



Análisis de la historia, naturaleza e implicancias jurídicas del Concordato entre el Estado Vaticano y el Perú. A cuarenta y cinco años del Concordato entre el Estado Vaticano y el Perú

Analysis of the Concordat's history, nature, and legal implications between the Vatican State and Peru. Forty-five years after the Concordat between the Vatican State and Peru

Gonzalo Banda Lazarte

Universidad Católica de Santa María, Perú.

<https://orcid.org/0000-0002-3477-8879>

gbanda@ucsm.edu.pe

Recibido / Received: 2025/04/04 Aceptado / Accepted: 2025/04/10 Publicado / Published: 2025/04/13

Resumen:

Este artículo analiza el desarrollo histórico y jurídico de las relaciones entre el Estado Peruano y la Santa Sede, centrándose en la complejidad del proceso que concluyó con la firma del Concordato de 1980. El problema abordado radica en la necesidad de comprender cómo se fue configurando la relación moderna entre Iglesia - Estado en el Perú y qué implicancias tiene el Concordato en la formación de la institucionalidad peruana. Para ello, el artículo tiene cuatro objetivos: analizar la evolución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado desde el Patronato Regio hasta el Concordato de 1980; examinar el Concordato como instrumento estabilizador de dichas relaciones y como consecuencia de la influencia del Concilio Vaticano II; evaluar sus implicancias constitucionales y legales en el Perú; y reflexionar críticamente sobre su vigencia en un entorno marcado por el pluralismo religioso y la secularización. Metodológicamente, se recurre a un enfoque histórico-jurídico basado en fuentes primarias (bulas, constituciones, concordatos) y secundarias (literatura doctrinaria), aplicando un análisis documental. Los resultados evidencian que, a pesar de la secularización del Perú, el Concordato ha mantenido distinciones jurídicas, fiscales y simbólicas para la Iglesia Católica, generando un modelo de colaboración reconocido por el ordenamiento constitucional que inicialmente buscó la autonomía de la esfera eclesiástica y de la esfera secular, inspirado en el Concilio Vaticano II, pero también criticado por su carácter preferencial en medio de una sociedad que fomenta la pluralidad religiosa.

Palabras claves: Iglesia Católica, Santa Sede, Concordato, Perú.



Abstract:

This article analyzes the historical and legal development of the relations between the Peruvian State and the Holy See, focusing on the complexity of the process that concluded with the signing of the Concordat of 1980. The problem addressed lies in the need to understand how the modern relationship between the Church and the State in Peru was configured and what implications the Concordat has in forming Peruvian institutionalality. The article has four objectives: to analyze the evolution of Church-State relations from the Patronato Regio to the Concordat of 1980; to examine the Concordat as a stabilizing instrument of these relations and as a consequence of the influence of the Second Vatican Council; to evaluate its constitutional and legal implications in Peru; and to critically reflect on its validity in an environment marked by religious pluralism and secularization. Methodologically, a historical-legal approach is used based on primary sources (bulls, constitutions, concordats) and secondary sources (doctrinal literature), applying a documentary analysis. The results show that, despite the secularization of Peru, the Concordat has maintained legal, fiscal, and symbolic distinctions for the Catholic Church, generating a model of collaboration recognized by the constitutional order that initially sought the autonomy of the ecclesiastical sphere and the secular sphere, inspired by the Second Vatican Council, but also criticized for its preferential character amid a society that encourages religious plurality.

Keywords: Catholic Church, Holy See, Concordat, Peru.

1. Naturaleza de los Concordatos

La Iglesia Católica no sólo es una comunidad de fieles encabezada por el Romano Pontífice también es un Estado, el Estado Vaticano. El Papa León XIII en la encíclica *Immortale Dei* recordaba que su personalidad jurídica ha sido reconocida desde muchos años atrás por los soberanos, embajadores y otras autoridades de distintos estados, doctrina afirmada antes de la celebración de los tratados de Letrán en 1929:

Los Santos Padres se consagraron a defender esta misma autoridad, con razonamientos sólidos, cuando se les presentó ocasión para ello. Los Romanos Pontífices, por su parte, con invicta constancia de ánimo, no han cesado jamás de reivindicar esta autoridad frente a los agresores de ella. Más aún: los mismos príncipes y gobernantes de los Estados han reconocido, de hecho y de derecho, esta autoridad, al tratar con la Iglesia como con un legítimo poder soberano, ya por medios de convenios y concordatos, ya con el envío y aceptación de embajadores, ya con el mutuo intercambio de otros buenos oficios. Y hay que reconocer una singular providencia de Dios en el hecho de que esta suprema potestad de la Iglesia llegara a encontrar en el poder civil la defensa más segura de su propia independencia (León XIII, 1885, &16).



Es un Estado que tiene las tres características de una personalidad jurídica estatal, un espacio geográfico, un gobierno y la capacidad de establecer relaciones con otros estados. Dentro de los tres rasgos que caracterizan a cualquier sujeto con personalidad jurídica de derecho internacional público, como recuerda Monteiro de Castro (2006), citando a Pillet (1895), estas tres características se explican de esta manera:

De esas tres características derivan, al mismo tiempo, la posibilidad y la necesidad del reconocimiento del Estado. Estas tres cualidades se encuentran igualmente en la Iglesia Católica, la cual es distinta de cualquier otro Estado por el carácter universal de su misión, así como también por el objetivo institucional de su institución; está organizada y su jerarquía generalmente está considerada como la más perfecta que exista; es independiente hasta tal punto que la interferencia de una tercera parte en su enseñanza o en su ministerio sería contraria a su dogma y destructiva de su acción (p. 318).

Desde el año 1980, el Estado del Perú y el Estado Vaticano suscribieron un acuerdo, que la doctrina internacional ha denominado Concordato, de acuerdo con la terminología utilizada por el derecho canónico. El Concordato vigente desde 1980, fue firmado después de un largo periodo de negociaciones, pues las relaciones jurídicas anteriores, según la tradición jurídica y la costumbre, entre la Iglesia Católica y el estado peruano, se rigieron mediante una institución denominada Patronato, que a su vez debe su nacimiento a otra institución virreinal, el Patronato Regio o Real, y que consistió en un privilegio o derecho que la Iglesia Católica otorgó a los Reyes Católicos y a los monarcas Portugueses en el siglo XV, con el fin de garantizar que los territorios conquistados sean adecuadamente administrados y evangelizados.

El Patronato se trató de un derecho por el cual los Reyes tenían el derecho de nombrar a las autoridades eclesiásticas (arzobispos, obispos y presbíteros), previa aprobación del Papa; así como la libertad de determinar el territorio de cada Obispado y también dar la autorización previa, y también para la circulación de las Bulas Pontificias que debían ser cumplidas por los religiosos. En reciprocidad ante estos privilegios y libertades, las coronas española y portuguesa debían asumir el sostenimiento económico de las labores de la Iglesia Católica en la labor de su evangelización del Nuevo Mundo.

2. El Patronato Regio

Margadant (1965), describe el Derecho de Patronato, como una institución derivada del derecho civil entendiendo aquél en el cual los señores conservaban en reverencia y gratitud de la libertad concedida a sus esclavos en el estado de *libertos*; quedándoles,



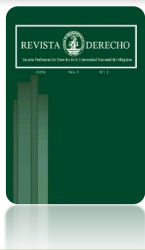
por vía de gratitud de la libertad, concedidos varios derechos en estos *libertos* manumitidos.

