

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POSTGRADO

Democracia y republicanismo:

la modernidad política en los inicios de la nación peruana, 1821-
1846

TESIS

para optar el grado de Doctor en Ciencias Sociales en la Especialidad de
Historia

AUTOR

Alejandro José Rey de Castro Arena

ASESOR

Antonio Zapata Velasco

Lima-Perú

2009

INDICE

<u>INTRODUCCIÓN</u>	1
----------------------------	---

CAPITULO I

LOS ANTECEDENTES DE LA MODERNIDAD POLÍTICA EN EL PERÚ, 1780-1820

1.- LA HERENCIA COLONIAL	9
2.- INICIOS DE LA MODERNIDAD POLÍTICA: LOS IDEÓLOGOS, 1780-1820	20

CAPITULO II

PENSAMIENTO POLITICO EN EL PERU A INICIOS DE LA REPUBLICA

1.- LA MODERNIDAD POLITICA EN EL PERU	60
2.- EL LIBERALISMO EN EL PERU	77
3.- EL AUTORITARISMO Y EL ORDEN EN EL PERU	94
4.- CAUDILLISMO, REPUBLICANISMO Y CONSTITUCIONALISMO	105
5.- DEMOCRACIA E IGUALDAD EN EL SIGLO XIX	112
6.- IDEAS FINALES	118

CAPITULO III

REPUBLICANISMO Y DEMOCRACIA: LOS IDEOLOGOS Y POLÍTICOS LIBERALES, 1821-1846

1.- SANCHEZ CARRION Y EL REPUBLICANISMO LIBERAL	120
2.- LUNA PIZARRO Y LA LIBERTAD ORDENADA	139
3.- BENITO LASO Y EL REPUBLICANISMO PRAGMÁTICO	156
4.- MANUEL LORENZO VIDAURRE Y EL LIBERALISMO CRIOLLO	163
5.- GONZALES VIGIL Y LA DEFENSA DE LOS IDEALES LIBERALES	180

CAPITULO IV

REPUBLICANISMO Y DEMOCRACIA: LOS IDEOLOGOS Y POLÍTICOS DEL ORDEN, 1821-1846

1.- HIPOLITO UNANUE Y EL REPUBLICANISMO CONSERVADOR	187
2.- MONTEAGUDO: LA INADAPTABILIDAD DE LA DEMOCRACIA	193
3.- JOSE MARIA PANDO Y EL PRINCIPIO DEL GOBIERNO FUERTE	198
4.- AGUSTIN GAMARRA Y LA POLITICA CAUDILLESCA	213
5.- JOSE DE LA RIVA-AGÜERO Y EL GOBIERNO DE LA ELITE	231
6.- BARTOLOME HERRERA Y LA REACCION CONSERVADORA	246
CONCLUSIONES	260
BIBLIOGRAFÍA	273

INTRODUCCIÓN

Uno de los grandes problemas que tenemos actualmente en el Perú, y en general en el mundo, es la incompreensión del presente, incompreensión que nace, fatalmente, de la ignorancia del pasado. Y es que el conocimiento del pasado es directamente importante para la comprensión del presente; en otras palabras, el interés del pasado reside precisamente en aclarar el presente. Estamos ante lo que el historiador Marc Bloch denominó la “solidaridad de las edades” (2000: 45, 47). Así, la historia, entendida como proceso histórico, es al mismo tiempo conocimiento del “devenido” y del “devenir”; es imprescindible reconocer el vínculo directo que existe entre ambos tiempos. Por lo tanto, la presente tesis parte de la idea de que la historia no sólo es útil para satisfacer una curiosidad intelectual y/o para hacer de nosotros personas cultas. No, la historia tiene un fin superior, tiene otra proyección. En el universo de las ciencias, tiene la misión de hacer que comprendamos el presente, de explicarlo, y esto es muy importante porque es lo que nos permite proyectarnos hacia el futuro, pero proyectarnos con un conocimiento basado en nuestra propia experiencia histórica. Ya el político e historiador griego Polibio (200 A.C-118) lo había advertido: “La enseñanza que se extrae de la historia es la instrucción más eficaz y la mejor preparación para la vida política” (LE GOFF 2005: 15, 84). Es justo por lo tanto afirmar que en vista que la historia es el santuario de la experiencia política, los pensadores deben interesarse profundamente en el pasado.

Desde la perspectiva de las ideas expuestas en el párrafo anterior podemos afirmar que una de las funciones más importantes de la ciencia histórica es la de introducir el horizonte del futuro en su reflexión, aunque siempre cuidándose de respetar lo impredecible del porvenir. La prestigiosa revista inglesa “*Past and Present*” resume muy bien esta idea, indispensable para el conocimiento histórico. En su primer número, dicha revista declara: “La historia no puede lógicamente separar el estudio del pasado del estudio del presente y del futuro” (LE GOFF 2005: 28, 196).

Concordando con lo anotado previamente, el destacado intelectual Derk Bodde ha dicho que en la China, quizá más que en cualquier otro país, el conocimiento del pasado es esencial para una comprensión del presente (en SALISBURY 1993: XIII). En la misma línea de pensamiento podemos ubicar a un destacado político cuya actuación a fines del

siglo XX tuvo un impacto de trascendental importancia en todo el mundo: Mijail Gorbachov (n. Stavropol, Rusia, 1931), secretario general del Partido Comunista de la Unión Soviética de 1985 a 1991 y presidente de la Unión Soviética en 1990-91. Con sus esfuerzos por democratizar el sistema político de su país y descentralizar su economía, Gorbachov condujo a la caída del comunismo y a la disolución de la Unión Soviética. Al margen de lo que pensemos sobre sus ideas políticas, Gorbachov sentía que hasta que no hubiese una comprensión del pasado (es decir de la historia), poco podría él hacer en el presente (SERVICE 2005: 450). Son palabras que describen con justicia y propiedad el fin superior que tiene la historia. Así, un individuo, un pueblo o una nación sólo podrán progresar y proyectarse al futuro si conoce, asimila y acepta su historia. Pues bien, cualquier persona que esté conciente de los problemas sociales y políticos del Perú del siglo XXI y que al mismo tiempo conozca su historia, podrá afirmar que las palabras de Bodde respecto a la China y las de Gorbachev respecto a la Unión Soviética son igualmente válidas para el Perú. Un ejemplo reciente de la validez de lo que venimos señalando —es decir, de las consecuencias negativas que acarrea el desconocimiento de la historia— son los dramáticos sucesos que tuvieron lugar en el Perú en junio del 2009 y que afectaron las relaciones del Estado peruano con las poblaciones amazónicas.

Teniendo claramente en mente el fin superior de la historia es que abordamos la preparación de la presente tesis, la que tiene como objetivo estudiar no sólo en qué consistieron las ideas que dieron origen a la modernidad política sino, sobre todo, cómo éstas —en particular la idea de democracia y de republicanismo— fueron acogidas en el Perú en sus primeros veinticinco años de vida como república independiente; es decir, de 1821 a 1846. En nuestro estudio pondremos especial énfasis en analizar las razones por las que las ideas políticas modernas no pudieron ser implementadas con éxito, al menos no con el éxito que los ideólogos y los políticos de aquellos años lo hubieran deseado. Con este fin nos hemos concentrado en el análisis del pensamiento político de estos personajes, tanto en el de los liberales como en el de los autoritarios hombres del orden, ya que, entre otras cosas, ello nos permitirá conocer el contexto histórico, el tipo de sociedad y de gobierno, las instituciones, los acontecimientos, las ideas que determinaron la política peruana que se implementó en aquellos años y, sobre todo, los problemas que enfrentó el Perú y que, en los inicios de la nación peruana, frustraron el funcionamiento de un proyecto político moderno. El estudio del pensamiento político

ofrece, además, —y aquí podemos encontrar la relevancia del presente estudio—, una explicación genética del presente ya que, visto desde una perspectiva histórica, el pensamiento político actual —en la medida en que podamos decir que verdaderamente exista uno— es, en gran parte, el resultado de múltiples y diversos factores que en su conjunto constituyeron el rico pensamiento político de inicios de la República.

Definamos ahora los conceptos centrales de la presente tesis: modernidad política, democracia y republicanism. Por modernidad política se entiende el nacimiento de regímenes fundados sobre principios democráticos tales como soberanía popular, representación, elecciones, opinión pública, libertad de imprenta y separación de poderes. Complementando lo anotado, hay autores que definen la modernidad como el movimiento ideológico, cultural y civilizatorio que alcanzará su más alta expresión en el discurso de la filosofía de la Ilustración y de la Revolución francesa. Este movimiento que coloca al hombre, a la razón y a la ciencia en el centro, tenía sus raíces remotas en el Renacimiento europeo del siglo XV y en la Reforma protestante del XVI. Por otra parte, en el contexto cultural latinoamericano, el discurso tradición, opuesto al discurso moderno, se refiere a dos matrices principales: las culturas precolombinas y la cultura hispánica colonial (CANCINO 2004: 9).

Ahora bien, la nueva noción de legitimidad que la modernidad política introdujo proclamaba el principio del Estado-nación fundado en la soberanía popular, lo cual implica gobierno democrático (ALJOVÍN y ARAYA 2006: 173). En el gobierno democrático —donde el “espíritu de apatía” propio de un régimen absolutista era reemplazado por el “espíritu de libertad”— la legislación está dominada por la voluntad popular, la cual constituye, de acuerdo a la noción moderna de legitimidad política, el único gobierno legítimo. Este gobierno tendrá ahora como objetivos, contrariamente a los que tenían los gobiernos del Antiguo Régimen, “la utilidad común y el bien de la patria”.¹ La política en el siglo XIX fue pues redefinida, ya que como lo anuncia el periódico peruano *Los Andes Libres* el 24 de noviembre de 1821, ésta es el arte de gobernar a los hombres, de hacerlos concientes que su deber es, como ciudadanos modernos, participar en “la conservación y en el bienestar de la sociedad”. No puede dudarse, concluye dicho periódico, de que “el arte de hacer felices a los pueblos es el

¹ Periódico *El Triunfo de la Nación*, 12 de junio de 1821 (en CDIP 1973a: 158).

más noble, el más útil, el más digno de ocupar una alma virtuosa” (en CDIP 1973a: 337). Así, el triunfo de la modernidad política coincidió con el nacimiento del concepto de ciudadano. Todas estas ideas, principios y valores —por naturaleza opuestos a la monarquía absoluta y al colonialismo— encontraron en el sistema de gobierno republicano democrático —o gobierno representativo— la forma idónea de organización política.² Nación moderna, democracia, republicanismo, representación y ciudadanía están, pues, en perfecta armonía ya que tienen como premisa que la soberanía reside en el pueblo, un concepto que supone una comunidad de ciudadanos con deberes y derechos, autónomos, racionales e iguales entre sí ante la ley (ALJOVÍN 2005a: 19). La democracia y el republicanismo se basan en una organización igualitaria de las relaciones entre los miembros de la colectividad. Desde esta perspectiva, la sustancia de un Estado moderno es el acuerdo político de sus ciudadanos en defensa de sus derechos. La democracia —como el Estado— nace para ejercer derechos (CASTRO 2008, citado en la contratapa).

Respecto al marco cronológico escogido para la presente tesis, diremos lo siguiente. En el Perú, el legado del colapso del régimen virreinal español como consecuencia del triunfo de la independencia no fue una nueva República, estable y segura de sí misma. Muy por el contrario, el legado fue un período de anarquía y guerras (civiles e internacionales) que se inicia en 1821, año en que fue proclamada la independencia, y que en cierta manera concluye en 1845 cuando Ramón Castilla fue elegido Presidente ya que puso fin a la fase más caótica del período de la anarquía. Sin embargo, el marco cronológico de la tesis se prolonga hasta 1846 puesto que en dicho año Bartolomé Herrera pronunció un importante discurso con motivo del veinticinco aniversario de la independencia del Perú, el cual resulta indispensable para el estudio del primer cuarto de siglo de vida republicana. Estos primeros veinticinco años vieron el nacimiento de la democracia y del republicanismo como sistema de gobierno, lo cual causó que una infinidad de ideas fuesen sembradas en el Perú, y en general en toda Hispanoamérica. Pocas épocas fueron tan ricas en debates intelectuales de tipo político, y en doctrinas e ideologías destinadas a organizar a la nueva República.

² En un conocido discurso pronunciado en 1819 Benjamín Constant (1767-1830) afirmó que el “gobierno representativo es el único bajo cuyo cobijo podemos hoy encontrar algo de libertad y paz” (Constant 1989: 309). Por otra parte, cabe resaltar que el gobierno representativo puede darse en una monarquía constitucional, como lo comprueba el caso de Inglaterra.

