

## Liberalismo, republicanismo y religión: Francisco de Paula González Vigil ante la Inquisición de Roma (1850-1860)\*

por

Jimena Tcherbbis Testa<sup>1</sup>

Universidad Torcuato di Tella / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

---

*El artículo reconstruye, a partir del cruce de la historia política y la historia intelectual, cómo se posicionó el clérigo y publicista peruano Francisco de Paula González Vigil ante la Inquisición. Y lo hace a través del análisis de un corpus seleccionado de su obra en la que problematiza la relación entre el liberalismo, el republicanismo y la religión, en clave transnacional. Se demuestra que su reflexión sobre la Inquisición no evocaba únicamente el pasado colonial sino también las encrucijadas de su tiempo, pues protestó ante el secuestro del niño judío Edgardo Mortara por parte del Santo Oficio en 1858. En efecto, su propuesta de imaginar al catolicismo en el marco de un proyecto liberal republicano lo enfrentó a la condena de la Inquisición de Roma por entonces vigente.*

PALABRAS CLAVE: *republicanismo; liberalismo; religión; Inquisición; Mortara; Vigil.*

---

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Tcherbbis Testa, Jimena, "Liberalismo, republicanismo y religión: Francisco de Paula González Vigil ante la Inquisición de Roma (1850-1860)", *Revista de Indias*, LXXXII/286 (Madrid, 2022): 735-768. <https://doi.org/10.3989/revindias.2022.022>.

---

\* Este trabajo forma parte de nuestra investigación doctoral y postdoctoral financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina y desarrollada en la Universidad Torcuato di Tella. Véase Tcherbbis Testa, 2019a.

<sup>1</sup> [jime-tt@hotmail.com](mailto:jime-tt@hotmail.com), ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2419-2655>

## INTRODUCCIÓN

Tras la independencia del Virreinato del Perú de la Monarquía Católica (1821), la forja de un proyecto estatal, formulado en principio en clave monárquica y luego republicana, supuso un interrogante sobre el lugar de la religión en la nueva comunidad política que surgía en una sociedad acostumbrada al régimen de Cristiandad. La revolución de independencia condenaba el pasado, pero necesitaba anclarse, de algún modo, en el presente. La religión católica era, en ese sentido, un elemento de continuidad<sup>2</sup>. En ese entramado, la crítica de los revolucionarios a la Inquisición española permitía distanciarse de la Monarquía Católica sin por ello impedir cristianizar la revolución<sup>3</sup>. En efecto, el dilema a propósito de si la cristianización de la revolución podría implicar una revolución en el campo de la religión, a través de su liberalización —es decir de la conceptualización de la religión como un derecho—, constituyó un interrogante inscripto en el experimento republicano hispanoamericano.

En el presente trabajo nos proponemos reconstruir el posicionamiento del clérigo y publicista peruano Francisco de Paula González Vigil (1792-1875) ante el Santo Oficio para problematizar sus ideas a propósito de la relación entre liberalismo, republicanismo y religión, prestando atención a sus críticas al catolicismo romano desplegadas hacia mediados del siglo XIX en el seno de un Estado cuyas cartas constitucionales preservaron la unidad católica. Por cierto, por el devenir de sus ideas, Vigil fue considerado uno de los exponentes liberales más importantes del Perú y uno de los más radicales y progresistas<sup>4</sup>.

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 Cuzco donde obtuvo el grado de Doctor en Teología en la Universidad de San Antonio Abad. Hacia 1818 se ordenó sacerdote<sup>5</sup>. 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. Vigil fue electo diputado por Tacna en varias ocasiones<sup>6</sup>. En 1826

---

<sup>2</sup> Klaiber, 2001.

<sup>3</sup> Tcherbbis Testa, 2019b.

<sup>4</sup> Klaiber, 1996: 68.

<sup>5</sup> Sobre su biografía, véanse: Leguía, 1939. González Marín, 1961.

<sup>6</sup> 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.

cobró protagonismo por su rechazo a la Constitución vitalicia impulsada por Bolívar participando, luego, en la elaboración de la Constitución de 1828 de impronta liberal. 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<sup>7</sup>. De hecho, debido a su oposición a la política conservadora sufriría el destierro en Chile (1838-1840). Tras un alejamiento de la actividad política, Vigil se dedicó a la dirección de instituciones culturales. 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). Su posición estable como director de la Biblioteca Nacional otorgó a sus ideas un privilegiado lugar de enunciación. En efecto, Vigil no solo se dedicó a escribir ensayos, sino que también participó en la prensa liberal (*El eco de la opinión del Perú*, *El Genio del Rímac*, *El Constitucional*, *El liberal*) como así también fue próximo a la sociabilidad masónica. Hacia mediados del siglo volvería a tener una significativa intervención política, participando en las legislaturas de 1851 y 1853 y contribuyendo, especialmente, al debate sobre las reformas religiosas que se profundizó tras la Revolución liberal de 1854.

Por ese entonces publicó sus obras más relevantes dedicadas a pensar la religión y el republicanismo en clave liberal. Entre ellas se destacan, *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la Curia Romana* (1848/9-1856); *Paz perpetua en América o la federación americana* (1856); *Del gobierno republicano en América* (1857); *Catecismo patriótico para uso en las escuelas municipales en forma de diálogos* (1858); *Escándalo dado al mundo en el caso Mortara* (1859); *Los jesuitas* (1861); *De las pastorales de nuestros obispos* (1862); *De la libertad civil de cultos sin religión de estado* (1861-1863); *Apéndice sobre la pena de muerte* (1863); *Los jesuitas presentados en cuadros históricos, especialmente en sus casos de América* (1863); *Diálogos sobre la existencia de Dios y la vida futura* (1863); *Impugnación de un folleto defensor de la monarquía* (1867). Junto a aquellas publicaciones se encuentra también el texto inédito *La religión natural* (1864), en el que se evidencia un desplazamiento desde su preocupación por la construcción de una Iglesia nacional hacia su propuesta, expresada en clave racionalista, de retornar al cristianismo primitivo desprovisto del dogma construido por los hombres. Años más tarde, en 1871, publicó el opúsculo *Roma* donde reflexionaba sobre la crisis de los Estados Pontificios.

---

<sup>7</sup> Sobrevilla Perea, 2017.

El presente artículo se propone analizar el modo en que el religioso con- jugó la crítica hacia el catolicismo heredado de España, al que identifica con la Inquisición, con una propuesta de renovación que planteaba disociar la unidad política de la unidad católica reivindicando así la libertad de conciencia, a pesar de las condenas a las ideas liberales emitidas por el Santo Oficio romano y las bulas papales. Para ello, a través del cruce de la historia política y la historia intelectual, se examinarán específicamente dos escritos en los que el clérigo reflexiona sobre la libertad y la religión cuestionando a la institución católica de la Inquisición aún vigente por entonces en Roma. Escritos que, por cierto, lograron tener un impacto en la opinión pública de la región e, incluso, en la propia *Ciudad Eterna*. Por un lado, se analizará la Disertación catorce «De los fueros del pensamiento, ó de la inviolabilidad de la conciencia» perteneciente al tomo quinto de la primera parte de su obra *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la Curia Romana* (1848/9-1856), que hacia 1851 fue condenada por Roma en el *Índex de libros prohibidos* y por la cual se lo excomulga de la Iglesia y abandona los hábitos. Por otro lado, analizaremos un escrito suyo cuya significatividad ha sido prácticamente desapercibida por la historiografía, nos referimos al opúsculo *Escándalo dado al mundo en el asunto Mortara* (1859) en el que Vigil interviene en un debate de alcance global cuestionando al papa Pío IX por amparar el secuestro del niño judío Edgardo Mortara por parte del Santo Oficio romano en 1858. Desde la «nueva Roma», como solía nombrarse a Lima en honor a su religiosidad, Vigil reflexionaba sobre política y religión en clave transnacional cuestionando la construcción de un régimen republicano exclusivista en materia religiosa y proponiendo, por el contrario, su liberalización<sup>8</sup>.

El artículo busca demostrar, a través de la reconstrucción de su posicionamiento ante la Inquisición, el modo en que Francisco de Paula González Vigil se propuso imaginar de un modo distinto al catolicismo en el marco de un proyecto republicano liberal, a pesar de las reiteradas condenas romanas que terminaron por excluirlo del orbe católico. Su reflexión sobre la Inquisición no implicaba, como demostraremos, una mera reflexión sobre el pasado colonial sino también sobre las encrucijadas de su tiempo en clave transnacional.

---

<sup>8</sup> El nombre «nueva Roma» fue acuñado por quien era cónsul papal en Lima a mediados del siglo XIX, véase Taurel, 1851. Sobre la perspectiva global: Green y Víaene, 2012.

PECADO Y DELITO EN LA «NUEVA ROMA»: LIBERALISMOS Y CATOLICISMOS  
EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA REPÚBLICA

El Santo Oficio fue una de las herramientas de control político-religioso que la Monarquía Hispánica implementó en América. Desde 1569 Lima fue sede de un tribunal inquisitorial que tendrá jurisdicción en el Virreinato del Perú, en la Capitanía General de Chile y en el Virreinato del Río de la Plata<sup>9</sup>. Fue a comienzos del siglo XIX, al calor de la crisis política desatada por la invasión napoleónica, cuando en el orbe hispano se comienza a debatir públicamente sobre la relación entre religión y política en torno a las propuestas de abolición de la Inquisición española. Tribunal que, por cierto, hacia fines del siglo XVIII reorientó sus objetivos hacia la persecución de las luces en el contexto del cordón sanitario que se construyó frente a la Revolución Francesa. El control sobre la lectura y la persecución a las nuevas formas de asociación, como la masonería, se acrecentaron persiguiendo aquellos delitos que R. García Cárcel caracteriza como «la tentación del pensar»<sup>10</sup>. El acoso sobre la élite lectora creaba, como sugiere V. Peralta Ruíz, «una sensación de angustia ante la posibilidad de desprestigio social»<sup>11</sup>. Entre quienes sufrieron la censura del tribunal limeño se encontraban publicistas que resultarían claves en el período republicano, como Camilo Henríquez, Manuel Lorenzo Vidaurre, Toribio Rodríguez de Mendoza, Francisco Javier Mariátegui, entre otros<sup>12</sup>. Por entonces la Inquisición censuraba las ideas que cuestionaban la dominación colonial<sup>13</sup>. El Santo Oficio se comprometía pues con la causa realista, como también lo hacía la Santa Sede<sup>14</sup>.