En las Siete Partidas de Alfonso X, se dice respecto del derecho de Patronato, que se establece tal derecho como el poder que se gana en la Iglesia, por los bienes que pueda hacer el que es patrón (edificador de la iglesia). Este derecho, se ganaría por tres razones, la primera por donar el suelo en el que se edificaría la iglesia, la segunda por hacer (construir) la iglesia, y la tercera por herencia (heredar el derecho), y que le otorgan al patrón tres derechos: la honra, el provecho y cuidado. La honra, indicaba el derecho del patrón de presentar al clérigo de la iglesia por parte del patrón. Vemos pues que ya en la Siete Partidas, aparecen algunos derechos que van a caracterizar al derecho de Patronato Regio:

Patronus en latin tanto quiere decir en romance como padre de carga; ca así como el padre es cargado de hacienda de su fijo en crialle et guardalle et buscalles todo el bien que pudiere, así el que hace la iglesia es tenudo de sufrir la carga della, ahondándola de todas las cosas quel fueren menester quando la face, et amparándola después que fuere fecha. Et padronadgo es derecho d poder que gana en la iglesia por los bienes que hi face el que es padrón de ella; et este derecho gana home por tres cosas: la una por el suelo que da en que se faga la iglesia: la segunda por facerla: la tercera por el heredamiento quel da á que llaman dote, donde vivan los clérigos que la sirvieren et de que puedan complir las otras cosas, según dice en el título que fabla de como deben facer las iglesias. Otrosi pertenescen al padron tres cosas de su derecho por razon del padronadgo: la una es honra: la otra provecho que debe haber ende: la tercera cuidado et trábalo que ha de sufrir por ella. Et honra debe haber, que quando vagare la iglesia debe presentar clérigo para ella; et esto se entiende si la iglesia non fuere catedral ó conventual, ca en estas atales el cabildo d el convento ha de esleer su perlado, et después desto deben presentar la eslecion fecha al padron quel plega et la otorgue (Alfonso X, 2011, I, XV,1)

La figura jurídica del Patronato que vinculó a la Iglesia Católica con los Reinos de España y Portugal recibió el nombre de Patronato Real o Patronato Regio. Son los monarcas portugueses, quienes se habían dedicado desde muy temprano al descubrimiento y conquista de nuevas tierras en África, los primeros beneficiados de los territorios descubiertos, mediante la concesión de ciertas bulas que se remontan hacia finales del siglo XV.

Las bulas papales en favor del reino de Portugal que pueden considerarse como los antecedentes más remotos de la institución del Patronato Regio fueron tres: la llamada *Romanus Pontifex*, otorgada por el papa Nicolás V en el año 1455, la bula *Inter Caetera*, de Calixto III en el año 1456, y la *Aeterni Regis*, de Sixto IV en el año 1481,



la última de las cuales consideró la donación al monarca portugués de territorio africano con el propósito de evangelizarlas. Estas bulas en favor de los soberanos portugueses se pueden considerar como el antecedente más remoto de lo que luego sería el Patronato Regio Español (Numhauser, 2013).

El Patronato Real, según Numhauser (2013), cuyo trabajo alcanza a estudiar los orígenes del Patronato Regio portugués, se define como:

Una prerrogativa real de presentación ante el Papa de los candidatos a ocupar cargos eclesiásticos: obispos, canónigos o párrocos. A cambio de lo cual los monarcas adquirirían la obligación de construir iglesias, dotarlas y también proveer misioneros que, a su coste, estuvieran dispuestos a evangelizar a los indígenas de las regiones recién descubiertas (p. 86).

En el caso del Virreinato del Perú y, por tanto, en el caso de la constitución del Patronato Real Español, cuando Cristóbal Colón regresó de su primer viaje de descubrimiento, en 1493 se planteó el problema jurídico de la soberanía y el del orden religioso en los nuevos territorios. Además de los antecedentes portugueses, otros antecedentes para el Patronato Real Español son las bulas otorgadas al Reino de Castilla por el descubrimiento y conquista de las Islas Canarias en 1417 y la del Reino de Granada en 1492, cuando se hubo logrado la reconquista.

Cuando la expedición de Colón regresó, los Reyes Católicos, tratando de imitar y al mismo tiempo de disputar la estrategia de la monarquía de Portugal, iniciaron numerosas gestiones diplomáticas para conseguir el reconocimiento por parte de la Iglesia Católica. En este sentido, la bula *inter caetera I* de Alejandro VI del 3 de mayo de 1493 les otorgó finalmente la soberanía sobre las tierras descubiertas con el objetivo de difundir la fe católica.

Además, la bula *Eximiae devotionis sinceritas* se da también como la concesión a los Reyes Católicos tratando de imitar los beneficios dados a la corona de Portugal en las bulas que fueron descritas párrafos anteriores. Pero numerosas bulas papales se añadieron, con el fin de detallar explícitamente los derechos que recibía los monarcas, así la bula *inter caetera II*, también de Alejandro VI, añade el dibujo de una línea de limitación que partiera del Ártico y llegara hasta Antártico, es una delimitación que va por el oeste de las islas Azores y Cabo Verde, la que partiría las tierras que pertenecían a la corona lusa y las distinguirían de las tierras bajo la soberanía de los reinos de Castilla. Esta división terminó resultando fundamental para determinar qué territorios en el nuevo mundo pertenecían a qué reino. Por todos estos fines numerosos historiadores la denominaron la bula de partición. Existe otra bula, que se obtuvo nuevamente por iniciativa de los Reyes Católicos, en setiembre de 1493 llamada *dudum siquidem*, que les garantizaba la soberanía en las nuevas tierras por descubrir



zonas a las que nadie había llegado porque la expedición de Cristóbal Colón creyó haber llegado a los territorios de Oriente, precisamente esta bula por su naturaleza de adición de nuevas tierras se le denominó la bula de ampliación (Bejarano, 2016, pp. 224-227).

Hasta este momento de la relación entre Iglesia y estado, no aparece ningún Patronato, ni en Portugal ni en España, y la Iglesia Católica había continuado dilatando la concesión del Patronato. Para continuar con esa misma política, Alejandro VI, en 1501 dio la bula *Eximiae devotionis sinceritas* II, que establecía la donación de los diezmos recabados en los nuevos territorios en favor de los monarcas españoles. La única condición que se puso para tal donación era que los soberanos construyeran templos que se dedicaran a la difusión de la fe católica y que se mantuviera la labor de los clérigos que estaban desempeñándose en estos territorios (Fernández García, 2000, p. 27).

La muerte de Alejandro VI, ocasionó el debilitamiento de la estrategia del Papado de no negociar bulas que se entendieran como Derecho de Patronato, así que los monarcas llegaron con la Iglesia Católica a negociaciones por las que pudieran despegar el camino para la concesión de derechos similares al Patronato para las monarquías españolas y portuguesas. El 15 de noviembre de 1504, Julio II, otorgó la bula *Illius fulciti praesidio* por la que daba a luz a tres sedes en isla La Española: el arzobispado de Yaguata y las diócesis sufragáneas de Magua y Baynua. Pero esta bula no fue adecuada para los intereses del rey católico Fernando de Aragón, ya que no se daba el deseado derecho de Patronato.

Finalmente, como lo señala Ruda Santolaria (2002, p. 57) el 28 de julio de 1508 el mismo Papa Julio II concedió la bula del Real Patronato *Universalis Ecclesiae regimini*, que cumplía las demandas del rey Fernando de Aragón que tuvo hacer denodados esfuerzos diplomáticos para finalmente conseguir que se le concediera un régimen similar al del Patronato que tanto buscó.