Con la idea de cumplir con el objetivo propuesto, la presente tesis ha sido dividida en cuatro capítulos centrales a lo que se agregan las conclusiones. El primer capítulo contiene dos secciones. La primera sección describe la riqueza y densidad de la herencia colonial y lo que significó para la República el hecho de que el Perú haya sido, durante los tres siglos de dominación española, el virreinato más importante y tradicional de la América del Sur española y Lima su capital. También se destacará una circunstancia social y étnica que tuvo una muy importante consecuencia en la República: lo jerarquizada y estamental que fue la estructura de la sociedad virreinal peruana debido a lo multiétnica que era. Esta sociedad tradicionalista, al conservarse en esencia casi inalterable a inicios de la República, fue en gran medida la causa por la que el proyecto político moderno —la república representativa— termine frustrándose, al menos hasta 1845. En la segunda sección de este primer capítulo se analizará el pensamiento político de los precursores de la independencia, resaltando cómo este pensamiento fue el precursor de la modernidad política en el Perú. Serán revisadas las ideas políticas de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, José Baquijano y Carrillo, Toribio Rodríguez de Mendoza y de Hipólito Unanue. Todos ellos —merced a sus ideas reformistas, autonomistas, antiabsolutistas, liberales (aunque en variable medida) y, hasta cierto punto solamente, democráticas— pueden ser considerados como los pensadores políticos modernos que proporcionaron el sustento ideológico al ideal independentista.³

En el segundo capítulo nos proponemos analizar varios temas fundamentales para el cabal conocimiento de la modernidad política y de sus dos puntales: la democracia y el republicanismo. Con este fin lo hemos dividido en seis secciones. En la primera, ampliando lo anotado en la introducción, explicaremos qué se entiende exactamente por modernidad política en el mundo occidental a partir de fines del siglo XVIII y cómo fue la recepción que tuvo en el Perú. En particular veremos cómo y por qué la modernidad política tuvo que experimentar modificaciones —podríamos decir que tuvo que ser reinventada— para que pueda adecuarse a la realidad sociopolítica de la tradicionalista sociedad peruana y a los intereses del grupo dominante: los criollos. En la segunda sección nos ocuparemos de revisar las ideas políticas centrales del pensamiento liberal, y en la tercera las del autoritario —que en algunos aspectos tenía coincidencias con el pensamiento conservador europeo del siglo XIX—, procurando establecer las

³ En general los ideólogos del período precursor hablaban básicamente en nombre de los criollos y no de todos los peruanos, por lo tanto no fue un pensamiento político plenamente democrático.

diferencias así como las coincidencias entre los liberales y los autoritarios hombres del orden. La cuarta sección nos llevara a conocer las características más importantes de los caudillos políticos durante el período en estudio, destacando cómo en muchos aspectos el caudillaje militar se encontraba en contradicción con los ideales y los principios que la modernidad política proclamaba. Pero también veremos cómo, al mismo tiempo, los caudillos no pudieron abiertamente ir en contra de las ideas políticas modernas (en particular del constitucionalismo) sino que, por lo menos a nivel del discurso público, tuvieron que respetarlas; aunque en la práctica, desgraciadamente con demasiada frecuencia, sucedía lo contrario. En la quinta sección expondremos las ideas que sobre democracia tenía el historiador y politólogo francés Alexis Tocqueville (1805-1859), en especial lo que pensaba que eran las condiciones ideales para que ella prospere (condiciones que él personalmente comprobó que existían en los Estados Unidos de Norteamérica). Podremos verificar cómo en el Perú estas condiciones no se daban. Las ideas de un lúcido e inteligente observador como lo fue Tocqueville, ampliamente expuestas en su libro *La Democracia en América*, resultan importantes puesto que sirven para contrastar dos realidades sociopolíticas diferentes: la del mundo anglosajón norteamericano y la del mundo hispánico en la América española. Y finalmente en la sexta sección presentaremos algunas ideas con las cuales se redondeará el capítulo.

El tercer capítulo estará dedicado a analizar el pensamiento político de los más conspicuos representantes del liberalismo peruano durante sus primeros veinticinco años vida independiente. Ellos fueron José Faustino Sánchez Carrión, Francisco Xavier Luna Pizarro, Benito Laso, Manuel Lorenzo Vidaurre y Francisco de Paula Gonzáles Vigil. El pensamiento político de estos personajes fue indudablemente liberal; sin embargo veremos que debido a la realidad sociopolítica del Perú, el liberalismo peruano se vio obligado a hacer concesiones e incorporar en sus programas políticos —en algunos casos por auténtica necesidad política pero en otros por la mera conveniencia de los políticos criollos— muchas de las ideas propias del autoritarismo. En otras palabras, en muchos aspectos los liberales y los autoritarios hombres del orden compartieron los mismos puntos de vista.

Si en el tercer capítulo analizamos y discutimos el pensamiento liberal, en el cuarto se hará lo propio con el pensamiento autoritario de los hombres del orden. Este capítulo nos permitirá conocer los aspectos más relevantes del pensamiento político de Hipólito

Unanue, Bernardo de Monteagudo, José María Pando, Agustín Gamarra, José de la Riva-Agüero y Bartolomé Herrera; es decir, de los más conspicuos representantes del autoritarismo peruano (Monteagudo es la excepción: aunque no era peruano, su participación en la política nacional fue importante, por lo que lo he incluido). Al estudiar el pensamiento político de los liberales así como el de los hombres del orden, pondremos especial énfasis en destacar aquellos aspectos que nos permiten calificar a dichos pensamientos de modernos o de tradicionales. Como lo mencionamos más arriba, nos concentraremos en analizar las ideas que sobre democracia y republicanism tuvieron nuestros ideólogos y políticos; y de porqué estas ideas, pese a que fueron reelaboradas para que puedan adecuarse a nuestra realidad sociopolítica, no lograron insertar al Perú en la modernidad política, al menos no en la medida en que la mayoría de estos personajes lo hubiera deseado. También procuraremos establecer las coincidencias que el pensamiento autoritario decimonónico de los hombres del orden tuvo con el contemporáneo Liberalismo Doctrinario francés y español.

Finalmente se presentarán las conclusiones de la tesis. Luego de haber estudiado la historia política del Perú republicano en su primer cuarto de siglo de vida (1821-1846), hemos podido identificar cuatro puntos de quiebre, los cuales serán expuestos en las conclusiones junto con las características de cada uno de ellos y, muy importante, las razones por las cuales se produjeron. Veamos cuáles fueron estos puntos de quiebre. Primero, la evolución en el pensamiento político de los peruanos de una posición política reformista y liberal, aunque de fidelidad a la Corona española, a una posición independentista y republicana —evolución que se inicia en 1814 como reacción a la restauración de Fernando VII, la consecuente abrogación de la Constitución liberal de 1812 y el regreso al gobierno absolutista—, y que podemos considerar concluida en 1824 luego de la derrota española en Ayacucho. Segundo, el cambio de opinión y de actitud que se produce entre los políticos peruanos respecto a la figura de Simón Bolívar: pasaron de venerarlo y otorgarle poderes dictatoriales a rechazarlo, tildarlo de tirano y exigir su retiro del Perú —cambio que se produce hacia fines de 1826 como consecuencia de la promulgación de la Constitución Vitalicia, promulgación considerada ilegal por los políticos de entonces (José María Pando fue una excepción ya que la avaló). Tercero, la derrota de Gamarra en la batalla de Ingavi en 1841, con lo que se frustra definitivamente los intentos peruanos por dominar a Bolivia. Y cuarto, la llegada a la presidencia de la República de Ramón Castilla en 1845, con lo cual, como

ya lo mencionamos, culmina la fase más crítica del periodo de la anarquía, se establece un orden en la Hacienda Pública y se da inicio a lo que Jorge Basadre ha denominado la época del *Apaciguamiento Nacional* (1845-1851).

Quisiera aprovechar este espacio (y acá hablaré en primera persona) para manifestar mi agradecimiento a las personas e instituciones que me han apoyado y orientado en la preparación de la presente tesis doctoral. En primer lugar, quiero expresar mi sincero agradecimiento al doctor Antonio Zapata Velasco, mi asesor de tesis, quien con mucho profesionalismo y de manera amical y desinteresada me proporcionó todos sus conocimientos y toda su experiencia a favor de la presente investigación. Va también mi agradecimiento a los doctores Cristóbal Aljovín y Manuel Burga, quienes con gran gentileza aceptaron revisar mi tesis e informar sobre ella, puesto que sus comentarios y observaciones han permitido darle mayor consistencia y solidez a mi trabajo de investigación. No puedo dejar de agradecer a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en particular a las autoridades de la Facultad de Ciencias Sociales y de la Unidad de Postgrado de dicha Facultad, por haberme dado la oportunidad de estudiar un doctorado en la Universidad más antigua de América. Tampoco quisiera dejar de mencionar al doctor Valdemar Espinoza Soriano, quien de diversas formas me ha apoyado en los últimos años. Finalmente a toda mi familia, mi amor y mi gratitud por el invaluable apoyo y la constante motivación que siempre recibí de ellos y que me ha permitido realizar mi pasión intelectual: el estudio de la historia; en especial a Natalia, mi adorada y paciente esposa, a quien dedico la presente tesis.

CAPÍTULO I

LOS ANTECEDENTES DE LA MODERNIDAD POLÍTICA EN EL PERÚ, 1780-1821

1.- LA HERENCIA COLONIAL

En el Perú la construcción del Estado republicano, democrático y moderno fue un proceso particularmente largo, frustrante y contradictorio debido básicamente a dos factores (ambos se complementan). Primero, el Virreinato del Perú históricamente había sido el más antiguo e importante, el de más prestigio y tradición de la América del Sur española; en otras palabras, fue el centro del poder metropolitano. Por lo tanto, el peso y la riqueza de la historia colonial ejercieron una poderosa influencia que se proyectó a la República. En el Perú, el camino hacia la modernidad política, hacia la construcción de un sistema político democrático y republicano, ha sido una empresa difícil porque tuvo que luchar contra los poderosos remanentes de las tradiciones e instituciones aristocráticas que sobrevivieron al Virreinato. La conformación social y política era definitivamente contraria al desarrollo de una infraestructura social y política de naturaleza burguesa, liberal y moderna, y al logro de una identidad común (COTLER 2005: 70). En este contexto, los legisladores peruanos de inicios de la República se inspiraron en las ideas, el lenguaje y las instituciones del constitucionalismo liberal, considerados paradigmas, pero al mismo tiempo actuaban en estrecho contacto con una sociedad, de la cual ellos mismos formaban parte material y culturalmente, que todavía conservaba los valores tradicionales del virreinato (CHIARAMONTI 2005: 218).¹

El segundo factor fue la diversidad étnica de su población, lo que causó que la sociedad peruana, luego de la independencia, continuase estando, al igual que durante el virreinato, organizada de manera estamental y jerarquizada. En este contexto social, el grupo criollo español continuó siendo el dominante, y los indígenas y los mestizos los dominados. El resultado final fue que la sociedad peruana, a inicios de la República,

¹ Algo parecido sucedió en la Revolución francesa. Según Alexis de Tocqueville, en Francia la revolución democrática se dio en el cuerpo de una sociedad que no había aún experimentado el concomitante cambio en las leyes, ideas, costumbres y moral; y todo ello era necesario para que la Revolución hubiese tenido efectos favorables (“Introducción” a *La Democracia en América*, en: O’NEIL y ROGOWSKI 2004: 283).

continuó estando fragmentada. El efecto de ambos factores fue que en el Perú la modernización política haya tenido un ritmo más intenso que la modernización social, y que nuestro republicanismo se frustrase por ese desfase (ALJOVÍN y LÓPEZ 2005: 11).

Debido a los dos factores que acabamos de mencionar, en el Perú fueron complejas las cuestiones políticas que se presentaron en los primeros veinticinco años de vida como República independiente. Y es que las naciones, aparte de tener un territorio propio, deben ser una comunidad cultural. La solidaridad ciudadana requiere una “religión civil” común formada de mitos, memorias y símbolos compartidos y comunicados mediante un lenguaje estándar a través de instituciones educacionales. Para François-Xavier Guerra, toda identidad colectiva es una construcción cultural, entendida ésta de una manera amplia, sin limitar lo cultural a elementos como la lengua, la religión, los mitos históricos y las particularidades étnicas. Entre los elementos que forman parte de esta construcción debe figurar el imaginario político: la manera de concebir los vínculos entre los hombres que componen el grupo (SMITH 2005: 136; GUERRA 2003a: 186). Así, el objetivo de la nación territorial es lograr la homogeneidad cultural, y es obvio que en el Perú, debido a los factores que acabamos de describir, este objetivo era muy difícil de realizar.

