 1570-1820”, *Latin American Research Review*, vol. 31, núm. 2, 1996, pp. 43-65.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro, *Santo Oficio e historia colonial: aproximaciones al Tribunal de la Inquisición en Lima, 1570-1820*, Lima, Ediciones del Congreso de Perú, 1998.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro, “Ricardo Palma, cronista de la Inquisición”, *Quaderni ibero americani: Attualità culturale della Penisola Iberica e dell’America Latina*, núm. 95, 2004, pp. 15-30.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro, “El último día de la Inquisición”, en *Revista de la Facultad de Humanidades y Lenguas Modernas / Universidad Ricardo Palma*, núm. 10, 2007, pp. 17-20.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro, “Bernardo Monteagudo y su intervención en el proyecto monárquico para el Perú”, *Revista de Historia Americana y Argentina*, vol. 45, Tercera Época, 2010, pp. 71-95.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro, “La primavera de Cádiz: libertad de expresión y opinión pública en el Perú (1810-1815)”, *Historia Constitucional*, núm. 13, Oviedo, 2012, pp. 339-359.

HARAAP, Louis, *The image of the Jew in American literature. From Early Republic to Mass Immigration*, New York, Syracuse University Press, 2003.

HASTINGS, Adrián, *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2000.

HAUPT, Heinz-Gerard y Dieter Landgewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 2010.

HAZAREESINGH, Sudhir, *Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth-Century French Republican Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

HENNINGSSEN, Gustav, “¿Por qué estudiar la Inquisición?: Reflexiones sobre la historia reciente y el futuro de una disciplina”, *Manuscrits, Revista d’història moderna*, núm. 7, 1988, pp. 35-50.

HENNINGSSEN, Gustav, “La elocuencia de los números: Promesas de las relaciones de causas inquisitoriales para la nueva historia social”, en Ángel Alcalá, y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial, Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición Nueva York, abril de 1983*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 207-225.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, “Romanticismo y anarquía (1830-1860)”, *Las corrientes literarias en América Hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969 [1949], pp. 116-141.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Manuel, “Entre Europa y América. El periodismo de Cabral de Noroña. Del *Duende político* gaditano al *Observador español* en Londres”, en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 16, Cádiz, 2010, pp. 1-24.

HERRERO, Alejandro, *Ideas para una república: una mirada sobre la nueva generación argentina y las doctrinas políticas francesas*, Remedios de Escalada, Ediciones UNLa, 2009.

HERRERO, Fabián, “Francisco de Paula Castañeda”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (coords.), *Los curas de la revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002, pp. 247-264.

HERRERO, Fabián (comp.), *Bernardo Monteagudo. Revolución, independencia, confederacionismo*, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2006.

HERRERO, Fabián, “La intervención del fraile-escritor Castañeda en un movimiento armado con impacto nacional. El golpe de mano de Juan Lavalle de 1828”, *Secuencia*, vol. 91, núm. 4, 2015, pp.39-66.

HERRERA RODRÍGUEZ, Francisco, “La información científica en revistas gaditanas de la segunda mitad del siglo XIX”, *LLULL, Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, vol. 18, núm. 34, 1995, pp. 93-112.

HERVIEU-LÉGER, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, Ediciones del Helénico, México, 2004.

HIBBS-LISSORGUES, Solange, “Imágenes del judío y antisemitismo en la literatura y la prensa católicas del siglo XIX”, en Lucienne Domergeu (ed.), *Pueblo, nación y elites. España contemporánea*, Toulouse, CRIC, Université de Toulouse-Le Mirail, Paris, Ophrys, 1996, pp. 167-188.

HOBBSAWM, Eric, *Nations and nationalism since 1780: programme, myth and reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

HOLGUÍN CALLO, Oswaldo, “Ricardo Palma y los bohemios: el grupo, cronología y guías”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, núm. 20, 1993, pp.139-154.

HOLGUÍN CALLO, Oswaldo, “Conciencia de la historia y romanticismo literario en el Perú”, *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 649-674.

HOLGUÍN CALLO, Oswaldo, “Los románticos peruanos, Corpancho y Zorrilla”, en Concepción Reverte Bernal (ed.), *Diálogos culturales en la literatura iberoamericana. Actas del XXXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Editorial Verbum, Madrid, 2013, pp. 440-450.

IANES, Raúl, “Arquetipo narrativo, costumbrismo histórico y discurso nacionalizador en La novia del hereje”, *Hispanic Review*, vol. 67, num. 2, 1999, pp. 153-173.

IBARRA, Ana Carolina, “Debates sobre jurisdicción eclesiástica en tiempos de la Independencia, 1808-1825”, *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, núm. 43, 2016, pp. 65-92.

IBARRA, Ana Carolina, “La religión. De la independencia a las reformas liberales”, en Nuria Tabanera y Marta Bonaudo (coords.), *América Latina. De la independencia a la crisis del liberalismo. 1810-1930*, Volumen V, Zaragoza, Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 37-58.

IBARRA AGUIRREGABIRIA, Alejandra, *La construcción de las “heterodoxias”. Catolicismo liberal y krausismo en España (1851-1898)*, Tesis para la obtención del grado de Doctora en Historia, Universidad del País Vasco, 2014.

IBÉRICO RUIZ, Rolando, *La República Católica dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima, 1855-1860)*, Tesis para optar el título de Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.

IBÉRICO RUIZ, Rolando, “‘La fe de todos los siglos’: una aproximación a la relación entre teología ultramontana e historiografía católica en el Perú”, *Cultura y religión*, vol. 9, núm. 1, 2015, pp. 9-33.

IBÉRICO RUIZ, Rolando, “De la diversidad a la unidad: debates político-teológicos en el Perú, 1855-1860”, en Catalina Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016, pp. 153- 176.

ILLANA RUÍZ, Yolanda, “Primeros intentos de abolición del tribunal de la Inquisición en España”, *Revista Libros de la Corte, Monográfico*, núm. 6, año 9, 2017, pp. 39-55.

INFANTE MARTÍN, Javier, “La Suiza de América. Antiguo Régimen e Ilustración en Juan Egaña”, *Revista de Historia del Derecho*, núm. 50, Buenos Aires, 2015, pp. 57-100.

INGENIEROS, José, *La evolución de las ideas argentinas*, vol. 3, Buenos Aires, Ediciones L. J. Rosso, Talleres gráficos argentinos, 1937 [1918].

INGENIEROS, José, *La evolución de las ideas argentinas*, Libro II, Volumen 14, Buenos Aires, Ediciones L. J. Rosso, 1937 [1918].

INGENIEROS, José, “Los sansimonianos argentinos” [1915], en *La evolución de las ideas argentinas. I. Revolución* [1918], en *Obras completas*, vol. 13, t. 3, Buenos Aires, Elmer, 1957.

IÑESTA PASTOR, Emilia, “Le reforma penal del Perú independiente: el código penal de 1863”, en Manuel Torres Aguilar (ed.), *Actas del XV Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Universidad de Córdoba, 2005, pp. 1073-1098.

IÑESTA PASTOR, Emilia, *El Código Penal español de 1848*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2011.

ISABELLA, Maurizio, “Citizen or Faithful? Religion and the liberal revolutions of the 1820s in Southern Europe”, *Modern Intellectual History*, Cambridge University Press, 2015, pp. 1-24.

IWASAKI, Fernando, “El pensamiento político de Bartolomé Herrera. El proyecto conservador del siglo XIX”, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, vol. 13, Lima, 1984-1985, pp. 127-150.

JACOBSEN, Nils, “Public Opinions and Public Spheres in Late-Nineteenth-Century Peru: A Multicolored Web in a Tattered Cloth”, en Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada (eds.), *Political Cultures in the Andes, 1750-1950*, Durham and London, Duke University Press, 2005, pp. 278-300.

JAKSIC, Iván y Eduardo Posada Carbó (eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2011.

JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América: la propuesta de una filosofía americana*, Mendoza, Ediunc, 2003.

JAMANCA VEGA, Marco, “El liberalismo peruano y el impacto de las ideas y de los modelos constitucionales a inicios del siglo XIX”. *Historia constitucional*, núm.8, 2007, pp. 273-287.

JANKOWIAK, François, *La Curie romaine de Pie IX à Pie X : Le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2007. Disponible en: <http://books.openedition.org/efr/449>

JEDIN, Hubert (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, VIII vols., Barcelona, Editorial Herder, 1978.

JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel, “La abolición del tribunal (1808-1834)”, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.) *Historia de la Inquisición en España y América*, Tomo I, Madrid, BAC, 1984, pp. 1424-1486.

JİYAGÓN VILLANUEVA, José Carlos, *El papel de la prensa y la opinión pública en la confrontación ideológica en el contexto de la Convención Nacional (1855-1857)*, Tesis para optar el Título de Licenciado en Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2014.

JOCELYN-HOLT, Alfredo, “El desarrollo de una conciencia pública en Lastarria y Sarmiento”, en *Estudios Públicos*, núm. 17, Santiago de Chile, 1985, pp. 213-233.

JONES, Charles A., “Liberalism, nationalism and trasdationalism in the works and life of Vicente Fidel López”, *Revista complutense de historia de América*, vol. 39, 2013, pp. 39-57.

JUANTO JIMÉNEZ, Consuelo, “El comisario del Santo Oficio en las instrucciones inquisitoriales”, en *Revista de la Inquisición (intolerancia y derechos humanos)*, núm. 18, 2014, pp. 95-109.

JUDERÍAS, Julián, *La leyenda negra: estudios del concepto de España en el extranjero*, Barcelona, Ed. Araluce, 1917.

JULIÁ DÍAZ, Santos, “Liberalismo temprano, democracia tardía. El caso de España”, en John Dun, *Democracia: el viaje inacabado (508 a.C. – 1993)*, Barcelona, Tusquets, 1995, pp. 252-293.

JULIÁ DÍAZ, Santos, *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004.

JULLIOT, Caroline, *Le grand inquisiteur, naissance d'une figure mythique au XIXe siècle*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2010.

KALYVAS, Andreas and Ira Katznelson, *Liberal Beginnings (Making a Republic for the Moderns)*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

KAMEN, Henry, *La Inquisición española*, México D.F., Grijalbo, 1985 [1965].

KEMEN, Henry, “Cómo fue la Inquisición; Naturaleza del Tribunal y contexto histórico”, *Revista de la Inquisición*, núm. 2, 1992, pp. 11-21.

KAMEN, Henry, *La Inquisición española: una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 1999.

KANTOROWICZ, Ernst, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985 [1957].

KATRA, William, *La generación de 1837: Los hombres que hicieron el país*, Buenos Aires, Emecé, 2000.

KERTZER, David I., *The Kidnapping of Edgardo Mortara*, New York, Vintage Books-Random House, 1998.

KIDD, Thomas S., *God of Liberty. A Religious History of the American Revolution*, Nueva York, Basic Books, 2010.

KIRKPATRICK, Susan, *Larra: el laberinto inextricable de un romántico liberal*, Madrid, Editorial de Gredos, 1977.

KLAIBER, Jeffrey, “Los partidos católicos en el Perú”, *Histórica*, vol. VII, N°2, diciembre de 1983, pp. 157-181.

KLAIBER, Jeffrey, *Revolución y religión en el Perú, 1824-1988*, Lima, Universidad del Pacífico, 1988.

KLAIBER, Jeffrey, *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996 (tercera edición).

KLAIBER, Jeffrey, “El Clero y la Independencia del Perú”, en Scarlett O’Phelan Godoy, *La independencia en el Perú: de los Borbones a Bolívar*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2001, pp. 119-136.

- KLAIBER, Jeffrey, “El Perú: regalistas, modernizantes y apóstatas”, en Roberto Di Stefano y José Zanca, *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, Buenos Aires, Universidad nacional de Quilmes, 2013, pp. 171-190.
- KOCKA, Jürgen, “La comparación histórica”, en *Historia social y conciencia histórica*, Madrid, Marcial Pons, 2002, p. 43-64.
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- KOSELLECK, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- KOVADLOFF, Santiago, “España en Sarmiento”, Conferencia del Dr. Santiago Kovadloff al incorporarse como académico de número a la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, en sesión pública del 8 de junio de 2011.
- KOZEL, Andrés, Horacio Crespo, Héctor A. Palma (comps.), *Heterodoxia y fronteras en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Teseo, 2013.
- KUBITZ, Oscar A., “Francisco Bilbao’s Ley de Historia in Relation to the Doctrines of Sarmiento and Lamennais”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 20, núm. 4, 1960, pp. 487-502.
- “La Biblioteca Nacional del Perú: aportes para su historia”, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001. Edición digital a partir de *Publicaciones en conmemoración del Sesquicentenario de la Independencia y de la Fundación de la Biblioteca Nacional del Perú*. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc028r4>
- LABOA, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX: entre la restauración y la revolución*, Madrid, Universidad, 1994.
- LAERA, Alejandra y Martín Kohan (comps.), *Las brújulas del extraviado. Para una lectura integral de Esteban Echeverría*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2006.
- LAMBERT, Yves, “La ‘Tour de Babel’ des définitions de la religion”, *Social Compass*, vol. 38, núm. 1, 1991, pp. 73-85.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio, “Antonio Bernabéu: un clérigo constitucional”, en *Trienio*, núm. 3, 1984, pp. 105-132.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio, “El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López”, en *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIXè siècle: colloque international, 12-13-14 novembre 1987*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989, pp. 323-342.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio, *El anticlericalismo en la España contemporánea*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- LA PARRA LÓPEZ, “Joaquín L. Villanueva en el debate sobre la Inquisición en Cádiz”, en Germán Ramírez Aledón (coord.), *Valencianos en Cádiz*, Ayuntamiento de Cádiz, 2008, pp. 287-302.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio (dir.), “Dossier: Actores de la Guerra de Independencia”, *Mélanges de Casa de Velázquez*, tomo 38, vol. 1, 2008.

LA PARRA LÓPEZ, Emilio, *Los Cien Mil Hijos de San Luis. El ocaso del primer impulso liberal en España*, Madrid, Síntesis, 2011.

LA PARRA LÓPEZ, Emilio, “Intransigencia y tolerancia religiosa en el primer liberalismo español”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, núm. 44, vol. 1, 2014, pp. 45-63.

LA PARRA LÓPEZ, Emilio, “Cultura católica, confesionalidad y secularización”, en Miguel Ángel Cabrera Acosta y Juan Pro (coords.), *La creación de las culturas políticas modernas: 1808-1833*, Madrid, Marcial Pons, 2014, pp. 127-154.

LA PARRA LÓPEZ, Emilio, “Ni restaurada, ni abolida. Los últimos años de la Inquisición española (1823-1834)”, en Gabriel Torres Puga (ed.), “Dossier. El final de la Inquisición en el mundo hispánico: paralelismos, discrepancias y convergencias”, *Ayer. Revista de Historia contemporánea*, núm. 108, vol. 4, 2017, pp. 153-175.

LEA, H. Charles, *The Inquisition of Spain*, Vol. 4, New York, The Macmillan Company, 1907.

LEA, H. Charles, *The inquisition in the Spanish dependencies*, New York, Macmillan, 1908.

LEFORT, Claude, *Essais sur le politique XIX-XX siècles*, Paris, Seuil, 1986.