El Código de Derecho Canónico de 1917 (CIC, 1917), ya derogado, definía el derecho de Patronato como: «El derecho del Patronato es el conjunto de privilegios, con ciertas cargas, que por concesión de la Iglesia competen a los fundadores católicos de una Iglesia, capilla o beneficio, o también a sus causahabientes». (Cann. 1448)

Ruda Santolaria (2002) define el derecho de patronato como el derecho que acarreaba, entre otras cosas, la potestad de los monarcas españoles de presentar a la Santa Sede a arzobispos, obispos y otras dignidades de las Iglesias de Indias:

Ello no entrañaba que el Rey nombraba a quienes fueran a desempeñar dichas



funciones, pues la designación y la institución canónica recaían en la Sede Apostólica; a su vez, y como contrapartida, el "patronato" también conllevaba un compromiso de los Reyes de España a contribuir al desarrollo, consolidación y sostenimiento de la tarea evangelizadora de la Iglesia en el Nuevo Mundo (p. 57).

El Papa Julio II, concedía mediante la publicación de esa bula, el derecho de presentación de candidatos para todas las tierras que habían sido descubiertas como consecuencia del derecho de Patronato Real. A estas bulas se les agregó la ratificación en 1510 y en 1511 que el Papa Julio II hiciera de la concesión de los diezmos recibidos en estas tierras.

Con posterioridad, en 1522 el Papa Adriano VI otorgó al Rey Carlos V, el breve *Exponi nobis*, que se ha llamado por los historiadores como la *bula omnimoda*, que facilitaba el envío de misioneros. Al mismo tiempo les otorgó a los misioneros numerosas potestades, y también les otorgó determinados privilegios monarca de España para que pudiera escoger y pudiera vigilar de cerca la función que cumplían de los clérigos que habían llegado para predicar en los nuevos territorios.

Así, a lo largo de toda la colonia, si bien hubo intentos de los monarcas españoles, incluso cuando los Borbones llegan al trono, nunca fue reconocido explícitamente el Patronato Regio o Real, aunque en la práctica con la acumulación de muchas bulas, se pudo establecer un régimen de Patronato implícito entre la Iglesia Católica y el Reino de España en el Virreinato del Perú, que se profundizaría con el Concordato firmado por el Vaticano con el Estado Peruano, es decir nunca se constituyó un Patronato explícitamente pero sí implícitamente. Para explicar este reconocimiento implícito Ruda Santolaria (2002) lo explica de la siguiente manera:

Por otro lado, a partir de una serie de posturas de "corte regalista", fortalecidas tras el advenimiento de la dinastía borbónica al trono de España y muy en boga en Europa durante los siglos XVIII y XIX, se sostenía que el "patronato" era un "derecho inherente" a la dignidad real y que recaía en los Reyes la referida facultad de "presentación" por "derecho propio". Empero, la misma experiencia española desvirtúa esa postura, dado que el "derecho de presentación" de los monarcas se extiende indiscutiblemente a otros territorios bajo jurisdicción de la Corona de España, distintos a los de Indias y del antiguo reino de Granada, con el Concordato de 1753 (...) El Papa Benedicto XIV, eminente canonista, no aceptó el "patronato universal" invocado por los Reyes de España, sino, más bien, se avino a ampliar el ámbito geográfico de las prerrogativas reales en materia de "derecho de presentación" dejando a salvo que dicha extensión se producía en virtud de una "concesión previa" de la Santa Sede y no en cuanto se trataba de una atribución propia de los monarcas a título de tales (p. 58).



3. Del Patronato en la República y la nueva configuración del Estado

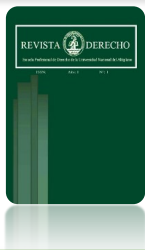
En el periodo republicano, las relaciones entre la Santa Sede y la nueva República del Perú fueron reguladas en el contexto cercano de la aprobación de la Constitución de Cádiz del Reino de España de 1812, que reconocía como religión oficial y exclusiva a la religión católica, como se puede verificar en la fórmula de juramento del Rey (Ruda Santoralia, 2002, p. 60). Historiadores de la Iglesia y de la República coinciden que el sistema del Patronato Regio se extendió en la República.

Para entender convenientemente el cambio que significó en el mundo hispánico la independencia, debemos comprender los profundos cambios que se configuró en el ordenamiento político mundial. Como ha recordado Valle Rondón (2007) el problema en el siglo XIX de las relaciones Iglesia – Estado debe ser entendido no como:

(...) un conflicto de poderes sino como la tensión provocada por la irrupción de un nuevo sistema político que al tiempo que exalta la libertad del individuo-ciudadano, reclama para sí progresivamente la exigencia de totalidad en el espacio público. A la Iglesia le es negada paulatinamente cualquier participación y expresión en el espacio público y se le relega exclusivamente al ámbito privado (p. 35).

Como ha recordado Ruda Santoralia (2002), el protagonista de estas primeras relaciones fue el arzobispo de Lima al momento de la Independencia, Bartolomé María de las Heras. Hubo varios momentos de tensión en torno a Bartolomé María de las Heras, especialmente cuando se lo propuso para ostentar el capelo cardenalicio. En un primer momento la propuesta del prelado fue realizada por el rey Fernando VII, en 1818. En un segundo momento se lo vuelve a proponer en 1823, pero después de que Bartolomé María de las Heras firmara finalmente la Declaración de Independencia de Perú, en julio de 1821.

Según precisa Nieto (1981), cuando se produjo la retirada del Virrey La Serna hacia la sierra que antecedió la ocupación de Lima por las tropas independentistas y la proclamación de la Independencia, Bartolomé María de las Heras, decidió quedarse en Lima para hacer frente a sus labores pastorales a pesar de las amenazas. Bartolomé María de las Heras no tuvo suficientes apoyos políticos en Perú y su influencia fue cayendo paulatinamente, y su propuesta para llegar a ser cardenal también quedó en el olvido.



En octubre de 1821, y en calidad de Protector del Perú, San Martín dio el llamado Estatuto Provisional, que en su articulado consagraba que a la religión Católica, Apostólica, Romana, como la religión oficial de la nueva república de Perú. En ese sentido, las Constituciones peruanas del siglo XIX que luego sobrevinieron hacen referencia explícita a la religión católica, apostólica y romana.

Un apunte que no se puede desestimar al valorar el declive de las relaciones entre Iglesia y el nuevo estado de Perú es el socavamiento de su influencia política y las pérdidas económicas. A pesar de lo que pudiera estar redactado por San Martín en el Estatuto Provisorio, como precisa Rojas Ingunza (2007), la Iglesia salió desfavorecida en su aspecto económico y social:

Pero la Iglesia como tal, salió debilitada de la guerra (de la Independencia). No tanto ni tan solo por las pérdidas económicas, sino sobre todo por su fraccionamiento. El estudio de la posición y actividad en el conflicto del clero realista demuestra su perfecta coherencia con el pensamiento y directivas de la Santa Sede y del Episcopado local. De modo que quienes promovieron la independencia lo hicieron en clara rebeldía al Magisterio de la Iglesia (p. 85).

La Iglesia Católica no salió favorecida económicamente del proceso de Independencia, por lo contrario, su situación se deterioró en comparación con siglos anteriores, como lo ha sostenido Rojas Ingunza (2007) y en otro estudio Gómez Acuña (1999), el joven estado republicano peruano promovió la expropiación de muchos bienes eclesiásticos:

Con todo la Iglesia durante la guerra de la independencia –es importante advertirlo-estuvo entre la espada y la pared: muchos conventos se convirtieron en hospitales; erogaciones diversas –casi siempre forzadas- fueron empobreciéndola: varios de sus miembros murieron, huyeron se mantuvieron al margen, juraron la independencia, o simple y llanamente –como ha sucedido en otros momentos en que la Iglesia se ha vista removida en sus cimientos- colgaron los hábitos. Al terminar la guerra la iglesia estaba empobrecida ¿Qué pasó con sus propiedades? Pues muchas se perdieron, ya sea por los cupos, las expropiaciones y por la dinámica misma de la guerra (p. 380-381).