Y es que la independencia, en su tramo final a partir de 1814, fue un proyecto auténticamente criollo que evidenciaba, al igual que en México y Venezuela, un temor a las movilizaciones y los levantamientos políticos de la “clase baja”, en especial de los indios y los esclavos negros (ANDERSON 2006: 78). En el Perú, luego de la derrota de la Revolución cusqueña de 1814 —en la que participaron criollos, mestizos e indígenas— el liderazgo del proyecto independentista pasó a manos de los criollos. Así, a pesar de la realidad étnica del Perú, desde su diseño mismo, la República no incorpora la diversidad; por el contrario, tiende a la homogeneidad (LÓPEZ SORIA 2007a).² Por esta razón, en el Perú fue particularmente difícil encontrar símbolos unificadores obtenidos por consenso mayoritario. Las élites criollas y los demás miembros de la sociedad no encontraron puntos de consenso y de aceptación para los proyectos modernizadores y unificadores de la nación, puesto que estas voluntades, muchas veces, no significaban lo mismo para todos (CASALINO y SAGREDO 2006: 164-165). Debido a las circunstancias

² Recién en el siglo XX, con el movimiento *indigenista*, es que se comienza a rescatar y valorar al indígena.

étnicas e históricas del Perú, el origen remoto del sentimiento nacionalista no fue el mismo para todos los peruanos: los indígenas lo encontraban en el Tawantisuyo y los criollos en la Conquista española del siglo XVI. Por lo tanto, en particular en el Perú, se presenta una singular dificultad de definición histórico-cultural (GONZÁLES BERNARDO 2003: 566), de la cual el libertador Simón Bolívar, en 1815, dio cuenta con las siguientes palabras:

Mas nosotros (los criollos), que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que, por otra parte, no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país, y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores. Así, nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado. (BOLÍVAR [1913]: 139)

Es decir, la historia del Perú y su realidad sociopolítica determinaron el proceso emancipador peruano, dándole unas características particulares; también determinaron las primeras décadas del Perú como República independiente, en especial la problemática que se presentó en torno a la implementación de la modernidad política. En efecto, como lo señaláramos más arriba, en el Virreinato del Perú —en mucha mayor medida que en el resto de la América del Sur— las estructuras del poder colonial estuvieron firmemente enraizadas. Además, el Perú era el lugar en donde había la mayor cantidad de nobles criollos y peninsulares, los que mantenían estrechos vínculos con la metrópoli, a lo que se suma, como ya lo mencionamos, la diversidad étnica de su población. Como consecuencia de este contexto sociopolítico, en el Perú, en comparación con el resto de los países de la región, la fidelidad a la Corona española y a la unidad imperial con la Madre Patria estuvieron muy arraigadas, por lo que perduraron por más tiempo. Por lo tanto, era natural que como resultado de todos estos factores la postura independentista se tomase más tiempo en madurar y en consolidarse. Como dicen Scarlett O’Phelan y Cristian Guerrero (2006: 53), el Perú era el gran virreinato, Buenos Aires era un joven virreinato y Venezuela y Chile eran capitanías generales en busca de una dimensión continental. Y el Virreinato de Nueva Granada nunca tuvo ni el prestigio ni la importancia del de Perú. En esas circunstancias, era en la periferia de los dominios españoles en donde debían originarse los proyectos alternativos al colonialismo, no en el centro del poder colonial español.

Obviamente que la presencia en Lima de José Fernando de Abascal como virrey del Perú de 1806 a 1816 explica en parte lo que hemos afirmado en el párrafo anterior. Abascal, un hombre con claridad de pensamiento y capacidad como gobernante, fue una figura central porque su administración impidió la expansión de la causa de la independencia en la mayor parte del continente. El virrey Abascal encarna una postura definida: afirmación de la fidelidad al rey, traducida en la defensa intelectual, política y militar de la obediencia a la Corona. En el Perú, la política de “concordia” que Abascal implementó tendía a incorporar fuertemente en el régimen realista a la élite criolla. En ese sentido, ante el avance del proceso emancipador en Buenos Aires y Chile, la contrarrevolución realista liderada por Abascal desde el Perú, al que consideraba “el único baluarte que en la América Meridional” se oponía a las “inicias pretensiones de Buenos Aires”, fue un intento de formar una coalición táctica de los notables europeos y criollos con el fin de impedir la eminente desintegración del Imperio español. Definitivamente uno de los objetivos de Abascal de 1809 a 1814 fue la reincorporación al Virreinato del Perú de los territorios que le habían sido desgajados en el curso del siglo XVIII; por lo tanto era lógico que el apoyo dado por los limeños a su política contenga un elemento de irredentismo que ayuda a explicar la postura fidelista y tradicional del Perú (REY DE CASTRO 2008: 141-143). Como lo ha señalado Pablo Macera, la capacidad y dinamismo de Abascal hizo que Lima recuperase por momentos su calidad de vicimetrópoli de las Indias (MACERA 1955: 87).

Si quisiéramos resumir el pensamiento político peruano durante las últimas décadas del dominio español —es decir, el período de la emancipación que abarca desde fines del siglo XVIII hasta 1824— diríamos que los peruanos —al menos ciertos sectores criollos, los políticamente más concientes y comprometidos— demostraron tener una conciencia nacional y que habían madurado un sentimiento patriótico, pero que a pesar de ello se encontraban todavía políticamente divididos entre una mayoría que procuraba reformas políticas pero sin romper el vínculo político con España, y los partidarios de la independencia absoluta, que en un principio eran una minoría. El punto de quiebre fue 1814, cuando Fernando VII, al ser restaurado en el trono, abolió la Constitución de Cádiz y retornó al absolutismo. Establecer con exactitud la adhesión que cada posición política tenía resultaría imposible ya que los documentos de la época favorecen, de acuerdo al criterio subjetivo de su autor o a su interés personal, a alguna de las

posiciones.³ Por eso nos parece justo y equilibrado el juicio de Rubén Vargas Ugarte, quien afirma que entre 1780 y 1824 cabría distinguir diversas tendencias entre los peruanos. Unos conservaban todavía un resto de fidelidad hacia la Monarquía española, buscando diversas formas conciliadoras de tipo monárquico constitucional y exigiendo sólo reformas, el reconocimiento de sus derechos y una mayor libertad; otros se declaraban abiertamente por el rompimiento con la metrópoli y abogaban sin ambages por la independencia irrestricta. Por último, no faltaron quienes encubrieron sus verdaderos propósitos bajo la capa del fidelismo, pero a medida que fueron desenvolviéndose los acontecimientos, más nítido apareció el ideal de la libertad (VARGAS UGARTE 1966: 220; BASADRE 1968: I, 4). En este punto es importante tomar en cuenta que un principio o un ideal como el independentista, que rompía con tres siglos de fidelidad a España —fidelidad tan arraigada en el tradicional Virreinato del Perú— no podía ser victorioso inmediata y completamente. El Perú debió tolerar varias tendencias, varias realidades y varios sueños, simultáneamente.⁴ Lo que sí queda claro —y la lectura de las memorias, informes y manifiestos del virrey Pezuela lo confirman—, es que entre los peruanos la posición política separatista fue progresivamente creciendo, sobre todo a partir de 1814, y se vio fortalecida en 1817 con la independencia de Chile. Como apunta José Agustín de la Puente, antes de la llegada de San Martín se consiguió lo esencial: se había producido la ruptura en la unidad de la tradicional fidelidad peruana por la monarquía española (DE LA PUENTE CANDAMO 1972: 134). El hecho concreto es que, como resultado de todo lo expuesto hasta ahora, necesariamente el proceso independentista peruano tuvo que seguir su propio curso, distinto al del resto de países de la América Meridional. Y todo esto es especialmente válido para Lima, la sede del Virreinato peruano.

³ Por ejemplo, el viajero inglés Basil Hall anota que mientras Lima aún se encontraba en poder de los españoles, “los sentimientos libres eran considerados desleales, la preocupación y el error habían establecido su cuartel general, y el fanatismo obstinado con que mantenían las antiguas costumbres y opiniones era más bien afianzado que disminuido por el recelo de una subversión completa de todo el sistema”. Aunque más adelante admite que en el interior del Perú habían habido guerras “de carácter revolucionario” (CDIP 1971a: 202-203). En cambio, otros viajeros como Vasilií Mikhailovitch Golovnin y William Bennet Stevenson (CDIP 1971a: 170, CDIP 1971b: 239 respectivamente) observan que entre los limeños la postura separatista tenía un número importante de partidarios. Como bien dice Estuardo Núñez (CDIP 1971a: XX), el testimonio de los viajeros no es definitivo ni concluyente y deberá ser siempre sometido a la crítica histórica. Lo mismo debemos decir de los testimonios de los patriotas peruanos.

⁴ El concepto ha sido tomado de Golo Mann (1985: 81) y adaptado al contexto político peruano de aquellos años.

El historiador chileno Benjamín Vicuña Mackenna describe con acierto la circunstancia histórica del Perú. En la segunda mitad del siglo XIX Mackenna escribió que la independencia del Perú no fue una excepción ni un acaso dentro del proceso emancipador hispanoamericano. Su desenvolvimiento lento y oculto era lógico respecto a su posición especial y de su propia historia, como era lógico que aquél fuera turbulento y audaz en el Río de la Plata, tranquilo pero enérgico en Chile, fogoso en Caracas, volcánico en Quito. Agrega Vicuña Mackenna que el Perú, o más bien Lima, que para él durante la Colonia era políticamente lo mismo, tuvo un rol aparte que llenar en todo el proceso independentista. Ese rol consistió en ser “la ciudadela de la metrópoli” y el lugar donde “se arrió el último jirón de la bandera de España que aún no había hecho trizas el plomo insurgente”. Y no podía ser de otra manera (continúa Vicuña Mackenna) ya que Lima era “la segunda ciudad de España, si no era más todavía” y lugar donde residía una corte que tenía, en América, un prestigio “semirregio”. Como dice Jorge Basadre, entre 1810 y 1821 el Perú jugó la carta de España (BASADRE 1968: I, 106; VICUÑA MACKENNA 1971: 13).

Estos juicios son confirmados por un observador contemporáneo, el francés Gabriele Lafond, miembro de la “*Sociedad Geográfica de París*”. Lafond, en el detallado relato que hizo de su viaje por la América española en los “tiempos de la Guerra de la Independencia”, observó que a la llegada de San Martín al Perú, “Lima conservaba todavía aquel esplendor que la hacía ser considerada como la más ilustre de las ciudades americanas del Océano Pacífico, ciudad en donde las familias conservaban el lujo de los siglos anteriores”. Debido a una combinación de circunstancias históricas, según dicho autor, hacia 1820, en Lima, el espíritu de libertad no había germinado con tanto vigor como en otras partes de América (LAFOND 1843: 618).

Por otra parte, el Perú, a todo lo largo del periodo virreinal, fue históricamente el poder hegemónico en la América del Sur. Por lo tanto, lo que los criollos peruanos temían era que esta situación privilegiada que durante tres siglos gozaron se perdiese, como en efecto ocurrió, como consecuencia de la inevitable fragmentación política que la independencia produciría en los ex - reinos de la América del Sur española. Esta fragmentación se produciría por dos factores: a) la vastedad y variedad sociocultural del continente americano, y b) la existencia de distintos focos de rebelión (México, Venezuela y Buenos Aires) que crearon las condiciones para la formación de diferentes

unidades políticas (HOBSBAWM 2004: 78). Es por este motivo que Gabriella Chiaramonti afirma que en el Perú, y en particular en Lima, no hubo un núcleo sólido resueltamente partidario de la independencia (CHIARAMONTI 2005: 201). Por ejemplo, a los peruanos les preocupaba que la antigua y tradicional relación de dependencia y subordinación que tenía el puerto de Buenos Aires respecto al del Callao se invirtiese; es decir, que la importancia del puerto peruano se vea reducida.⁵ Por lo tanto, en opinión de Gabriele Lafond, un agudo observador de quien hemos hecho mención en el párrafo anterior, mucha gente de la “alta clase” de Lima, es decir la clase propietaria y acaudalada, creía que sus intereses se identificaban más con el mantenimiento del antiguo orden que con la causa emancipadora. Como en todas las revoluciones, aquéllos que tenían mucho que perder no veían con buenos ojos las alteraciones al orden tradicional. Sin embargo Lafond apunta que las clases medias sí se identificaron con la causa independentista y la apoyaron, ya que la consideraban la mejor garantía de su progreso. Y es debido a esta polarización que concluye que en Lima, a la llegada de San Martín en 1820, coexistían una combinación de “varios y opuestos sentimientos”, lo que producía un “antagonismo de intereses” que daban a Lima un “aspecto extraño y forzado” (LAFOND 1843: 619).