LEFORT, Claude, “Liberalismo y democracia”, en Darío Roldán (ed.), *Lecturas de Tocqueville*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 1-18.

LEMPÉRIÈRE, Annick, “Los hombres de letras hispanoamericanos y el proceso de secularización (1800-1850)”, en Jorge Myers (ed), Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, Volumen I (*La Ciudad Letrada, de la conquista al modernismo*), Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 242-266.

LEMPÉRIÈRE, Annick, “Constitution, jurisdiction, codification. Le libéralisme hispano-américain au miroir du droit”, *Almanack Guarulhos*, núm. 15, 2017, pp. 1-43.

LETERRIER, Sophie-Anne, “La notion du pouvoir spirituel au debut du XIXe siècle”, *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, Année 1988, tomo 35, núm. 1, pp. 107-122.

LÉRTORA MENDOZA, Celina, “Las ideas políticas del clero independentista: Río de la Plata (1805-1825)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 19, 2010, pp. 201-220.

LETURIA, Pedro, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Roma-Caracas, Cura Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1959-1960, 3 vols.

LEVAGGI, Abelardo (coord.), *La Inquisición en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Universidad del Museo Social Argentino, Ediciones Ciudad Argentina, 1997.

LEVENE, Gustavo Gabriel, *Breve historia de la independencia argentina*. Buenos Aires, Eudeba, 1966.

LEWIN, Boleslao, *Don José Toribio Medina: el historiador de la Inquisición en América*, Buenos Aires, Ediciones DAIA, ca. 1945.

LEWIN, Boleslao, *El Santo Oficio en América y el más grande proceso inquisitorial*, Buenos Aires, Sociedad Hebraica Argentina, 1950.

LEWIN, Boleslao *Supresión de la Inquisición y libertad de cultos en la Argentina*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,

Cuadernos de Extensión universitaria, Departamento de Filosofía, Instituto de Filosofía y del pensamiento argentino, 1956-1957.

LEWIN, Boleslao, *Los judíos bajo la Inquisición en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Dedalo, 1960.

LEWIN, Boleslao, *La Inquisición en Hispanoamérica: judíos, protestantes y patriotas*, Buenos Aires, Paidós, 1962.

LIDA, Miranda, “Secularización: doctrina, teoría y mito. Un debate desde la historia sobre un viejo tópico de la sociología”, en *Cuadernos de Historia. Serie de Economía y Sociedad*, núm. 9, FhyC, UNC, Córdoba, 2005.

LIDA, Miranda, *Dos ciudades y un deán: biografía de Gregorio Funes, 1749-1829*, Buenos Aires, Eudeba, 2006.

LIEBMAN, Seymour B., *Réquiem por los olvidados. Los judíos españoles en América 1493-1825*, Madrid, Altalena, 1984.

LILLA, Mark, *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*, Madrid, Penguin Random House, 2011 [2007].

LOHMANN VILLENA, Guillermo, *Inquisidores, virreyes y disidentes: el Santo Oficio y la sátira política*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 1999.

LOHMANN VILLENA, Guillermo, “Manuel Lorenzo de Vidaurre y la Inquisición de Lima notas sobre la evolución de las ideas políticas en el virreinato peruano a principios del siglo XIX”, en *Revista de estudios políticos*, núm. 52, 1950, pp. 199-216.

LOMNÉ, Georges, “De la República y otras repúblicas: La regeneración de un concepto”, en Javier Fernández Sebastián (dir.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Madrid, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Estatales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 1253-1269.

LÓPEZ ALÓS, Javier, “El sermón revolucionario en los orígenes del catolicismo liberal en España”, *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico*, 2009, pp. 1-5.

LÓPEZ ÁLVAREZ, Juan, “El Krausismo en Cádiz (Notas a un discurso pronunciado en la Real Academia Gaditana de Ciencias y Letras”, *Anales de la Universidad de Cádiz*, núm. 1, 1984, pp. 185-211.

LÓPEZ VELA, Roberto, “Inquisición y Estado. Los fundamentos historiográficos de una interpretación política (1930-1990)”, *Chronica nova*, núm. 18, 1990, pp.267-342.

LÓPEZ VELA, Roberto, “Estructuras administrativas del Santo Oficio”, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América Historia de la Inquisición en España y América*, Tomo II, Madrid, 1993, pp. 63-274.

LÓPEZ VELA, Roberto, “Inquisición y España: los géneros y los ritmos de un debate esencialista en los siglos XIX y XX”, en Ángel de Prado Moura (coord.), *Inquisición y Sociedad*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1999, pp. 219-260.

LÓPEZ VELA, Roberto, “Historiografía inquisitorial, catolicismo y España. Análisis de una trayectoria historiográfica”, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.),

Historia de la Inquisición en España y América, Tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000, pp. 83- 168.

LÓPEZ VELA, Roberto, “La plebe y los judíos. La construcción de un mito histórico en la España del siglo XIX”, *Sefarad*, núm. 64, 2004, pp. 95-104.

LÓPEZ VELA, Roberto, “Inquisición, protestantes y Felipe II en 1851. Adolfo de Castro y la historia nacional como leyenda negra”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 13, 2005, pp. 171-199.

LÓPEZ VELA, Roberto, “La España de los malos españoles. Judíos, limpieza de sangre y nacionalidad ibérica en la historiografía de la segunda mitad del siglo XIX”, en Ana Isabel López Salazar; Fernanda Olival; Joao Fogueiroa-rego (coords.), *Honra e sociedade no mundo ibérico e ultramarino. Inquisição e ordens militares séculos XVI-XIX*, Casal de Cambra, Caleidoscopio, 2013, pp. 37-88.

LÓPEZ VELA, Roberto, “La nación de los sabios perseguidos. Episcopalismo, herejía y memoria histórica en las Cortes de Cádiz”, *Revista Libros de la Corte, Monográfico*, núm. 6, año 9, 2017, pp. 56-81.

LORENTE, Marta y José M. Portillo (dirs.), *El momento gaditano. La Constitución en el orbe hispano (1808-1826)*, Madrid, Congreso de los Diputados, 2012.

LORENZO-RIVERO, Luis, *Larra y Sarmiento*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1968.

LOUZAO VILLAR, Joseba, “Presentación dossier: Modernidad y catolicismo: nuevas perspectivas sobre una relación compleja”, *Historia Contemporánea*, núm. 51, 2015, pp. 361-363.

LUIS, Jean-Philippe, *L'utopie réactionnaire. Épuration et modernisation de l'État dans l'Espagne de la fin de l'Ancien Régime (1823-1834)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002.

LUIS, Jean-Philippe (dir.), *La guerre d'Indépendance espagnole et le libéralisme au XIX^e siècle*. Nouvelle édition [en ligne], Madrid, Casa de Velázquez, 2011. Disponible en: <http://books.openedition.org/cvz/672> . (Consultado el 20/6/2017).

LUIS, Jean-Philippe, “La construcción inacabada de una cultura política realista”, en Miguel Ángel Cabrera y Juan Pro (coords.) *La creación de las culturas políticas modernas, 1808-1833*, Madrid, Marcial Pons, 2014, pp. 338-342.

LYNCH, John, “La Iglesia católica en América Latina, 1830-1930”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. Tomo 8: América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, pp. 65-122.

LYNCH, John, “La revolución como pecado: La Iglesia y la Independencia Hispanoamericana”, en *América Latina, entre colonia y nación*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 171-206.

LYNN, Kimberly, *Between Court and Confessional: The Politics of Spanish Inquisitors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

MACDONALD SPINDLER, Fran, “Francisco Bilbao, Chilean disciple of Lamennais”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, num. 3, 1980, pp. 487-496.

MAESTRE, Agapito, “El liberalismo de Tocqueville: libertad, democracia y religión”, en Eduardo Nolla (ed.) y Oscar Elía (coord.), *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*, Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 2007, pp. 201-214.

MAKOVER, Abraham B., *Mordecai M. Noah. His life and work from the jewish viewpoint*, New York, Bloch Publishing Company, 1917.

MALLIMACI, Fortunato, “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la Modernidad Religiosa en América Latina”, en *Sociedad y religión*, núm. 20/21, 2000, pp. 22-56.

MALLIMACI, Fortunato (ed.), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

MALLIMACI, Fortunato, *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2015.

MANCHO, Ricardo Rodrigo y Pilar Pérez Pacheco, “Nuevas claves para la lectura de *Cornelia Barorquia* (1801), *Olivar*, vol. 4, núm. 4, La Plata, 2003, pp.83-103.

MANENT, Pierre, *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé, 1990.

MANENT, Pierre, “Cristianismo y democracia. Algunas notas sobre la historia política de la religión o sobre la historia religiosa de la política moderna”, en Pierre Manent, Pierre Collin, Pierre Maraval, Michael Lowy, Jean-Marc Ferry y Jacques Rollet, *L'Individu, le Citoyen, le Croyant*, Bruselas, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1993.

MANENT, Pierre, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001.

MANENT, Pierre, “Grandeza y miseria del liberalismo”, en *Cuadernos de pensamiento político*, núm. 30, 2011, pp. 55-67.

MANIN, Bernard, *The Principles of Representative Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

MANJÓN-CABEZA, Araceli, “Constitución de 1812 y Código penal de 1822 (Algunas reflexiones sobre el tratamiento de la religión y la libertad ideológica y sobre la vigencia del texto penal)”, *Revista de Derecho Penal y Criminología*, núm. 9, 2013, pp. 143-172.

MAQUEDA ABREU, Consuelo, “Extranjeros, Leyenda Negra e Inquisición”, *Revista de la Inquisición (Intolerancia y derechos humanos)*, núm. 5, 1996, pp. 39-102.

MARAVALL, José Antonio, “Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España”, en AAW, *Homenaje a Aranguren, Revista de Occidente*, Madrid, 1972, pp. 229-266.

MARCHENA DOMÍNGUEZ, José, “Primeros escarceos del partido demócrata en Cádiz (1849-1854)”, *Anales de la Universidad de Cádiz*, núms. 7-8, Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 1991-1992, pp. 361-371.

MARCUELLO BENEDICTO, Juan Ignacio, “La libertad de imprenta y su marco legal en la España liberal”, *Ayer, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 34, 1999, pp. 65-91.

MARDONES, José María, “La salida de la religión y la crisis de la democracia” en línea en: <http://proyectos.cchs.csic.es/sscv/sites/default/files/mardones.pdf>

MARICHAL, Juan, *El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1995.

MARICHAL, Carlos, *La revolución liberal y los primeros partidos políticos en España, 1834-1844*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1980.

MÁRQUEZ, Antonio, *Literatura e inquisición en España (1478-1834)*, Madrid, Taurus, 1980.

MARTÍ GILABERT, Francisco, *La abolición de la Inquisición en España*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1975.

MARTIN, David, "The Secularization Issue Prospect and Retrospect", *The British Journal of Sociology*, vol. 42, num. 3, September 1991, pp. 465-474.

MARTÍNEZ, Frédéric, *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*, Bogotá, Banco de la República, Colombia-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001.

MARTÍNEZ, Ignacio, "De la monarquía católica a la nación republicana y federal. Soberanía y patronato en el Río de la Plata. 1753-1853", *Secuencia*, núm. 76, México, 2010, pp. 12-38.

MARTÍNEZ, Ignacio, "Prensa intransigente y discurso ultramontano en el Río de la Plata: entre la disputa facciosa y la construcción de la Iglesia romana. 1820-1850", *VII Jornadas de Historia Política*, Tandil, 2012.

MARTÍNEZ, Ignacio, "Construcción de un poder nacional durante la Confederación rosista. La concentración de potestades eclesiásticas en la figura del Encargado de Relaciones Exteriores: Argentina 1837-1852", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 69, núm. 1, Sevilla, 2012, pp. 169-197.

MARTÍNEZ, Ignacio, *Una nación para la iglesia argentina. Construcción del estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2013.

MARTÍNEZ, Ignacio, "Circulación de noticias e ideas ultramontanas en el Río de la Plata tras la instalación de la primera nunciatura en la América ibérica (1830-1842)", *Historia Crítica*, núm. 52, Bogotá, 2014, pp. 73-97.

MARTÍNEZ BARO, Jesús, "Las hogueras se extingan: la Inquisición en la poesía de la prensa gaditana entre 1811 y 1813", en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 13, Cádiz, 2005, pp. 109-139.

MARTÍNEZ DE PISÓN CAVERO, José María, "José María Blanco White y la crítica a la Constitución de 1812", en José Antonio Caballero López, José Miguel Delgado Idarreta y Rebeca Viguera Ruiz (eds.), *El debate constitucional en el siglo XIX. Ideología, oratoria y opinión pública*, Madrid, Fundación Práxedes Mateo-Sagasta, Marcial Pons, 2015, pp.67-86.

MARTÍNEZ DE PISÓN CAVERO, José María, "De la tolerancia religiosa a la libertad de conciencia: un viaje inconcluso", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, núm. 44, vol. 1, 2014, pp. 111-130.

MARTÍNEZ DORADO, Gloria y Juan Pan-Montojo, "El primer carlismo, 1833-1840", en Jesús Millán (ed.) Dossier: *Carlismo y contrarrevolución en la España contemporánea*, *Ayer, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 38, 2000, pp. 35-64.

- MARTÍNEZ MILLÁN, José, “Crisis y decadencia de la Inquisición”, *Cuadernos de investigación histórica*, núm. 7, 1983, pp. 5-17.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José, “Los problemas de jurisdicción del Santo Oficio. La Junta Magna de 1696”, *Hispania Sacra*, vol. 75, núm. 37, 1985, pp. 205-259.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José, “El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición”, *Trocadero*, núm. 6-7, 1995, pp. 103-124.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José, *La Inquisición española*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- MARTÍNEZ RIAZA, Ascensión, *La prensa doctrinal en la independencia de Perú 1811-1824*, Ediciones Cultura Hispánica-Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1985.
- MARTÍNEZ RIAZA, Ascensión, “Todos eran realistas. Liberalismo y absolutismo en el gobierno del Virreinato del Perú, 1820-1824”, en Izaskun Álvarez Cuartero y Julio Sánchez Gómez (eds.), *Visiones y revisiones de la Independencia Americana. Realismo/Pensamiento conservador: ¿una identificación equivocada?*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2014, pp. 121-143.
- MARTÍNEZ RIAZA, Ascensión y Alfredo Moreno Cebrián, “La conciliación imposible. Las negociaciones entre españoles y americanos en la Independencia del Perú, 1820-1824”, en Ascensión Martínez Rianza (ed.), *La Independencia inconcebible. España y la “pérdida” del Perú (1820-1824)*, Lima, IRA-PUCP, 2014, pp. 99-211.
- MATAIX, Remedios, “Antídotos del destierro. La escritura como desexilio en Juana Paula Manso”, Piero Menarini (ed.), *Romanticismo 10. Romanticismo y exilio: actas del X Congreso del Centro Internacional Estudios sobre Romanticismo Hispánico “Ermanno Caldera”*, Alicante, 12-14 de marzo de 2008, Bologna, II Capitello del Sole, 2009, pp. 149-164.
- MAURO, Diego e Ignacio Martínez, *Secularización, Iglesia y política en Argentina. Balance teórico y síntesis histórica*, FHUMyAR Ediciones, Rosario, 2015.
- MAURO, Diego, “Los “liberales” argentinos y la cuestión religiosa. El Partido Autonomista Nacional y los conflictos en torno al patronato en la década de 1880”, en *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, núm. 5, 2016, pp. 45-67.
- MC EVOY, Carmen, *Forjando la nación. Ensayos de historia republicana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú y University of the South, Sewanne, 1999.
- MC EVOY, Carmen (ed.), Juan Espinosa: *Diccionario para el pueblo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-University of South-Sewanee, 2001.
- MC EVOY, Carmen, “De la república utópica a la república práctica: intelectuales y artesanos en la forja de una cultura política en la región andina, 1806-1872”, en Jaun Manguashca (ed.) *Historia de la América Andina*, Quito, Universidad Simón Bolívar, vol. 5, 2003, pp. 347-388.
- MC EVOY, Carmen, “De la comunidad retórica al Estado Nación: Bernardo Monteagudo y los dilemas del republicanismo en “América del Sud” 1811-1822”, en José Nun y Alejandro Grimson (comps.), *Convivencia y buen gobierno. Nación, nacionalismo y democracia en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Edhasa, 2006, pp. 59-86.
- MC EVOY, Carmen, “No una sino muchas repúblicas: una aproximación a las bases teóricas del republicanismo peruano, 1821-1834”, *Revista de Indias*, vol. LXXI, núm. 253, 2011, pp. 759-792.