Además, el arraigado *ethos* realista que aún existía en el clero peruano dificultaba las relaciones entre el Perú y la Iglesia Católica. El ejemplo más emblemático de esta tensión es quizá el del obispo de Arequipa, José de Goyeneche, pues como lo ha precisado Rojas Ingunza (2007), el análisis de la documentación sobre el obispo Goyeneche, nos muestra que se «perfila con nitidez los rasgos de un obispo aristócrata del Antiguo Régimen entrañablemente comprometido con la Corona y su defensa,



fortalecido y consolado en estos afanes por el Magisterio Pontificio y la actitud homogénea del Episcopado del país» (p. 87).

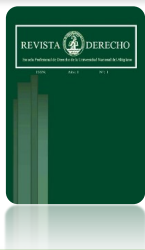
Solamente cuando arriba Simón Bolívar, las tensiones con Goyeneche se resolvieron más por la inflexibilidad de Bolívar quien a su ingreso al Perú, con el apoyo de la Constitución de 1823, enterado de la existencia del obispo Goyeneche en Arequipa, viajó hasta la ciudad, y mediante el uso del poder, presionó fuertemente para que se hicieran muchos nombramientos y remociones de sacerdotes y, según Rojas Ingunza (2007), este fue un momento “*cesaropapista*”: «En aquellos breves años, muy tensos para la Iglesia, el Obispo de Arequipa, el único realmente en ejercicio en el país, fue gravemente amenazado de expulsión y no hubo alternativa a la sumisión» (p. 96).

Así el obispo Goyeneche capituló en sus convicciones más íntimas más movido por el futuro de la Iglesia en el Perú que por convencimiento personal, lo cual según Rojas Ingunza (2007) representaba el sentir mayoritario del clero peruano:

En el verano de 1825, el Obispo de Arequipa (José de Goyeneche) todavía no sabía cómo se conduciría finalmente *el Libertador* con él, y con la Iglesia, ahora que todo el país estaba en sus manos. En su correspondencia y documentación privada, dejó en claro que se quedó y juró la Independencia sólo para asegurar, en cuanto, estuviere en su mano, la buena marcha de la Iglesia en Arequipa y en el Conjunto del Perú (p. 91).

Frente a este panorama la Iglesia Católica, tuvo que obrar con prudencia, pues si bien el Episcopado estaba muy influenciado por su dependencia de la corona española, la supervivencia de la Iglesia en Perú estaba en juego, lo que puede no sólo explicar la actitud del Obispo Goyeneche, sino de muchos clérigos de Perú. Si bien hubo clérigos partícipes del proceso emancipador, estos no constituían la mayoría del clero y mucho menos representaban el sentimiento mayoritario, muchos de ellos sufrían una realidad precaria, de iglesias vacías y misiones descuidadas como sostiene Gutiérrez (2000): «(...) cabildos sin canónigos, parroquias sin párrocos, misiones y doctrinas abandonadas, desaparición de candidatos al sacerdocio: todas las iglesias golpeadas por la lejanía de Roma y el turbió emancipador, su pastoral estaba reducida al mínimo cuando no a nada» (p. 129).

Sin embargo, como señala Valle Rondón (2007), el periodo del Patronato Republicano, que continuó al Patronato Regio, funcionó muchas veces como un medio de control y no de cooperación. Es decir que, basados en la continuidad del Patronato, de manera implícita, las instituciones estatales continuaron teniendo referencias católicas y se pudo apreciar que la Iglesia era respetada en sus distintos foros. Así, Valle Rondón (2007) recuerda que la secularización institucional en el Perú



Republicano se dio de manera paulatina de la siguiente forma: «(...) en orden el progreso modernizante, se fueron derogando progresivamente durante los siglos XIX y XX las prerrogativas eclesiásticas: fuero eclesiástico y diezmos (1856), secularización de los cementerios (1869), intolerancia de culto (1915) y legalización del divorcio absoluto (1930)» (p.35).

Esta ruptura paulatina con la legislación eclesiástica, y la secularización de la República obedeció más que a una respuesta política de las autoridades a una constante penetración ideológica que permeó en la cultura y en los círculos intelectuales peruanos de élites de clase alta y media. Así, como precisa Klaiber (1996), la influencia de esta secularización se debió a movimientos culturales:

Sobre todo, el positivismo que surgió como una respuesta al pesimismo generalizado, tuvo un impacto importante en las clases altas y medias. Para ellas las ideas de Comte y Spencer representaron una solución al atraso social del Perú. En San Marcos (la Universidad Mayor de San Marcos), en 1894, Javier Prado disertó sobre los males que el Perú había heredado de la dominación colonial. Entre otros resaltó el fanatismo y el oscurantismo del catolicismo español. También en esta época los masones, ahora más numerosos, desplegaron considerablemente fuerza (...) Hacia finales del siglo, los anarquistas comenzaron a diseminar la crítica antirreligiosa (más precisamente la anticatólica) de González Prada, en medio del incipiente movimiento obrero (...) Finalmente el protestantismo se volvió más confiado en sí y comenzó a hacer proselitismo en público (...) La eliminación del artículo 4º (de la Constitución que prohibía el culto público para los no católicos) en 1915 provocó mucha oposición por parte de la Iglesia. (p. 43)

Pero, también como aclara Klaiber (1996), el periodo de la República entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, no representó una crisis insoportable para la Iglesia Católica, como pueblo creyente, pues no afectó a las clases populares, ni tampoco hubo un cuestionamiento a las realidades estructurales ni de valores, pues como lo ha demostrado la historia de la Iglesia, se había demostrado que los sacerdotes seguían influyendo de una manera decisiva en la vida de los campesinos y los pobladores que vivían en las zonas rurales del Perú, que en ese momento era la mayoría de pobladores que habitaban en el Perú, pues la población era minoritariamente urbana, y en estos sacerdotes se podía apreciar un comportamiento como «si la Independencia nunca hubiera sucedido» (Klaiber, 1996, p. 44).

La constitución explícita del Derecho de Patronato fue paulatina a través del envío de representantes diplomáticos del Perú a la Santa Sede, pero como sostiene Rodríguez Ruiz (2010), se constituyó oficialmente en favor de los presidentes del Perú, el derecho



del Primer Patronato que la Santa Sede constituyó a favor de un gobierno durante el Pontificado de Pío IX en 1874 mediante las Letras Apostólicas *Praeclara inter beneficia*:

Después de algunos intentos fallidos, el 10 de mayo de 1852, Bartolomé Herrera, como ministro Plenipotenciario ante la Santa Sede, partió hacia Roma para pedir el reconocimiento del Patronato, que de hecho ejercía el Gobierno, y otros derechos recíprocos de la Iglesia y el Estado. El 26 de octubre de 1852 presentó sus credenciales ante la Sede y el 1 de noviembre fue recibido en audiencia por Pío IX. Era la primera vez que un representante de la República peruana era acreditado ante la Santa Sede, lo que significó el inicio de las relaciones diplomáticas del Perú y la Santa Sede, dejando los cauces abiertos para las futuras negociaciones que terminarían en la celebración de un Acuerdo. (...) Posteriormente, Pío IX hizo dos actos significativos para el Perú: envió a Monseñor Serafin Vanutelli como primer Delegado Apostólico para el Perú, siendo recibido por el Presidente José Balta, el 30 de junio de 1871; y en 1874 concedió las Letras Apostólicas *Praeclara inter beneficia*, que según, Pedro Gálvez –primer representante diplomático residente del Perú ante la Santa Sede–, es el primer caso en que un romano Pontífice, por un acto propio y sin los debates de un Concordato, haya otorgado el Patronato a un gobierno. (p. 140)

Se debe aclarar que en Sudamérica solamente el Perú gozó del Derecho del Patronato, sustentado en títulos jurídicos legítimos por las Letras Apostólicas de Pío IX *Praeclara inter beneficia*, sin embargo, hubo muchos países que gozaron de derechos semejantes mediante la suscripción de tratados como concordatos, que fueron firmados desde el siglo XIX por la Iglesia Católica.