No debe de extrañar, por lo tanto, que en una fecha tan tardía como junio de 1821 aparezca publicado en el periódico limeño *El Triunfo de la Nación* un artículo relativo a “los perjuicios que causaría la independencia a las Américas españolas”. En dicho artículo, escrito desde una perspectiva exclusivamente criolla que en la práctica marginaba a los indígenas y a los mestizos de la pertenencia a la nación española-americana, se afirma que “los americanos que pugnan por la independencia” lo hacen porque, debido a “la exaltación de las pasiones y al acaloramiento de las ideas”, no tienen la razón lo suficientemente despejada como para poder decidir lo más conveniente y que, por ello, equivocan sus juicios. Reforzando sus opiniones, el autor del artículo sostiene que en la constitución política de la monarquía española (la de 1812 que Fernando VII en 1814 abrogó y en 1820 se vio forzado a reestablecer luego de la sublevación liberal del general Riego) se encontraban todas las ventajas que los peruanos podían desear ya que ésta estaría garantizando la plena libertad de cada individuo y estableciendo la perfecta igualdad ante la ley. En vista que, según el

⁵ La idea de la relación de dependencia que existía entre el puerto de Buenos Aires y el del Callao ha sido tomada del artículo de Juan Abugattas, “Ideología de la Emancipación”, (1987: 53).

articulista, en ningún gobierno están más aseguradas la persona y la libertad del hombre, “a los españoles americanos les conviene unirse con la patria común”. Finalmente, invocando a no romper los vínculos políticos con la madre patria y a mantener la tradicional unidad Hispánica, proclama:

Somos una misma familia, la localidad del nacimiento no debe influir en los resentimientos personales, ni perjudicar la causa pública. Que la Constitución sea nuestra égida común, y cubiertos con ella corramos todos, europeos y americanos, a disfrutar de sus beneficios; cedan las pasiones a la razón, a la justicia y a la conveniencia, y unámonos para nuestra felicidad común y de la gran Nación a que pertenecemos (CDIP 1973: 149-152).⁶

En vista de lo anotado en los últimos párrafos, era lógico, lo reiteramos, que la independencia se originase en la periferia de los dominios españoles en América (Caracas y Buenos Aires) y no en su centro (el Perú). Como consecuencia, fue en el Perú donde necesariamente tuvieron que librarse las batallas finales para derrotar a los ejércitos realistas y conquistar la independencia de toda la América del Sur española. Pero este hecho tuvo una consecuencia no deseada por los peruanos, sobre todo luego de la victoria de Ayacucho en diciembre de 1824: el Perú tuvo que soportar la presencia de ejércitos extranjeros en su territorio, cuando dicha presencia ya no era militarmente necesaria. La implicancia de todo esto fue que en el curso de sus primeros veinticinco años de vida como república independiente en el Perú se terminase por forjar, en oposición al nacionalismo amplio que Bolívar pretendía imponer con la Confederación de los Andes, un nacionalismo limitado pero auténtico que reflejaba una nostalgia — nostalgia de potencia, diríamos— por la vieja gloria del Perú como poder hegemónico y como centro de los dominios españoles en la América del Sur. Este nacionalismo limitado y auténtico —“*peruanismo*” lo denomina Jorge Basadre— fue una manifestación del fastidio, la irritación y la desconfianza de los peruanos por la ingerencia de extranjeros en los asuntos nacionales, sobre todo por la presencia de Bolívar y las tropas colombianas. Pero también reflejaba una realidad concreta, y en este punto nuevamente recurrimos a Basadre: después de la independencia surgió un período de fraccionamiento de las antiguas colonias españolas de América, como si la

⁶ Debemos sin embargo anotar que en el Perú el restablecimiento en 1820 de la Constitución de 1812 se dio en un ambiente de indiferencia total, e incluso de rechazo, debido a que la abolición de la Constitución en 1814 hizo que los peruanos perdiesen su fe en que la metrópoli voluntariamente accedería a, finalmente, conceder las reformas políticas exigidas, lo que causó que la tendencia separatista se perfilase como la única alternativa válida y que, por ende, se fortaleciera (REY DE CASTRO 2008: 256).

fuerza que las ligaba entre sí hubiese sido tan solo la Monarquía metropolitana (BASADRE 1968: II, 188). En gran medida, el fracaso de la Confederación Peruano-Boliviana en 1839 fue otra manifestación del nacionalismo limitado y auténtico que en los años iniciales de la República se fue forjando en el Perú.

En este contexto, la xenofobia que se desató en los criollos peruanos no fue sólo contra los españoles, sino también contra los extranjeros que componían el ejército libertador. Aunque, debemos decirlo, estos sentimientos nacionalistas anti-extranjeros se remontan a la época del Protectorado de San Martín, cuando “una camarilla extranjera” (que incluía al ministro Bernardo de Monteagudo) intentó ejercer una hegemonía cultural y política, lo cual causó que entre los intelectuales peruanos se fuese gestando una identidad nacional y un proyecto político alternativo al “protectoral”. La alternativa optada por la élite intelectual, económica y política de Lima fue el sistema republicano de gobierno (MCEVOY 1999: 31). Los sentimientos nacionalistas a los cuales nos estamos refiriendo se agudizan si, como lo sostiene David Brading, para algunos peruanos, en ciertos aspectos la liberación del Perú fue una conquista y, como casi todas las conquistas, provocó un amargo resentimiento entre los bandos perjudicados y desplazados (BRADING 1998: 663).

Así, durante los primeros años de la República, el nacionalismo peruano se fue definiendo al compás de la guerra, la xenofobia y el proteccionismo económico;⁷ a la par se fue forjando un discurso nacionalista antitiránico con un sustento en los legítimos intereses de los políticos opuestos a Bolívar y a su régimen vitalicio (ALJOVÍN 2005a: 48-49; GUERRA 2003b: 10; LOAYZA y RECIO 2006: 376; O’PHELAN y GUERRERO 2006: 57). Y es que los proyectos y los sentimientos de Bolívar, expresados cuando éste aún gobernaba al Perú y que a continuación citamos, tenían necesariamente que mortificar, irritar y finalmente chocar con el nacionalismo de los peruanos políticamente concientes. Al político y militar venezolano General José Antonio Páez, Bolívar le confiesa lo siguiente:

⁷ El proteccionismo económico fue descrito por Belford Wilson, el cónsul británico en el Perú, en un informe que enviara en 1834 a su gobierno. En dicho informe Wilson señala que, a diferencia de “la política de libre comercio” que Chile practicaba, el “intolerante gobierno no liberal” del Perú estableció “el inadecuado sistema de comercio antiliberal”, sistema que impuso unos “rotundos gravámenes” que “ahuyentaron de sus costas el valorable tráfico comercial” (WILSON 1975: 88).

Ya me tiene usted comprometido a defender a Bolivia hasta la muerte, como a una segunda Colombia: de la primera soy padre; de la segunda soy hijo. Así, mi derecha estará en las bocas del Orinoco y mi izquierda llegará hasta las márgenes del Río de la Plata. Mil leguas ocuparán mis brazos; pero mi corazón se hallará siempre en Caracas. Allí recibí la vida, allí debo rendirla; y mis caraqueños serán siempre mis primeros compatriotas. Este sentimiento no me abandonará sino después de la muerte.⁸

Antes de continuar debemos decir algo respecto al proyecto Bolivariano. Según carta que Bolívar dirigiera al Presidente del Consejo de Gobierno del Perú en noviembre de 1826, el Libertador quería una Federación general entre Bolivia, Perú y Colombia para lo cual había que dividir a estos países en seis Estados: Bolivia, Perú, Arequipa (que incluía Puno y Cusco), Quito, Cundinamarca y Venezuela, “todos ligados por un Jefe común que mande la Fuerza Armada e intervenga en las Relaciones Exteriores” (en BLANCO-FOMBONA [1921]: 266). De haberse concretado este proyecto, el Perú habría quedado dividido en dos Estados y sometido a Bolívar.

En vista de lo que venimos afirmando, parecen justos los comentarios de José Luís Roca, un destacado historiador boliviano actual, para quien la hostilidad del Perú hacia el régimen del Mariscal Antonio José de Sucre en Bolivia (1825 - 1828) se explica en razón de que los peruanos veían a la naciente Bolivia como una mera ficha en los planes políticos hegemónicos de Bolívar. Así, la política internacional de Bolívar —a la cual estaba sujeto Sucre— fue vista en Lima (y también en Buenos Aires) como un inaceptable intento hegemónico colombiano en América del Sur. En este contexto —que obviamente en parte fue producto de la política colonial metropolitana, en particular la Borbónica,⁹ y que por ende fue una herencia colonial— el nacionalismo tuvo necesariamente que convertirse en la ideología predominante en el congreso peruano a inicios de la república, a través de figuras descollantes como Manuel Lorenzo Vidaurre, José Faustino Sánchez Carrión y el clérigo Francisco Xavier de Luna Pizarro (ROCA 2007: 691, 719, 722).

Analizando las ideas expuestas y el contexto político descrito en los últimos párrafos, podríamos afirmar que los traumatismos que las intervenciones extranjeras provocaron y las querellas interamericanas —querellas de índole político y territorial— son un

⁸ Carta de Simón Bolívar al General Páez (26-09-1825), publicada en: BLANCO-FOMBONA [1921]: 54-55.

⁹ En este punto se debe resaltar el hecho que en 1776, por disposición de la Corona española, el Alto Perú, que históricamente había pertenecido al Virreinato del Perú, pasó a formar parte del recién creado Virreinato del Río de la Plata.

componente esencial de la formación del pensamiento político y del sentimiento nacional. Y es que la inminencia de una amenaza externa concreta —como lo fue la prolongación de la presencia de Bolívar con su ejército y su política continental perjudicial a la unidad territorial del Perú— puede ser la forma más efectiva de generar una asociación común entre el Estado y la población (HERBST 2004: 50). Sólo un gran peligro o una gran tarea externa, decía el filósofo idealista alemán Georg W. F. Hegel (1770-1831) permiten la realización de la sagrada unión del Estado, silenciando las divisiones y los intereses particulares (HASSNER 1987: 752). Sin embargo esta teoría funciona, sobre todo, en países culturalmente homogéneos y menos en países con sociedades estamentales, jerarquizadas y culturalmente desniveladas, como era el caso del Perú luego de los tres siglos de coloniaje. Por lo tanto, la “sagrada unión del Estado” con la población, a la que Hegel se refiere, en el Perú no se llegó a dar, al menos no en la medida que se hubiese deseado, y como consecuencia la anarquía política se prolongó hasta mediados del siglo XIX.

Para Jorge Basadre, las circunstancias históricas hicieron que el Perú —que había sido el país más prominente de América del Sur antes de la llegada de los españoles y posteriormente durante el virreinato— entrase en la vida independiente rodeado de condiciones desfavorables, y que tuviese en el siglo XIX el más infortunado de su larga y maravillosa historia. Y es que en el Perú, el formidable peso de la herencia colonial terminó siendo un obstáculo insalvable para la exitosa implementación de la modernidad política, tal como ésta fue concebida en Francia, Inglaterra y los Estados Unidos de Norteamérica. Para superar este impasse, los ideólogos peruanos ingeniosamente reinventaron las ideas políticas modernas, adecuándolas a la realidad sociopolítica del Perú. En resumen, fueron las circunstancias históricas heredadas del virreinato —en sus aspectos sociales y políticos— y que hemos descrito en esta sección, las que determinaron el proceso político peruano a partir de su independencia formal en 1821.

A continuación discutiremos los inicios de la modernidad política en el Perú a través del pensamiento político de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, José Baquijano y Carrillo, Toribio Rodríguez de Mendoza e Hipólito Unanue. Este período corresponde a los últimos cuarenta años de la historia virreinal del Perú; es decir, de 1780, año en que se

produjo la Gran Rebelión de Túpac Amaru II hasta la llegada al Perú, en 1820, de la Expedición Libertadora al mando de José de San Martín.

2.- INICIOS DE LA MODERNIDAD POLÍTICA: LOS IDEÓLOGOS, 1780-1820

Los pensadores peruanos que en una u otra forma condujeron al país hacia la libertad política fueron hombres “ilustrados” que confiaban en el poder de la razón y en la posibilidad de reorganizar a fondo la sociedad colonial a base de principios racionales. El conocimiento de la naturaleza y su dominio efectivo fue la tarea fundamental que se propusieron, pero paralelamente todos los campos del conocimiento filosófico y antropológico adquirieron un interés superior, y esto los condujo a un mejor conocimiento de su peculiaridad humana e histórica. La crítica de la estructura colonial aparece prontamente y se acentúa en las esferas de la educación, política, derecho, religión, situación socioeconómica y comercio. De la crítica pasan a los planes de reforma, que pretendían casi siempre formas liberales en estas esferas. Pero fracasados todos los entendimientos con la metrópoli, y en vista de que por las vías racionales y jurídicas no se obtenían las reformas liberales planteadas, toma cuerpo el movimiento separatista revolucionario, a través del cual se hacen efectivas y reales las evidencias racionales (RIVARA DE TUESTA 1972: 17). Este sentimiento separatista se intensifica a partir de 1814 con el regreso de Fernando VII al trono, la abolición de la Constitución liberal de 1812 y la restauración de la Monarquía absoluta.