MC EVOY, Carmen, *En pos de la República. Ensayos de historia política e intelectual*, Lima, Centro de Estudios Bicentenario, Municipalidad Metropolitana de Lima y Asociación Educativa Antonio Raimondi, 2013.

MC EVOY, Carmen, “De la República imaginada a la República en armas: José Faustino Sánchez Carrión y la forja del republicanismo-liberal en el Perú, 1804-1824”, en Carlos Contreras y Luis Miguel Glave (eds.), *La independencia del Perú. ¿Concedida, conseguida, concebida?*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2015, pp. 355-374.

MC EVOY, Carmen y Ana María Stiven (eds.) *La República Peregrina. Hombres de armas y letras en América del Sur. 1808-1884*, Lima, IEP/IFEA, 2007.

MC EVOY, Carmen y Gabriel Cid, “El republicanismo en Perú y Chile: derroteros y desafíos de un proyecto en América del Sur, 1810-1895”, en Nuria Tabanera y Marta Bonaudo (coords.), *América Latina. De la independencia a la crisis del liberalismo. 1810-1930*, Volumen V, Zaragoza, Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 313-336.

MCLEOD, Hugh, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Londres, McMillan, 2000.

MEDINA, José Toribio, *La Inquisición en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Huarpes, 1945.

MEDINA, José Toribio, *Historia del Tribunal de la Inquisición en Lima (1569-1820)*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfica Medina, 1956.

MEDINA, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, Santiago de Chile Fondo Histórico y Bibliográfica Medina, 1956.

MEIER, Heinrich, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

MEJÍA, Pilar, “Escritura de la historiografía sobre los tribunales inquisitoriales americanos”, en Thomas Duve (coord.), *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, vol. 1, Berlín, Dykinson, 2017, pp. 161-179.

MEJÍAS LÓPEZ, William, “El Tribunal del Santo Oficio y su sistema opresivo en América: herejía, sodomía y brujería en Santo Domingo, Puerto Rico y Cartagena de Indias en tres novelas latinoamericanas”, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Año 24, núm. 49, 1999, pp. 99-118.

MENOZZI, Daniele, “Iglesia y modernidad política: catolicismo y derechos humanos en la primera mitad del siglo XIX”, en Rafael Serrano García, Ángel de Prado Moura y Elisabel Larriba (coord.) *Discursos y devociones religiosas en la Península Ibérica, 1780-1860: de la crisis del Antiguo Régimen a la consolidación del liberalismo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2014, pp. 11-22.

MEREU, Italo, *Historia de la Intolerancia en Europa*, Barcelona, Paidós, 2003 [1995].

MESSINA, Dino, “Storia dimenticata della colonna Zambianchi”, *Corriere della sera*, 15/9/2013. Disponible on line: <http://lanostrastoria.corriere.it/2013/09/15/storia-dimenticata-della-colonna-zambianchi/> (Consultado el: 20/5/2017).

MIHELJ, Sabina, “Faith in nation comes a different guise: modernist versions of religious nationalism”, *Nations and Nationalism*, vol.13, num. 2, 2007, pp. 265-284.

MILBACH, Sylvain, “Les catholiques libéraux en révolution avant l’heure. Fin 1847 : Suisse - Italie – France”, *Revue d’histoire du XIXe siècle*, num. 28, 2004, 59-78.

MILBACH, Sylvain, “Les catholiques libéraux et la Révolution française autour de 1848”, *Annales historiques de la Révolution française*, num. 362, 2010, 55-78.

MILLÁN, Jesús, “Una consideración del carlismo”, en Isabel Burdiel (ed.), *La política en el reinado de Isabel II*, número monográfico de la revista *Ayer, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 29, 1998, pp. 91-108.

MILLÁN, Jesús (ed.), Dossier “Carlismo y contrarrevolución en la España contemporánea”, *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 38, 2000.

MILLÁN, Jesús y María Cruz Romeo, “La nación católica en el liberalismo. Las perspectivas sobre la unidad religiosa en la España liberal, 1808-1868”, *Historia y política*, núm. 34, Madrid, julio-diciembre 2015, pp. 183-209.

MILLAR CARVACHO, René, *Inquisición y sociedad en el Virreinato del Perú: estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1998.

MILLAR CARVACHO, René, *La Inquisición de Lima, Tomo III, 1697-1820*, Madrid, Deimos, 1998.

MILLAR CARVACHO, René, *Misticismo e Inquisición en el virreinato peruano: los procesos a los alumbrados de Santiago de Chile 1710-1736*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2000.

MILLAR CARVACHO, René, *La Inquisición de Lima, signos de su decadencia, 1726-1760*, Santiago de Chile, DIBAM, LOM Ediciones, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2004.

MILLAR CARVACHO, René y Jean-Pierre Dedieu, “Entre histoire et mémoire. L’Inquisition à l’époque moderne: dix ans d’historiographie”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57^e année, num. 2, 2002, pp. 349-372.

MINA, María Cruz, “La ‘inopinable’ opinión pública de los doctrinarios”, *Historia contemporánea*, núm. 27, 2003, pp. 695-717.

MÍNGUEZ BLASCO, Miguel, “La novela y el surgimiento del neocatolicismo en España. Una interpretación de género”, *Espacio, tiempo y forma, Serie V Historia Contemporánea*, UNED, núm. 29, 2017, pp. 129-148.

MOLINA, Eugenia, “Sociabilidad y redes político-intelectuales. Algunos casos entre 1800 y 1852”, *Cuadernos del CILHA*, vol. 12, núm. 14, Mendoza, Centro Interdisciplinario de Literatura Hispanoamericana, FFyL – UNCuyo, 2011, pp. 19-54.

MOLINA, Eugenia, “Civilizar la *sociabilidad* en los proyectos editoriales del grupo romántico al comienzo de su trayectoria (1837-1839)”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre cultura argentina, 1820-1890*, Buenos Aires, Eudeba, 2005, pp.151-166.

MOLINA, Hebe Beatriz, *Como crecen los hongos: la novela argentina entre 1838 y 1872*, Buenos Aires, Teseo, 2011.

MOLINA, Hebe Beatriz, “La lucha por la independencia en la novelística romántica argentina latinoamericana”, *Revista de estudios latinoamericanos*, núm. 53, Centro de Investigaciones sobre América latina y el Caribe, México, 2011, pp. 57-81.

MOLINA MARTÍNEZ, José Luis, *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX*, Murcia, Ediciones de la Universidad de Murcia, 1998.

MOLINER PRADA, Antonio, “Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)”, Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (dirs.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 69-125.

MOLINER PRADA, Antonio, “El antiliberalismo eclesiástico en la primera restauración absolutista (1814-1820)”, *Hispania Nova*, núm. 3, 2003, pp. 51-73.

MOLINER PRADA, Antoni, “La elaboración del mito absolutista del “Deseado” Fernando”, em *Josep Fontana (coord.)*, *Història i projecte social*, Vol. II, Barcelona, Crítica, 2004, pp. 952-967.

MOLINER PRADA, Antonio, “En torno a la Revolución Liberal y la Iglesia española del siglo XIX”, *Ler Història*, núm. 69, 2016, pp. 31-50.

MOLINER PRADA, Antonio, “La memoria de la Constitución de Cádiz en la España del siglo XIX”, *Ler Història* [Online], núm. 62, 2012, posto online no dia 14 Abril 2015, consultado no dia 22 Fevereiro 2018. URL: <http://journals.openedition.org/lerhistoria/578> ; DOI : 10.4000/lerhistoria.578.

MONERRI MOLINA, Beatriz, *Las Cortes del Estatuto Real (1834-1836)*, Memoria para optar por el grado de Doctora, Departamento de Historia del Derecho y las Instituciones, Universidad Complutense de Madrid, 2016.

MONGUÍO, Luis, “Don José Joaquín de Mora en Buenos Aires en 1827”, *Revista Hispánica Moderna*, vol. 31, núm. 1, 1965, pp. 317-318.

MONGUÍO, Luis, *Don José Joaquín de Mora y el Perú del ochocientos*, Madrid, Castalia, 1967.

MONOD, Jean Claude, *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumberg*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015 [2002].

MONOD, Paul Kleber, *El poder de los reyes: monarquía y religión en Europa*, Madrid, Alianza, 2001.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo y Rui Ramos, “El liberalismo en Portugal en el siglo XIX”, en Javier Fernández Sebastián (coord.), *La aurora de la libertad: los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012, pp. 379-410.

MONTI, Daniel, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*, Buenos Aires, Editorial Aurora, 1969.

MONTSERRAT GARCÍA MUÑOZ, “Martín de los Heros de las Bárcenas”, Real Academia de la Historia (Madrid), disponible en: <http://www.rah.es/martin-los-heros-las-barceñas/> (Consultado el: 20/2/2018).

MOORE, Robert, *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell, 2007 (1987).

- MORA GARCÍA, José Luis, “De Blanco White a Galdós: un siglo de lucha por la libertad de conciencia en España”, *Revista Sistema*, núm. 171, 2002, pp. 105-116.
- MORALES CERÓN, Carlos, “El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en el Virreinato del Perú. Una mirada historiográfica”, *Revista Illapa*, Año 1, núm. 2, 2008, pp. 43-69.
- MORALES CERÓN, Carlos, “Del poder al ocaso. La transición del tribunal del santo oficio de la inquisición hacia las Cortes de Cádiz. Perú colonial (1750-1813)”, *Revista Illapa*, Año 3, núm. 7, 2010, pp. 33-58.
- MORALES RUÍZ, Juan José, “Fernando VII y la masonería española”, *Hispania Nova, Revista de Historia Contemporánea*, número 3, 2003.
- MORÁN, Daniel, “Un periódico radical mas no revolucionario: El Satélite del Peruano, 1812”, en *Praxis en la Historia. Revista del Taller de Estudios Histórico-Filosóficos*, Año II, núm. 3, UNMSM, Lima, 2004.
- MORÁN, Daniel, “Educando al pueblo: Clases populares, cultura política y hegemonía social durante la Independencia en el Perú, 1808-1814”, en *Illapa*, núm. 5, 2009, pp. 27-44.
- MORÁN, Daniel, “Educando al ciudadano: el poder de la prensa y la propuesta de educación popular en Lima y el Río de la Plata en una coyuntura revolucionaria”, *Historia del Caribe*, Universidad del Atlántico, Barranquilla (col.), núm. 17, 2010, pp. 29-46.
- MORÁN, Daniel, “De la reforma a la Contra-revolución. Prensa y discurso político en la coyuntura de las Cortes de Cádiz en el Perú”, *Temas Americanistas*, núm. 24, Sevilla, 2010, pp. 107-130.
- MORÁN, Daniel, “¿Educando a los súbditos? Modernidad y tradición en una época revolucionaria. *El Investigador [del Perú] (1813-1814)*”, *Historia Crítica*, núm. 41, mayo-agosto 2010, pp. 110-133.
- MORÁN, Daniel, “‘Sin religión no puede existir Estado alguno’. El fenómeno religioso y la ideología providencialista en el Perú durante las Guerras de Independencia, 1810-1825”, en *Temas Americanistas*, núm. 26, Sevilla, 2011, pp. 48-76.
- MORÁN, Daniel, “‘Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios’. Política y religión en la coyuntura de las guerras de independencia. Perú, 1808-1825”, *Nuevo Mundos Nuevos* [en línea], Debates, Puesto en línea el 29 de marzo 2012, consultado el 25 de abril 2015. URL: <http://nuevomundo.revues.org/62864>
- MORÁN, Daniel y María Aguirre, y Frank Huamaní, *Lima a través de la prensa*, Lima, Colección Historia de la prensa peruana, número 2, 2008.
- MORÁN, Daniel y María Aguirre, *La educación popular en los tiempos de la Independencia*, Colección Historia de la prensa peruana, número 3, 2011.
- MORAN ORTÍ, Manuel, “Conciencia y revolución liberal: actitudes políticas de los eclesiásticos en las Cortes de Cádiz”, *Hispania Sacra*, vol. 42, núm. 86, 1990, pp. 485-492.
- MORANGE, Claude, “Eugenio de Tapia, un ami oublié de Quintana”, en *Mélanges offerts à Albert Dérozier*, Besançon-Paris, 1994, pp. 45-81.

- MORANGE, Claude, “Sobre la filiación ilustración/liberalismo (preguntas para un debate)”, en Ricardo Robledo, Irene Castells y María Cruz Romeo (eds.), *Orígenes del liberalismo: Universidad, política, economía*, Salamanca, Ed. Universidad, 2003, pp. 247-253.
- MOREA, Alejandro (coord.), Dossier: “La Asamblea del año XIII doscientos años después. Nuevas preguntas para un viejo problema”, en *Revista Polhis, Boletín Bibliográfico electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, Año 6, núm. 12, Segundo semestre 2013, pp. 64-95.
- MORELLI, Federica, “La historia atlántica y las revoluciones hispanoamericanas: otras perspectivas de análisis”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, núm. 33, 2010, pp. 29-33.
- MORELLI, Federica y Clément Thibaud, *Les empires atlantiques des lumières au libéralisme (1763-1865)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, Réseau des Universitaires de l’Ouest Atlantique, 2009.
- MORENO, Doris, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004.
- MORENO, Doris y Manuel Peña Díaz, “Cadalsos y Pelicanos. El poder de la imagen inquisitorial”, *Historia Social*, Vol. III, núm. 74, Valencia, Fundación Instituto de Historia Social, 2012, pp. 107-124.
- MORENO, Doris, “Henry Charles Lea y su red de colaboradores latinoamericanos: razones para estudiar el santo oficio en la segunda mitad del siglo XIX”, *Astrolabio, nueva época*, núm. 11, 2013, pp. 76-104.
- MORENO ALONSO, Manuel, *Historiografía romántica española: introducción al estudio de la historia en el siglo XIX*, Sevilla, Universidad Servicio de Publicaciones, 1979.
- MORGADO GARCÍA, Arturo, *La diócesis de Cádiz: de Trento a la desamortización*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2008.
- MORGAN, Frédéric, *Les origines contre-révolutionnaires de la pensée politique de Carl Schmitt : l’influence de Juan Donoso Cortés*, Mémoire préparé dans le cadre du diplôme d’études approfondies en science politique, D.E.A. de science politique-Université de droit et santé de Lille II-Institut d’études politiques, Année universitaire, 2001-2002.
- MORGAN, Edmund, *La invención del pueblo: el surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y los Estados Unidos*, New York, Norton, 1988.
- MORTARA, Elèna, *Writing for justice. Victor Séjour, the Kidnapping of Edgardo Mortara, and the Age of Transatlantic Emancipations*, Hanover-New Hampshire, Dartmouth College Presse, 2015.
- MOSQUERA, Susana, “La libertad religiosa en el constitucionalismo peruano”, *Derecho y Religión*, núm. 7, 2012, pp. 149-188.
- MUCKE, Ulriche, *Política y burguesía en el Perú. El Partido Civil antes de la guerra con Chile*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2010.
- MYERS, Jorge, *Orden y virtud: el discurso republicano del régimen rosista*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 1995.