La Inquisición española se convertiría en un asunto de debate del período porque condensaba tensiones teológicas-políticas debido a que, a pesar de ser una autoridad delegada por el papa, se caracterizaba por poseer un fuerte matiz monárquico. Por cierto, la Inquisición española fue jurídicamente autónoma de la Inquisición romana fundada en 1542. Además de su entramado institucional que la hacía dependiente de la monarquía en lo que a nombramientos y renta respecta, servía a un interés religioso y a la vez político: construir obediencia entre unos fieles que debían comportarse como

---

<sup>9</sup> Toribio Medina, 1956. Hampe Martínez, 1998. Millar Carvacho, 1998.

<sup>10</sup> García Cárcel, 1995-1996: 252.

<sup>11</sup> Peralta Ruiz, 2002: 79.

<sup>12</sup> Guibovich Pérez, 2013.

<sup>13</sup> Soriano Muñoz, 2013.

<sup>14</sup> La Santa Sede condenó las revoluciones en la Encíclica *Etsi longissimo terrarum* (1816). En ese año Pío VII prohíbe al Santo Oficio el uso de la tortura. Véase Prosperí, 2010: 241.

súbditos<sup>15</sup>. Así, en aquel régimen de Cristiandad, las amenazas contra el poder temporal lo eran también contra la Iglesia. Pecado y delito no se diferenciaban<sup>16</sup>. Si bien la sociedad distinguía las realidades temporales de las espirituales, no las concebía como esferas separables. La religión ocupaba un rol clave en los fundamentos del orden social tanto porque se concebía como el principal elemento asociativo entre los hombres como por consagrar el mecanismo de legitimidad política a través del principio del derecho divino de los reyes.

En ese contexto, se desenvuelve la relación entre catolicismo y política que P. Manent denominó «problema teológico-político» derivado de la ambivalencia propia 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<sup>17</sup>. La convicción de que la salvación de las almas se alcanza por la fe y las obras y de que la sociedad solo es viable en la unanimidad de conciencia impulsaba a la Iglesia a ejercer un control sobre lo temporal. La monarquía absoluta fue la forma de gobierno que pretendió reducir a la unidad del soberano civil la dualidad del poder político y religioso. Se 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 conservó su poder político debido a la protección que el absolutismo le otorgó<sup>18</sup>. Tras la Revolución Francesa, la construcción de la política moderna expuso la contradicción entre el reconocimiento de la autonomía de lo temporal y la pretensión de la vigilancia religiosa.

El problema teológico-político se despliega al calor de las revoluciones liberales del siglo XIX. Desde entonces la Monarquía Católica experimenta el problema de la revolución y, con él, el de la incertidumbre política. Como advirtió C. Lefort, no es posible descifrar las transformaciones de la sociedad política decimonónica sin interrogarnos sobre su significación religiosa<sup>19</sup>. Resulta preciso, pues, prestar atención a la historia política de la religión y, a la vez, a la historia religiosa de la política moderna<sup>20</sup>. En ese entramado, el análisis de la oposición liberal a la Inquisición puede resultar clave para reflexionar sobre la relación entre política y religión, particularmente entre liberalismo y catolicismo, en el siglo XIX. Por cierto, entendemos al liberalis-

---

<sup>15</sup> Kamen, 1985. López Vela, 1990.

<sup>16</sup> Di Stefano, 2000.

<sup>17</sup> Manent, 2001: 39-54.

<sup>18</sup> Manent, 1993: 67.

<sup>19</sup> Lefort, 1986: 275-329.

<sup>20</sup> Manent, 1993.

mo en sentido amplio, en cuanto cultura de la libertad que tuvo como preocupación la emancipación del hombre de las ataduras del despotismo, como lo caracteriza, entre otros R. Di Stefano<sup>21</sup>. A su vez, 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<sup>22</sup>. Entre aquellas nuevas prácticas y valores, la opinión pública, los derechos individuales y la constitución resultaban centrales. La reflexión liberal en torno a la relación entre religión y política que se desencadenó a propósito de la abolición de la Inquisición española implicaba enfrentarse al desafío de definir los alcances de la libertad. Entretanto, desde la jerarquía de la Iglesia se insistiría en que lo liberal era libertino<sup>23</sup>. En ese sentido, el entramado de unanimidad religiosa en el que se forjó el liberalismo hispánico ejerció complejas influencias en su cultura política que, estimamos, se manifiestan en el debate a propósito de la Inquisición<sup>24</sup>.

Por cierto, el proceso de abolición de la Inquisición española fue plural tanto en términos de tiempo como de espacio<sup>25</sup>. La primera abolición fue obra de Napoleón Bonaparte (4-12-1808) en tiempos en los que los patriotas organizaban la defensa de España ante el invasor. Mientras América se debatía entre la insurgencia y el fidelismo, los patriotas reunidos en Cádiz decidieron, tras la promulgación de una Constitución que consagraba la soberanía nacional, sancionar la abolición del Santo Oficio (22/2/1813) por considerarlo incompatible con la Carta. Pero el debate no fue tan solo peninsular ya que las regiones fidelistas de América enviaron sus diputados a Cádiz. El Virreinato del Perú formó parte de aquella experiencia forjando una nueva cultura política liberal y fidelista<sup>26</sup>.

Por entonces la crítica liberal contra la Inquisición, si bien no se acompañaba de la reivindicación de la libertad religiosa, se enfrentaba al desafío de repensar las formas del catolicismo heredado. La abolición se apoyaba en argumentos regalistas y episcopalistas de los diputados liberales que cuestionaban la legitimidad de la fundación del tribunal por no haber contado con el consentimiento de las Cortes de la época. Los liberales argumentaban que la jurisdicción inquisitorial y la real actuaban en connivencia favoreciendo al despotismo. Se dejaba entrever, a través del asunto de la Inquisición, una

---

<sup>21</sup> Di Stefano, 2012.

<sup>22</sup> Véanse Fernández Sebastián, 2011; 2012. Rivera, 2009.

<sup>23</sup> Rivera, 2008b.

<sup>24</sup> Tcherbbis Testa, 2019a.

<sup>25</sup> Torres Puga, 2017.

<sup>26</sup> Peralta Ruíz, 2002.

tensión entre la soberanía de la Nación y la del papado en torno al gobierno de la religión y los atributos de justicia y castigo. De modo que la reflexión sobre la Inquisición habilitaba la posibilidad de pensar en la relación entre soberanía y religión en el preciso momento en que el sujeto de imputación soberana era puesto en debate. Los nuevos cambios desacralizaban la autoridad política, aunque ello no implicara descartar la unión política y religiosa<sup>27</sup>.

A pesar de los intentos de los diputados liberales por diferenciar a la Inquisición de la Iglesia, en la opinión pública se desencadenaba un discurso anticlerical que recurría al tribunal para criticar la influencia de la Iglesia en la sociedad<sup>28</sup>. Si bien la Constitución de Cádiz preservó la intransigencia religiosa, para los liberales la intolerancia era una prescripción del poder civil por lo que se insinuaba que no era inevitable<sup>29</sup>. Entretanto, la supresión implicaba la restitución de las causas de fe a los obispos.

Sin embargo, tras la restauración de Fernando VII, el tribunal inquisitorial es restablecido (21-07-1814). Por entonces el Virreinato del Perú experimentaba la incertidumbre de su devenir al calor de las convulsiones políticas peninsulares y los avances del Ejército libertador al mando del General San Martín. Hacia septiembre de 1820 se conoce el triunfo de la Revolución liberal en la península junto a una nueva supresión de la Inquisición, a la vez que el Libertador desembarca en la *Ciudad de los Reyes* que habrá de convertirse en la *Ciudad de los Libres*.

El proceso independentista se enfrentó al desafío de construir una distancia con el pasado que condenaba. En ese sentido, la crítica a la Inquisición española permitía distanciarse de la Monarquía Católica sin por ello impedir cristianizar la revolución. En efecto, el Protectorado preservó la confesionalidad del Estado que se estaba construyendo. Sin embargo, tras la supresión del Santo Oficio, las condiciones de la creencia no eran las mismas que las del período colonial<sup>30</sup>. Durante el Protectorado las acciones de San Martín y de su ministro Monteagudo resultaron claves para abolir definitivamente la jurisdicción inquisitorial que, por cierto, hacia 1823 se intentaba restaurar en la Península<sup>31</sup>. No obstante, el sector republicano asociaba la persistencia de la forma monárquica

---

<sup>27</sup> Tcherbbis Testa, 2019b.

<sup>28</sup> Sempere Muñoz, 2008.

<sup>29</sup> La Parra López, 2014.

<sup>30</sup> El concepto «condiciones de la creencia» remite a una concepción de la secularización en tanto proceso relacional entre cultura y religión en el que, lejos de producirse un declive religioso, se transforma el contexto en el que se produce la búsqueda de sentido para la experiencia humana tanto en clave espiritual como moral. La secularización remite, así, a los cambios en las formas de creer en un ámbito que tiende hacia la pluralidad. Véase Taylor, 2007: 20.

<sup>31</sup> Tcherbbis Testa, 2017; 2019a.



de gobierno con la Inquisición<sup>32</sup>. El republicanismo se forjaba pues como una cultura política antimonárquica identificada con la defensa de un *ethos* cívico basado en la libertad para participar en los asuntos públicos, la división de poderes, la publicidad de los actos de gobierno y un ideal de justicia que no necesariamente se acompañaba de la reivindicación de la tolerancia religiosa y que, en cierto modo, tornaba borrosa la distinción entre lo público y lo privado<sup>33</sup>.