A fines del siglo XVIII existían dos tendencias políticas en relación a la situación política del Perú: la de Viscardo y Guzmán (entonces minoritaria), que propiciaba la revolución americana para ganar la independencia absoluta de España; y la representada por Baquíjano y Carrillo (abrumadoramente mayoritaria) que, apelando a la razón y a la justicia, exigía reformas y mayor autonomía política pero sin romper los vínculos con la metrópoli. Ambos representan los dos puntales ideológicos de la emancipación peruana, al mismo tiempo que las dos tendencias siempre en pugna del proceso libertario. Por su parte Hipólito Unanue, inicialmente un reformista fiel al rey, vivió lo suficiente (hasta 1833) para darse cuenta de la imposibilidad, e inconveniencia, de continuar bajo la dominación española y, en consecuencia, evolucionó su pensamiento político hacia la postura independentista. El caso de Toribio Rodríguez de Mendoza fue similar al de

Unanue: su pensamiento político evolucionó de una postura meramente reformista hacia el separatismo total.

Juan Pablo Viscardo y Guzmán. Ya que fue el único de los cuatro ideólogos precursores cuya vida transcurrió enteramente en el siglo XVIII, consideramos lógico comenzar con el cura jesuita Juan Pablo Viscardo y Guzmán (Arequipa, 1748 - Londres, 1798). Para estudiar su postura independentista y antiespañola revisaremos dos documentos: la carta que le escribió el 30 de septiembre de 1781 al cónsul inglés en Livorno John Udny, y la famosa “*Carta a los españoles americanos*” escrita diez años después. La carta de 1781 significa no sólo el más importante antecedente de la “*Carta*” de 1791¹⁰ sino que, además, añade elementos, análisis y reflexiones que sólo se formulan muy genéricamente en el documento posterior. Viscardo fundamenta la legitimidad de la independencia del rico y poderoso virreinato peruano en su íntima realidad social, de la cual presenta el siguiente esquema: el Perú es una comunidad nacional integrada por criollos, mestizos e indios y sometida a una metrópoli que ejerce su opresión a través de los peninsulares, a quienes define como extranjeros advenedizos, usurpadores y enemigos de las gentes del país. Existe, pues, una coincidencia con Túpac Amaru II — el jefe de la “Gran Rebelión” de 1780 que hacía un llamamiento a la unión de todos los nacidos en el Perú contra los peninsulares— e incluso, como constataremos más adelante, con expresiones criollas contemporáneas de la importancia de las de Baquijano y Carrillo (PACHECO 1975: LVII, LVIII).

El resentimiento de Viscardo hacia España estaba bastante generalizado entre los criollos de entonces a raíz de la aplicación de las impopulares y antiamericanas Reformas Borbónicas —las que significaron un esfuerzo concentrado de España por restaurar el flujo de ingresos provenientes de sus dominios americanos y recuperar el control administrativo colonial— (KLARÉN 2005: 137, 138)¹¹, y también a causa de la expulsión de los jesuitas de los territorios sujetos a la Corona española. Este

¹⁰ Hay autores que señalan que la “*Carta a los españoles americanos*” fue escrita en 1792.

¹¹ El programa de reorganización o recolonización de las Reformas Borbónicas comprendió toda la gama de relaciones económicas, políticas, culturales y militares entre España y América. Este proyecto reformista borbónico determinó reducir la presencia criolla en la administración colonial. El avance del Estado borbónico y el fin del gobierno de compromiso y de la participación criolla fueron considerados por las autoridades españolas como etapas necesarias para retomar el control del Imperio y lograr el resurgimiento y el monopolio metropolitano (LYNCH 2001: 87, 88).

resentimiento lo podemos comprobar en los siguientes pasajes de la “*Carta al cónsul inglés*”:

Los criollos, o sea españoles nacidos en el Perú, desde hace largo tiempo alimentan un resentimiento secreto por estar olvidados por la corte, excluidos de los empleos públicos, obstaculizados en sus negocios comerciales; ellos veían cada día a los europeos conseguir los honores y las riquezas, por las cuales sus padres habían vertido mucho sudor y sangre. (VISCARDO Y GUZMÁN 1975a: 140-141)

Pero a pesar del resentimiento por la postergación en que se encontraban, los criollos (opinaba Viscardo) continuaban defendiendo al gobierno español. Así, en la “*Carta al cónsul inglés*” afirma:

Muchas veces el Imperio español hubiera sido puesto en peligro, si los criollos —que creían contraer una mancha indeleble para su honra al faltar de fidelidad a su soberano— no hubiesen contenido con su autoridad, y también con su fuerza, los ímpetus de los mestizos, los mulatos libres, etc. Éstos siempre han guardado un respeto y un amor tan grande hacia los criollos que en cualquier ocasión a una sola señal se hubieran sacrificado por ellos. (VISCARDO Y GUZMÁN 1975a: 141)

Según Viscardo “los criollos lejos de ser aborrecidos, eran respetados, e inclusive amados, por muchos (indios y mestizos) y convertidos casi en un mismo pueblo” (VISCARDO Y GUZMÁN 1975a: 141). Finalmente le dice al cónsul Udny:

No quisiera que V.S. se figurase que estas clases (se refiere a los criollos, mestizos, mulatos e indios) actúan separadamente, antes bien que se imaginase conmigo que tales clases forman un todo político en que los criollos tienen el primer lugar, las razas mestizas el segundo y los indios el último. Estas son verdades de hecho, confirmadas por los acontecimientos. (VISCARDO Y GUZMÁN 1975a: 142)

Es decir, ante la situación que vive el Perú: postergación del criollo e ingratitud de España y que decide sus inquietudes revolucionarias, Viscardo postula la integración desde su propia perspectiva y realidad como criollo; pero como uno que tenía una amplia y completa visión del Perú (PACHECO 1975: LXIII). Consideraba una “verdad de hecho”, aunque pareciera, al menos en el pasaje que acabamos de citar, que no necesariamente una cuestión de principios, la supremacía de los criollos. Para él, la visión política del futuro se asentaba en la existencia de vínculos entre los “paisanos” de

las diferentes “castas” o “naciones”. Su planteamiento era, pues, de un nacionalismo integrador (DURAND 1973: 82), con lo cual, en este aspecto en particular, guardaba similitud con el plan político de Túpac Amaru II. Y algo más: el planteamiento de Viscardo excluía a los españoles peninsulares de su proyecto nacional para el Perú.

Por otro lado, Viscardo ve que el mito fidelista de los criollos se ha roto debido al descontento y al resentimiento que éstos sentían por España. Por este motivo el precursor arequipeño señala que los criollos han evaluado el papel que venían desempeñando defendiendo la política colonial y, como resultado de esta evaluación, ahora se unen a los demás grupos (mestizos, indios y mulatos) que siempre les han demostrado amor y respeto para luchar por su libertad (RIVARA DE TUESTA 1972: 86).

Finalmente, en la “*Carta al cónsul inglés*”, Viscardo anota las causas por las que los peruanos consideran que “no había para ellos otra salud que librarse del dominio español”. Estas causas se resumen en dos: la expulsión de los jesuitas¹² y “el cambio de gobierno político puesto todo en manos de europeos inexpertos, quienes sustituyeron a los criollos injustamente despojados de sus cargos” (VISCARDO Y GUZMÁN 1975a: 142).¹³ Aunque Viscardo asume una posición personal al pronunciarse a favor de la rebelión de Túpac Amaru II —posición que no reflejaba el pensamiento mayoritario de los criollos sino el de una minoría—, en cambio su postura en relación al descontento criollo frente al Reformismo Borbónico sí reflejaba el pensamiento político y los sentimientos de la mayoría de los criollos, aunque éstos, a fines del siglo XVIII, sólo demandaban reformas políticas y no la ruptura completa con España.

Así, la “*Carta*” de 1781 constituye el mejor alegato criollista peruano de su tiempo y una de las más sugestivas reflexiones sobre la realidad social peruana de fines del siglo XVIII (PACHECO 1975: LVIII). Por su parte José Agustín de la Puente Candamo la considera insustituible para advertir la formación peruanista que inspira la vida de Viscardo.

¹² En todo el pensamiento político de Viscardo, siendo él jesuita, el drama de la expulsión está siempre presente. Para el padre Miguel Batllori, en ese drama, los desterrados no son meros espectadores sino protagonistas en la germinación de la idea independentista.

¹³ El resentimiento por la postergación de los americanos en los empleos burocráticos aparece con mucha claridad en el pensamiento político de Viscardo.

Sin embargo, el texto más importante de Viscardo y Guzmán es la “*Carta a los españoles americanos*”, escrita en 1791 y publicada en 1799. Dicho documento es central para penetrar en la justicia de la independencia del Perú ya que allí se empieza a esbozar una idea política moderna, la de una “patria” soberana, habitada por ciudadanos con iguales derechos y conducida por los propios criollos, los españoles americanos (BURGA 2005: 160). La “*Carta a los españoles americanos*” no es un texto erudito sino un documento de combate político con sabor de proclama revolucionaria, en el cual está vivo el resentimiento por la actitud de la Corona en la expulsión de los jesuitas. Dicha carta constituye la primera proclama política de la Revolución emancipadora, el primer llamamiento a la independencia (BELAÚNDE 1983: 69; DE LA PUENTE CANDAMO 1992: 86). La intención de Viscardo no sólo era presentar un cuadro de la realidad política y social de Hispanoamérica, sino crear una conciencia revolucionaria americanista entre las personas a quienes estaba dirigida —los españoles americanos, es decir, los criollos— para precisamente cambiar esa situación (BELAÚNDE RUIZ DE SOMOCURCIO 2002: 115).

La “*Carta a los españoles americanos*” no sólo constituye la síntesis políticamente más eficaz de los agravios que los americanos sufrían de la vieja metrópoli, sino que proporcionó, con espíritu ecléctico, las bases ideológicas de la revolución en todo el continente. Viscardo reflejaba la mentalidad de las minorías intelectuales criollas que se habían incorporado al horizonte histórico y al mundo conceptual creado por la propia tradición hispánica —la de Victoria, Molina y Suárez— y la de los mismos tratadistas indianos que repiten en sus textos la idea de un convenio social claramente establecido entre la Corona de Castilla y los pueblos de América.¹⁴ También asimila en forma coherente y prolongada los nuevos postulados de la Ilustración —sobre todo las ideas de Montesquieu, Raynal y del mismo Rousseau— en treinta años de destierro y viajes por Italia, Francia e Inglaterra, en una Europa conmovida por la Revolución francesa (PACHECO 1975: LXI). Por medio de esta “*Carta*”, por primera vez un criollo exhortaba a sus compatriotas a rebelarse contra la Corona española y alcanzar su libertad porque, aunque los ministros españoles habían proclamado constantemente la unión y la igualdad de América y España, todos los beneficios del Imperio eran para la Península y sus habitantes (BRADING 1998: 576).

¹⁴ El rasgo más notable de la *Carta* era el grado en que Viscardo se basaba en los temas tradicionales del patriotismo criollo para apuntalar su petición de independencia (BRADING 1998: 579).

En la “*Carta a los españoles americanos*”, Viscardo esgrime razones políticas y económicas para justificar el derecho de los americanos a independizarse de España. Políticas, porque considera que España había roto sus pactos con los españoles americanos. Viscardo hablaba en nombre de una clase (los criollos) a la que se le negaba su derecho natural y ancestral: el gobierno de su propia patria. Al respecto proclama:

El Nuevo Mundo es nuestra patria, su historia es la nuestra, y en ella es que debemos examinar nuestra situación presente, para determinarnos, por ella, a tomar partido necesario a la conservación de nuestros derechos propios, y de nuestros sucesores.

A continuación resume la historia de tres siglos de régimen colonial en cuatro palabras: “ingratitude, injusticia, servidumbre y desolación”. Más adelante Viscardo señala:

Los intereses de nuestro país, no siendo sino los nuestros, su buena o mala administración recae necesariamente sobre nosotros, y es evidente que a nosotros solos pertenece el derecho de ejercerla, y que solos podemos llenar sus funciones con ventaja recíproca de la patria y de nosotros mismos. (VISCARDO Y GUZMÁN 1975b: 376, 382)

La motivación política que lleva a Viscardo a exigir la independencia también aparece claramente en el siguiente pasaje de la “*Carta*”:

Consultemos nuestros anales de tres siglos, y allí veremos la ingratitude y la injusticia de la corte de España, su infidelidad en cumplir sus contratos, primero con el gran Colombo y después con los otros conquistadores que le dieron el Imperio del Nuevo Mundo bajo condiciones solemnemente estipuladas. (VISCARDO Y GUZMÁN 1975b: 385-386)

Por lo que concluye que “los derechos y obligaciones del gobierno y de los súbditos son recíprocos, la España ha quebrantado la primera todos sus deberes para con nosotros: ella ha roto los débiles lazos que habrían podido unirnos y estrecharnos” (VISCARDO Y GUZMÁN 1975b: 408).