Pero, el régimen del Patronato en la República comportaba una constante inseguridad como sostiene Valle Rondón (2007), pues implicaba estar en manos del carácter cambiante de los gobiernos de turno, pues no hubo una política estable con relación a la Iglesia Católica:

El Patronato Nacional no garantizaba a la Iglesia la estabilidad y seguridad jurídica que el Patronato Regio otorgaba, así que las negociaciones eran reeditadas cuando el régimen de turno las ponía en cuestión. Esta inseguridad legal y política no sólo ponía en riesgo los privilegios y prerrogativas de la Iglesia sino también las obras eclesiásticas que en más de una ocasión fueron parcial o totalmente paralizadas por acción de los gobiernos. (p. 39)

Por ello, como afirma Rodríguez Ruiz (2010), podemos precisar que el Patronato, desde la presencia española en el Perú, ha sido la única institución de relación Iglesia



– Estado, de orígenes españoles que ha perdurado hasta 1980. Sólo fue derogado por Francisco Morales Bermúdez, mediante Decreto Ley 23147, derogación necesaria para poder arribar a la siguiente fase de la relación Iglesia – Estado, la firma del Concordato que finalmente se daría en 1980.

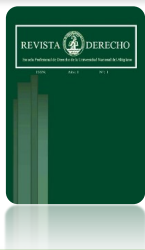
Son las posteriores constituciones, en especial la Constitución peruana de 1860, las constituciones que incluyeron la denominación de *Concordato*, aunque ya se había mencionado en otras constituciones y estatutos provisorios. Es decir que la Constitución de 1860, la que tuvo más larga duración en el Perú, precisó, además, la necesidad nacional de suscribir un Concordato con la Santa Sede, con el fin de que se pudieran cimentar estas relaciones (Constitución Política del Perú, 1860, art. 134).

Durante estos años, la posición oficial de la Iglesia en asuntos de relaciones entre Iglesia y Estado fue moderándose, y en opinión de Burleigh (2005), es con el papado de León XIII, con quien se produce un gradual acercamiento en estos asuntos, con las nuevas repúblicas en Europa, en especial en Francia, donde la revolución francesa anticlerical había penetrado, ocasionando la férrea oposición de la Iglesia y sus canónigos:

León XIII se distanció sutilmente de las posiciones intransigentes de su predecesor (Pío IX) hacia la ciencia y la libertad modernas. Fue exponiendo gradualmente una visión más sutil de las relaciones entre Iglesia y Estado y la opinión de que la democracia era una fuerza a tener en cuenta. Aunque la Iglesia fuese intrínsecamente superior en virtud de sus objetivos trascendentes, no tenía ningún derecho a entrometerse en las cuestiones temporales. (p. 399).

La Constitución Peruana de 1933 también reguló la necesidad de establecer un instrumento jurídico que ya venía siendo utilizado por la diplomacia vaticana para suscribir convenios con otros Estados como el Concordato. Esta constitución además señalaba: «Las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica, se regirán por un Concordato celebrado con arreglo a las instrucciones dadas por el Congreso» (Constitución Política del Perú, 1933, art. 234).

Los Concordatos son definidos, como precisa González y Sánchez-Bayón (2011), como un «instrumento del derecho internacional que tiene como propósito la regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado» (pp.148). El derecho de Concordatos, según la división clásica de los concordatos, determinado por el Concilio Vaticano II, como recuerda Osuchowska (2014), distingue dos épocas en los concordatos, los clásicos y los contemporáneos, en todos ellos se puede entender el derecho de concordatos como el derecho de:



Los gobernantes católicos, como los protestantes, reclamaban el derecho a injerir en asuntos interiores de la Iglesia en su país. La Santa Sede a raíz de acuerdos reconoció estas pretensiones concediéndoles privilegios en forma de patronato y, sobre todo, el derecho a injerir en los puestos episcopales y beneficiarios eclesiásticos. A cambio de ello, el monarca católico se comprometía a asegurar las necesidades materiales de la Iglesia, incluidos los privilegios del clero. En el siglo XIX como respuesta al peligro de la ideología liberal, la Iglesia firmó concordatos de protección que tenían por objetivo asegurar los intereses de la Iglesia para proteger los requisitos elementales de la realización de su misión. Al mismo tiempo, contraían concesiones otorgadas por la Santa Sede a favor de las autoridades laicas que vinculaban la Iglesia al Estado. (p. 66).

El Código de Derecho Canónico vigente de 1983 establece que el Romano Pontífice tiene derecho al legado pontificio para celebrar concordatos: «tratar aquellas cuestiones que se refieren a las relaciones entre la Iglesia y el Estado; y, de modo particular, trabajar en la negociación de concordatos, y otras convenciones de este tipo, y cuidar de que se lleven a la práctica» (CIC, Can. 365).

4. El Concordato de 1980

Antes del Acuerdo del 1980, la relación entre la Iglesia y el Estado Peruano, pasó por tres períodos históricos, en los cuales, el Perú inició caminos para establecer relaciones con la Santa Sede, en el caso del Patronato Real se pudo concluir que se mantuvo los privilegios de la Iglesia, mientras que, en el caso del Patronato republicano, estos derechos e influencia fueron medrando en la práctica cultural y en la legislación secular. Finalmente llegamos al tercer periodo, que acabaría con la materialización del Concordato de 1980.

Con el Patronato Regio se inició el primer período de las relaciones del Perú y la Santa Sede, instaurándose un complejo sistema de potestades en el Virreinato del Perú, donde la Corona española, al haber recibido esta concesión mediante las bulas de Alejandro VI, asumió este sistema jurídico como inherente a su potestad. A continuación, se gestó el establecimiento oficial del Patronato en la República y, finalmente, se arribó a la suscripción en 1980 del Concordato en el gobierno militar del General Morales Bermúdez.

Con la celebración del Concilio Vaticano II, la Iglesia, adoptando una posición que se ha llamado del dualismo político – espiritual, apostó por velar por la libertad religiosa, introduciendo el respeto de la pluralidad religiosa, lo que significaba que se permita garantizar la autonomía de los órdenes temporales y espirituales, en armonía del bien común, con el fin de que las confesiones católicas que, en muchas naciones



sufrían persecución y no estaban amparadas en ningún tratado, pudieran estar protegidas jurídicamente:

El derecho a la libertad religiosa consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de las personas particulares como de grupos sociales y de cualquier otra potestad humana, y esto de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado a otros, dentro de los límites debidos (Declaración *Dignitatis humanae*, 1965, 2).

Como precisó el Ratzinger (2005), se trata pues de entender, para el hombre cristiano, por ejemplo, que la realidad temporal jamás podrá ser perfecta, y que un mundo perfecto jamás podrá ser posible en una auténtica visión cristiana del mundo. En ese respeto a la imperfección de lo temporal destaca el mensaje de “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”:

Creo que debemos ahora poner en claro con toda decisión que ni la razón ni la fe prometen a ninguno de nosotros que algún día llegará un mundo perfecto. Ese no existe, Su continua expectativa, el juego con su posibilidad y proximidad es la amenaza más seria que acecha a nuestra política y a nuestra sociedad (...) Por el contrario es inmoral el aparente moralismo que sólo se satisface con lo perfecto. Será necesario un examen de conciencia, incluso sobre la predicación moral de la Iglesia, o cercana a ella, cuyas desmedidas exigencias y esperanzas impulsan a la fuga desde el plano moral hacia el utópico (Ratzinger, 2005, p 223).