Tras regresar de su encuentro en Guayaquil, San Martín convoca a un Congreso Constituyente que debatirá sobre la forma republicana de gobierno. El Congreso era para muchos una oportunidad para reformar los abusos del clero y para unos pocos diputados liberales «radicales» también lo era para dictar la tolerancia religiosa preservando la confesionalidad del Estado<sup>34</sup>. Sucede que para quienes sostenían ideas liberales, e incluso para los más radicales que defendían públicamente la tolerancia, liberalismo y catolicismo no eran principios dogmáticamente contradictorios. La oposición se intentará construir tiempo más tarde cuando la jerarquía eclesiástica insista en condenar los principios liberales<sup>35</sup>.

Por entonces, la reflexión a propósito del Tribunal de la Fe habilitaba la posibilidad de pensar sobre el lugar de la religión en el cuerpo político y, principalmente, sobre las condiciones de la creencia. Pues ello dejaba abierto un nuevo interrogante a propósito de 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 en clave republicana habilitaría la sanción de nuevos derechos, no solo el reconocimiento de la tolerancia religiosa, sino 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 del Antiguo Régimen hispánico se asimilaba a la del no-católico. Sin embargo, la primera Constitución Política del Perú (1823) que fundó la república, conservó la protección estatal del catolicismo y la prohibición de otras religiones aun cuando, para algunos, ello suponía perpetuar el espíritu inquisitorial<sup>36</sup>. A pesar de las propuestas de los liberales «radicales», las constitu-

---

<sup>32</sup> Véase su intervención en la prensa limeña: *La Abeja Republicana*, Lima, 4, 15-8-1822 y 5, 18-8-1822.

<sup>33</sup> Mc Evoy, 2013.

<sup>34</sup> Armas Asín, 1998.

<sup>35</sup> Nos referimos a las Encíclicas *Etsi longissimo terrarum* (1816), *Etsi iam divi* (1824), *Mirari Vos* (1832), *Singulari nos* (1834), *Qui pluribus* (1846), *Ubi Primum* (1849) y, finalmente, *Quanta Cura* (1864) donde figura la condena al liberalismo en el *Syllabus Errorum*.

<sup>36</sup> Véase, por ejemplo, los escritos de José Faustino Sánchez Carrión en *El Correo Mercantil*, Lima, II/1, 23 de diciembre de 1822.

ciones que se sancionaron en el Perú a lo largo del siglo XIX preservaron la intransigencia religiosa<sup>37</sup>. Por cierto, fue en 1915 cuando se reconoció constitucionalmente la libertad religiosa<sup>38</sup>.

De modo que el rechazo a la Inquisición española no implicaba necesariamente una condena al ideal de unidad católica que aquella había forjado. 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. La supuesta 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. En efecto, el corpus legislativo heredado de la colonia preservaba la asociación entre delito y pecado. En ese sentido, lo que se convirtió en exigencia política tras el reconocimiento constitucional de la confesionalidad del Estado fue la relación diplomática con Roma<sup>39</sup>. En la Hispanoamérica independiente parecía concretarse la posibilidad de construir un régimen republicano y a la vez confesional, una combinación que en Europa y Norteamérica había demostrado ser problemática.

Fueron los liberales más radicales quienes, en principio a través de la defensa de la tolerancia religiosa, habilitaron un espacio para cuestionar aquella asociación. 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<sup>40</sup>. La reflexión sobre el Santo Oficio español permitía explorar la relación entre republicanism, liberalism and religion at the moment of defining the scope of freedom. In effect, the liberal and republican definition of freedom tends to emphasize individual rights and the second to prioritize the common good<sup>41</sup>. Así, mientras que la concepción liberal fomenta la distinción entre la esfera pública y la privada, la concepción republicana tiende a tornarla borrosa. El intento americano, no siempre exitoso, de conjugar republicanism and liberalism complexified, we could say, the relationship between the definition

---

<sup>37</sup> Paz Soldán, 1954.

<sup>38</sup> Armas Asín, 1998.

<sup>39</sup> Cárdenas Ayala, 2018.

<sup>40</sup> Álvarez Cora, 2015.

<sup>41</sup> Véanse Aguilar y Rojas, 2022 y Berlin, 1958.

católica de las sociedades hispanoamericanas 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 convirtió en objeto de debate de la cultura política.

Aún sin discutirse la catolicidad del Estado nación, conservadores y liberales tenían miradas divergentes sobre los derechos de la Iglesia y la posibilidad de concebir a la religión como un derecho individual. A pesar de que la tolerancia era un hecho y, en algunos casos, una concesión a los extranjeros, la cuestión religiosa producía tensiones. La definición del lugar de la religión en la comunidad política generaba divisiones incluso dentro del grupo que se identificaba como liberal<sup>42</sup>. Hacia mediados del siglo XIX, una tercera generación de liberales, sucesores de quienes experimentaron el laboratorio gaditano y la instauración de la república, comenzaba a formular, en nombre de la igualdad de los ciudadanos católicos, un conjunto de reformas eclesiásticas como las supresiones del fuero eclesiástico y el diezmo<sup>43</sup>. Pero solo una minoría entre los liberales, los por entonces considerados radicales (Pedro y José Gálvez, Benito Laso, Manuel del Portillo, Marcos Miranda, Juan Oviedo, Juan Espinosa, Francisco de Paula González Vigil y Fernando Casós), situaba como prioridad la sanción de la libertad de cultos en pos de la atracción de inmigrantes, 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<sup>44</sup>.

De modo que entre quienes se identificaban como liberales existían distintas ideas acerca de lo religioso no solo a propósito de la implementación de la libertad religiosa sino también sobre la definición de la relación entre Iglesia y Estado (las alternativas contemplaban desde posturas regalistas con la consecuente defensa del Patronato hasta la separación Iglesia-Estado)<sup>45</sup>. En ese sentido, los liberales debatían también sobre la desamortización de los bienes de la Iglesia, la supresión de las órdenes religiosas, el fin del celibato e incluso propuestas tendientes a laicizar el registro de nacimientos, defunciones y matrimonios. Como advierte J. Klaiber, los liberales pretendían que la Iglesia fuera «un instrumento al servicio de la República»<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> Armas Asín, 1998.

<sup>43</sup> Hamnett, 1978: 366-372. García Jordán, 1984.

<sup>44</sup> Armas Asín, 1998: 53.

<sup>45</sup> Pike, 1967a.

<sup>46</sup> Klaiber, 1996: 98.

Por cierto, el fundamento de la política reformista liberal reposaba en principios eclesiológicos galicanos y jansenistas ya presentes en el proyecto reformista borbónico. Pues, como señala J. Basadre, «no se puede estudiar al liberalismo peruano del siglo XIX sin referirse al regalismo y al jansenismo»<sup>47</sup>. En ese sentido, el problema que se formulaba era, en cierto modo, si la religión debía gobernar o ser gobernada. Las reformas se proyectaban en un momento en el que las tensiones teológico-políticas se agudizaban debido a las pretensiones de Roma por controlar a las instituciones eclesiásticas locales y, también, por la sensible cuestión de la unificación italiana que generaba incertidumbre en torno al poder temporal del papa. En ese contexto se revitalizó el debate eclesiológico en torno a los fundamentos del primado del papa, la autoridad de los obispos y el rol del concilio en la Iglesia universal. En efecto, durante aquellos años, cobraba fuerza la concepción ultramontana impulsada desde Roma y también por clérigos y publicistas locales<sup>48</sup>.

El ultramontanismo se configuraba como una corriente de pensamiento dentro del catolicismo que reivindicaba los derechos del papa de gobernar las iglesias del *orbe católico* tanto frente a las autoridades civiles como ante las autoridades eclesiásticas locales. La postura ultramontana defendía la supremacía de la Iglesia como una «sociedad perfecta» debido al origen divino de su creación y, por tanto, su inmutabilidad basada en la unidad doctrinal y la superioridad moral ante la sociedad civil. La noción de *societas perfecta* se constituía así en un instrumento jurídico que legitimaba la independencia de la Iglesia ante el Estado preso de los vaivenes del tiempo. Si bien, como advierte R. Di Stefano, el ultramontanismo parte de una distinción entre la esfera religiosa y la política, por otro lado, como señala 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»<sup>49</sup>. Es por eso que se opuso a las doctrinas regalistas y galicano-jansenistas que reivindicaban la autoridad del Estado sobre la Iglesia y defendían la independencia de los obispos respecto de Roma. Si bien las expresiones ultramontanas fueron variadas, fue el ultramontanismo intransigente de cariz legitimista, defensor de la infalibilidad papal como garantía ante el «filosofismo», el que predominó<sup>50</sup>. A pesar de que el ascenso de Pío IX a la Silla Pontificia hacia 1846 parecía

---

<sup>47</sup> Basadre, 1998: 207.

<sup>48</sup> Iberico Ruiz, 2013. Ramón Solans, 2020a.

<sup>49</sup> Di Stefano, 2004: 168-169. Rivera, 2008a: 203.

<sup>50</sup> Ramón Solans, 2020b: 24. Existieron, por ejemplo, ultramontanos que apoyaron la romanización y, a la vez, propiciaron la separación Estado-Iglesia o bien cuestionaron la infalibilidad papal, como Charles de Montalembert.

prometer el inicio de una etapa reformista, su Pontificado propició una política decididamente ultramontana y anti-liberal<sup>51</sup>.

El ultramontanismo impulsó un proceso de romanización del catolicismo que supuso la supremacía papal y, por tanto, la centralización, jerarquización e internacionalización del gobierno de la Iglesia junto a una globalización de la cultura católica cimentada en la homogeneización de la liturgia, las celebraciones y devociones<sup>52</sup>. Emergía así, como advierte C. Clark, un «nuevo catolicismo» basado en un renacer del sentimiento religioso que, paradójicamente, convivía con el proceso de secularización<sup>53</sup>. Las variadas formas de imaginar el catolicismo, en clave ultramontana o liberal, se enfrentaron a una «guerra cultural» en la que se disputaba el modo de gestionar los desafíos inaugurados por la modernidad<sup>54</sup>.