En suma, Viscardo, desde la perspectiva de un criollo descendiente de españoles, enuncia una tesis jurídica que estaba en la mentalidad política de los grupos criollos intelectuales, cuya formulación puede fácilmente rastrearse a lo largo de textos legales

que la reiteraban desde el siglo XVI hasta el XVIII y que al tiempo en que escribe estaba vigente en las reivindicaciones y en el espíritu reformista de los Hispanoamericanos. Era la tesis del “*Pacto de los conquistadores con la Corona de Castilla*”. Este pacto se había ido ampliando y se habían ido reconociendo derechos y privilegios a los descendientes de estos conquistadores (los españoles americanos) a tal punto que podía hablarse de una constitución política acordada, de un preciso estatuto jurídico que regulaba las relaciones entre ambas partes (PACHECO 1975: CI). De acuerdo al razonamiento de Viscardo, al violar la Corona este pacto se destruía el vínculo colonial y, por ende, jurídica y políticamente la emancipación era justa y legítima.

Las razones económicas también son utilizadas por Viscardo para justificar la independencia. En efecto, Viscardo señala claramente que los peninsulares se apropiaban de lo que les correspondía a los americanos, los descendientes de los conquistadores. Eran los conquistadores y sus descendientes, no los peninsulares “advenedizos”, los que tenían el derecho a las riquezas del suelo conquistado. Para Viscardo, la revolución se justifica desde el momento en que España usurpa los derechos económicos de los conquistadores (RIVARA DE TUESTA 1972: 84); en otras palabras, estamos ante un nacionalismo económico.

A las razones políticas y económicas descritas debemos agregar la expulsión de los jesuitas de todos los dominios de la Corona española decretada por Carlos III en 1767. El resentimiento causado por el drama de la expulsión está presente en varios pasajes de la “*Carta*”. Válido sería preguntarse si, de no haberse producido dicha expulsión, Viscardo hubiese llegado a una postura separatista tan radical como a la que llegó cuando afirmó que “bajo cualquier aspecto que sea mirada nuestra dependencia de España, se verá que todos nuestros deberes nos obligan a terminarla” (VISCARDO Y GUZMÁN 1975b: 409-410).

En resumen, la “*Carta a los españoles americanos*” es un panfleto político revolucionario de excepcional eficacia precisamente porque interpreta y representa la mentalidad de los criollos más disconformes, y porque utiliza argumentos que movilizan y hacen confluír a dispares intereses. Viscardo es un ecléctico porque supo conciliar en su concepción política todas las doctrinas que podían servir a la causa revolucionaria. Sobre todo debemos notar su visión del proceso colonizador español

desde la realidad americana; en otras palabras, la versión criolla de la historia de Hispanoamérica. En su pensamiento político destacan las doctrinas escolásticas, concretamente las de Francisco Suárez, sobre el poder civil y el origen de la soberanía, las que afloran a lo largo de la “*Carta*”.¹⁵ También destaca la inequívoca presencia de Montesquieu, cuya obra “*El espíritu de las leyes*” es citada por Viscardo para defender a los jesuitas y, sobre todo, para destacar el juicio del filósofo político francés, a quien denomina “aquel genio sublime” (PACHECO 1975: CV): que las Indias y España son dos potencias bajo un mismo dueño y en la que la parte principal —las Indias— es tiranizada por la parte accesoria —España (VISCARDO Y GUZMÁN 1975b: 394). Además, la influencia de Montesquieu subyace cuando Viscardo afirma que “la triste situación actual” en que se encontraban los americanos:

Nos enseña que toda ley que se opone al bien universal de aquellos para quienes está hecha, es un acto de tiranía y exigir su observancia es forzar a la esclavitud; que una ley que se dirige a destruir directamente las bases de la prosperidad de un pueblo, sería una monstruosidad superior a toda expresión. (VISCARDO Y GUZMÁN 1975b: 378)¹⁶

Como dice César Pacheco Vélez, en la famosa “*Carta*” de Viscardo la terminología enciclopedista y revolucionaria, las vagas apelaciones al pacto social rousoniano - naturaleza, unión social, patria —apenas recubre la doctrina Escolástica sobre los derechos naturales inalienables (PACHECO 1975: CIX).¹⁷ Por todo lo expuesto, el pensamiento político de Viscardo tiene el característico eclecticismo de quien quiere conciliar la tradición cristiana con el pensamiento político moderno que “*El Siglo de las Luces*” aportó; la eficaz dialéctica de un auténtico revolucionario de su tiempo y la

¹⁵ El teólogo y filósofo español Francisco Suárez (1548-1617) expuso su teoría política y su filosofía de la Ley en dos obras: “*De Legibus*” y “*Defensio*”. Suárez rechazó la teoría del derecho divino a gobernar, afirmando que el pueblo era el tenedor original de la autoridad política; el Estado era el resultado de un contrato social que el pueblo debía consentir. También defendió los derechos naturales de las personas a la vida, a la libertad y a la propiedad. Finalmente criticó, en su obra “*De Bello et de Indis*”, la mayoría de las prácticas colonizadoras de España en las Indias, a las que veía como Estados soberanos legalmente iguales a España y miembros de una comunidad mundial de naciones.

¹⁶ Conviene tener presente que el objetivo de Montesquieu (1689-1755) era demostrar que las leyes no habían nacido en el vacío, que no eran el resultado de órdenes impartidas por Dios o por reyes, sino que eran la expresión de los cambiantes hábitos morales, creencias y actitudes generales de una sociedad particular en un tiempo definido y en una porción específica de la tierra. Montesquieu abogaba, entre otras cosas, por el debido respeto a las tradiciones nacionales y locales (BERLIN 2001: 130, 153-154).

¹⁷ Por ejemplo, cuando Viscardo señala que España ha incumplido con sus deberes para con los americanos y por lo tanto “ella ha roto los débiles lazos que habrían podido unirnos y estrecharnos”. O cuando afirma que los americanos tienen “la obligación indispensable de conservar los derechos naturales, recibidos de nuestro creador”. Finalmente cuando se refiere a “nuestros intereses particulares para la defensa de la patria” (VISCARDO Y GUZMÁN 1975b: 408-411).

heterogeneidad típica de la ideología del siglo XVIII con la ortodoxia católica (PACHECO 1975: CX, CXI).¹⁸ En un tiempo —la segunda mitad del siglo XVIII— en el cual se manifiestan múltiples discursos abogando por reformas pero manteniendo la fidelidad a la Monarquía española, Viscardo, que pertenece a este tiempo, representa una muy singular, y añadiríamos patriótica, afirmación intelectual y política de separatismo (DE LA PUENTE CANDAMO 1992: 87).

La famosa “*Carta*” de Viscardo y Guzmán no viene a ser un escrito propiamente democrático ya que estuvo dirigida solamente a los españoles americanos y no a toda la población de la América española, como los indígenas y los mestizos; pero a pesar de ello, al ser una crítica radical al despotismo y al colonialismo, el pensamiento político de su autor puede ser catalogado de moderno y hasta cierto punto liberal. Para confirmar este juicio podemos citar varias razones: porque defiende la descolonización, porque habla de una patria soberana con ciudadanos iguales entre sí, porque explícitamente habla del derecho de los pueblos a la libertad política, y porque exige que las leyes tengan como fin el bien universal. Aunque Viscardo no dice nada sobre el modelo político a adoptarse una vez conseguida la independencia, Gonzalo Portocarrero afirma que la combinación entre liberalismo e indigenismo, que se desliza en la “*Carta al Cónsul Inglés*”, es clave porque convierte a Viscardo en fundador del nacionalismo peruano (PORTOCARRERO 1987: 91); aunque, debemos decirlo, siempre desde una posición de dominio criollo, posición que queda claramente establecida en la “*Carta a los Españoles Americanos*”. Sin embargo, a pesar de su “criollismo” —predominante entre los españoles americanos— Viscardo estaba en línea con uno de los postulados centrales de la modernidad política: el surgimiento de la idea de nación independiente.

Finalmente, es importante presentar el juicio del historiador mexicano Carlos Pereyra, quien señala que el testimonio de Viscardo es fundamental para comprender la tesitura espiritual de los criollos hispanoamericanos en los prolegómenos del proceso emancipador. La lealtad al trono de ciertos grupos criollos en los años finales de la Colonia, apunta Pereyra (1940), de ningún modo significaba unión entre fidelistas americanos y los súbditos peninsulares ya que, desde los años inmediatos a la

¹⁸ En el clima de la Ilustración católica que caracteriza a la Toscana de fines del siglo XVIII, en donde Viscardo vivió toda su breve edad madura, resalta ese propósito de conciliar las exacerbadas doctrinas de la Ilustración francesa con la tradición y la ortodoxia católica (PACHECO 1975: CVI).

Conquista, los criollos habían comenzado a manifestar su identidad americana. Con el tiempo la rivalidad fue aumentando. En otras palabras, no se puede dejar de apreciar la adhesión a la patria criolla de aquellos que, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, seguían fieles a España; ese criollismo nacionalista llevaba el germen del patriotismo separatista (DURAND 1985: 156).

José Baquijano y Carrillo. Corresponde ahora estudiar a José Baquijano y Carrillo (1751-1817), quien fuera el máximo representante en el Perú del reformismo liberal y que hasta el final de su vida conservó la fidelidad a la Corona española. La razón por la cual hemos decidido analizar en segundo lugar el pensamiento político de Baquijano es simple: murió antes de proclamada la independencia, sin haber podido llegar a evolucionar políticamente hacia el separatismo, como sí lo hicieron Rodríguez de Mendoza y Unanue.

Para estudiar a Baquijano trabajaremos con tres documentos: el “*Elogio al Virrey Agustín de Jáuregui*” (1781), la “*Disertación Histórica y Política sobre el Comercio del Perú*” (1791), y el “*Dictamen sobre la Revolución Hispanoamericana*” (1814). Baquijano representa al criollo que se siente peruano pero que, a la vez, cree en la monarquía y en la unidad hispánica —esto es, en la unidad política de la España europea y la España americana—; pero, como no era conformista, se esfuerza porque la sociedad sea justa y no violenta. En ese sentido Baquijano se convirtió en el abanderado de una postura que progresivamente se fue haciendo más crítica frente a la política del régimen español. Baquijano gana autoridad como maestro universitario, campeón de la renovación de los estudios, protector de la prensa libre y difusor del enciclopedismo. Obtuvo el doctorado en Leyes por la Universidad de San Marcos, donde fue profesor. También fue el primer presidente, hasta 1793, de la “*Sociedad de Amantes del País*” e ilustre colaborador con los propósitos peruanistas del *Mercurio Peruano*, órgano de expresión de dicha sociedad y representante del pensamiento ilustrado más lúcido que ha tenido el Perú. Entre otros cargos fue asesor del Consulado y del Ayuntamiento de Lima; protector general interino de naturales y oidor de la Audiencia de Lima. Incluso llegó a ser nombrado en España miembro del Consejo de Estado, a donde viaja por última vez para asumir estas altas funciones. Este nombramiento dio pie para que los peruanos lo considerasen hombre directivo de los anhelos y de las vivencias regionales, y en ese sentido se puede afirmar que dicho regionalismo, defendido y promovido por

Baquijano y el grupo reformista peruano, constituye una etapa previa y necesaria al posterior separatismo. En suma, su postura en defensa de los derechos y de la autonomía política de los americanos le ganó en la capital del Virreinato peruano un gran respeto (DE LA PUENTE BRUNKE 1995: 21, 32, 58; DE LA PUENTE CANDAMO 1992: 75-76; LÓPEZ SORIA 2007a; MATICORENA 1976: XI).

En el siglo XVIII dos hechos distinguen la vida de Baquijano y Carrillo: primero, el discurso, conocido como el *Elogio al Virrey Agustín de Jáuregui*, que pronunció en la Universidad de San Marcos el 27 de agosto de 1781 con motivo del recibimiento del virrey Jáuregui, en el que describe algunos de los errores e injusticias del gobierno español. El “*Elogio*” no fue sólo una pieza retórica; fue, además, un definido testimonio político que representó el símbolo de esa etapa de la vida de Baquijano, ya que a lo largo de toda la década de 1780 tuvo que sufrir las consecuencias del desagrado que dicho discurso produjo en las autoridades virreinales. Y segundo, el prominente rol que jugó como presidente de la “*Sociedad de Amantes del País*”, editora del periódico el *Mercurio Peruano*, donde publicó “*La Disertación Histórica y Política sobre el Comercio en el Perú*”. El *Mercurio Peruano* tuvo un rol de primordial valor histórico por haber encarnado e inspirado la tendencia al estudio de las cosas del país y por haber promovido un ardiente amor al Perú por lo que, a decir de José de la Riva-Agüero y Osma, en dicho periódico estaba contenida potencialmente la idea de patria y de nación (BASADRE 2002: I, 60; DE LA PUENTE BRUNKE 1995: 21; MATICORENA 1976: XI; RIVA-AGÜERO 1929: 470).