MYERS, Jorge, “La revolución en las ideas: la Generación Romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en Noemí Goldman (dir.), *Nueva Historia Argentina, Tomo III: Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998, pp. 383-443.

MYERS, Jorge, “La cultura literaria del período rivadaviano: saber ilustrado y discurso republicano”, en Fernando Aliata y María Lía Munilla Lacasa, *Carlo Zucchi y el neoclasicismo en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Instituto Italiano de Cultura de Buenos Aires/Eudeba, 1998, pp. 31-48.

MYERS, Jorge, “Una revolución en las costumbres: las nuevas formas de sociabilidad de la élite porteña, 1800-1860”, en Fernando Devoto y Marta Madero (eds.), *Historia de la vida privada en Argentina. País antiguo. De la colonia a 1870*, Tomo I, Buenos Aires, Taurus, 1999, pp. 11-145.

MYERS, Jorge, “Entre la libertad y el miedo: Botana y la esporádica tradición liberal argentina”, *Puntos de Vista*, núm. 63, 1999, pp. 43-48.

MYERS, Jorge, “Las paradojas de la opinión. El discurso político rivadaviano y sus dos polos: el ‘gobierno de las luces’ y ‘la opinión pública, reina del mundo’”, en Hilda Sabato y Alberto Lettieri (comp.), *La vida política en la Argentina del siglo XIX: armas, votos y voces*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 75-95.

MYERS, Jorge, “Identidades porteñas. El discurso ilustrado en torno a la nación y el rol de la prensa: *El Argos de Buenos Aires, 1821-1825*”, en Paula Alonso (comp.), *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*, Buenos Aires, FCE, 2003, pp. 39-63.

MYERS, Jorge, “‘Aquí nadie vive de las bellas letras’. Literatura e ideas desde el Salón Literario a la Organización nacional”, en Noé Jitrik (dir.) *Historia crítica de la literatura argentina. Tomo II* Julio Schvartzman (coord.), *La lucha de los lenguajes*, Buenos Aires, Emecé, 2003, pp. 305-333.

MYERS, Jorge, “Ideas moduladas: lecturas argentinas del pensamiento político europeo”, *Estudios Sociales, Revista universitaria semestral*, año XIV, núm. 26, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, 2004, pp. 161-174.

MYERS, Jorge, “Los universos culturales del romanticismo. Reflexiones en torno a un objeto oscuro”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre cultura argentina, 1820-1890*, Buenos Aires, Eudeba, 2005, pp. 15-46.

NADAL SÁNCHEZ, Antonio, “Carlismo y liberalismo: los movimientos revolucionarios de 1835 y 1836 en Málaga”, *Baetica, Estudios de Arte, Geografía e Historia*, núm. 4, Universidad de Málaga, 1981, pp. 285-305.

NEGRETTO, Gabriel L., “Repensando el republicanismo liberal en América Latina. Alberdi y la Constitución argentina de 1853”, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica: ensayos de historia intelectual y política*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2002, pp. 210-243.

NEGRO PAVÓN, Dalmacio (comp.), *El pensamiento político español en el siglo XIX: textos*, Disco Compacto, Madrid, MAPFRE-Fundación Histórica Tavera (Colección Clásicos Tavera Serie V, vol. 7, Temáticas para la Historia de España), 1999.

NETANYAHU, Benzion, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York, Random House, 1995.

NEWMAN, Louis I., *Richard Cumberland. Critic and Friend of the Jews*, New York, Bloch Publishing Company, 1919.

NIADA ASTUDILLOS, Roberto Carlos, *Al servicio del poder. La actividad editorial y tipográfica de Guillermo y Manuel del Río (Lima y Callao, 1793-1825)*, Tesis para optar por el título de Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2011.

NOGUEIRA DA SILVA, Cristina, “Tolerância religiosa e direitos da religião católica no constitucionalismo espanhol e português: primeira metade do século XIX”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, núm. 44, vol. 1, 2014, pp. 65-88.

NOGUERA LÓPEZ, Julio, *El maestro Rufaza: la última víctima de la Inquisición*, Valencia, Cuadernos de la Cultura, 1932.

NORA, Pierre (ed.), *Les lieux de mémoire*, 3 vols., París, Gallimard, 1984, 1987 y 1992.

OCARANZA, Nicolás, “Rousseau, Camilo Henríquez y la independencia de Chile: soberanía y libertad política en el confín del imperio español”, en Gabriel Entin (ed.) *Rousseau en Iberoamérica: Lecturas e interpretaciones entre Monarquía y Revolución*, Buenos Aires, Sb Editores, 2018, pp. 137-160.

OLLEROS VALLÉS, José Luis, *Sagasta: de conspirador a gobernante*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

O'PHELAN GODOY, Scarlett (comp.), *El Perú en el Siglo XVIII. La era borbónica*, Lima, Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

O'PHELAN GODOY, Scarlett, “Sucre en el Perú: entre Riva Agüero y Torre Tagle”, en Scarlett O'Phelan Godoy (comp.), *La independencia en el Perú: de los Borbones a Bolívar*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 379-406.

O'PHELAN GODOY, Scarlett, “Los diputados suplentes Dionisio Uchu Inca Yupanqui y Vicente Morales Duárez: su visión del Perú”, en Scarlett O'Phelan y Georges Lomné (eds.), *Voces americanas en las Cortes de Cádiz: 1810-1814*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014, pp. 83-102.

O'PHELAN GODOY, Scarlett, *La independencia de los Andes. Una historia conectada*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2014.

O'PHELAN GODOY, Scarlett y Georges Lomné (comps.), *Viajeros e independencia: la mirada del otro*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2017.

O'PHELAN GODOY, Scarlett y Margarita Eva Rodríguez García (coords.), *El ocaso del Antiguo Régimen en los Imperios ibéricos*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.

OROZCO GUERRERO, Antonio, *Cádiz durante el Sexenio Democrático. El conflicto Iglesia-Secularización*, Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia Contemporánea, 2013.

ORTEGAL IZQUIERDO, Alexander y Carlos Carcelén Reluz, *Control Espiritual y Bienes Temporales. Manuscritos del Tribunal de la Inquisición de Lima. Siglos XVI-XIX. Catálogo de la Serie Contencioso*, Lima, Seminario de Historia Rural Andina -Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000.

ORTEGA PEÑA, Rodolfo y Eduardo L. Duahalde, *Facundo y la montonera*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 1999.

ORTEMBERG, Pablo, “Celebración y guerra: la política simbólica independentista del General San Martín en el Perú”, ponencia presentada en *Viejas y nuevas alianzas entre América latina y España: XII Encuentro de Latino Americanistas españoles*, Santander, 21 al 23 de septiembre de 2006.

ORTEMBERG, Pablo, “La entrada de San Martín en Lima y la proclamación del 28 de julio: la negociación simbólica de la transición”, *Historica*, XXXIII, 2009, pp. 65-108.

ORTEMBERG, Pablo, “Las vírgenes generales: acción guerrera y práctica religiosa en las campañas del Alto Perú y el Río de la Plata (1810-1818)”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, núm. 35/36, 2011-2012, pp. 11-41.

ORTEMBERG, Pablo, “Cádiz en Lima: de las fiestas absolutistas a las fiestas constitucionalistas en la fundación simbólica de la nueva era”, *Historia*, núm. 45, vol. II, Santiago de Chile, julio-diciembre 2012, pp. 455-483.

ORTEMBERG, Pablo (dir.), *El origen de las fiestas patrias. Hispanoamérica en la era de las independencias*, Rosario, Ediciones Prohistoria, 2013.

ORTEMBERG, Pablo, *Rituales de poder en Lima (1735-1828). De la monarquía a la república*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.

ORTIZ DE ZÁRATE FERNÁNDEZ, Amalia y Rodrigo Browne Sartori, “Juan García del Río: a Colombian intellectual for the media of Both Americas”, *Estudios Ibero-Americanos*, PUCRS, vol. 39, núm.1, jan/jun 2013, pp.99-114.

PACHECO BARRIO, Manuel Antonio, “La Iglesia en las Cortes de Cádiz: la finiquitación de la Inquisición y la falta de libertad religiosa en la nueva Constitución”, *Revista de Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, núm. 14, 2010, pp. 253-284.

PADGEN, Anthony, *El imperialismo español y la imaginación política. Estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830)*, Barcelona, Planeta, 1991 [1990].

PALACIOS, Guillermo (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, Siglo XIX*, México D.F., El Colegio de México, 2007.

PALMER, Robert y Jacques Godechot, "Le problème de l'Atlantique du XVIIIe au XXe siècle", *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Florencia, Sansoni, 1955, tomo V, pp. 175-239.

PALMER, Robert, *The Age of Atlantic Revolutions. A Political History of Europe and America, 1760-1800*, Princeton, Princeton University Press, 1959-1964 (2 vols.).

PALTI, Elías José, “Orden político y ciudadanía. Problemas y debates en el liberalismo argentino del siglo XIX”, en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 5, núm. 2, Universidad de Tel Aviv, 1994, pp. 95-124.

PALTI, Elías José, “Introducción”, *La política del disenso. La “polémica en torno al monarquismo” (México, 1848-1850) ... y las aporías del liberalismo*”, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 7-58.

PALTI, Elías José, “Reseña de “Diccionario para el Pueblo” de Juan Espinosa, *Historia Mexicana*, vol. LII, núm. 1, julio-septiembre, 2002, pp. 289-292.

PALTI, Elías José, “Guerra y Habermas: ilusiones y realidad de la esfera pública latinoamericana”, en Erika Pani y Alicia Salmerón (coords.), *Conceptualizar lo que se ve. Francois-Xavier Guerra historiador. Homenaje*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2004, pp. 461-483.

PALTI, Elías José, “De la historia de ‘ideas’ a la historia de los ‘lenguajes políticos’. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano”, *Anales*, 7-8, 2004-2005, pp. 63-82.

PALTI, Elías José, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

PALTI, Elías José, “Rosas como enigma. La génesis de la fórmula “civilización y barbarie”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre cultura argentina, 1820-1890*, Buenos Aires, Eudeba, 2005, pp. 71-84.

PALTI, Elías José, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

PALTI, Elías José, *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Eudeba, 2009.

PALTI, Elías José, “Acerca del desencuentro entre democracia y liberalismo. Una aproximación histórico-conceptual al debate político en la Argentina del siglo XIX”, *La Biblioteca*, núm. 8, 2009, pp. 58-69.

PALTI, Elías José, “Beyond Revisionism: The Bicentennial of Independence, the Early Republican Experience, and Intellectual History in Latin America”, *Journal of History of Ideas*, vol. 70, num. 4, 2009, pp. 593-614.

PALTI, Elías José (organizador), *Mito y realidad de la “cultura política latinoamericana”. Debates en IberoIdeas*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010.

PALTI, Elías José, “La Abeja Republicana: la democracia en el discurso de la emancipación”, en Carmen Mc Evoy, Mauricio Novoa y Elías Palti (eds.), *En el nudo del imperio. Independencia y democracia en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012, pp. 99-118.

PALTI, Elías José, “En los pliegues de lo sagrado. Una genealogía de lo político en el mundo hispano”, en Clément Thibaud, Gabriel Entin, Ferderica Morelli y Alejandro Gómez (coords.), *L’Atantique révolutionnaire. Une perspective Ibéro-Américaine*, Paris, Les Perséides, 2013, pp. 205-232.

PALTI, Elías José, *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia político-intelectual latinoamericana*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

PALTI, Elías José, “Facundo y ‘la ansiedad de las influencias’”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, núm. 44, primer semestre 2016, pp. 194-200.

PALTI, Elías José, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018.

- PANIAGUA CORAZO, Valentín, “La Constitución de 1828 y su proyección en el constitucionalismo peruano”, *Historia Constitucional*, núm. 4, 2003, pp. 103-150.
- PANIAGUA CORAZO, Valentín, *Los orígenes del gobierno representativo en el Perú. Las elecciones (1809-1826)*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo de Cultura Económica, 2003.
- PANIZO SANTOS, Ignacio, “Aproximación a la documentación judicial inquisitorial conservada en el Archivo Histórico Nacional”, *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 39, 2014, pp. 255-275.
- PANIZO SANTOS, Ignacio, “Fuentes para el estudio de la última etapa de la Inquisición española”, en *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 109, vol. 1, 2018, pp. 199-234.
- PASINO, Alejandra, “Buenos Aires-Cádiz-Londres: circulación y recepción sobre la legislación de la libertad de imprenta. (1810-1812)”, en *PolHis*, Año 6, núm. 12, 2013, pp. 83-94.
- PASTORE, Stefania, *Il vangelo e la spada. L’Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003.
- PAZ SOLDÁN, José P., *Las constituciones del Perú (Exposición, crítica y textos)*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1954.
- PEIRÓ, Claudia, “El hermano desconocido de San Martín que luchó y murió en Filipinas”, *Infobae*, Buenos Aires, 15 de enero de 2015. Disponible en: <https://www.infobae.com/2015/01/15/1621145-el-hermano-desconocido-san-martin-que-lucho-y-murio-filipinas/>
- PENA DE MATSUSHITA, Marta E., *Romanticismo y política. El romanticismo político hispanoamericano*, Buenos Aires, CINA E y Centro de Estudios Filosóficos, 1985.
- PERALTA RUIZ, Víctor, “La revolución silenciada. Hábitos de lectura y pedagogía política en el Perú, 1790-1814”, en *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 1, vol. LIV, Sevilla, 1997, pp. 107-134.
- PERALTA RUIZ, Víctor, *En defensa de la autoridad. Política y cultura bajo el gobierno del Virrey Abascal. Perú (1806-1816)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
- PERALTA RUIZ, Víctor, “Prensa y redes de comunicación en el Virreinato del Perú, 1790-1821”, *Tiempos de América*, núm. 12, 2005, pp. 113-131.
- PERALTA RUIZ, Víctor, “El virrey Abascal y el espacio de poder en el Perú (1806-1816). Un balance historiográfico”, en *Revista de Indias*, vol. LXVI, núm. 236, 2006, pp. 165-194.
- PERALTA RUIZ, Víctor, “El impacto de las Cortes de Cádiz en el Perú. Un balance historiográfico”, *Revista de Indias*, vol. 68, núm. 242, 2008, pp. 67-96.
- PERALTA RUIZ, Víctor, *La independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, 2010.
- PERALTA RUIZ, Víctor, “La pluma contra las Cortes y el Trono. La prensa y el desmontaje del liberalismo hispánico en el Perú, 1821-1824”, *Revista de Indias*, vol. LXXI, núm. 253, 2011, pp. 729-758.