Por cierto, fueron los ultramontanos quienes abrieron en el Perú el debate teológico-político como lo demuestra la obra *Ensayo sobre la supremacía del Papa en general y en especial respecto á la jurisdicción de los obispos* (1831) del teólogo José Ignacio Moreno, arcediano de la catedral de Lima. Aquel debate se profundizaría con el arribo de ultramontanos como el clérigo Raphael María Taurel, el franciscano Pedro Gual y la visita del chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre quien, tras sus viajes en Latinoamérica, dio forma a la fundación de un seminario para hispanoamericanos en Roma.

Como advierte F. J. Ramón Solans, la Iglesia latinoamericana se consolidó al calor de la internacionalización del catolicismo<sup>55</sup>. En el Perú, la presencia de Roma se reforzaba con la designación del Internuncio en Bogotá, el arribo de órdenes religiosas y, tiempo después, con la formación del Colegio Pío Latinoamericano en Roma (1858). En efecto, hacia mediados de siglo, la jerarquía eclesiástica del Perú adoptó un giro conservador ante el cambio social y político<sup>56</sup>. La Iglesia peruana se institucionalizaba a través de una reforma educativa basada en la restauración de los seminarios (como el de Santo Toribio en Lima) y, especialmente, bajo el signo conservador del Colegio de San Carlos que dirigía el sacerdote Bartolomé Herrera, quien impulsó la defensa de los privilegios de la Iglesia y, también, un cuestionamiento hacia la noción de soberanía popular.

---

<sup>51</sup> Jedin, 1978: 467-549.

<sup>52</sup> Ramón Solans, 2020b: 26.

<sup>53</sup> Clark, 2003: 11.

<sup>54</sup> *Idem*.

<sup>55</sup> Solans, 2020b: 17.

<sup>56</sup> Klaiber, 1996: 68.

Por cierto, el ciclo revolucionario europeo de 1848 aportaba nuevos matices a aquellas tensiones a través de la difusión de las ideas románticas (tanto en clave liberal como socialista), la cuestión italiana y la conformación de nuevas asociaciones junto a la consolidación de una prensa católica. Los ultramontanos, entre los que, junto a Bartolomé Herrera, se destacaban Pedro José Tordoya, el obispo Francisco de Orueta, el clérigo Mateo Aguilar, defendían su postura participando activamente en la esfera pública a través del periódico *El Católico* (editado por los presbíteros Juan Ambrosio Huerta, Francisco Solano de los Heros, José Jesús Ayllón y Luis Guzmán). El surgimiento de la prensa católica, en diálogo transnacional entre sí, creaba, como sugiere C. Clark, una «red de comunicación y solidaridad»<sup>57</sup>. Si bien durante aquellos años 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. Como advierte D. Menozzi, la rigidez doctrinal de Roma se conjugaba con una ductilidad política tendiente a preservar su presencia en sociedades que cuestionaban la confesionalización<sup>58</sup>.

Por entonces, Lima se convertía en un centro para pensadores exiliados, tanto radicales como conservadores<sup>59</sup>. 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 conservador del canónigo Bartolomé Herrera<sup>60</sup>. Arribaban incluso a la capital algunos de los protagonistas de la fracasada experiencia republicana en Roma, entre ellos Giuseppe Garibaldi. Fue entonces cuando la esfera pública se revitalizó y las letras peruanas se tornaron románticas<sup>61</sup>.

En 1854 Perú atravesó una revolución liberal, contra el Gobierno de José Rufino Echenique, que agudizaría los debates teológico-políticos entre ultramontanos y liberales. El Gobierno de Ramón Castilla, surgido de la revolución, decide convocar a una Convención Nacional (1855-1856) para discutir una nueva Constitución para el Perú. Aquella asamblea, tras arduos debates, ratificó el impulso regalista del Estado, sancionó la supresión del diezmo y el

---

<sup>57</sup> Clark, 2003: 24.

<sup>58</sup> Menozzi, 2014.

<sup>59</sup> Sobrevilla Perea, 2002.

<sup>60</sup> Rojas, 2014.

<sup>61</sup> Ragas, 2009.

fueo eclesiástico, aunque no logró el reconocimiento de la libertad religiosa, como por cierto propiciaba el exilado chileno Francisco Bilbao en su obra *El gobierno de la libertad* (1855).

Pronto, los ultramontanos cuestionaron la legitimidad de aquellas medidas por no contar con la autorización de la Santa Sede. En efecto, la jerarquía episcopal se negó a juramentar la nueva Constitución al tiempo que, en nombre de la defensa de la religión, se tramaba en Arequipa un levantamiento al mando del general Manuel Ignacio de Vivanco. El levantamiento se trataba, según F. Armas Asín, de una expresión del conservadurismo político y religioso. El 2 de noviembre de 1857, el coronel Pedro Arguedas disolvía la Convención Nacional por las armas quedando la Constitución de 1856 en suspenso. Se iniciaba así una guerra civil que culminaría en marzo de 1858 con el triunfo de R. Castilla y un giro conservador en su Gobierno. Desde entonces nuevos debates constitucionales se originaron, como el propiciado por Bartolomé Herrera que preveía la creación de un Estado católico donde el catolicismo fuera requisito para la ciudadanía. Sin embargo, la nueva Constitución promulgada en 1860 ratificaría las reformas de los privilegios de la Iglesia sin mediar, como reclamaban los ultramontanos, un concordato con Roma. Los conflictos que atravesaba Perú a mediados de siglo exponían, pues, el significado político de los debates teológicos sobre los que, como analizaremos, Vigil polemizaba.

#### EL LENGUAJE DE LA NATURALEZA: LA LIBERTAD DE CONCIENCIA Y LA FUERZA DE LA OPINIÓN PÚBLICA

En aquel efervescente escenario, Vigil reflexionaba a propósito del rol de las creencias en la construcción del lazo social en la República peruana. En sus escritos el problema se modulaba en torno a la relación entre libertad y religión y, especialmente, entre liberalismo(s) y catolicismo(s) reflexionando acerca de definición de las libertades modernas y su (in)compatibilidad con el catolicismo romano. El problema que 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.

Vigil defendió la libertad de conciencia (entendiendo como parte esencial de aquella a la libertad religiosa), cuestionó el poder temporal del papa y la creciente influencia de la Curia Romana en la jurisdicción de los gobiernos y los obispos. En sus reflexiones es posible identificar la influencia de las ideas de Felicité Robert de Lamennais en su concepción de que la libertad religio-

sa es capaz de crear lazo social<sup>62</sup>. Si bien es cierto que sus ideas eran minoritarias, sus intervenciones lograron tener un impacto en la prensa y la política de la época. Vigil consideraba que a pesar de que la revolución se había iniciado, ya en tiempos de la lucha por la Independencia, no se había consumado pues creía que su presente exigía el desafío de una regeneración moral que asociaba al ideario liberal republicano.

Especialmente significativa para nuestro análisis es su obra *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la Curia Romana* (1848/9-1856), particularmente su Disertación catorce «De los fueros del pensamiento, ó de la inviolabilidad de la conciencia» perteneciente al tomo quinto de la primera parte<sup>63</sup>. Pues es en el marco de la reivindicación de la libertad de conciencia que reflexionó sobre la Inquisición, abordan-do su pasado, pero también lo que concebía como su presente.

Dado que el Santo Oficio se encontraba por entonces ya abolido en el orbe hispano, Vigil fundamentó sus razones para tratar la cuestión inquisitorial hacia mediados del siglo XIX. A lo largo de la disertación repasaba la historia de la Inquisición sin limitar su estudio al tribunal español sino examinando también a la Inquisición romana, es decir al Tribunal de la Fe que seguía teniendo jurisdicción en los Estados Pontificios. Sus fuentes excedían, pues, a las obras de Juan Antonio Llorente (la por entonces ya clásica *Historia de la Inquisición Española*, de amplia difusión en Europa y América) ya que también abrevaba en documentos pontificios<sup>64</sup>. Preciso es recordar que, si bien la Santa Sede no adoptó una posición diplomática clara a favor de la continuidad de las Inquisiciones ibéricas, durante el pontificado de León XII (1823-1829) el tribunal romano avanzó hacia su cen-

---

<sup>62</sup> Vigil refirió a la obra *Paroles d'un croyant* (1834) en la que Lammenais presenta un diálogo entre el protestantismo y la doctrina de los derechos naturales distanciándose de la Iglesia romana. Véase Verucci, 1963.

<sup>63</sup> La obra se divide en dos partes: la primera (compuesta de seis tomos) se refiere a la defensa de la autoridad temporal en relación a los asuntos eclesiásticos; la segunda parte (compuesta de cuatro tomos) defiende la autoridad episcopal ante las injerencias romanas. La disertación catorce, en la que nos centramos, pertenece al tomo quinto de la primera parte. A raíz de la propuesta de distinción entre la esfera temporal-civil y espiritual-sagrada, el autor propuso no solo una defensa de la libertad religiosa sino también un cuestionamiento al celibato acompañado de la propuesta de matrimonio civil, junto a laicizar el registro de nacimientos, defunciones y cementerios. Véase González Vigil, 1849. En su *Historia de los heterodoxos españoles*, Menéndez y Pelayo la caracteriza como un libro cismático, de matiz jansenista, «obra de especiosa y amañada erudición, hermana gemela del *De Statu Ecslesiae* de Febronio y de la *Tentativa teológica* de Pereira». Véase Menéndez y Pelayo, 2018 [1880-1882]: 193.