Habermas (2003) en su diálogo con Ratzinger, en la Academia Católica de Baviera, también plantea la cuestión de cómo la Iglesia tuvo que renunciar al monopolio interpretativo para aceptar la autonomía de la realidad temporal de la realidad espiritual y el concepto de libertad religiosa, que se traduce en separación de la vida de la comunidad religiosa de su entorno social:

La religión tuvo que renunciar a esta pretensión de tener el monopolio interpretativo y de total estructuración de la vida a medida que la secularización del conocimiento, la neutralización del poder estatal y la libertad religiosa se fueron imponiendo. Con la separación funcional de subsistemas sociales se produce también la separación de la vida de la comunidad religiosa de su entorno social (Habermas, 2003, p. 30).

Esta posición, como lo precisa Osuchowska (2014), supuso la revisión del carácter confesional del Estado para poder adaptarlo a los criterios expuestos en las Declaraciones del Concilio Vaticano II, pues si bien la anterior doctrina de la confesionalidad católica de los Estados sirvió para suscribir muchos convenios, esta



misma doctrina imposibilitaba la celebración de concordatos con países no confesionales, y en cuyos territorios la Santa Sede consideraba necesaria la presencia de un instrumento jurídico que protegiera sus intereses y los de sus fieles, aun si fueran minoría, por ello es que después del Vaticano II se produce un gran número de Concordatos con muchos Estados que no eran católicos. Incluso con el mismo hecho de perder los llamados Estados Pontificios en Italia, con la firma del Tratado de Letrán, la Santa Sede se garantizó una personalidad de derecho internacional público que le permitió una vigencia en todos los organismos internacionales actuales y que no puede ser discutida ni objeto de intervención de ningún estado extranjero:

Los cambios que se hicieron en los acuerdos de concordato después del Concilio Vaticano II, primeramente, conciernen al principio básico de la relación entre el Estado y la Iglesia. Los concordatos previos asumían dos tesis básicas. La primera de ellas fue la suposición de que la Iglesia y el Estado son una comunidad legalmente perfecta, aunque se suponía la superioridad de la Iglesia sobre el Estado debido a la superioridad de lo espiritual sobre el orden temporal. La segunda tesis se basaba en el reconocimiento del carácter religioso del Estado, dadas las razones teológicas o históricas y sociológicas. Estos supuestos dificultaban la celebración de concordatos con países confesionales no católicos, así como con los no confesionales. Por el contrario, la doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa llevó al cuestionamiento de lo anterior y posibilitó celebrar acuerdos con estados de todos tipos, independientemente de su actitud hacia el fenómeno religioso. En el caso de los países de América Latina, la revisión de su carácter confesional se convirtió en un problema. Desde el punto de vista de la acogida de la doctrina del Concilio, se hizo necesario celebrar un nuevo contrato con ellos (Osuchowska, 2014, p. 76).

El Concordato se suscribió por voluntad del Estado Peruano y la Santa Sede, el 19 de julio de 1980, siendo ratificado por Juan Pablo II el 22 de julio de 1980 y posteriormente aprobado por el presidente del Perú, el general Francisco Morales Bermúdez por Decreto Ley 23211, el 24 de julio de 1980.

Como precisa Rodríguez Ruiz (2010, pp. 145), se trata de un instrumento jurídico internacional que reconoce a la Iglesia Católica como sujeto de derecho con su propio ordenamiento jurídico, que es primario, autónomo e independiente dentro de la comunidad internacional. Es decir, el Estado peruano reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú y el Estado Peruano se encarga de prestarle el apoyo necesario para la realización de sus labores.

Con la firma del este Concordato, se dio por terminado el Patronato Nacional, y se procedió a la derogación el Decreto Dictatorial del 27 de enero de 1870 (por el que se



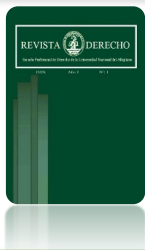
proclamó el Patronato Nacional), y en cierto sentido esto supuso un alivio tanto para la Iglesia Católica como para el estado peruano, pues se dieron por acabadas las influencias que el gobierno tenía sobre la Iglesia, reafirmando también la doctrina sustentada en el Concilio Vaticano II, que aseguraba la independencia del poder político en el nombramiento de sus Obispos, derechos que, en muchos casos durante el Patronato se encontraban en manos del gobierno secular, así lo podemos apreciar en el Decreto *Christus Dominus*, Sobre el Ministerio Pastoral de los Obispos, de Pablo VI (1965):

Puesto que el ministerio de los Obispos fue instituido por Cristo Señor y se ordena a un fin espiritual y sobrenatural, el sagrado Concilio Ecuménico declara que el derecho de nombrar y crear a los Obispos es propio, peculiar y de por sí exclusivo de la autoridad competente.

Por lo cual, para defender como conviene la libertad de la Iglesia y para promover mejor y más expeditamente el bien de los fieles, desea el sagrado Concilio que en lo sucesivo no se conceda más a las autoridades civiles ni derechos, ni privilegios de elección, nombramiento, presentación o designación para el ministerio episcopal; y a las autoridades civiles cuya dócil voluntad para con la Iglesia reconoce agradecido y aprecia este Concilio, se les ruega con toda delicadeza que se dignen renunciar por su propia voluntad, efectuados los convenientes tratados con la Sede Apostólica, a los derechos o privilegios referidos, de que disfrutaban actualmente por convenio o por costumbre. (&19)

Cuando se dio la Constitución Política de 1979 de Perú, los constituyentes, habían sido influidos por la Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II, en especial los asambleístas pertenecientes a los partidos de filiación cristiana y, además, con la enseñanza de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* (1965, & 59), especialmente en los temas de las relaciones de la Iglesia Católica con la comunidad política, que en adelante se entendían sustentadas en el principio de la plena autonomía. En esta nueva dinámica, la Iglesia Católica no se encuentra bajo la dependencia del ordenamiento jurídico del Estado peruano ni viceversa, porque su ordenamiento jurídico es autónomo e independiente.

El Concilio Vaticano II ya había expresado su deseo de que en lo sucesivo no se conceda a las autoridades civiles más derechos y privilegios –como los recibidos por los presidentes del Perú en el Patronato—. En el Concordato, se renuncia a la confesionalidad pero se obtienen otras prerrogativas como sostiene Rodríguez Ruiz (2010), relacionadas a la personería jurídica de la Iglesia, la pre-notificación en caso de nombramientos eclesiásticos, la asistencia pastoral a los miembros de las Fuerzas Armadas y Policiales, así como a los empleados públicos, la libertad para establecer



centros de educación católica, la enseñanza de la religión católica en la educación pública, y el reconocimiento de ciertas exenciones y beneficios tributarios:

(...) el reconocimiento de la plena autonomía e independencia de la Iglesia Católica en el Perú, reconociéndole a la vez personería jurídica de carácter público y capacidad patrimonial y procesal; el reconocimiento de la personería pública de la Conferencia Episcopal Peruana y de los entes orgánicos de la Iglesia; la pre-notificación oficiosa por parte de la Santa Sede al Estado peruano al crearse una jurisdicción eclesiástica o al nombrarse obispos; la posibilidad de organización de las Órdenes, Congregaciones religiosas e Institutos seculares conforme al Código civil peruano, respetando su régimen canónico; la garantía de la asistencia religiosa, por parte del Ordinario militar, a los miembros de la Fuerzas Armadas, Fuerzas Policiales y servidores civiles de aquellos que sean católicos; la asistencia religiosa a los católicos internados en los centros sanitarios y de tutela a su cargo, y de los establecimientos penitenciarios; la plena libertad de la Iglesia para establecer centros educacionales de todo nivel, y enseñanza ordinaria de la religión católica en la educación pública; el reconocimiento de los Seminarios diocesanos y de los centros de formación de las comunidades religiosas del segundo ciclo de educación superior; y la conveniente cooperación del Estado, incluso fiscal y económica. (Rodríguez Ruiz, 2010, p. 146).