- PERALTA RUIZ, Víctor, “La guerra civil peruana de 1854. Los entresijos de una revolución”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 70, núm. 1, Sevilla, 2013, pp. 195-219.
- PERALTA RUIZ, Víctor, “La revolución socavada. La cultura política del liberalismo hispánico en el Perú, 1808-1824”, en Carlos Contreras y Luis Miguel Glave (eds.), *La independencia del Perú. ¿Concedida, conseguida, concebida?*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2015, pp. 375-398.
- PERALTA RUIZ, Víctor, “Ilustración y lenguaje político en la crisis del Mundo Hispánico. El caso del jurista limeño Manuel Lorenzo de Vidaurre”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Colloques, mis en ligne le 12 février 2007, consulté le 28 mai 2017.
- PERALTA RUIZ, Víctor, “De la persistencia al olvido. La impronta constitucional gaditana en el Perú del siglo XIX”, *ISHRA, Revista del Instituto Seminario de Historia Rural Andina*, vol. 1, núm. 2, 2017, pp. 35-48.
- PÉREZ, Joseph, *La Inquisición española. Crónica negra del Santo Oficio*, Madrid, Martínez Roca, 2005.
- PEREZ, Joseph, *Breve historia de la inquisición en España*, Barcelona, Crítica, 2009.
- PÉREZ, Joseph, *La leyenda negra*, Madrid, Gadir, 2009.
- PÉREZ BONANY, Alfonso, *Manuel L. de Vidaurre*, Lima, Biblioteca de Hombres del Perú, 1964.
- PÉREZ LEDESMA, Manuel, (coord.), *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.
- PÉREZ NÚÑEZ, Javier, “La revolución de 1840: la culminación del Madrid progresista”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 36, 2014, pp. 141-164.
- PÉREZ GARZÓN, Sisinio, “Curas y liberales en la revolución burguesa” en Rafael Cruz (ed.) *El anticlericalismo, Ayer*, núm. 27, Marcial Pons, Madrid, 1997, pp. 67-100.
- PÉREZ PERDOMO, Rogelio, “Los juristas como intelectuales y el nacimiento de los estados naciones en América Latina”, en Jorge Myers (ed), Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, Volumen I (*La Ciudad Letrada, de la conquista al modernismo*), Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 168-204.
- PÉREZ VILARIÑO, José, *Inquisición y constitución en España*, Madrid, Zero, 1973.
- PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín, (Dir.), *La inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* (3 Volúmenes), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984-2000.
- PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín, “Historiografía de la Inquisición española”, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y en América*, vol. 1, Madrid, 1984, pp. 3-39.
- PETIT, Carlos, “1848: tranquilidad constitucional de España”, *Historia constitucional (revista electrónica)*, núm. 2, 2001, pp. 201-212.

- PETSCHEN VERDAGUER, Santiago, “España y el Vaticano del Concordato de 185 al de 1953”, en Paul Aubert, *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, pp. 21-32.
- PEYRE, Jaime, *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario (1767-1815)*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 2000.
- PICCATO, Pablo, “Public Sphere in Latin America: A Map of the Historiography”, *Social History*, vol. 35, num. 2, 2010, pp. 165-192.
- PICCIRILLI, Ricardo, *Rivadavia y su tiempo*, Buenos Aires, Editores Peuser Ida, 1943 (2 vols.).
- PICCIRILLI, Ricardo, *Juan Thompson: su forja, su temple, su cuño*, Buenos Aires, Peuser, 1949.
- PIKE, Fredrick B., “Heresy, Real and Alleged, in Peru: An aspect of the Conservative-Liberal Struggle, 1830-1875”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 47, num. 1, 1967, pp. 50-74.
- PINTA LLORENTE, Miguel de la, *La inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia: Aportaciones inéditas para el estudio de la cultura y del sentimiento religioso en España*, Madrid, Ediciones Cultura hispánica, 1958.
- PIQUERAS, José Antonio, “Presentación. 1808: una coyuntura germinal”, *Historia Mexicana*, núm. LVIII, vol. 1, México, 2008, pp. 5-29.
- PÍRIZ GARCÍA DE LA HUERTA, Francisco, *Camilo Henríquez. El patriota olvidado*, Santiago, RIL editores, 2012.
- PISTONE, Catalina, “La Inquisición en Santa Fé”, *Revista del Arzobispado de Santa Fé*, 1989.
- PO-CHIA HSIA, Ronald, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, *Manuscripts*, núm. 25, 2007, pp. 29-43.
- PO-CHIA HSIA, Ronald, “La Iglesia triunfante”, en *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal, 2010, pp. 65-84 [2005].
- PODESTÁ, Bruno, “Perú-Uruguay: itinerarios de una vinculación”, *Cuadernos del CLAEH*, Segunda Serie, Año 34, núm. 102, 2015, pp. 267-277.
- PORTILLO VALDÉS, José María, “Crisis de la monarquía, 1808-1812”, en Pablo Fernández Alvadalejo (ed.), *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 597-623.
- PORTILLO VALDÉS, José María, *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Madrid, Marcial Pons, 2006.
- PORTILLO VALDÉS, José María, “De la monarquía católica a la nación de los católicos”, *Historia y política*, núm. 17, Madrid, 2007, pp. 17-35.
- PORTILLO VALDÉS, José María, “El nacimiento de la política moderna en el Atlántico hispano”, en Emilio La Parra López, Manuel Pérez Ledesma, Jean Philippe Luis et al, *El nacimiento de la política en España (1808-1869)*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2012, pp. 69-83.

PORTOCARRERO, Gonzalo, “La insólita hazaña de Ricardo Palma: la cristalización de la cultura criolla”, en *La urgencia por decir “nosotros”. Los intelectuales y la idea de nación en el Perú republicano*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 85-130.

PRADENAS, Luis, *El teatro en Chile: huellas y trayectorias. Siglos XVI a XX.*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2006.

PRIVITELLIO, Luciano de, “Los usos del liberalismo: historias y tradiciones en la Argentina menemista”, *Punto de vista. Revista de cultura*, Año XVIII, núm. 52, 1995, pp. 17-24.

PRO RUIZ, Juan, *El Estatuto Real y la Constitución de 1837*, Madrid, Iustel, 2010.

PRODI, Paolo, *El Soberano Pontífice: un cuerpo y dos almas. La monarquía papal en la primera Edad Moderna*, Madrid, Akal, 2011 [2006].

PRODI, Paolo, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Buenos Aires, Katz, 2008 [2000].

PROSPERI, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 1996.

PROSPERI, Adriano, *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2008 [2001].

PROSPERI, Adriano, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

PROSPERI, Adriano, “Nuevas perspectivas para una historia de la Inquisición”, *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, vol. 41, 2009, pp. 1-11.

PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vols. 1-2, Pisa, Edizione della Normale, 2010.

PUIG, Juan de la C., *Antología de poetas argentinos*, Tomo I, Buenos Aires, Editores Martín Biedma e hijos, 1910.

PULIDO HERNÁNDEZ, Begoña, “Forma de narración en dos novelas históricas del siglo XIX: La novia del hereje y El inquisidor Mayor”, en *América Latina: permanencia y cambio*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 151-176.

PULIDO SERRANO, Ignacio, *Injurias a Cristo. Política, religión y antijudaísmo en el siglo XVII*, Alcalá de Henares, Instituto internacional de estudios sefardíes y andalusíes-Universidad de Alcalá, 2002.

PUYOL, Julio, *La conspiración de Espoz y Mina*, Madrid, Tipográfica de Archivos, 1932.

QUEZADA LARA, José Luis, *¿Una Inquisición constitucional? El Tribunal Protector de la Fe del Arzobispado de México, 1813-1814*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Col. Premio Luis González y González, 2016.

QUIJADA, Mónica, “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX”, en François Xavier Guerra y Mónica Quijada, *Imaginar la*

Nación, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Cuadernos núm. 2, 1994, pp. 9-34.

QUIRNO LAVALLE, Ricardo, *Francisco Hermógenes Ramos Mejía: vida, pasión y hazaña*, Buenos Aires, Revista del Notariado, 1986.

QUIROZ ÁVILA, Rubén (ed. y comp.), *Ciudadánías discursivas. La filosofía peruana en el siglo XIX*, Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2012.

QUIROZ CHUECA, Francisco, “Romanticismo y nacionalismo en la historiografía peruana del siglo XIX”, *Revista Sílex. Revista interdisciplinaria de la Universidad Antonio Ruíz de Montoya*, vol. 7, núm. 1, 2017, pp. 15-44.

RAGAS, José, “Prensa, política y público lector en el Perú, 1810-1870”, en Marcel Velásquez (comp.), *La República de papel. Política e imaginación social en la prensa peruana del siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad de Ciencias y Humanidades, 2009, pp. 43-66.

RAMA, Carlos M., *Historia de las relaciones culturales entre España y América Latina. Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

RAMÍREZ ALEDÓN, Germán, “Joaquín Lorenzo Villanueva and Ireland (1823-1837): a Catholic liberal between faith and politics”, en Henríque García Hernán y María del Carmen Lario de Oñate, *La presencia irlandesa durante las Cortes de Cádiz en España y América, 1812. Política, guerra y religión*, Valencia, Albatros Ediciones, 2013, pp. 243-266.

RAMOS NÚÑEZ, Carlos, *Historia del derecho civil peruano. Siglos XIX-XX*, Tomo II, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

RAMOS NÚÑEZ, Carlos, *La letra de la ley. Historia de las constituciones del Perú*, Lima, Centro de Estudios Constitucionales-Tribunal Constitucional del Perú, 2018.

RAMOS SANTANA, Alberto, “Cádiz en el siglo XIX. De ciudad soberana a capital de provincia”, en AAVV., *Historia de Cádiz*, Madrid, Ed. Sílex, 2005, pp. 680-691.

RAMOS SANTANA, Alberto (coord.), *La Constitución de 1812. Clave del liberalismo en Andalucía*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces-Consejería de la Presidencia e Igualdad, 2012.

RAWLINGS, Helen, *The Spanish inquisition*, Oxford, Blackwell publishing, 2006.

RAWLS, John y Jürgen Habermas, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1996.

RÉMOND, René, “Anticlericalism: some reflections by way of introduction”, *European Studies Review*, Vol. 13, 1983.

RÉMOND, René, *Religion et société en Europe: La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1789-2000)*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. Tomo I Supresión y reinstalación (1868-1883)*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1984.

- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, “La secularización de la sociedad española y las reacciones eclesiásticas”, en Pedro Álvarez Lázaro, *Librepensamiento y Secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1994, pp. 321-373.
- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, “Las dos supresiones de la Inquisición durante la Guerra de la Independencia”, en *Miscelánea Comillas*, núm. 139, vol. 71, 2013, pp. 221-263.
- REYES MATE RUPÉREZ, Manuel, “El destino político del catolicismo liberal”, *Leviatán*, núm. 28, 1987, pp. 95-107.
- RIBAO PEREIRA, Montserrat, “Larra y la “Revista Española”: hacia un canon cómico romántico”, *Theatralia. Tragedia, comedia y canon*, núm. 3, Universidad de Vigo, 2000, pp. 219-231.
- RICKETTS, Mónica, “El teatro en Lima: tribuna política y termómetro de la civilización, 1820-1828”, en Scarlett O’Phelan Godoy (comp.), *La independencia en el Perú: de los Borbones a Bolívar*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 429-453.
- RIESEBRODT, Martin, *The promise of Salvation: A Theory of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- RIEU-MILLAN, Marie Laure, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz (igualdad o independencia)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy, “Libros y lecturas en la época de la Ilustración”, en *Historia General de España y América*, Tomo XI, Vol. 2, Madrid, Rialp, 1989, pp. 467-496.
- RIVERA, Víctor Samuel, “De libertinos a liberales. Un apéndice aparte en la historia de los conceptos políticos (Perú, 1750-1850)”, *Analítica*, núm. 2, Lima, 2008, pp. 105-134.
- RIVERA, Víctor Samuel, “Tras el incienso. El republicanismo reaccionario de Bartolomé Herrera”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Universidad de Sevilla, vol. 10, núm. 20, 2008, p. 194-214.
- RIVERA, Víctor Samuel, “Liberalismo. Perú”, en Javier Fernández Sebastián (dir.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Madrid, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Estatales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 808-823.
- RIVERA, Víctor Samuel, “República tras el incienso. Una historia conceptual de «liberalismo» y «liberales» en Perú (1810-1850)”, en Javier Fernández Sebastián (coord.), *La aurora de la libertad: los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012, pp. 333-378.
- RIVERA, Víctor Samuel, “José Ignacio Moreno. Un teólogo peruano. Entre Montesquieu y Joseph de Maistre”, *Araucaria. Revista iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol.15, núm. 29, 2013, pp.223-241.
- RIVERA, Víctor Samuel, “Café con el Anticristo. Lima: el tiempo político para la Revolución Francesa (1794-1812)”, en *Almanack Guarulhos*, núm. 10, 2015, pp. 255-277.
- RIVERA, Víctor Samuel, “El momento Tocqueville. *La démocratie en Amérique* en el lenguaje político peruano (1837-1860)”, conferencia presentada en *Los lenguajes de la República. Historia*

conceptual y traducción en Iberoamérica (siglos XVII-XIX), Casa de Velázquez, Madrid, 19 y 20 de febrero de 2018. Disponible en: <https://vimeo.com/258322286> (Consultado el: 20/05/2018).

RIVERA GARCÍA, Antonio, “Teología política: consecuencias jurídico-políticas de la *Potentia Dei*”, *Revista de Filosofía*, núm. 23, 2001, pp. 171-184.

RIVERA GARCÍA, Antonio, *Reacción y revolución en la España liberal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

RIVERA GARCÍA, Antonio, “La reacción católica. El pecado liberal y la constitución tradicionalista en la España del siglo XIX”, en Francisco Colom y Ángel Rivero (eds.), *El Altar y el Trono: Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial, 2006, pp. 17-42.

RIVERA GARCÍA, Antonio, “El Manifiesto de los Persas o la reacción contra el Liberalismo Doceañista”, en *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispano*, en línea [2007]. Disponible en: <http://www.saavedrafajardo.org/archivos/NOTAS/RES0079.pdf> [consultado el 7/7/2018]

RIZO PATRÓN BOYLAN, Paul y Deynes Salinas Pérez, “Los diputados del virreinato del Perú en las Cortes de Cádiz: su dimensión social y regional”, en Scarlett O’Phelan y Georges Lomné (eds.), *Voces americanas en las Cortes de Cádiz: 1810-1814*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014, pp.53-82.

ROBLES MUÑOZ, Cristóbal, “Reformas y religión en las Cortes de Cádiz (1810-1813)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 19, 2010, pp. 95-117.