<sup>64</sup> Dougnac Rodríguez, 2016.



tralización<sup>65</sup>. En efecto, desde la *Ciudad Eterna* 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 hacia mediados del siglo XIX había sobrevivido en el mundo católico. Por ese entonces, la Congregación del Santo Oficio se oponía a los planteos liberales, democráticos y republicanos, 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 aún «quedan en todo su vigor los decretos pontificios relativos á la inquisicion, y los Gobiernos estan obligados á recibirla, y promoverla en sus territorios»<sup>66</sup>. Pero no solo cuestionaba la persistencia de la Inquisición romana sino que también denunciaba el silencio que sobre el tribunal se buscaba guardar, pues constataba que desde la Curia «piden que no se hable de los sucesos pasados, y tienen á mal que hayamos emprendido esta tarea por innecesaria...»<sup>67</sup>. Vigil advertía así el error de los papas en la cuestión inquisitorial cuestionando, a la vez, la primacía doctrinal y jurídica de Roma.

Representaba, pues, al Santo Oficio como símbolo de la alianza del poder político y religioso, poderes que aún tendían a entrelazarse pues en las sociedades surgidas del Antiguo Régimen las esferas política y religiosa no se encontraban separadas. En ese sentido, advertía que mientras en el caso de la Inquisición española el poder temporal refería al ejercido por los Reyes, en el caso de la Inquisición romana se identificaba con el mismo papa. Vigil rechazaba aquella alianza argumentando que medios injustos jamás pueden adquirir mérito reprobando «la unión de los poderes en la inhumana é irracional Inquisicion»<sup>68</sup>. Evocaba también la memoria de los juzgados por el Santo Oficio cuestionando que se hayan concebido como mártires del Evangelio a los mártires de la Inquisición pues constataba que el odio al tribunal es «amor y respeto á la Santa Religion de Jesucristo»<sup>69</sup>. Postulaba, así, la contraposición entre el Espíritu del Evangelio y los procedimientos del Santo Oficio, tópico, por cierto, presente desde los debates de las Cortes de Cádiz. El clérigo analizaba el proceso inquisitorial como el resultado de una práctica

---

<sup>65</sup> Cicerchia, 2017. En 1965 la Congregación del Santo Oficio cambia su nombre por el de Congregación para la Doctrina de la Fe.

<sup>66</sup> González Vigil, 1849: 36.

<sup>67</sup> *Ibidem*: 35.

<sup>68</sup> *Idem*.

<sup>69</sup> *Idem*.

sistematizada caracterizando a los papas como inquisidores al insistir en el origen eclesiástico del tribunal constatando:

Pero tan monstruosas crueldades, volvamos á decirlo, no procedian 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 extraidos para hacer de ellos pública ostentacion en el cuerpo del Derecho Canónico, como vamos á manifestarlo<sup>70</sup>.

De este modo el análisis de la Inquisición le permitía a Vigil no solo cuestionar al catolicismo legado por España sino también al catolicismo romano. En efecto, advertía que la Iglesia procuraba gobernar no solo sobre los bautizados sino también sobre los judíos, sujetándolos a diversas prohibiciones. Recordaba, incluso, que en el Bulario de Gregorio XIII se contemplan casos en los que la Inquisición podía ejercer jurisdicción sobre los hebreos<sup>71</sup>. Su reflexión desbordaba así los límites del culto cristiano.

Es que, en definitiva, el interrogante que atraviesa su obra es el del ejercicio de la libertad en la República y en la Iglesia como así también en la relación entre ambas instancias (pensada bajo el ideal de la separación de las esferas, aunque con una inmediata motivación regalista). En ese sentido Vigil cuestionaba que el fiel no pudiera ser libre de salir de la Iglesia. Es que la convicción de 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 hispana, por lo que advertía:

De dos modos puede salir alguno de la Iglesia; ó de su propia voluntad, ó por la excomuni6n 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 emigraci6n. Los filosofos han arremetido contra ello y en la constitucion aparece el derecho a la libertad de emigraci6n ¿Y la Iglesia ha de proceder de otra manera? (...) ¿... no puede dejar al mal cristiano la libertad de salir?<sup>72</sup>

La libertad de salir, como sugiere Vigil, no es más que otra forma de nombrar a la libertad de conciencia. Sostenía pues que «la iglesia debe esmerarse en que la conciencia conserve su libertad» pues:

<sup>70</sup> *Ibidem*: 21.

<sup>71</sup> *Ibidem*: 37.

<sup>72</sup> *Ibidem*: 37-38.

... nadie tiene facultad de avocar á su tribunal una causa que se versa entre Dios y el hombre, sin ningún intermedio magisterio... Así pues, el dictamen de la razón, ó la conciencia, errado que fuera, es respetable; y así 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<sup>73</sup>.

El concepto de libertad empleado por Vigil es, pues, más amplio que el de la mera tolerancia hacia la falsedad. Vigil parece así admitir que a pesar de que la Iglesia se concibe poseedora de la Verdad, se debe reconocer a la conciencia la libertad de errar<sup>74</sup>. Argumentaba también que lo que los ciudadanos pensarán sobre un punto dogmático no era asunto del Gobierno pues, de lo contrario, este asumiría un privilegio de infalibilidad que no poseía «ni aun en las materias propias de su competencia»<sup>75</sup>. Asociaba así la libertad de conciencia con el rechazo de la noción de infalibilidad introduciendo la licitud de la incerteza. Es por eso que, sostiene, 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»<sup>76</sup>. Vigil se pronunciaba abiertamente por la libertad de conciencia pues, la tolerancia le resultaba 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 muy poco el tolerar»<sup>77</sup>. Asimismo, considerando como modelo los casos de Inglaterra y Estados Unidos, sostenía que la pluralidad de religiones no conducía a la irreligión.

El clérigo asociaba pues la crítica a la Inquisición con la defensa de la libertad de conciencia. Asociación que, por cierto, no estaba presente en todos aquellos que habían cuestionado al Tribunal de la Fe. Es por eso que insistía en la necesidad de asumir la cuestión de la Inquisición de un modo coherente con las expectativas del presente:

¿Qué era la dignidad humana en presencia de la Inquisición? Por enojados que fueran los desahogos que vertiéramos sobre su memoria, no excederían los límites de la moderación, en vistas de la maligna causa que los provoca; pero vuestras represalias y venganzas están reducidas á desacreditar los hechos y doctrinas que sostuvieron y justificaron, tomando de sus archivos la acusación 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

---

<sup>73</sup> *Ibidem*: 53.

<sup>74</sup> En efecto, su concepción se asemeja a la doctrina católica post-Concilio Vaticano II expresada en la declaración *Dignitatis Humanae*. Véase Pike, 1967b: 32.

<sup>75</sup> González Vigil, 1849: 51.

<sup>76</sup> *Ibidem*: 56.

<sup>77</sup> *Ibidem*: 240.

criminales, y no como quiera, sino horriblemente, y que los perpetradores de acciones horribles merecen el nombre de malvados.

¿Y eso que decimos de lo pasado, sirve de provechosa lección á los intolerantes de ahora? (...). Enemigos de la resistencia, odian de muerte la discusión, á que llaman el monstruo del examen libre, cuya destrucción es necesaria para que se conserve la sociedad... esos ministros de terror<sup>78</sup>.

De modo que advertía que la crítica a la Inquisición no era certera si se acompañaba de la apología de la intolerancia que esgrimían algunos publicistas hispanoamericanos a quienes interpelaba:

Y, vosotros intolerantes, que en nuestro siglo hacéis mérito de escandalizaros de los horrores de la Inquisición, sin embargo sostenéis 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<sup>79</sup>.

Frente a la persistencia de los intolerantes, Vigil contraponía la fuerza de la opinión pública que, mediante la discusión, había hecho desaparecer muchos errores, entre ellos las hogueras de la Inquisición española. Así el religioso concebía, desde una perspectiva liberal, a la religión como un derecho del ciudadano sin concebir al catolicismo como un deber republicano. Por el contrario, era la libertad religiosa la que, argumentaba, era capaz de contribuir al bien común de la república. Pues sostenía que la libertad de conciencia, en lugar de la unanimidad, podía ser capaz de construir lazo social, cimiento moral y virtud cívica.

Sus propuestas le provocarían no pocas tensiones con el Arzobispo limeño Francisco Xavier Luna Pizarro, quien durante su juventud fue defensor de la tolerancia religiosa, aunque por entonces se había tornado reacio a la liberalización del campo religioso. Su obra fue contestada en la esfera pública limeña por quienes ostentaban posturas ultramontanas y teocráticas, como el canónigo peruano Bartolomé Herrera y el franciscano catalán Pedro Gual<sup>80</sup>. Paradójicamente, quienes cuestionaban sus ideas a favor de la libertad de conciencia, hacían uso de la libertad de expresión para discutirlo. Como advierte M. Cuesta Alonso, la polémica entre Vigil y Gual se insertaba en un debate más amplio en torno a la concepción hierocrática del poder, la definición de la libertad y la forja de la identidad nacional<sup>81</sup>. Si bien, según Cuesta Alonso, fue una crisis de fe la que lo impulsó a elaborar sus propuestas, cabe advertir que Vigil se muestra contrario al catolicismo ultramontano sin renunciar a la fe cristiana.

<sup>78</sup> *Idem*.

<sup>79</sup> Vigil se refiere a las obras: Egaña, 1817 y Moreno, 1826. Véase González Vigil, 1849: 243.

<sup>80</sup> Gual, 1865 [1852].

<sup>81</sup> Cuesta Alonso, 2008.

Por cierto, la primera parte de la obra fue condenada por la Congregación del Santo Oficio al ser ingresada al *Index* y su autor excomulgado en 1851 por impulsar, según Roma, el indiferentismo y el racionalismo<sup>82</sup>. El propio Pío IX, vulnerable tras sobrevivir al experimento de la República romana, se lamentaba de que también en la tierra de Santa Rosa se lo persiguiera<sup>83</sup>. A pesar de la condena, la obra continuó circulando no solo en la capital peruana sino también entre los intelectuales románticos del Río de la Plata<sup>84</sup>. Su defensa de la libertad de conciencia, junto al principio de la aconfesionalidad estatal, en el sentido de que no debiera el Estado pronunciarse acerca de cuál es la religión verdadera, se acompañaba de una crítica al poder que la *Ciudad Eterna*, a la que identificaba como la principal responsable de la Inquisición, procuraba ejercer en la cambiante ciudad de los hombres.