5. Los alcances jurídicos del Concordato

El Concilio Vaticano II especificó la relación entre Iglesia y Estado, definiéndola como de autonomía y de cooperación. Así también, el Concordato del Perú y la Santa Sede establece una relación que por momentos pasa desapercibida, que es la de cooperación, en lo que la doctrina ha denominado sistema de colaboración (*Gaudium et Spes*, 1965, & 76). En el caso del Perú y la Santa Sede, apreciamos que el artículo 50 de la Constitución peruana señala que el Estado peruano reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración Constitución Política del Perú (1993, art. 50).

Según Flórez Santana (2007), de este Concordato se pueden destacar cuatro consecuencias jurídicas: «1. La personalidad jurídica de la Iglesia y la naturaleza jurídica del Acuerdo Internacional. 2. La personalidad jurídica de las instituciones que conforman la Iglesia Católica 3. El régimen fiscal de la Iglesia Católica. 4. Competencia para interpretar el Acuerdo Internacional y solución de conflictos» (p. 64).

Por la primera, la personalidad jurídica, significa que la relación entre la Iglesia Católica y el Estado peruano es paritaria, es decir que el Perú ha procedido a reconocer a la Iglesia Católica como autónoma e independiente; reconocimiento de significativa importancia



por cuanto el Estado peruano reconoce el *status* internacional de la Iglesia Católica y por tanto le reconoce ser una sociedad jurídica.

Por la segunda, según Flórez Santana (2007, p. 70), la personalidad se ha garantizado también a las comunidades organizativas de la Iglesia, la Conferencia Episcopal, y las que pueden ser creadas por la Santa Sede en el futuro, así como los capítulos, las parroquias y misiones. Incluso la Conferencia Episcopal Peruana, los Arzobispados, Obispos, Prelaturas y Vicariatos Apostólicos, no requieren para gozar de personería pública de inscripción en los registros públicos, como lo requieren otras sociedades. Las Órdenes Religiosas y Comunidades religiosas (Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica) gozan de personalidad jurídica de derecho *canónico* con régimen canónico interno respetado por las instituciones gubernamentales del Perú.

Por la tercera, el régimen fiscal o tributario de la Iglesia Católica en el Perú, no es un contribuyente y está “inafecta” frente al Estado Peruano, pero no por todas las actividades que realiza sino sólo por sus actividades propias. Es de “inafecta” y no exonerada, pues como sostiene Flores Santana (2007, p. 70), si estuviera exonerada se constituiría en sujeto pasivo (contribuyente) de una relación tributaria, aunque exenta del pago del tributo, pero se encontraría sometida a una relación de dependencia con relación al Estado, con lo cual quedaría inaplicable su reconocida independencia.

Conforme al artículo 10° del Concordato, no se creó exoneraciones ni inafectaciones, sino que mantuvo las existentes a la fecha de suscripción del Concordato, por lo que para entender la inafectación debemos identificar claramente las circunstancias de las inafectaciones en 1980 respecto de la Iglesia, para determinar su alcance.

Así, por ejemplo, respecto del Impuesto a la Renta sólo está “inafecta” en cuanto a las actividades que están de acuerdo con los fines de la Iglesia, pero deben realizar su solicitud de inafectación ante la Superintendencia Nacional de Administración Tributaria, SUNAT y renovarla cada 3 años, como lo precisa Tribunal Fiscal del Perú, máximo órgano de justicia de SUNAT ha establecido mediante la Resolución N° 1102-4-2001.

Respecto al Impuesto General a las Ventas, IGV, conocido en otros países como el IVA, la Iglesia Católica, siempre que venda bienes, no se encuentra “inafecta”, pues al momento de suscripción del Concordato, se encontraba vigente el Texto Único del Impuesto a Bienes y Servicios, aprobado por Decreto Ley N° 21497, de mayo de 1976, que no contemplaba ninguna inafectación a la Iglesia respecto del IGV.

Respecto del IGV, la Superintendencia Nacional de Administración Tributaria, SUNAT, ha emitido el Informe N° 227-2003-SUNAT/2B0000, el cual precisa que los beneficios tributarios son los siguientes: la inafectación de bienes donados para la Iglesia o sus



Congregaciones y la inafectación del IGV de la adquisición de pasajes de transporte de sus agentes pastorales.

Respecto del Impuesto Predial, que grava los predios, es “inafecta” en cuanto a los predios utilizados para los fines propios de su pastoral y trabajo eclesialístico o de museo, pero no es “inafecta” en cuanto a los predios de su propiedad pero que produzcan renta, frente a los cuales la Iglesia y sus Congregaciones sí debe tributar, y respecto de los Arbitrios Municipales, sólo está exonerada de los arbitrios de Limpieza Pública y Alumbrado Público, que estaban vigentes al momento de celebración del Concordato, sobre los demás paga arbitrios (Parques y Jardines, Serenazgo, Relleno Sanitario).

El Concordato entre el Perú y la Santa Sede ha sido materia de críticas que cuestionan el trato que se otorga a la Iglesia Católica. Algunas de estas críticas cuestionan su reconocimiento jurídico y los beneficios fiscales pues se estima que vulneran el principio de igualdad ante la ley de todas las confesiones (Huaco, 2011).

Además, también se critica la influencia que habría tenido sobre muchas políticas públicas en materias de derechos sexuales y reproductivos (Rousseau, 2022), así como la posibilidad de que la autonomía de sus instituciones ha abierto debates sobre la transparencia y control de bienes eclesialísticos, mientras que su régimen tributario diferenciado podría haber generado estímulos para que algunas asociaciones aprovechen esta legislación con fines lucrativos. Finalmente, al ser un tratado internacional, su modificación sería jurídicamente compleja, lo que perpetuaría, según los críticos, un modelo de relación Estado-Iglesia que no necesariamente responde a la pluralidad religiosa y a la evolución política del país (Santos Loyola, 2008; Armas Asín, 2024).

Las críticas, en algunos casos, no apuntan necesariamente a la eliminación de la cooperación entre el Estado y la Iglesia Católica (ni mucho menos al desconocimiento de su papel histórico y cultural en el país), sino a la necesidad de evitar aprovechamientos indebidos de esta protección jurídica. En un estado democrático se debe establecer mecanismos institucionales que sean coherentes con los valores de transparencia en la gestión y proporcionalidad en el trato entre confesiones religiosas. En ese sentido, es indispensable evitar que los beneficios otorgados mediante el Concordato, como el régimen tributario especial o la personería jurídica automática, se conviertan en espacios de opacidad o se presten a usos que trasciendan el ámbito estrictamente pastoral y espiritual con el que fueron pensados. La ausencia de fiscalización o criterios diferenciados abre específicos abre la puerta a la utilización indebida de estos privilegios por parte de personas inescrupulosas, que favorecen intereses lucrativos ajenos a la labor pastoral de la Iglesia y que instrumentalizan la cobertura institucional de la Iglesia para fines ajenos a su misión.