ROCK, David, “The European revolutions in the Río de la Plata”, en Guy Thomson (ed.), *The European Revolutions of 1848 and the Americas*, London, Institute of Latin American Studies, 2002, pp. 125-141.

RODRIGUES, Aldair Carlos, Angelo Adriano Faria de Assis, Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz y Yllan de Mattos, *Edificar e Transgredir: Clero, Religiosidades e Inquisição no espaço ibero-americano (séculos XXVI-XIX)*, Jundiá, Paco Editorial, 2016.

RODRÍGUEZ LÓPEZ BREA, Carlos M., “Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III: un estado de la cuestión”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Historia Moderna, Tomo XII, 1999, pp. 355-371.

RODRÍGUEZ MARTÍN, Bárbara, *Juan María Gutiérrez y su contribución periodística (1833-1852) a la crítica cultural hispanoamericana* (2 Tomos), Tenerife, Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, Soportes audiovisuales e informáticos, serie Tesis doctorales, curso 2005-2006.

RODRÍGUEZ-MOÑINO SORIANO, Rafael, *El exilio carlista en la España del siglo XIX*, Madrid, Castalia, 1984.

RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto, *Hijos del Celeste Imperio en el Perú (1850-1900)*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

RODRÍGUEZ SERRANO, Casildo, “Biografía de José Moreno Nieto”, *Revista de Estudios Extremeños*, Tomo LXIX, núm. 1, 2013, pp. 267-284.

ROJAS, Rafael, *La escritura de la Independencia: el surgimiento de la opinión pública en México*, México, Taurus-CIDE, 2003.

ROJAS, Rafael, "Traductores de la libertad: el americanismo de los primeros republicanos", en Jorge Myers (ed), Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, Volumen I (*La Ciudad Letrada, de la conquista al modernismo*), Buenos Aires, Katz, 2008, pp.205-226.

ROJAS, Rafael, *Las repúblicas de aire: Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*, México, Taurus, 2009.

ROJAS, Rafael, *Los derechos del alma. Ensayos sobre la querrela liberal-conservadora en Hispanoamérica (1830-1870)*, México, Taurus, 2014.

ROJAS, Ricardo, *Historia de la literatura argentina*, Buenos Aires, Losada, 1948, Tomo I.

ROJAS, Rolando, *La República imaginada: representaciones culturales y discursos políticos en la época de la independencia*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2017.

ROJAS INGUNZA, Ernesto, *El báculo y la espada: el obispo Goyeneche y la Iglesia ante la "iniciación de la República"*, Perú 1825-1841, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, 2007.

ROJAS INGUNZA, Ernesto, "A propósito de 1808: el clero arequipeño y el liberalismo español", *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 17, 2008, pp. 149-161.

ROLDÁN, Darío, "Reaccionarios, doctrinarios y liberales y el debate sobre la tolerancia", en María Victoria Grillo (comp.), *Tradicionalismo y fascismo europeo*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, pp. 13-34.

ROLDÁN, Darío, "La inflexión inglesa del pensamiento francés (1814-1848)", *Estudios Sociales*, Año XIV, núm. 26, primer semestre de 2004, pp. 119-142.

ROLDÁN, Darío e Isabel Santi (dirs.), "La question libérale en Argentine au XIXe siècle", *Amérique Latine histoire et mémoire. Les cahiers ALHIM*, vol. 11, año 2005.

ROLDÁN, Darío, "Sarmiento, Tocqueville, los viajes y la democracia en América", en *Revista de Occidente*, núm. 289, 2005, pp. 35-60.

ROLDÁN, Darío, "Sarmiento y el viaje a Argelia. Entre el inmovilismo y la utopía social", en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre cultura argentina, 1820-1890*, Buenos Aires, Eudeba, 2005, pp. 199-210.

ROLDÁN, Darío (ed.), *Lecturas de Tocqueville*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

ROLDÁN, Darío, "Tocqueville y la tradición liberal", en Eduardo Nolla (ed.) y Oscar Elía (coord.), *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*, Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 2007, pp. 125-178.

ROLDÁN, Darío, "La historia del pensamiento político y la historia de lo político", en *Prismas*, núm. 11, Buenos Aires, 2007, pp. 177-182.

ROLDÁN, Darío, "Repensar el siglo XIX. Notas sobre la tradición liberal en Francia y en Argentina", en Marisa Muñoz y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el Siglo XIX desde América Latina y Francia*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2009, pp. 39-48.

ROLDÁN, Darío, "Nación, república y democracia", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, núm. 33 Tercera Serie, Segundo Semestre 2010, pp. 193-208.

- ROLDÁN, Darío, “La cuestión liberal en la Argentina en el siglo XIX. Política, sociedad, representación”, en Beatriz Bragoni y Eduardo Míguez (coords.), *Un Nuevo Orden político. Provincias y Estado Nacional, 1852-1880*, Biblos, Buenos Aires, 2010, pp. 275-291.
- ROLDÁN, Darío, “Pensamiento político e independencia. Un cuarto de siglo celebrando un rumbo”, *Investigaciones y Ensayos*, núm. 62, Academia Nacional de la Historia, 2016, pp. 47-80.
- ROLDÁN, Darío, “Liberales y doctrinarios en el Río de la Plata: Echeverría “traductor” de Guizot”, conferencia presentada en *Los lenguajes de la República. Historia conceptual y traducción en Iberoamérica (siglos XVII-XIX)*, Casa de Velázquez, Madrid, 19 y 20 de febrero de 2018. Disponible en: <https://vimeo.com/258322905> (Consultado el: 20/5/2018).
- ROMÁN, Claudia A., “Caricatura y política en El Grito Argentina (1830) y ¡Muera Rosas! (1841-1842)”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre cultura argentina, 1820-1890*, Buenos Aires, Eudeba, 2005, pp. 49-69.
- ROMÁN, Claudia A., “De la sátira impresa a la prensa satírica. Hojas sueltas y periódicas en la configuración de un imaginario político para el Río de la Plata (1799-1834)”, *Estudios*, vol. 18, núm. 36, 2010, pp. 324-349.
- ROMÁN A. Claudia (ed.), *La prensa de Francisco de Paula de Castañeda: sueños de un reverendo lector (1820-1829)*, La Plata, Universidad Nacional de la Plata, 2014.
- ROMANO, Ernesto, *Sarmiento y el libro del inquisidor*, Buenos Aires, Sociedad de estudios bibliográficos argentinos, folleto núm. 12, 2003, pp. 1-7.
- ROMÁN LÓPEZ, María, “Presentación del Dossier: Prensa y periodismo andaluz: productos, lecturas y difusión en los siglos XVIII y XIX”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo. Revista Digital del Grupo de Estudios del Siglo XVIII*, Universidad de Cádiz, núm. 24, 2018, pp. 9-12.
- ROMEO MATEO, María Cruz, “Lenguaje y política del nuevo liberalismo: moderados y progresistas, 1834-1845”, en Isabel Burdiel (ed.), *La política en el reinado de Isabel II*, número monográfico de *Ayer, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 29, 1998, pp. 37-62.
- ROMEO MATEO, María Cruz, “La cultura política del progresismo: las utopías liberales, una herencia en discusión”, *Berceo*, núm. 139, 2000, pp. 9-30.
- ROMEO MATEO, María Cruz, “Escritores neocatólicos en el espacio público liberal: el filtro de la ‘modernidad’”, en AA.VV., *Donoso Cortés: el reto del liberalismo y la revolución*, Archivos de la Comunidad de Madrid, Edición Comunidad Autónoma de Madrid. Servicio de Documentación y Publicación, 2015, pp. 115-144.
- ROMERO FERRER, Alberto, “José Joaquín de Mora: sus *Leyendas españolas* (Londres, París, México, Madrid, Cádiz, 1840) y la imagen romántica de España”, en Daniel Sempere Muñoz y Gregorio Alonso García (eds.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Madrid, Iberoamericana, Vervuet, 2011, pp. 165-180.
- ROMERO, José Luis, *Las ideas políticas en la Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1975/1983[1946].
- ROMERO, José Luis y Luis Alberto Romero, *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.

ROMERO, José Luis, *El obstinado rigor. Hacia una historia cultural de América Latina*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002 (compilación de artículos del historiador).

ROMERO, Luis Alberto, *La feliz experiencia. 1820-1824*, Buenos Aires, La Bastilla, 1976.

ROMERO, Luis Alberto, *La Sociedad de la Igualdad: los artesanos de Santiago de Chile y sus primeras experiencias políticas, 1820-1851*, Buenos Aires, Torcuato Di Tella, 1978.

ROMERO TOBAR, Leonardo, “Imágenes poéticas en textos de viajes románticos al sur de España”, *Revista de literatura*, vol. 73, núm. 145, 2011, pp. 233-244.

ROS, Juan Manuel, “Sociedad civil y religión en A. de Tocqueville”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 39, 2008, pp. 205-216.

ROSANVALLON, Pierre, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.

ROSANVALLON, Pierre, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

ROSAS LAURO, Claudia (ed.), *El miedo en el Perú. Siglos XVIII al XIX*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2005.

ROSAS LAURO, Claudia, *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución francesa en el Perú, 1789-1808*, Lima, PUCP-IFEA-Embajada de Francia, 2006.

ROSENBLATT, Helena, *The Lost History of Liberalism: From Ancient Rome to the Twenty-First Century*, Princeton, Princeton University Press, 2018.

ROVIRA, José Carlos, “Dos novelas sobre la Inquisición americana para reinventar la independencia”, *Philologia Hispalensis*, núm. 25, 2011, pp. 163-179.

ROZENBERG, Danielle, *La España contemporánea y la cuestión judía. Retejiendo los hilos de la memoria y de la historia*, Madrid, Casa Sefarad-Israel, Marcial Pons, 2010.

RUFFINI, Francesco, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, a cura di F. Margiotta Broglio, Bologna, Il Mulino, 1974 (1927).

RUGENDAS, Mauricio, *El Perú romántico del siglo XIX*, Lima, Milla Batres, 1975.

RUIZ ACOSTA, María José, “Las publicaciones de los emigrados”, en María José Ruiz Acosta (ed.), *La prensa hispánica en el exilio de Londres (1810-1850)*, Salamanca, Marcial Pons, 2016, pp. 185-212.

RUIZ GUIÑAZU, Enrique, *Disertación sobre la Inquisición en América*, Buenos Aires, Coni, 1921.

RUIZ RIVERA, Julián B., “Un debate ideológico en las Cortes de Cádiz: la Inquisición”, en Gabriella Dalla Corte, Ricardo Piqueras y Meritxell Tous (coords.), *América, Poder, Conflicto y Política, Murcia*, Universidad de Murcia-Servicio de Publicaciones, 2013, pp. 1-13.

RÚJULA, Pedro, “La guerra civil en la España del siglo XIX: usos políticos de una idea”, en Jordi Canal y Eduardo González Calleja (dirs.), *Guerras civiles: Una clave para entender la Europa de los siglos XIX y XX*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012, pp. 39-58.

RÚJULA, Pedro y Jordi Canal (eds.), *Guerra de ideas: política y cultura en la España de la Guerra de la Independencia*, Madrid, Marcial Pons, Institución Fernando el Católico, 2012.

SABATO, Hilda, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1888*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

SABATO, Hilda, “Le peuple «un et indivisible». Pratiques politiques du libéralisme «porteño»”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 11 | 2005, Publicado el 21 septiembre 2007, consultado el 12 diciembre 2016. URL: <http://journals.openedition.org/alhim/1072>

SABATO, Hilda, “Nuevos espacios de formación y actuación intelectual: prensa, asociaciones, esfera pública (1850-1900)”, en Carlos Altamirano (Dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina, Vol. I*, Jorge Myers (ed.), *La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 387-411.

SABATO, Hilda, “La reacción de América: la construcción de repúblicas en el siglo XIX”, en Roger Chartier y Antonio Feros (comps.), *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*, Madrid, Marcial Pons, 2010, pp. 263-279.

SABATO, Hilda, *Republics of the New World: The Revolutionary Political Experiment in Nineteenth-Century Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 2018.

SABATO, Hilda y Emma Cibotti, “Hacer política en Buenos Aires: los italianos en la escena pública porteña, 1850-1880”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana, Dr. Emilio Ravignani*, tercera serie, núm. 2, 1990, pp. 7-46.

SÁENZ QUESADA, María, *Mariquita Sánchez. Vida política y sentimental*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995.

SALAZAR BONDY, Augusto, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. ¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima, 2013 (re-edición).

SALGADO, María Celia, “La sombra de Larra en Juan B. Alberdi”, *Revista de lengua y literatura*, Años 9-11, núm. 17-22, 1997, pp. 57-66.

SALINAS AGUILAR, Luzmila Cecilia, *Afinidades y diferencias de dos periodistas-literatos del siglo XIX: Mariano José de Larra y Ricardo Palma: revisión histórica de la intemporalidad de sus artículos, crónicas y tradiciones: pervivencia de sus obras a través de las nuevas tecnologías y su aplicación en la enseñanza del periodismo actual*, Memoria para optar al grado de Doctor, Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2009.

SALMERÓN, Alicia y Cecilia Noriega (eds.), *Pensar la modernidad política. Propuestas desde una nueva historia política. Antología*, México, Instituto Mora, 2016.

SALVATORE, Ricardo, “Consolidación del régimen rosista (1835-1852)”, en Noemí Goldman (dir.), *Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998, pp. 323-380.

SÁNCHEZ, Luis Alberto, *La literatura del Perú*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1939.

SÁNCHEZ, Luis Alberto, *La literatura peruana: derrotero para una historia espiritual del Perú*, Buenos Aires, Editorial Guaranía, 1950-1951.

SÁNCHEZ GARCÍA, Raquel, “Alcalá Galiano: política y literatura en el exilio”, en Daniel Muñoz Sempere y Gregorio Alonso García (eds.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert, 2011, pp. 17-33.

SÁNCHEZ HITTA, Beatriz, “El Redactor general (1811-1814) de Pedro José Daza o cómo hacer un gran periódico en el Cádiz de las Cortes”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo, Revista digital del grupo de estudios del siglo XVIII*, Universidad de Cádiz, núm. 16, 2010, pp. 1-49.

SÁNCHEZ HITTA, Beatriz, “La restauración del absolutismo y el obligado silencio de la prensa liberal. Los casos de *El Redactor General* (15-VI-1811/18-V-1814), la *Abeja Española* (12-IX-1812/31-VIII-1813) y *El Duende de los Cafés* (1-VIII-1813/14-V-1814)”, *El Argonauta español* [En ligne], 13 | 2016, mis en ligne le 30 janvier 2016, consulté le 07 juillet 2018. URL: <http://journals.openedition.org/argonauta/2379>.

SÁNCHEZ-LASHERAS, Miguel, “Derecho y factor religioso en Chile y en Perú. ¿Hacia la gestión pública de la diversidad religiosa?”, *Revista chilena de derecho*, vol. 43, núm. 1, Santiago de Chile, 2016, pp. 165-188.

SÁNCHEZ MEJÍA, María Luisa, “La Inquisición contra el liberalismo. El expediente de calificación de los *Principes politique* de Benjamin Constant”, en *Cuadernos dieciochistas*, 14, Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, pp. 283-303.