Vigil cuestionó su condena a través del escrito *Carta al Papa y análisis del breve del 10 de junio de 1851*, en el que señalaba la decepción que le provocaba Pío IX (utilizando la expresión *¡Tu quoque, Clare Pie!*), defendiendo su convicción de distinguir la esfera temporal y civil de la espiritual y sagrada, sin subordinar ninguna a la otra<sup>85</sup>. En ese sentido, concluía:

Si pues la Curia Romana se empeña en oprimir el pensamiento...ella misma se ha colocado en una posición odiosa, donde no entiende el lenguaje de los pueblos, ni éstos el de ella, y ha quedado aislada en el Universo (...). ¡Qué satisfacción, que gloria para la «Defensa de la autoridad de los Gobiernos», el haber merecido la reprobación de la INQUISICION UNIVERSAL, y dicho ella al Papa que la condenará<sup>86</sup>!

En efecto, tiempo después, Vigil publicó un compendio para cada una de las partes de su obra, el primero publicado el 1852 y el segundo el 1857. Allí aclaraba, una vez más, que su propósito no era producir ni un cisma ni una herejía sino distinguir a la Santa Sede (en tanto asiento destinado por Jesucristo a Simón Pedro) de la Curia Romana (entendida como tribunal eclesiástico) «para salvar el catolicismo». Sin embargo, su rechazo al ultramontanismo intransigente le valió la acusación de herejía entre sus contemporáneos latinoamericanos, como José Ignacio Víctor Eyzaguirre<sup>87</sup>.

---

<sup>82</sup> Vigil continuó defendiendo la libertad religiosa con la convicción de que llegaría el día en que desaparecería la religión de Estado de las constituciones, véase *De las pastorales de nuestros obispos* (Tacna, 1862), *De la libertad civil de cultos sin religión de estado* (Tacna, 1861-1863).

<sup>83</sup> Sobrevilla Perea, 2002: 194.

<sup>84</sup> Tcherbbis Testa, 2019a.

<sup>85</sup> González Vigil, 1851: 7.

<sup>86</sup> *Ibidem*: 47.

<sup>87</sup> Eyzaguirre, 1856: 11.

A pesar de las condenas, o precisamente debido a ellas, Vigil insistirá en el carácter inquisitorial del papado. Tras expresar su compromiso con la Revolución liberal de 1854 y tras desencadenarse el levantamiento armado en nombre de la defensa del catolicismo, Vigil continuó reflexionando sobre la relación entre religión y libertad con la mirada situada más allá de América<sup>88</sup>. En efecto, hacia 1858 intervino en una polémica que implicaba al Pontífice: el secuestro amparado por la Congregación del Santo Oficio de un niño judío de Bolonia (ciudad de los Estados Pontificios) que había sido bautizado en secreto, sin el consentimiento de sus padres, por una empleada cristiana de la familia y que la Iglesia reclamaba para sí<sup>89</sup>. El acontecimiento pronto se convirtió en una cuestión que movilizó a la opinión pública. Mientras que el papa Pío IX defendía la acción inquisitorial por tratarse de un bautismo válido según el derecho divino canónico, la prensa liberal reivindicaba el derecho natural del padre sobre su hijo.

La noticia del secuestro, que había impactado fuertemente en Europa y Norteamérica, fue informada por la prensa liberal de Lima y, a la vez, interpretada por Vigil en su opúsculo *Escándalo dado al mundo en el asunto Mortara* concebido como un manifiesto dirigido al pueblo americano<sup>90</sup>. Si en sus anteriores escritos la reflexión sobre la Inquisición parecía ser un mero recurso para cuestionar al catolicismo ultramontano, aquel opúsculo fue destinado para denunciar el accionar del Santo oficio por entonces vigente.

El religioso peruano no dudaba en afirmar que la apropiación del niño bautizado, aunque teológicamente justificada, constituía un robo que evidenciaba el propósito de la Iglesia de introducirse en asuntos ajenos a su competencia<sup>91</sup>. Así, a través de su intervención pública, Vigil buscaba interpelar al lector americano para que se comprometiera con la causa de la familia Mortara alertando:

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<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> Vigil planteó una oposición entre la monarquía absoluta, caracterizada como inquisitorial, y la forma republicana. Véase González Vigil, 1857.

<sup>89</sup> Véanse Kertzer, 1998; 2019.

<sup>90</sup> La noticia del secuestro circulaba en el periódico limeño liberal *El Comercio*, Lima. Véase González Vigil, 1859a: 57-58. Vigil publicará, además, un apéndice a su opúsculo: González Vigil, 1859b.

<sup>91</sup> González Vigil, 1859a: 6.

<sup>92</sup> *Ibidem*: 4.

El opúsculo de Vigil se insertaba así en una trama anticlerical transnacional que, como advierte W. Kaiser, se encontraba «cargada de emociones»<sup>93</sup>. El derecho vulnerado no era otro que el de la paternidad, considerado por Vigil pilar de la familia y, por intermedio de ella, de la sociedad civil. 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» puesto que Dios no podía contradecirse a sí mismo, pues era divino también el origen de la autoridad paterna<sup>94</sup>. Vigil interpretaba que mientras la familia Mortara hablaba el lenguaje de la naturaleza, difundido por la moderna filosofía, la Curia Romana hablaba 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»<sup>95</sup>.

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. Por su parte, el clérigo peruano reivindicaba la igualdad de derechos entre judíos y cristianos constatando: «Dios los hace nacer en la sinagoga: la temeridad y el fanatismo los arrebató de ahí... y los papas apoyan la obra de la temeridad y el fanatismo»<sup>96</sup>. El asunto Mortara le permitía a Vigil reflexionar sobre la situación de los judíos que habitaban el reino del papa en el crispado contexto político-religioso signado por el proceso de unificación italiana<sup>97</sup>. Por cierto, 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»<sup>98</sup>. Vigil cuestionaba así, a través de aquella conjetura, no solo el poder temporal del papa sino también la romanización ultramontana como un proceso que vulneraba la autoridad de los Estados y los derechos del hombre. En efecto, Vigil continuaba imaginando que el judío bien podría recordar las llamas de las hogue-

---

<sup>93</sup> Kaiser, 2003: 48.

<sup>94</sup> González Vigil, 1859a: 11, 28.

<sup>95</sup> *Ibidem*: 13.

<sup>96</sup> *Ibidem*: 14.

<sup>97</sup> *Ibidem*: 30-31.

<sup>98</sup> *Ibidem*: 32.

ras, el confinamiento en los guetos, la obligación de vestir un traje diferente y portar un distintivo particular en sus sombreros. Bastaba, concluía, «morar en Roma por algún tiempo para descatalogarse»<sup>99</sup>. Condenando aquella situación, Vigil sentenciaba que los judíos «hombres son y ciudadanos»<sup>100</sup>. La religión se formulaba así, nuevamente, como un derecho ciudadano, en clave universal, y no como un deber hacia una fe determinada.

El caso Mortara, advertía, «levanta todo el velo de la curia romana»<sup>101</sup> al demostrar las dramáticas consecuencias de la actuación de los poderes religiosos en nombre de la defensa de la verdadera religión<sup>102</sup>. 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<sup>103</sup>. Al respecto, remitía a la reflexión de un diario francés ultramontano que, a propósito del secuestro de un niño católico por un musulmán, concebía como justo que el gobernador turco devolviese al niño católico a su familia, pero como injusto que el Santo Oficio restituyera al niño Mortara a su familia judía por ponerse en riesgo la salvación de su alma. Vigil le aclaraba así a sus lectores: «Lo cual traducido en 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»<sup>104</sup>.

El religioso peruano comparaba su presente con el pasado, constatando que «La Inquisición quemaba hombres; pero no robaba los hijos á sus padres»<sup>105</sup>. 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<sup>106</sup>. Argumentaba entonces que, a través del caso Mortara, «La humanidad ha sido ofendida en un hombre»<sup>107</sup>. 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 los dos axiomas que guían la

<sup>99</sup> *Idem*.

<sup>100</sup> *Ibidem*: 34, 47-48.

<sup>101</sup> *Ibidem*: 56.

<sup>102</sup> *Ibidem*: 28-32. Vigil no cuestiona que la Iglesia católica sea la única depositaria de la verdadera religión, pero advierte: «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». Su cuestionamiento es hacia la intransigencia ultramontana y la pretensión del Estado de definir la religión verdadera.

<sup>103</sup> *Ibidem*: 20. Vigil menciona que hay antecedentes de acciones papales diferentes a las de Pío IX.

<sup>104</sup> *Ibidem*: 35. Refiere allí al periódico francés *L'Univers*.

<sup>105</sup> *Ibidem*: 38.

<sup>106</sup> *Ibidem*: 14, 53-54.

<sup>107</sup> *Ibidem*: 48.



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, advertía que, dado la existencia de déspotas, era necesario apelar al poder de la opinión pública, 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<sup>108</sup>.

Vigil concluía su manifiesto afirmando que existe una sociedad inmensa, más grande que la Iglesia y todas las iglesias, que es la del género humano. Sostenía, así, la legitimidad de los gobiernos de intervenir en el asunto Mortara apoyándose en el derecho de gentes que, como lo conceptualizaba el filósofo Emer de Vattel, consistía en el derecho natural aplicado a las naciones. El caso Mortara demostraba, según el clérigo, que la Inquisición no era asunto del pasado. La Inquisición de Roma buscaba, según el religioso, forzar la identificación entre Estado, sociedad e Iglesia, vulnerando los derechos naturales. Una identificación que el religioso rechazaba para la República peruana y que, años después, acompañará con una defensa de la religión natural disociada de la identificación católica<sup>109</sup>. Se trató de un rechazo que, por cierto, no solo le ocasionó la excomunión sino también, tras su muerte, la negación de la sepultura eclesiástica<sup>110</sup>.