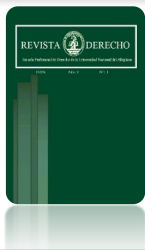
6. Conclusiones

Este artículo demuestra que las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Peruano se han construido sobre una base histórica compleja que abarca desde el Patronato Regio, heredado de las relaciones coloniales, pasando por un Patronato Republicano que prolongó la influencia estatal en la esfera eclesiástica, hasta llegar al Concordato de 1980, que estableció un marco jurídico estable bajo el derecho internacional. Cada uno de estos momentos muestra la adaptación de la Iglesia y del Estado a nuevos contextos políticos y culturales

El Concordato suscrito en 1980 aparece como una respuesta a la inseguridad jurídica y política que caracterizaba las relaciones Iglesia-Estado durante el periodo del Patronato Republicano. En lugar de relaciones tácitas o dependientes del régimen de turno, el Concordato permitió establecer normas claras y bilaterales, preservando la autonomía de ambos órdenes y fijando los límites de la cooperación. Esta transformación fue coherente con los principios promovidos por el Concilio Vaticano II, que abogó por una separación funcional entre lo espiritual y lo temporal, pero también por su colaboración en función del bien común.

El análisis jurídico evidencia que el Concordato no solo reconoce la personalidad jurídica internacional de la Santa Sede, sino que extiende este reconocimiento a sus órganos e instituciones en el Perú. Esto incluye beneficios de personería jurídica automática, régimen fiscal especial, autonomía educativa y libertad organizacional, sin las exigencias administrativas que deben cumplir otras organizaciones religiosas o civiles.

A pesar de que la Constitución peruana no define al Perú como un Estado confesional, el artículo 50 establece un reconocimiento y colaboración exclusiva con la Iglesia Católica, lo que ha sido interpretado por sectores críticos como una situación de privilegio incompatible con el pluralismo religioso. El Concordato ha sido criticado de diversas maneras por su incidencia en políticas públicas, así como por los mecanismos de control institucional, régimen tributario especial y la dificultad para su revisión al estar protegido por el derecho internacional. Esta discusión no apunta necesariamente a la eliminación de la cooperación, sino a encontrar mecanismos que sean coherentes en términos de igualdad, transparencia y proporcionalidad, evitando que se haga una utilización indebida de sus beneficios para favorecer a intereses lucrativos de quienes habrían aprovechado estos privilegios indebidamente.



Referencias

Alejandro VI. (1493). *Bula inter caetera del 3 de mayo de 1493*. Disponible en <http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/AlejVI-InterCoetera.html>

Alfonso X. (2011). *Las Siete Partidas* (Ed. glosada por G. López). Boletín Oficial del Estado.

Armas Asín, F. (2024). Favoreciendo el retroceso de la secularización. Catolicismo corporativo y Estado en el Perú, 1920-1945. *Anuario de Historia de América Latina*, 61, 9-46.

Bejarano Almada, M. de L. (2016). Las Bulas Alejandrinas: Detonantes de la evangelización en el Nuevo Mundo. *Revista de El Colegio de San Luis*, 6(12), 224-257.

Concordato entre la Santa Sede y el Estado Peruano. (1980, julio 19). Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19800726_santa-sede-peru_sp.html

Código de Derecho Canónico. (1917). BAC, Madrid.

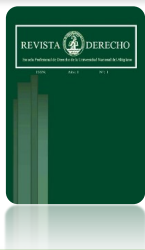
Código de Derecho Canónico. (1983). BAC, Madrid.

Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. (1965). Disponible en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

Fernández García, E. S. J. (2000). *Primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas, 1492-1600 - Historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Flores Santana, G. (2007). Principios y criterios para una recta aplicación del Acuerdo Internacional celebrado entre la República del Perú y la Santa Sede. En F. Valle Rondón et al. (Eds.), *Relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Peruano. Reflexiones y ponencias* (p. 64). UCSP.

González Sánchez, M. & Sánchez-Bayón, A. (2011). *RIDE, Regulación Iberoamericana de Derecho Eclesiástico*, Madrid.



REVISTA DE DERECHO

de la Universidad Nacional del Altiplano de Puno

ISSN: 2313-6944 ; ISSN-e: 2707-9651

2025 - Vol. 10(1), DOI: <https://doi.org/10.47712/rd.2025.v10i1.312>

Journal homepage: <http://revistas.unap.edu.pe/rd/>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Gómez Acuña, L. (1999). Iglesia y emancipación en el Perú: claves interpretativas. En F. Armas (Comp.), *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. Fondo Editorial PUCP.

Habermas, J. (2008). ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho? En J. Habermas & J. Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* (trad. I. Blanco y P. Largo). Fondo de Cultura Económica.

Huaco, M. (2011). Perú hacia un Estado pluriconfesional: el caso de la nueva ley de libertad religiosa. *Revista del Centro de Investigación, Universidad La Salle*, 9(36), 93-109.

Klaiber, J. (1996). *La Iglesia en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

León XIII (1885). Encíclica. *Immortale Dei*. Disponible en http://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html

Margadant, G. (1965). Derecho Romano. Esfinge.

Monterio de Castro, M. (2006). Iglesia Católica, Santa Sede, Estado de la Ciudad del Vaticano. *Theologica*, 41(2), 311-329.

Nieto Vélez, A. (1981). La Iglesia Católica en el Perú. En *Historia del Perú* (3.^a ed.). Editorial J. Mejía Baca.

Numhauser, P. (2013). El Real Patronato en Indias y la Compañía de Jesús durante el periodo filipino (1580-1640). Un análisis inicial. *Boletín Americanista*, 67, 2.

Osuchowska, M. (2014). La influencia de la Iglesia Católica en América Latina según las normas concordatarias-estudios jurídicos. *Revista del CESLA*, 17.

Pablo VI. (1965). *Decreto Christus Dominus. Sobre el Ministerio Pastoral de los Obispos*, 28 de octubre de 1965. Disponible en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_sp.html

Pontificia Comisión para América Latina. (1999). *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Simposio Histórico, Ciudad del Vaticano 21-25 de junio de 1999, Actas*. Librería Editrice Vaticana.



REVISTA DE DERECHO

de la Universidad Nacional del Altiplano de Puno

ISSN: 2313-6944 ; ISSN-e: 2707-9651

2025 - Vol. 10(1), DOI: <https://doi.org/10.47712/rd.2025.v10i1.312>

Journal homepage: <http://revistas.unap.edu.pe/rd/>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Ratzinger, J. (2005). *Iglesia, ecumenismo y política*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Rojas Ingunza, E. (2007), *Los primeros años de las relaciones Iglesia-Estado en el Perú Republicano*. En Valle Rondón, F. y otros (eds) *Relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Peruano. Reflexiones y ponencias*. UCSP, Arequipa, pág 85.

Rodríguez Ruiz, J. (2010). Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. *In Crescendo*, 1(1), enero-junio.

Rousseau, S. (2022). Populismo y política antigénero en Perú. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 113, 1-18.

Ruda Santolaria, J. (2002). Las relaciones entre la Iglesia y el Estado a la luz de las constituciones peruanas del siglo XIX. *Revista de Estudios Históricos y Jurídicos*, 24.

Santos Loyola, C. (2008). Poderes Públicos y Libertad Religiosa. Aproximación al encuadramiento constitucional de las relaciones del Estado con las confesiones religiosas en el Perú. *Derecho & Sociedad*, 30, 351-369.

Valle Rondón, F. (2007). *Iglesia y Estado en Hispanoamérica: consideraciones historiográficas y culturales desde el caso del Perú*, En Valle Rondón, F. et al. (2007). (ed.) *Relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Peruano. Reflexiones y ponencias*. UCSP.