SANTINI, Benoît, “Traducciones y difusión de las ideas liberales, emancipadoras e ilustradas en los escritos del chileno Camilo Henríquez (1769 -1825): defensa de las libertades, lucha por la independencia”, *Histoires de l'Amérique latine*, vol. 7, 2012, pp 1-14.

SARANYANA, Josep-Ignasi y Juan Bosco Amores (eds.), *Política y religión en la independencia de la América hispana*, Madrid, BAC, 2011.

SARRAILH, Jean, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE, 1957.

SARROCHI CARREÑO, Augusto César, “La Inquisición como temática novelable en España e Hispanoamérica, o el intento de la literatura por luchar contra el silenciamiento de la Inquisición”, *Iberoamérica Global, The Hebrew University of Jerusalem*, vol. 2, núm. 3, 2009, pp. 108-125.

SCAVINO, Dardo, “*La Camila* de Camilo Henríquez o el dilema corneliano de la minoría criolla”, *Cuadernos LIRICO*, núm. 9, 2013, pp. 1-11 [en línea]. Disponible en: <http://lirico.revues.org/1171> Consultado el 20/1/2015.

SCHWARTZ, Stuart B., *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, New York and London, Yale University Press, 2008.

SCIUTI RUSSI, Vittorio, *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra Sette e Ottocento: il dibattito europeo sulla soppressione del “terrible monstre”*, Firenze, L.S. Olschki, 2009.

SCOBIE, James R., *La lucha por la consolidación de la nacionalidad. Argentina, 1852-1862*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1964.

SEDEILLAN, Gisela, *La justicia penal en la provincia de Buenos Aires. Instituciones, prácticas y codificación del derecho (1877-1906)*, Buenos Aires, Biblios, 2012.

SEGOVIA, Juan Fernando, “*Manteneos pues firmes en la fe que habéis debido a la piedad de los reyes católicos*”, *Fidelismo y regalismo en Francisco Bruno de Rivarola*, *Revista Cruz del Sur*, año II, núm. 3, 2012, pp. 27-73.

SEGUÍ TOROL, María Rafaela, *Juan Donoso Cortés: Teoría del estado y visión de Europa*, Alicante, Publicacions de la Universitat D'Alacant, 2016.

SELEME, Hugo Omar, “El desafío del católico liberal”, en *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 30, 2007, pp. 471-490.

SEMPERE MUÑOZ, Daniel, “La Inquisición y sus ecos”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 13, 2005, pp. 3-12.

SEMPERE MUÑOZ, Daniel, *La Inquisición española como tema literario. Política, historia y ficción en la crisis del Antiguo Régimen*, Londres, Tamesis Books, 2008.

SEMPERE MUÑOZ, Daniel, “The abolition of the Inquisition and the creation of a historical myth”, in *Hispanic Research Journal*, núm. 1, vol. 11, Londres, 2010, pp. 71-81.

SEMPERE MUÑOZ, Daniel, “La libertad de imprenta y la abolición de la Inquisición”, en Isabel Larriba y Fernando Durán López (eds.), *El nacimiento de la libertad de imprenta: antecedentes, promulgación y consecuencias del Decreto de 10 de noviembre de 1810*, Madrid, Silex, 2012, pp. 283-294.

SEMPERE MUÑOZ, Daniel y Gregorio García Alonso (eds.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Madrid, Iberoamericana, Vervuet, 2011.

SERRANO, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2008.

SERRANO, Sol e Iván Jaksic, “El gobierno y las libertades. La ruta del liberalismo chileno en el siglo XIX”, en *Estudios Públicos*, núm. 118, 2010, pp.69-105.

SERRANO GARCÍA, Rafael, Ángel de Prado Moura y Isabel Larriba (eds.), *Discursos y devociones religiosas en la Península Ibérica, 1780- 1860. De la crisis del Antiguo Régimen a la consolidación del Liberalismo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2014.

SERULNIKOV, Sergio, “El fin del orden colonial en perspectiva histórica. Las prácticas políticas en la ciudad de la Plata, 1781-1785 y 1809”, *Estudios y Debates*, núm. 52, 2012, pp. 9-38.

SESTAN, Ernesto, «DE BONI, Filippo» in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 33, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1987. Disponible en: [http://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-de-boni_\(Dizionario-Biografico\)/_\(Consultado_el:20/5/2017\).](http://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-de-boni_(Dizionario-Biografico)/_(Consultado_el:20/5/2017).)

SETTON, Damián, “Rupturas y continuidades en la sociología de la religión de Peter Berger”, *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XXVII, núm. 48, 2017, pp. 164-174.

SIERRA, Marta, “La sociedad es antes que el individuo: el liberalismo español frente a los peligros del individualismo”, *Alcores*, núm. 7, 2009, pp. 63-84.

SILVA PRADA, Natalia, “La oposición a la Inquisición como expresión de la herejía: Reflexiones sobre la disidencia en el mundo colonial americano”, *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina*, vol. I, Primera Sección: Vitral Monográfico, núm. 1, Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2008, pp. 1-38.

SIMAL DURÁN, Juan Luis, *Emigrados. España y el exilio internacional, 1814-1834*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2012.

SIMAL DURÁN, Juan Luis, “El exilio en la génesis de la nación y del liberalismo (1776-1848): el enfoque transnacional”, *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 94, vol.2, 2014, pp. 23-48.

SKINNER, Quentin, *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus, 2004.

SKINNER, Quentin, “La libertad de las repúblicas: un tercer concepto libertad”, *Isegoría*, núm. 33, 2005, p.19-49.

SKINNER, Quentin, *Lenguaje, política e historia*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

SMIDT, Andrea J., “Luces por la Fe: The Cause of the Catholic Enlightenment in 18th-Century Spain”, en Ulrich L. Lehner y Michael Printy (eds.) *Companion to the Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, Leiden, Brill, 2010, pp. 403-452.

SOBREVILLA PEREA, Natalia, “The Influence of the European Revolutions of 1848 in Peru”, en Guy Thomson (ed.), *The European Revolutions of 1848 and the Americas*, London, Institute of Latin American Studies, 2002, pp. 191-216.

SOBREVILLA PEREA, Natalia, “Ideas europeas en la educación a mediados del siglo diecinueve en el Perú y su repercusión política”, Exposición preparada para Latin American Studies Association, Dallas-Texas, Marzo 27-29, 2003.

SOBREVILLA PEREA, Natalia, “Batallas por la legitimidad: constitucionalismo y conflicto político en el Perú del siglo XIX (1812-1860)”, *Revista de Indias*, vol. LXIX, núm. 246, pp. 101-128, 2009.

SOBREVILLA PEREA, Natalia, “Loyalism and Liberalism in Peru, 1810-1824”, en Scott Eastman and Natalia Sobrevilla Perea (eds.), *The rise of the constitutional government in the Iberian Atlantic world: the impact of the Cádiz constitution of 1812*, Alabama, The University of Alabama Press, 2015, pp. 111-132.

SOBREVILLA PEREA, Natalia, “Power of the law and power of the sword: the conflictive relationship between the executive and the legislative in the nineteenth-century Peru”, *Parliaments, Estates & Representation*, vol. 37, num. 2, 2017, pp. 220-234.

SOLANS, Francisco Javier Ramón, “La hidra revolucionaria. Apocalipsis y antiliberalismo en la España del primer tercio del siglo XIX”, *Hispania Sacra*, vol. LXXVII, núm. 256, 2017, pp. 471-496.

SOLIS, Ramón, “Las sociedades secretas y las cortes de Cádiz”, *Revista de estudios político*, núm. 39, 1957, pp. 111-127.

SOLIS, Ramón, *El Cádiz de las Cortes: La vida de la ciudad en los años de 1810 a 1813*, Madrid, Sílex, 1996.

SORIANO MUÑOZ, Núria, “En defensa de un pasado nacional: La Inquisición española en lucha por la memoria histórica de la Conquista”, en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 19, Cádiz, 2013, pp. 281-301.

SOSA LLANOS, Pedro Vicente, *Nos los inquisidores (El Santo Oficio en Venezuela)*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2005.

SOUTO, Nora, “El debate en torno a la “capitalización” de Buenos Aires de 1826 y la cuestión de la soberanía”, *IX Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Córdoba, 24 al 26 de septiembre de 2003.

SPEKTOROWSKI, Alberto, “Maistre, Donoso Cortés and the Legacy of Catholic Authoritarianism”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, num. 2, 2002, pp. 283-302.

STANLEY, Payne G., *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta, 1984.

STEELE, Ian K., “Bernard Baylin’s American Atlantic. On Bernard Bailyn, Atlantic History: Concept and Contours”, *History and Theory*, num. 46, February 2007, pp. 48-58.

STUVEN, Ana María, “Polémica y cultura política chilena, 1840-1850”, *Historia*, vol. 25, 1990, 229-253.

STUVEN, Ana María, *La seducción de un orden. Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 2000.

STUVEN, Ana María, “El exilio de la intelectualidad argentina: polémica y construcción de la esfera pública chilena (1840-1850)”, en Jorge Myers (ed), Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, Volumen I (*La Ciudad Letrada, de la conquista al modernismo*), Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 412-440.

STUVEN, Ana Maria, *La religión en la esfera pública chilena: ¿Laicidad o secularización?*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2014.

SUÁREZ CORTINA, Manuel, “Las tradiciones culturales del liberalismo español, 1808-1950”, en Manuel Suárez Cortina (coord.), *Las máscaras de la libertad: el liberalismo español, 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 13-48.

SUÁREZ CORTINA, Manuel, y otros, *Utopías, quimeras y desencantos: el universo utópico en la España liberal*, Cantabria, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2008 (conclusiones).

SUÁREZ CORTINA, Manuel, *El águila y el toro. España y México en el siglo XIX. Ensayos de historia comparada*, Castelló de la Plana, Publicaciones de la Universitat Jaume I, 2010.

SUÁREZ CORTINA, Manuel, “El factor religioso y la construcción de la identidad nacional en la España liberal”, en Manuel Suárez Cortina y Tomás Pérez Vejo (eds.), *Los caminos de la ciudadanía: México y España en perspectiva comparada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 264-283.

SUÁREZ CORTINA, Manuel, *Entre cirios y garroses. Política y religión en la España contemporánea*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria/Cuenca- Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014.

SUÁREZ CORTINA, Manuel, “Religión, estado y nación en España y México en el siglo XIX: una perspectiva comparada”, *Historia mexicana*, vol. LXVII, julio-septiembre 2017, pp. 341-400.

TABANERA García, Nuria, “Liberales y Liberalismos: de la épica al orden (1812-1860)”, en Nuria Tabanera y Marta Bonaudo (coords.), *América Latina. De la independencia a la crisis del*

liberalismo. 1810-1930, Volumen V, Zaragoza, Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 293-312.

TAMAYO VARGAS, Augusto, “El romanticismo peruano y Carlos Augusto Salaverry”, *Revista Iberoamericana*, vol. XX, núm. 40, 1955, pp. 243-261.

TARCUS, Horacio, *La Biblioteca Popular de Bartolomé Victory y Suárez, primera editorial de la izquierda argentina: 1864-65* (En línea). Trabajo presentado en Primer Coloquio Argentino de Estudios sobre el Libro y la Edición, 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre de 2012, La Plata, Argentina, p. 500. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1956/ev.1956.pdf (Consultado el: 20/5/2017).

TARCUS, Horacio, *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016.

TAYLOR, Charles, *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TCHERBBIS TESTA, Jimena, “La representación de la Inquisición española en las obras de Domingo Faustino Sarmiento y Vicente Fidel López: el legado colonial y el imaginario nacional”, *PolHis Revista bibliográfica del Programa Interuniversitario de Historia Política*, Año 7, núm.14, Julio/Diciembre 2014, pp. 419-454.

TCHERBBIS TESTA, Jimena, “El impacto de la Revolución Francesa en las ideas políticas: Joseph de Maistre y la apología de la moderna Inquisición española”, en María Luz González Mezquita (ed.), *Historia Moderna: Actores, discursos y prácticas*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016, pp. 95-102.

TCHERBBIS TESTA, Jimena, “El Rey y el Gran Inquisidor: religión y política en los escritos de B. Monteagudo y C. Henríquez (Buenos Aires, 1810-1820)”, *Hispania Sacra*, LXIX, N°139, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, enero-junio 2017, pp. 273-290.

TCHERBBIS TESTA, Jimena, “Imaginar un nuevo orden político: la crítica liberal a la Inquisición española en la prensa de Lima y Buenos Aires durante las Cortes de Cádiz (1810-1814)”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, núm. 50, enero-junio 2019, pp. 52-97.

TERÁN, Oscar, “La Generación del 37: Sarmiento y Alberdi”, en *Historia de las ideas en Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 61-108.

TERNAVASIO, Marcela, “La visibilidad del consenso. Representaciones en torno al sufragio en la primera mitad del siglo XIX”, en Hilda Sabato y Alberto Lettieri (eds.). *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas votos y voces*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 57-73.

TERNAVASIO, Marcela, “Construir poder y dividir poderes. Buenos Aires durante la “feliz experiencia” rivadaviana”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Tercera Serie, núm. 26, 2004, pp. 7-43.

TERNAVASIO, Marcela, *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

TERNAVASIO, Marcela, *Historia de la Argentina (1806-1852)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

TERNAVASIO, Marcela, “Política y cultura política frente a la crisis del orden colonial”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”* núm. 33, 2010, pp. 39-53.

TERNAVASIO, Marcela, “La experiencia gaditana en el Río de la Plata: batallas retóricas y aprendizaje político”, en Marcela Ternavasio y Manuel Chust, *1812: el poder de la palabra. La revolución constitucional en ambos hemisferios*, Madrid, LUNWERG, Acción cultural española, 2012, pp. 147-157.

TERNAVASIO, Marcela, *Historia de la Provincia de Buenos Aires. De la organización provincial a la federalización de Buenos Aires (1821-1880)*, Buenos Aires, Edhasa-Unipe, 2013.

TERNAVASIO, Marcela y Valentina Ayrolo, “Prólogo del Dossier: Asamblea Año XIII”, *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, núm. 13, 2013, pp. 130-131.

TERRAGNO, Rodolfo, *Maitland y San Martín. Un plan secreto que estuvo 184 años oculto y cuya revelación cambia la historia de la campaña libertadora*, Buenos Aires, Random House Mondadori (edición digital), 2012.

THOMSON, Guy, “La revolución de Loja en julio de 1861: la conspiración de los carbonarios y la democracia en la España moderna”, en Alda Blanco y Guy Thomson (eds.), *Visiones del liberalismo. Política, identidad y cultura en la España del siglo XIX*, Universidad de Valencia, 2008, pp. 159-194.

THOMSON, Guy, *The Birth of Modern Politics in Spain: Democracy, Association and Revolution, 1854-1875*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009.

THURNER, Mark, *En nombre del abismo: meditaciones sobre la historia del Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

TIBESAR, Antonine S., “Raphael Maria Taurel, papal consul general in Lima, Peru, in 1853: report on conditions in Peru”, *Inter-American Review of Bibliography*, vol. 31, núm. 1, 1981, pp. 36-69.

TIBESAR, Antonine S., “The Suppression of the Religious Orders in Peru, 1826-1830 or the King versus the Peruvian Friars: The King Won”, *The Americas*, vol. 39, núm. 2, 1982, pp. 205-239.