## CONCLUSIONES

El clérigo y publicista Francisco de Paula González Vigil se enfrentó en sus escritos al desafío de pensar el lugar de la religión en un cuerpo político comprometido con la construcción republicana. En ese desafío su reflexión sobre la Inquisición cobró protagonismo para fundamentar una postura a favor de la liberalización del campo religioso en un Estado que se construía tras una independencia que cristianizó su revolución. En efecto, la Inquisición supo ser una institución que rechazó y por entonces rechazaba las libertades modernas.

Si la primera crítica liberal contra el Santo Oficio español, forjada en tiempos de los debates gaditanos, logró conjugarse con la construcción de una cultura fidelista que procuraba que la supresión del tribunal contribuyera a

<sup>108</sup> *Ibidem*: 38.

<sup>109</sup> Gutiérrez Sánchez, 2016.

<sup>110</sup> Altuve-Febres Lores, 2006.

garantizar los derechos de los ciudadanos católicos, tras la independencia y el experimento republicano, los debates, a propósito de la tolerancia primero y de la libertad religiosa después, fueron promovidos como reverso del espíritu inquisitorial por los liberales considerados más radicales. En efecto, los diferentes posicionamientos a propósito de la cuestión religiosa entre quienes se identificaban como liberales nos demuestra la compleja influencia que ejerció la cultura católica en el liberalismo hispanoamericano. En ese sentido, durante la primera mitad del siglo XIX, la propuesta de conjugar, por cierto, en plural, liberalismo y catolicismo era concebida como una posibilidad con futuro en el experimento republicano.

Sin embargo, la definición liberal y republicana en torno de la libertad se tensaba al momento de definir la libertad de religión como un derecho del ciudadano en una sociedad que se pretendía unánimemente católica. Según Vigil, no bastaba con promover la adaptación de la Iglesia a la república, sino que resultaba necesario liberalizar el campo religioso disociando al ciudadano del creyente distinguiendo así la dimensión pública de la privada. En efecto, a través de su trayectoria política y religiosa, Vigil experimentó la conjunción entre republicanismo, liberalismo, catolicismo y crítica galicana. Sin embargo, la condena de Roma y el devenir de las reformas religiosas en el Perú, junto a la consolidación de la eclesiología ultramontana intransigente, nos demuestra que resultaba más complejo conjugar republicanismo y liberalismo que construir un régimen republicano confesional, una combinación que en Europa y Norteamérica había resultado ser no solo problemática sino rechazada.

Las tensiones entre liberalismo, republicanismo y religión se acrecentaban en la medida en que desde argumentos liberales se comenzaba a cuestionar la asociación entre unidad política y religiosa y la consiguiente disociación entre libertad política y libertad religiosa. En ese contexto, el impulso hacia la liberalización del campo religioso era concebido como una amenaza por la jerarquía católica que insistía en condenar lo liberal como libertino. La *Ciudad Eterna* ostentaba una rigidez doctrinal en sus condenas hacia las libertades modernas y, al mismo tiempo, una ductilidad política capaz de preservar su presencia en sociedades no confesionales. Como analizamos, el rechazo hacia la liberalización se formulaba también por parte del clero y publicistas ultramontanos locales que defendían en la esfera pública peruana la supremacía de Roma en materia jurídica y doctrinaria. En la encrucijada de la relación entre liberalismo y catolicismo, complejizada por la romanización, el proyecto de unificación italiana y la polémica teológico-política desatada con la Revolución liberal de 1854, Vigil se proponía imaginar de un modo distinto al catolicismo distanciándolo de las pretensiones de la Curia Romana.

En los escritos que aquí analizamos, el clérigo contraponía el Santo Oficio con las enseñanzas del Evangelio al tiempo que, podríamos decir, proponía conjugar al Espíritu Santo con el Espíritu público. Denunciaba así al catolicismo inquisitorial no solo del pasado colonial sino también del presente, pues su reflexión se sensibilizaba ante el silencio que procuraba guardar Roma sobre sus inquisiciones y, particularmente, ante el «escándalo» del caso Mortara. Su reflexión desbordaba así los límites del culto cristiano y las fronteras, aún difusas, de su nación. Su intervención a propósito del caso Mortara reivindicaba una vez más a la religión como un derecho individual en nombre de la dignidad humana y los derechos vulnerados de la humanidad. A través del uso del «lenguaje de la naturaleza», Vigil sumaba su voz en una opinión pública que cuestionaba, en clave global, el accionar del Santo Oficio romano que pretendía forzar la identificación entre Estado, sociedad e Iglesia; una identificación que el religioso rechazaba para la República peruana. Sostenía así que un gobierno sin religión oficial y con libertad religiosa respetaría, a diferencia de los Estados Pontificios, el derecho natural de aquellos que profesan otras religiones.

Sus escritos nos proporcionan una reflexión, en clave transnacional, sobre la relación entre soberanía y religión cuestionando no solo la injerencia de Roma en los nuevos Estados y sus Iglesias, sino también la construcción de un régimen republicano exclusivista en materia religiosa. De allí la necesidad de elaborar una reflexión sobre la Inquisición, institución que condensaba tensiones teológico-políticas, en la que advertía a sus lectores sobre los peligros de los ecos inquisitoriales en el presente, cada vez que se reivindicaba, desde una supuesta superioridad moral, una posición intransigentemente considerada como la Verdad, como en efecto lo hacía la corriente ultramontana predominante con su defensa de la infalibilidad papal. En ese sentido, señalaba que mientras en el caso de la Inquisición española el poder temporal refería al ejercido por los Reyes, en el caso de la Congregación del Santo Oficio se identificaba con el mismo papa.

El interrogante que atravesaba sus reflexiones era, pues, la cuestión de la libertad no solo en torno a las relaciones entre la República y la Iglesia Católica (contribuyendo a la creación de una Iglesia nacional, aunque defendiendo el ideal de la separación entre ambas instancias de poder) sino también considerando las garantías para su ejercicio en cada una de ellas. Vigil reivindicaba así la autonomía de la conciencia individual pues asociaba la libertad de conciencia con el rechazo de la noción de infalibilidad, introduciendo entonces la licitud de la incerteza. La condena al poder temporal del papa era, en cierto modo, el símbolo de aquella incua unión entre el poder político y el poder religioso. Su reflexión sobre la Inquisición le permitía así cuestionar al catolicismo legado por España y también al Pontífice y la Curia Romana.

En sus escritos Vigil señalaba la paradoja de cuestionar al catolicismo inquisitorial y conservar la unanimidad religiosa. Sostenía, pues, que la unidad política podía realizarse al margen de la unanimidad que proveía el catolicismo. Sin embargo, no dejaba de advertir la importancia de la creencia, aunque concebida en un registro plural, para crear lazo social. El reconocimiento de la falibilidad de los hombres y la licitud de sus incertezas parecía convertir a la creencia, cualquiera sea, en una necesidad al tiempo que desestimaba la idea de infalibilidad de los gobiernos. La crítica a la Inquisición fundamentaba, pues, la legitimidad de la disidencia.

De ese modo, los conceptos de religión, republicanismo y liberalismo adquirirían en sus reflexiones un significado preciso y conexo. Vigil concebía a la religión como el conjunto variado de creencias en un Ser Supremo capaz de generar lazo social entre los hombres. Según el clérigo, la religión, concebida en plural, era capaz de contribuir al bien común de la república al ofrecer a los hombres una guía para la edificación moral y la virtud cívica. En efecto, según Vigil, la sociedad republicana era previa a la Iglesia, como así también lo era la sociedad más inmensa del género humano. Su republicanismo se asienta así en una comprensión de la república como comunidad política autónoma capaz de reflexionar y decidir sobre sí misma que se oponía, por tanto, a la construcción de un Estado moralmente controlado por la Iglesia. De allí que Vigil apelara al «lenguaje de los pueblos» y la «naturaleza» al concebir al liberalismo como un impulso en contra del despotismo, identificado no solo con la monarquía española del pasado o con el autoritarismo de su tiempo sino también con el papa Rey. Su liberalismo se definía, así, como una reivindicación de la autonomía de la sociedad civil y del derecho del hombre a la libertad de conciencia.

Vigil dejaba entrever, pues, su convicción de que en la cuestión religiosa estaba planteada una cuestión política. La defensa de la libertad de conciencia, reverso de la represión inquisitorial, le permitía al publicista condenar tanto al exclusivismo en política como en religión en el registro de una reflexión concebida en clave transnacional. El análisis de su posicionamiento ante la Inquisición nos permitió, estimamos, comprender el modo en que, desde una inflexión liberal, el clérigo proponía concebir a la religión como un derecho, por cierto, universal, del ciudadano, sin concebir al catolicismo como un deber republicano. De ese modo, Vigil procuró imaginar de un modo distinto al catolicismo, liberalizando la república a pesar, incluso, de las constantes prohibiciones que terminaron por excluirlo del orbe católico y que demostraban el gran desafío que suponían los liberales bautizados para Roma y, a la vez, lo lejano que resultaba la posibilidad de un papa liberal.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, José Antonio y Rojas, Rafael (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica: ensayos de historia intelectual y política*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2002.
- Altuve-Febres Lores, Fernán, “La última morada de un radical. El polémico funeral de Francisco de Paula González Vigil. 1875”, Carmen Mc Evoy (ed.), *Funerales republicanos en América del Sur: Tradición, Ritual y Nación 1832-1896*, Santiago, Ediciones Centro de Estudios Bicentenario, 2006: 157-176.
- Álvarez Cora, Enrique, “Los derechos naturales entre Inquisición y Constitución”, *Res Publica. Revista de historia de las ideas políticas*, 18/1 (Madrid, 2015): 11-26.
- Armas Asín, Fernando, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, Lima / Cusco, Pontificia Universidad Católica / CBC, 1998.
- Basadre, Jorge, *Historia de la República del Perú 1822-1993*, Lima, Diario La República, 1998, tomo I, octava edición.
- Berlin, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1958.
- Cárdenas Ayala, Elisa, *Roma: el descubrimiento de América*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2018.
- Cicerchia, Andrea, “Las últimas inquisiciones entre Europa y América. Un recorrido histórico y una reflexión comparativa”, Jacqueline Vasallo, Miguel Rodríguez Lourenço y Susana Bastos Mateus (coords.), *Inquisiciones. Dimensiones comparadas (siglos XVI-XIX)*, Córdoba, Editorial Brujas, 2017: 21-43.
- Clark, Christopher, “The New Catholicism and the European culture wars”, Clark Christopher y Wolfram Kaiser (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003: 11-46.
- Clark, Christopher y Kaiser, Wolfram (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Cuesta Alonso, Marcelino, *La relación Estado e Iglesia en la polémica Vigil-Gual, Zacatecas*, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2008.
- 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*, 11 (Salta, 2000): 83-113.
- 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, “Liberalismo y religión en el siglo XIX hispanoamericano. Reflexiones a partir del caso argentino”, *Liberalism and Religion: Secularisation and the Public Sphere in The Americas*, Londres, Senate House, 2012, disponible en <http://sas-space.sas.ac.uk/4121/>.