Antes de analizar el documento conocido como el “*Elogio del Virrey Jáuregui*” debemos revisar el contexto histórico que se vivía entonces. Tres meses antes de ser escrito, en mayo de 1781, fue cruelmente ejecutado Túpac Amaru II, líder de la rebelión que asoló el sur andino peruano, hecho que fue seguido por una violenta represión por parte del gobierno virreinal. Estos acontecimientos causaron una gran conmoción en todo el Perú, y en Lima en particular, creando un tenso ambiente que fue propicio para la discusión en torno a los perjuicios que acarrearían la aplicación de las llamadas Reformas Borbónicas. Estas reformas —ordenadas en 1776 por el Ministro de Indias José de Gálvez, conocido por ser anticriollo— fueron traídas al Perú por el visitador José Antonio Areche. La Rebelión de Túpac Amaru II fue la manifestación más cruda

del descontento general que sentían no sólo los indios y los mestizos, sino también los criollos, como consecuencia de la aplicación de las ya mencionadas Reformas, sobre todo en el orden fiscal y político.¹⁹ En ese sentido, el “*Elogio*” es el anti-Gálvez, el anti-Areche, el rechazo al “mal gobierno” y al despotismo y, al mismo tiempo, justificación intelectual indirecta de la etapa inicial de la rebelión de Túpac Amaru. Es, pues, un definido testimonio político que podría perfectamente interpretarse como un precedente de lo que vendría si no se modificaba la política despótica y antiamericana de España. Por lo tanto, es el testimonio más expresivo del reformismo peruano del siglo XVIII y la pieza central para conocer el sentimiento nacionalista y liberal de Baquijano, capítulo importante en la historia de las ideas políticas en el Perú (DE LA PUNTE BRUNKE 1995: 40-43; DE LA PUENTE CANDAMO 1992: 77; MATICORENA 1976: XI).²⁰

La idea de nación que Baquijano tenía en 1781 estaba en concordancia con su línea política central, la que conservó a lo largo de toda su vida. En pocas palabras, creía en la unidad política y espiritual de la España peninsular con la España americana; es decir, creía en una Gran Nación Española de la cual el Perú formaba parte. Sin embargo, para que la unidad imperial se mantenga, Baquijano le pedía a la Corona que conceda reformas políticas, las que, de acuerdo a los principios de la Ilustración, deberían proporcionar paz, felicidad y progreso a los peruanos. Y aquí cabe un comentario: las reformas liberales demandadas por Baquijano estaban en conflicto con las absolutistas y colonialistas Reformas Borbónicas. De allí su fuerte discurso crítico frente a la situación que se vivía debido al autoritarismo y la injusticia del régimen virreinal español.

El siguiente párrafo del “*Elogio*”, referido a los problemas que Jáuregui encontró en Chile, es revelador de las críticas al régimen colonial peruano a las que nos referimos y que Baquijano pretendía camuflar refiriéndose a sucesos chilenos. Estas palabras, pronunciadas ante las autoridades virreinales peruanas a pocos meses del cruel ajusticiamiento de Túpac Amaru, tenían que causar conmoción:

¹⁹ El descontento fue de orden fiscal porque no sólo aumentó los impuestos ya existentes, sino que introdujo nuevos. Y fue de orden político porque redujo a su mínima expresión la participación de los criollos peruanos en la administración de su propio país, quitándoles a éstos la posibilidad de acceder a los puestos públicos.

²⁰ Para Pablo Macera (1955: 15-16) el “*Elogio*” es un testimonio característico de lo que él llama la “etapa inicial” del desarrollo de la conciencia nacional de los peruanos.

¿Mas de qué modo serena V.E. la inquietud, ahuyenta la consternación, y fuerza a la ferocidad? La sangrienta política aconseja que el ultraje ha de tener término, pero no su castigo; que el perdón autoriza la ofensa, que es flaqueza ceder a la piedad. Se complace viendo al indio abatido luchar con los horrores de su suerte, e implorar el cuchillo por fin de sus tormentos. Pero V.E. desprecia esos partidos. Prudente considera que la vida del ciudadano es siempre preciosa y respetable: que destruir a los hombres no es ganancia, ni aquella paz apreciable a que debe aspirar la guerra, el combate, y la victoria; que las pérdidas igualan y equilibran vencedor y vencido; que las armas que sólo rinde el miedo en secreto se afilan, brillan y esclarecen en la ocasión primera que promete ventajas. (BAQUÍJANO Y CARRILLO 1976a: 84-85)

No es difícil encontrar en este texto de Baquijano, sobre todo cuando usa palabras como “la sangrienta política” o “destruir a los hombres no es ganancia”, una clara referencia a la cruel ejecución de Túpac Amaru ocurrida hacía menos de cien días. Por las circunstancias que se vivían en aquellos años, todas estas frases fueron vistas como una crítica directa al sistema colonial, en especial contra el visitador José Antonio Areche, y no exentas de ironía al haberse producido la ejecución de Túpac Amaru durante el propio gobierno de Jáuregui, cuyas prudentes dotes de gobierno en Chile estaban siendo alabadas (DE LA PUENTE BRUNKE 1995: 45).²¹

El pensamiento político de Baquijano expresa diversas nociones de filosofía política moderna y liberal, como la alusión a la voluntad popular, lo que suponía un desafío a los fundamentos de la autoridad absoluta del monarca; o la clara referencia al recurso de rebeldía que el pueblo tenía a su alcance, como cuando señala “que éste es como un resorte que estirado más de lo necesario produce daño en la mano que lo dirige”. Y es que para Baquijano y Carrillo, un elemento fundamental de toda sociedad política es el de la coordinación entre la voluntad del pueblo y las disposiciones gubernamentales.²² Quizá en torno a este punto, como se deduce del texto que a continuación citamos, surgieron las palabras más duras del “Elogio” en defensa de unas ideas que no concordaban con el fundamento, entonces vigente, del poder absoluto del monarca:

²¹ El “Elogio” también tiene un fuerte contenido anti-Gálvez, ya que Baquijano criticó la reorganización de la Hacienda y el aumento de las cargas fiscales dispuesta por el ministro de Indias José de Gálvez y llevada a cabo por el visitador Areche.

²² Baquijano se adhirió a muchos de los principios de la Ilustración; Montesquieu y otros autores extranjeros prohibidos son mencionados en el “Elogio” (DE LA PUENTE BRUNKE 1995: 34, 49). Por otra parte, el estadista español y figura importante de la Ilustración española, Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), quien fue un propulsor de reformas sobre la base de principios económicos liberales, tuvo también significativa influencia en las ideas de Baquijano referidas al comercio y la economía. Finalmente, las doctrinas populares de Francisco Suárez sobre el origen del poder político son advertidas en el pensamiento político de Baquijano.

Por ello no extenderá V.E. bajo su apacible y suave gobierno las lágrimas, el disgusto y desconsuelo. Su grande alma contempla que el bien mismo deja de serlo, si se establece y funda contra el voto y opinión del público: que cada siglo tiene sus quimeras y sus ilusiones, desdeñadas por la posteridad, disipadas por el tiempo, y que esta luz brillante ha convencido que mejorar al hombre contra su voluntad ha sido siempre el engañoso pretexto de la tiranía; que el pueblo es un resorte que forzado más de lo que sufre su elasticidad, revienta destrozando la mano imprudente que lo oprime y sujeta. (BAQUÍJANO Y CARRILLO 1976a: 88-89)

Dos frases destacan en este párrafo del “*Elogio*”. La primera, cuando Baquijano hace referencia a que “el pueblo es un resorte que, forzado más de lo que sufre su elasticidad, revienta destrozando la mano imprudente que lo oprime y sujeta”, está haciendo una clara y seria advertencia a las autoridades sobre la gravedad del descontento y de la tensión existente en la sociedad colonial. Quedaba bastante claro que, de no rectificarse la política despótica, las consecuencias, a pocos meses de haberse producido la Gran Rebelión, serían violentas. Además, las palabras de Baquijano esconden, aunque muy sutilmente, la posibilidad, no deseada por él, de una separación definitiva de España.

La segunda frase que merece comentarse es la referida a los intereses de los peruanos descontentos con la política Borbónica impuesta por el visitador José Antonio Areche. En efecto, cuando Baquijano dice que “mejorar al hombre contra su voluntad ha sido siempre el engañoso pretexto de la tiranía”, está expresando, sin ambages, la necesidad que el poder político tiene, de acuerdo a la nueva doctrina liberal, de adecuarse a la voluntad popular. Por otro lado, es importante advertir como el autor tiene su fundamento intelectual en los principios de la Ilustración, los cuales proporcionaban la ideología necesaria para criticar al absolutismo.²³ Sin embargo, si bien Baquijano muestra una evidente adhesión a muchos de los principios propios del “*Siglo de las Luces*”, no se debe dejar de advertir en él un bagaje intelectual mucho más amplio. En este sentido, las doctrinas populistas de Francisco Suárez sobre el origen del poder y de la soberanía son claramente percibidas en el pensamiento político de Baquijano. La idea del ejercicio del poder a partir del beneplácito de la población está también presente en su pensamiento. En consecuencia, la base escolástica (tradicional y populista) de los

²³ Los principios centrales del pensamiento de la Ilustración fueron el uso y la celebración de la razón, el poder por el cual el hombre comprende el universo y mejora su propia condición. Se consideraba que los fines del hombre racional eran el conocimiento, la libertad y la felicidad.

ideólogos de la emancipación constituye un factor intelectual de máxima importancia (DE LA PUENTE BRUNKE 1995: 48-49).

A continuación, nuevamente recurriendo a las ideas centrales del siglo XVIII, Baquíjano le recuerda al virrey que la obligación de todo gobernante es procurar la felicidad de los gobernados. Estas fueron sus palabras:

Sabe V.E. que la primera obligación del buen gobernador es hacer amable la autoridad del príncipe a quien representa: que la felicidad y desahogo del vasallo es el específico precioso, el óleo favorable que allana, asegura y facilita el áspero mecanismo del imperio. (BAQUÍJANO Y CARRILLO 1976a: 88-89)

Sin embargo, es importante anotar que Baquíjano confía en la virtud de la Monarquía española y en sus representantes y cree que los métodos de la razón serán suficientes para lograr los cambios que conduzcan a la prosperidad y a la felicidad. Las ideas sustentadas por Baquíjano encierran una línea ideológica no separatista que considera que bajo el imperio de la razón, de la ley y de la justicia, España accederá a los cambios que se hacen necesarios para el bienestar del Perú (RIVARA DE TUESTA 1972: 112-113), y para la conservación de la unidad hispánica.

La idea de nación que se va perfilando en las páginas del “*Elogio*” nos confirma que para Baquíjano el Perú formaba parte de la Gran Nación Española. Sin embargo, como lo hemos dicho e insistimos en ello porque es vital para entender el pensamiento político de Baquíjano, para que dicha unidad se conserve, existían implícitas ciertas condiciones. En pocas palabras, España debía proporcionar a los americanos un gobierno justo e ilustrado que defiendan los derechos políticos de éstos, que promueva el comercio, que “agite la industria”, que proteja las artes; es decir, que proporcione felicidad y progreso a los peruanos. Si esto se lograba conseguir, entonces “todo prospera: se aumenta y se solida la patria (...) fomentando las artes, las letras y las ciencias, (se) asegura los derechos verdaderos del trono, y los recomendables intereses del cetro y la Corona” (BAQUÍJANO Y CARRILLO 1976a: 90-91). Dicho de otra forma, para que los derechos de la Corona sobre el Perú se mantengan, Carlos III de España debía asegurar que los peruanos tengan un gobierno justo en donde americanos y peninsulares tuvieran iguales derechos, y que los ideales de la Ilustración (paz, felicidad y progreso) se puedan hacer realidad. José de la Riva-Agüero y Osma afirma que al

considerar el tiempo en que se pronunció, el “*Elogio*” adquiere gran importancia ya que sería el remoto anuncio de la independencia (RIVA-AGÜERO 1929: 458). Y tenía razón, ya que a partir de 1814, cuando la Corona abrogó la Constitución de 1812, y así evidenció su intención de no otorgar las reformas que los americanos exigían, las predicciones que Baquijano insinuó tuvieron sentido ya que éstos, progresivamente, comenzaron a contemplar seriamente la alternativa separatista.