TILLET, Édouard, “La place de l’Inquisition dans la doctrine pénale des Lumières”, en Gabriel Audisio (dir.), *Inquisition et pouvoir, Nouvelle édition* [en ligne], Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2004 [consultado el 31 de julio de 2018]. Disponible: <https://books.openedition.org/pup/6415>

TONDA, Américo, “El deán Funes y la tolerancia de cultos”, *Archivum*, núm. 1, 1943, pp. 407-449.

TONDA, Américo, *El obispo Orellana y la revolución*, Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1981.

TONER, Deborah, “Liberalism and religion: secularization and the public spheres in the Americas”, Conference, en *Liberalism and Religion: Secularisation and the Public Sphere in the Americas*, Senate House, London, 2012, pp. 1-10 (inérito). Disponible en: <https://sas-space.sas.ac.uk/4025/> (Consultado el: 20/5/2014).

TORRES AGUILAR, Manuel, “Control ideológico, control de prensa e inquisición a fines del Antiguo Régimen. Algunos casos de censura en el siglo XIX”, en José Antonio Escudero (ed.),

Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional sobre Intolerancia e Inquisición, celebrado en Madrid (UNED) y Segovia (Colegio Universitario Domingo de Soto) en febrero de 2004, Tomo III, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 425-455.

TORRES PUGA, Gabriel, *Los últimos años de la Inquisición en Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

TORRES PUGA, Gabriel, "Inquisidores en pie de guerra", *Historia mexicana*, vol. 59, núm. 1, 2009, pp. 281-325.

TORRES PUGA, Gabriel, "El último aliento de la Inquisición de México (1815-1820)", en José Antonio Serrano Ortega (coord.), *El sexenio absolutista, los últimos años insurgentes. Nueva España (1814-1820)*, Zamora, El Colegio de Michoacan, 2014, pp. 77-105.

TORRES PUGA, Gabriel, "Conservación y pérdida de los archivos de la Inquisición en la América española: México, Cartagena y Lima", en Jacqueline Vasallo, Miguel Rodríguez Lourenço, Susana Bastos Mateus (coords.), *Inquisiciones. Dimensiones comparadas (siglos XVI-XIX)*, Córdoba, Editorial Brujas, 2017, pp. 45-62.

TORRES PUGA, Gabriel (ed.), "Dossier. El final de la Inquisición en el mundo hispánico: paralelismos, discrepancias y convergencias", *Ayer. Revista de Historia contemporánea*, núm. 108, vol. 4, 2017, pp. 13-175.

TORRE REVELLO, José, *El estudio de la Inquisición en el Río de la Plata: nuevos datos*, Buenos Aires, Coni, 1930.

TORRE REVELLO, José, "El Acta de la Independencia Argentina y el Manifiesto a las Naciones (Quiénes fueron sus redactores)", *Revista de Historia de América*, núm. 4, 1938, pp. 81-95.

TREJO PINEDO, Virginia y Víctor Manuel Bañuelos Aquino, "El debate intelectual por la muerte de la señora de la vela verde. Nueva España, 1814-1821", *Legajos Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 12, 2017, pp. 67-93.

TRILLING, Lionel, *The liberal imagination*, New York, The New York Review of Books, 2008 [1950].

TROISI-MELEAN, Jorge, "Redes, reforma y revolución: dos franciscanos rioplatenses sobreviviendo al siglo XIX (1800-1830)", *Hispania Sacra*, vol. LX, núm. 122, 2008, pp. 467-484.

TUCK, Richard, *The Sleeping Sovereign. The Invention of Modern Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

TULLY, Carol, "Ackermann, Mora and the transnational context: cultural transfer in the old world and the new", en Daniel Sempere Muñoz y Gregorio Alonso García (eds.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Madrid, Iberoamericana, Vervuet, 2011, pp. 153-164.

URIGÜEN, Begoña, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Madrid, CSIC, 1986.

URQUIJO, José María Marilúz, "Los matrimonios entre personas de diferente religión ante el Derecho patrio Argentino", *Instituto de Historia del Derecho, Conferencias y Comunicaciones XXII*, Buenos Aires, 1948, pp. 13-46.

- URQUIJO GOITIA, José Ramón, “Revolución y contrarrevolución: de Cádiz a la Granja”, *Monte Buciero*, núm. 13, *Cantabria durante la Guerra de Independencia*, Santander, 2008, pp. 353-382.
- URQUIJO GOITIA, José Ramón, “Las contradicciones políticas del Bienio Progresista”, *Hispania*, vol. LVII, núm. 195, 1997, pp. 267-302.
- URQUIZA ALMANDOZ, Oscar F., “El teatro de Buenos Aires en la época de la emancipación”, *Latin America Theatre Review*, Kansas University, 1977, 11-28.
- VALDIVIA, María Inés, *El liberalismo social en el Perú: masones, bomberos, librepensadores y anarquistas durante el siglo XIX*, Lima, Asamblea Nacional de Rectores, 2010.
- VALERO JUAN, Eva María, “El costumbrismo y la bohemia romántica en el Perú: un tránsito hacia la tradición”, *Anales de la literatura española*, núm. 18, 2005, pp. 351-366.
- VALLS, Josep-Francesc, *Prensa y burguesía en el siglo XIX español*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 128-129.
- VALLEJO GARCÍA-HEVIA, José María, “Campomanes y la Inquisición: historia del intento frustrado de empapelamiento de otro fiscal de la Monarquía en el siglo XVIII”, *Revista de la Inquisición*, núm. 3, Madrid, Editorial Complutense, 1994, pp. 141-182.
- VALLENAS MÁLAGA, Hugo, “En la rebeldía hermanos: confluencias peruano-chilenas en las luchas sociopolíticas latinoamericanas (siglos XIX-XX)”, en Sergio González Miranda y Daniel Parodi Revoredo (comps), *Las historias que nos unen. Episodios positivos en las relaciones peruano-chilenas, siglos XIX y XX*, Santiago de Chile, RIL-Editores, Universidad Arturo Prat del Estado de Chile, 2013, pp. 205- 228.
- VAN HORN MELTON, James, *La aparición del público durante la Ilustración europea*, Valencia, Universitat de Valencia, 2009.
- VARELA SUANZES-CARPEGNA, Joaquín, “La Constitución española de 1837: una Constitución transaccional”, *Revista de Derecho Político*, núm. 20, 1983-1984, pp. 95-97.
- VARELA SUANZES-CARPEGNA, Joaquín, “El constitucionalismo español y portugués durante la primera mitad del siglo XIX (Un estudio comparado)”, en Izaskun Álvarez Cuartero y Julio Sánchez Gómez (eds.), *Visiones y revisiones de la independencia americana. La Independencia de América: la Constitución de Cádiz y las Constituciones Iberoamericanas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, pp. 13-52.
- VARELA SUANZES-CARPEGNA, Joaquín, “En defensa de la derogada Constitución de Cádiz. Fernández Sardino y *El Constitucional Español* (1818-1820)”, *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, núm. 263, 2012, pp. 113-125.
- VARELA SUANZES-CARPEGNA, Joaquín, *Liberalismos, constituciones y otros escritos*, Oviedo, In Itinere, 2017.
- VARGAS UGARTE, Rubén, *Historia de la Iglesia en el Perú*, vol. V, Burgos, Imprenta de Aldecoa, 1962 (5 vols.).
- VARGAS UGARTE, Rubén, “Don Ricardo Palma y la historia”, *Journal of Inter-American Studies*, vol. 9, núm. 2, 1967, pp. 213-224.
- VARILLAS MONTENEGRO, Alberto, “El periodismo literario y su aparición en el Perú republicano”, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, núm. 35, 2009, pp. 19-40.

VASALLO, Jacqueline, “Los archivos de la Inquisición hispanoamericana como instrumentos de control y eficiencia”, *Revista del Archivo Nacional*, núm. 2, 2008, pp. 187-198.

VASALLO, Jacqueline, “La Universidad jesuítica de Córdoba, bajo la lupa de la Inquisición. Documentos para su estudio”, *Fuentes del Congreso*, vol. 3, núm. 5, Congreso Nacional de Bolivia, 2009, pp. 13-20.

VASALLO, Jacqueline, “Archivo Nacional Histórico, Santiago de Chile. Sección instituciones coloniales: Fondo Inquisición”, *Anuario II, Escuela de Archivología, Universidad Nacional de Córdoba*, 2010, pp. 46-49.

VASALLO, Jacqueline, *Herejes, mujeres y viajeros en la Córdoba tardo colonial*, Córdoba, Universitas, 2010.

VASALLO, Jacqueline, “La correspondencia en el entramado burocrático inquisitorial de América. La Comisaría de Córdoba, siglo XVIII”, en *Temas americanistas*, núm. 31, 2013, pp. 57-73.

VASALLO, Jacqueline, “Algunas notas sobre la Inquisición en América: el caso de Córdoba (1614-1813)”, *Hairesis. Revista de investigación histórica*, núm. 1, 2013, pp. 46-62.

VELASCO, Rogelio, “La «Revista Andaluza» y los intereses económicos regionales”, *Estudios regionales*, núm. 21, 1988, pp. 213-223.

VERSLUIS, Arthur, *The New Inquisitions. Heretic- Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

VERUCCI, Guido, *Felicité Lamennais: del cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1963.

VICENTE ALGUERÓ, Felipe-José de, *El catolicismo liberal en España*, Madrid, Encuentro, 2012.

VIGUERA RUÍZ, Rebeca, “Exile as Source of Spanish Moderate Political Thinking during the First Half of Nineteenth Century. Considerations on English case after 1823”, *International Journal of Social Science Studies*, vol. 2, num. 3, 2014, pp. 23-37.

VILAR, Juan Bautista, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del Protestantismo Español actual*, Barcelona, Itsmo, 1994.

VILAR, Juan Bautista, “El tránsito en España del liberalismo clásico a la democracia a través de tres aportaciones bibliográficas recientes”, *Pasado y memoria. Revista de historia contemporánea*, número 13, 2014, pp. 337-341.

VILAR RAMÍREZ, Juan Bautista, “El tránsito en España del liberalismo clásico a la democracia”, *Pasado y memoria. Revista de historia contemporánea*, núm. 13, 2014, pp. 337-341.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, “Las raíces ilustradas del liberalismo”, en Emilio La Parra y Germán Ramírez (eds.), *El primer liberalismo: España y Europa, una perspectiva comparada*, Valencia, Biblioteca Valenciana, pp. 341-362.

VILLANUEVA, Carmen, “El Peruano y la libertad de imprenta”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, núm. 8, Lima, 1969-1971, pp. 523-595.

VILLARREAL BRASCA, Amorina, “Bernardo de Monteagudo. Un americano revolucionario singular”, *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 35, 2009, pp. 285-293.

VILLAVERDE RICO, María José y Francisco Castilla Urbano (dirs.), *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, Tecnos, 2016.

VIÑAS, David, *Literatura argentina y realidad política. De Sarmiento a Cortázar*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974.

WACHTEL, Nathan, *Entre Moise et Jésus. Études marranes (XV-XXI siècle)*, Paris, CNRS Éditions, 2013.

WACHTEL, Nathan, *La lógica de las hogueras*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

WALKER, Charles, “The Patriotic Society”, *The Americas* vol. 55, num. 2, octubre 1998, pp. 287-290.

WALKER, Charles, “La Sociedad Patriótica: discusiones y omisiones en torno a los indígenas durante la Guerra de Independencia en el Perú”, en *Diálogos con el Perú. Ensayos de historia*, Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 2009, pp. 234-259.

WALZER, Michael, *Pensar políticamente*, Barcelona, Paidós, 2010 [2007].

WASSERMAN, Fabio, “La Generación del 37 y el proceso de construcción de la identidad nacional argentina”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, núm. 15, Primer Semestre 1997, pp. 7-34.

WASSERMAN, Fabio, *Formas de identidad política y representaciones de la Nación en el discurso de la Generación del 37*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1998.

WASSERMAN, Fabio, “Entre la moral y la política. Las transformaciones conceptuales de «liberal» en el Río de la Plata (1780-1850)”, en Javier Fernández Sebastián (coord.), *La aurora de la libertad: los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012, pp. 37-73.

WASSERMAN, Fabio, “Argentina. La Generación del '37: romanticismo y socialismo en el Río de la Plata (1830-1850)”, en Carlos Illades y Andrey Schelchkow (coords.) *Mundos posibles. El primer socialismo en Europa y América Latina*, México, Colección “Ambas orillas”, Colegio de México-Universidad Autónoma Metropolitana, 2014, pp. 158-191.

WASSERMAN, Fabio y João Paulo Pimenta, “Presentación del dossier Experiencias de tiempo en los siglos XVIII y XIX iberoamericanos. Un abordaje desde la historia conceptual”, *Almanack. Guarulhos*, núm. 10, 2015, pp. 233-235.

WASSERMAN, Fabio, “Prensa, política y orden social en Buenos Aires durante la década de 1850”, *Historia y Comunicación Social*, vol. 20, núm. 1, 2015, pp. 173-187

WASSERMAN, Fabio, “La ley y el orden. La libertad de imprenta en Buenos Aires durante la década de 1850”, *Quinto Sol*, vol. 22, núm.3, 2018, pp. 1-22.

WILHELMSSEN, Alexandra, *La formación del pensamiento político del carlismo (1810-1875)*, Madrid, Colección Luis Hernando de Larramendi, 1995, pp. 159-273.

WILLIAMS, Jerry M., *Peru's Inquisition on trial: the vindication of Ana de Castro*, Potomac, Scripta Humanistica, 2008.

WEINBERG, Félix, *El Salón literario de 1837: con escritos de M. Sastre, J. B. Alberdi, J. M. Gutiérrez, E. Echeverría*, Buenos Aires, Hachette, 1977.

WEINBERG, Félix, “La época de Rosas. El romanticismo”, en *Historia de la literatura argentina*, Tomo I, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980-1986, pp. 217-240.

XEREZ, Saverio, “El aporte del Concilio Vaticano II a la renovación de la historia de la Iglesia”, *Anuario de la Historia de la Iglesia*, vol. 23, 2014, pp. 219-248.

YEPES DEL CASTILLO, Ernesto, *Perú 1820-1920. Un siglo de desarrollo capitalista en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos-Moncloa Campodónico, 1972.

ZEGARRA FLÓREZ, Margarita, “Roles femeninos y perspectivas sociales en las décadas iniciales de la República”, en Teodoro Hampe y Carmen Meza (comps.), *La mujer en la historia del Perú (Siglos XV al XX)*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007, pp. 499-552.

ZEA, Leopoldo, “El Romanticismo en Hispanoamérica”, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976 [1965], pp. 65-76.

ZIMMERMAN, Eduardo, “La idea liberal”, en Carlos Altamirano (ed.), *La Argentina en el siglo XX*, Buenos Aires, Ariel, 1999, pp. 263-272.

ZUBIZARRETA, Ignacio, “Una sociedad secreta en el exilio: los unitarios y la articulación de políticas conspirativas antirrosistas en el Uruguay, 1835-1836”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, núm. 31, Buenos Aires, 2009, pp. 43-78.

ZUBIZARRETA, Ignacio, *Unitarios, Historia de una facción política que diseñó la Argentina moderna*, Buenos Aires, Random House Mondadori (Sudamericana), 2014.