- 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*, 24 (Santiago de Chile, 2016): 15-189.
- 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 White, á favor de la tolerancia y libertad de cultos en sus Consejos a los Hispanos-Americanos, y á los discursos de otros tolerantistas, por el D. Ignacio Moreno*, Lima, Imprenta de la Libertad, 1817.
- Eyzaguirre, José Ignacio Víctor, *El catolicismo en presencia de sus disidentes*, Guadalupe, Tipografía de Rodríguez, 1856.
- Fernández Sebastián, Javier, “Toleration and freedom of expression in the Hispanic word between enlightenment and liberalism”, *Past and Present*, 211 (Oxford, 2011): 159-197.
- Fernández Sebastián, Javier (coord.), *La aurora de la libertad: los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012.
- García Cárcel, Ricardo, “Veinte años sobre la historiografía de la Inquisición”, *Publicaciones de la Real Sociedad económica de amigos del país*, Valencia, 1995-1996: 231-254.
- 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*, 34 (Barcelona, 1984): 45-74.
- 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 Vigil, Francisco de Paula, *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la Curia Romana, Primera Parte, Tomo 5.º*, Lima, Imprenta administrada por José Huidobro Molina, 1849.
- González Vigil, Francisco de Paula, *Carta al Papa y Análisis del Breve de 10 de Junio*, Lima, Imprenta de Eusebio Aranda, 1851.
- 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, 1859a.
- González Vigil, Francisco de Paula, *Apéndice al opúsculo sobre Mortara*, Callao, Tipografía de Mariano Gómez, 1859b.

- Green, Abigail y Viaene, Vincent (eds.), *Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012.
- Gual, R. P. Fr. Pedro, *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].
- Guibovich Pérez, Pedro, *Lecturas prohibidas: la censura inquisitorial en el Perú tardío colonial*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica, 2013.
- 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.
- Hamnett, Brian R., *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú (liberalismo, realeza y separatismo 1800-1824)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- 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.
- Iberico 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, Lima, 2013.
- Jedin, Hubert (dir.), *Manual de historia de la Iglesia, Tomo Séptimo: La Iglesia entre la revolución y la restauración*, traducida por Alejandro Esteban Lator Ros, Barcelona, Editorial Herder, 1978.
- Kaiser, Wolfram, “«Clericalism - that is our enemy!»: European anticlericalism and the culture wars”, Clark Christopher y Wolfram Kaiser (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003: 47-76.
- Kamen, Henry, *La Inquisición española*, México D.F., Grijalbo, 1985.
- Kertzer, David I., *The Kidnapping of Edgardo Mortara*, Nueva York, Vintage Books-Random House, 1998.
- Kertzer, David I., “The Endurig Controversy over the Mortara Case”, *Studies in Christian-Jewish Relations*, 14/1 (Boston, 2019): 1-10.
- Klaiber, Jeffrey, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- Klaiber, Jeffrey, “El Clero y la Independencia del Perú”, Scarlett O’Phelan Godoy (comp.), *La independencia en el Perú: de los Borbones a Bolívar*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001: 119-136.

- La Parra López, Emilio, "Intransigencia y tolerancia religiosa en el primer liberalismo español", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 44/1 (Madrid, 2014): 45-63.
- Lefort, Claude, *Essais sur le politique XIX-XX siècles*, París, Seuil, 1986.
- Leguía, José Guillermo, *Estudios históricos: El apostolado de Vigil*, Santiago de Chile, Ed. Ercilia, 1939.
- López Vela, Roberto, "Inquisición y Estado. Los fundamentos historiográficos de una interpretación política (1930-1990)", *Chronica nova*, 18 (Granada, 1990): 267-342.
- Manent, Pierre, "Christianisme et démocratie. Quelques remarques sur l'histoire politique de la religion, ou, sur l'histoire religieuse de la politique moderne", Pierre Collin, Jean-Marc Ferry, Michael Lowy, Pierre Manent, Pierre Maraval y Jacques Rollet (coords.), *L'Individu, le Citoyen, le Croyant*, Bruselas, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1993: 53-74.
- Manent, Pierre, *Cours familier de philosophie politique*, París, Fayard, 2001.
- Mc Evoy, Carmen, *En pos de la República. Ensayos de historia política e intelectual*, Lima, Centro de Estudios Bicentenario / Municipalidad Metropolitana de Lima / Asociación Educativa Antonio Raimondi, 2013.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles, Tomo VIII*, Barcelona, Red Ediciones, 2018 [1880-1882].
- Menzio, Daniele, "Iglesia y modernidad política: catolicismo y derechos humanos en la primera mitad del siglo XIX", Rafael Serrano García, Ángel de Prado Moura y Elisabel Larriba (coords.), *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: 11-22.
- 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.
- 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.
- Paz Soldán, José P., *Las constituciones del Perú*, Madrid, Cultura Hispánica, 1954.
- 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.
- Pike, Fredrick B., "Heresy, Real and Alleged, in Peru: An aspect of the Conservative-Liberal Struggle, 1830-1875", *The Hispanic American Historical Review*, 47/1 (Durham, 1967a): 50-74.
- Pike, Fredrick B., "Church and State in Peru and Chile since 1840: A Study in Contrasts", *The American Historical Review*, 73/1 (Oxford, 1967b): 30-50.



- Prosperi, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizione della Normale, 2010, vol. I.
- Ragas, José, “Prensa, política y público lector en el Perú, 1810-1870”, 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: 43-66.
- Ramón Solans, Francisco Javier, “The Roman Question in Latin America: Italian unification and the development of a transatlantic Ultramontane movement”, *Atlantic Studies: Global Currents*, published online (Londres, 2020a): 129-148.
- Ramón Solans, Francisco Javier, *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2020b.
- Rivera, Víctor Samuel, “Tras el incienso. El republicanismo reaccionario de Bartolomé Herrera”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 10/20 (Sevilla, 2008a): 194-214.
- Rivera, Víctor Samuel, “De libertinos a liberales. Un apéndice aparte en la historia de los conceptos políticos (Perú, 1750-1850)”, *Analítica*, 2 (Lima, 2008b): 105-134.
- Rivera, Víctor Samuel, “Liberalismo. Perú”, 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: 808-823.
- Rojas, Rafael, *Los derechos del alma. Ensayos sobre la querrela liberal-conservadora en Hispanoamérica (1830-1870)*, México, Taurus, 2014.
- Sempere Muñoz, Daniel, *La Inquisición española como tema literario. Política, historia y ficción en la crisis del Antiguo Régimen*, Londres, Tamesis Books, 2008.
- Sobrevilla Perea, Natalia, “The Influence of the European Revolutions of 1848 in Peru”, Guy Thomson (ed.), *The European Revolutions of 1848 and the Americas*, Londres, Institute of Latin American Studies, 2002: 191-216.
- 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*, 37/2 (Londres, 2017): 220-234.
- Soriano Muñoz, Nuria, “En defensa de un pasado nacional: La Inquisición española en lucha por la memoria histórica de la Conquista”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 19 (Cádiz, 2013): 281-301.
- Taurel, Raphael María, *De la liberté religieuse au Pérou considérée dans ses rapports avec l'émigration étrangère*, París, Chez C. Mailliet-Schmitz, Libraire-Éditeur, 1851.
- Taylor, Charles, *A secular age*, Cambridge / Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

- 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/139 (Madrid, 2017): 273-290.
- Tcherbbis Testa, Jimena, *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 de doctorado en historia, inédita, Universidad Torcuato di Tella, Buenos Aires, 2019a.
- 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”*, 50 (Buenos Aires, 2019b): 52-97.
- Toribio Medina, José, *Historia del Tribunal de la Inquisición en Lima (1569-1820)*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfica Medina, 1956.
- Torres Puga, Gabriel (ed.), “Dossier. El final de la Inquisición en el mundo hispánico: paralelismos, discrepancias y convergencias”, *Ayer. Revista de Historia contemporánea*, 4/108 (Madrid, 2017): 13-175.
- Verucci, Guido, *Felicité Lamennais: del cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Nápoles, Istituto italiano per gli studi storici, 1963.

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2020.

Fecha de aceptación: 23 de febrero de 2021.

## Liberalism, Republicanism and Religion: Francisco de Paula González Vigil before the Roman Inquisition (1850-1860)

---

*From the intersection between political and intellectual history, the article reconstructs the position of the Peruvian clergyman and publicist Francisco de Paula González Vigil before the Inquisition, through the analysis of a selected corpus of his work in which he problematizes the relationship between liberalism, republicanism and religion in a transnational context. His reflections on the Inquisition are shown not only to evoke the colonial past but also the dilemmas of his age, as with his protests against the kidnapping of the Jewish boy Edgardo Mortara by the Holy Office in 1858. His attempt to place Catholicism within the framework of a republican liberal project resulted in the condemnation of the Roman Inquisition operating at that time.*

KEY WORDS: *Republicanism; Liberalism; Religion; Inquisition; Mortara; Vigil.*

---