El segundo documento que nos interesa revisar es la “*Disertación Histórica y Política sobre el Comercio en el Perú*”, la cual fue publicada en varios artículos aparecidos entre el 20 de marzo y el 17 abril de 1791 en el periódico el *Mercurio Peruano*. Los intelectuales criollos agrupados en torno a dicho periódico, entre los que nítidamente destacan José Baquijano y Carrillo e Hipólito Unanue, expresaban y nutrían una nueva conciencia de patria y un mayor sentido de exclusivismo porque, como observaba en su primer número del 2 de enero de 1791 bajo el título de “*Idea General del Perú*”, “el principal objeto de este papel periódico es hacer conocido el país que habitamos, este país contra el cual los autores extranjeros han publicado tantos paralogismos” (*Mercurio Peruano* 1964: 1). El *Mercurio Peruano* era, siempre dentro de una postura de fidelidad y lealtad a España, franco en su patriotismo y lo demostraba cuando afirmaba que “amamos al Perú por principio de justicia, por natural propensión y por consecuencia del valer que la distingue”. En estas palabras se puede percibir el atisbo de modernidad al proclamarse que el amor a la patria, el Perú, era uno de los objetivos cardinales que debía orientar la línea política del *Mercurio Peruano* (LOHMANN 1984: 30). Finalmente, los hombres de la generación del *Mercurio* tuvieron un nacionalismo criollo y no peruano; es decir, se reducía a un solo grupo de la población ya que no llegaba a incluir plenamente ni a los indígenas ni a los mestizos en su proyecto político, debiéndose tener en cuenta que hay un proceso de desarrollo para llegar a la nacionalidad peruana. Fue, pues, un proyecto liberal, aunque no democrático.

Ahora bien, en la “*Disertación Histórica y Política*” Baquijano manifestó una gran capacidad para analizar e interpretar los temas económicos del virreinato peruano, y en general de la América española, predominando a todo lo largo de los artículos el espíritu liberal de su autor. Como el propio Baquijano lo afirma, “para tener una idea cabal de un país, es preciso saber analíticamente cuáles son los recursos que pueden hacer su

felicidad” y en ese sentido afirma que la “felicidad” y la “prosperidad” de un país dependen del “grado en que está la industria y la opulencia de las Naciones”.

Analicemos ahora el pensamiento histórico y las ideas sociales y económicas del precursor peruano. El pensamiento histórico de Baquijano es consistente con su postura política de fidelidad y lealtad para con la monarquía española: defiende la Conquista y la unidad hispánica. Como era común afirmar en el “*Siglo de las Luces*”, las condiciones climáticas y físicas del Nuevo Mundo eran consideradas “insaludables” y primitivas, poco compatibles para un desarrollo civilizado ya que, entre otras cosas, “se oponen a la multiplicación de la especie humana”. Sin embargo Baquijano asevera que “cerca de tres siglos de cultura (proporcionada por España a partir de la conquista) han remediado en parte esos defectos”. Por otra parte, Baquijano niega que la disminución de la población nativa haya sido causada directamente por España. Según él, esas son versiones exageradas de los “enemigos del nombre Español que han querido manchar sus glorias con el atroz dicitario de exterminador de la América”.²⁴ Es más, Baquijano, valorando el aporte civilizador de España, anota que allí donde “no han penetrado las armas españolas”, las tierras constituyen “un mayor desierto”; agregando luego que recién con los españoles se constituyeron ciudades en el Perú, ya que “bajo el Imperio de los Incas no había en todo el Perú, a excepción del Cuzco, un solo lugar que hubiese formado Villa”. Baquijano valora la arquitectura prehispánica, reconociendo que la construcción de los grandes monumentos y obras requirieron un gran esfuerzo físico, sin embargo anota que estas construcciones tienen una serie de defectos, pero que a pesar de ello constituyen un “esfuerzo admirable para una nación destituida de toda matemática”. Y concluye que las construcciones prehispánicas son “muy inferiores a lo que con menos trabajo y muy pocos brazos (debido a una tecnología superior) ejecutan nuestros aparejos reales (los que España proveyó)”.

La “*Disertación Histórica y Política sobre el Comercio del Perú*”, como su título lo indica, versa sobre temas económicos: minería, comercio y agricultura. Sin embargo, a través de su lectura podemos percibir lo que Baquijano entendía por nación. Así, el precursor y abogado limeño anota: “Nuestra Sociedad (de Amantes del País) empeñada

²⁴ Baquijano afirma que “las causas verdaderas de esta extraordinaria despoblación de la América” han de buscarse en el “género de vida a que estaban contraídos sus habitantes originarios”. En su concepto, esta situación también era producto de “la ignorancia en que yacía el Americano de las artes útiles y necesarias a las comodidades de la vida”.

hasta el entusiasmo en hacer visible el Reino, servirle en lo que pueda y contribuir a su prosperidad, tiene el gusto de publicar la *Disertación Histórica y Política* (con el fin de mostrar) la verdadera anatomía del comercio del Perú”. Es decir, la “*Sociedad de Amantes del País*”, que era una sociedad peruana, debía contribuir a la prosperidad del Perú, el cual constituía un reino o virreinato de España: ambos términos son utilizados por Baquijano para referirse al Perú. Pero también se refiere al mundo hispánico en los siguientes términos: “La España y sus posesiones de América” (es decir, sus colonias). Esta frase, en cierta medida, contradice el pensamiento político de Baquijano ya que él abogaba por una mayor autonomía política, lo cual no calzaba muy bien con el concepto de “colonia”; los criollos preferían considerar al Perú como un “reino”.

Ahora bien, en ciertos casos podría interpretarse que la palabra “nación” es utilizada por Baquijano para referirse al Perú en particular. Por ejemplo, cuando comenta ciertos estudios hechos por los comerciantes y que la prensa no les dio la debida importancia, afirma que “la Patria y la Nación se ven defraudadas de estas luces”. O cuando al referirse a las prácticas interesadas de ciertos comerciantes, anota que éstas son “opuestas a la felicidad común y bien general de la Nación”. Y por último, cuando al discutir sobre la utilización de la plata como instrumento para el intercambio comercial, señala que ciertas producciones de la tierra que tienen una utilización práctica pueden “aumentarse o disminuirse sin que la Nación sufra”. En los ejemplos que acabamos de mostrar, la palabra “nación” estaría identificando al Perú.

Sin embargo consideramos que, en general, cuando Baquijano utiliza el término “nación” lo hace para referirse al conjunto del mundo hispánico. En efecto, Baquijano, al defender el comercio libre, señala encontrarse convencido de “las ventajas y utilidades que proporciona a la nación la entera libertad del comercio; pero contrayendo las reflexiones a los efectos que ha producido con relación a este Virreinato (el Perú), no se duda asegurar que los más exactos cálculos de comparación entre la situación actual (con libre comercio) y la de los tiempos pasados”. Es decir, la nación sería toda la comunidad hispánica y no sólo el Perú. Otro ejemplo es cuando discute sobre los “criminales procedimientos” de ciertos comerciantes irresponsables y afirma que a las grandes compañías comerciales con sede en España no se les puede imputar dicho comportamiento “por el patriótico esmero con que ven concurrir a la felicidad de la nación (se está obviamente refiriendo a la España europea y a Hispanoamérica), el

ninguno privilegio con que entran en el giro común de este Reino (el Perú) sin diferencia ni variedad en las cargas y derechos.”

De los pasajes que acabamos de citar, y sobre todo luego de la lectura del conjunto de los escritos de Baquíjano, podemos deducir que para él la palabra “nación” designa a la “Nación Española”, la cual está conformada por el mundo hispánico en su conjunto, del cual el Virreinato del Perú constituía sólo una parte de dicha unidad. En otras palabras, para Baquíjano la nación estaba constituida por la unidad de la metrópoli (la España europea) con los virreinos, reinos y demás unidades políticas españolas en América. El resto era, como dice el propio Baquíjano, lo “extranjero”. La idea del Perú como nación soberana completamente independiente de la madre patria no estaba en absoluto presente en el pensamiento político de Baquíjano; aunque esta idea no estaba en conflicto con su postura liberal, reformista y autonomista.

Debemos anotar que en la “*Disertación Histórica y Política*” Baquíjano hace mención a una “Nación India”, la cual sería distinta que la “Nación Española”. Para Baquíjano, al menos de acuerdo a lo que se deduce del texto, sus connacionales serían los españoles (peninsulares y americanos) y, en menor grado, los indígenas. El pensamiento histórico de Baquíjano enaltece el aporte cultural civilizador que España proporcionó al Perú a partir de la Conquista y en cierta manera, como ya lo anotamos, subestima la civilización prehispánica. Sin duda para Baquíjano la comunidad de pertenencia política, el referente que proporcionaba la nacionalidad, era fundamentalmente la pertenencia al Imperio Español.

La idea de nación que se va delineando a lo largo de la “*Disertación Histórica y Política*” parte de una visión euro-céntrica, por medio de la cual el aporte civilizador de España resulta fundamental. Como consecuencia lógica de esta visión, el Perú quedaba estrechamente vinculado cultural, política, económica y socialmente con la madre patria. Baquíjano, al explicar el despoblamiento de América como consecuencia de la conquista europea, opinaba que “parece ser el destino de todos los pueblos incultos y salvajes (como el Perú prehispánico) extinguirse por la cercanía y comunicación de los instruidos y civilizados (los europeos)”. En suma, Baquíjano era un criollo plenamente identificado culturalmente con España, pero que a la vez amaba a la patria que lo vio nacer: ambas cosas, a fines del siglo XVIII, no estaban en contradicción. Para

Baquijano, la unidad de la Nación Española (la España americana y la europea) era algo muy caro; sin embargo, para que dicha unidad se mantenga, el gobierno metropolitano (o sea, la Corona española) debía ser justo, debía proporcionar a los peruanos paz, felicidad y prosperidad, y debía decretar la igualdad con los peninsulares.

El “*Dictamen sobre la Revolución Hispanoamericana*”, conocido también como el “*Estado de las Provincias de América*”, es el tercer y último documento de Baquijano que revisaremos. Fue escrito en mayo de 1814 estando su autor en España y, en sus propias palabras, “cumpliendo con la orden de Su Majestad”. Antes de analizar el documento debemos tomar en consideración el contexto histórico-político en que fue escrito. En marzo de 1814 Fernando VII, liberado por Napoleón Bonaparte —quien a su vez debió abdicar en abril luego de su derrota en la “*Batalla de las Naciones*” y partir a su primer exilio en la isla de Elba—, abandona el castillo de Valencay (Francia), donde estaba recluido por orden del emperador francés, rumbo a España. Al recuperar su trono, en mayo de 1814, Fernando VII deroga la Constitución liberal de Cádiz, lo que significó la caída en desgracia de los liberales que habían gobernado España durante su ausencia y que habían designado a Baquijano al puesto de Consejero de Estado. Como consecuencia de este contexto político, la situación de Baquijano debió ser bastante complicada: por un lado, él era fiel a la Monarquía española, postura que siempre mantuvo y que se cuidó de confirmar, de forma muy especial dada la restauración de Fernando VII, a lo largo del “*Dictamen*.”; pero por otro lado, él era un reformista liberal que demandaba igualdad y autonomía para los hispanoamericanos. Es decir, representaba la política opuesta a la que el repuesto monarca impuso luego de su restauración: la absolutista. En ese sentido, en el “*Dictamen sobre la Revolución Hispanoamericana*” Baquijano se esfuerza por encontrar un equilibrio, una armonía, entre sus dos posturas centrales: la fidelista y la reformista-autonomista. La lectura del texto demuestra que en buena medida logró su objetivo porque, sin dejar de reiterar su amor y fidelidad hacia el monarca y hacia la unidad imperial, Baquijano confirma su postura reformista autonomista y su desilusión porque las Cortes de Cádiz, en la práctica, traicionaron, desde la perspectiva de los Hispanoamericanos, el ideal liberal.

El “*Dictamen*” refleja el pensamiento político de Baquijano en la etapa inmediatamente posterior a las Cortes de Cádiz. Allí expone lo que para él es el origen del estado de “alteración” en que se encuentran las provincias americanas, el motivo por

el cual esas “inquietudes” han aumentado, y las “extraviadas” medidas que el gobierno español —que gobernaba en reemplazo de Fernando VII— había adoptado para “tranquilizarlas”. Además, se propone presentar “los agravios de que se quejan” los americanos y “los medios oportunos de disiparlos”. Pero Baquíjano es optimista ya que deduce que es fácil “restituir a la tranquilidad y reunión de la Madre Patria a esos distantes vasallos (los de Buenos Aires)” (BAQUÍJANO Y CARRILLO 1976b: 472), quienes se habían rebelado. Baquíjano se esfuerza por subrayar la idea de que si en América habían surgido movimientos separatistas, la principal causa no había sido un rechazo al rey, sino todo lo contrario: la desconfianza que había cundido entre los americanos a raíz de los sucesos de 1808 (la forzosa abdicación de Fernando VII) y las dudas sobre si los “gobiernos provisionales de España” realmente quisieron representar al monarca, o sí más bien éstos eran un instrumento del usurpador francés (DE LA PUENTE BRUNKE 1995: 90). Como anota en el “*Dictamen*”, la principal causa de los movimientos separatistas fue:

Ese exceso de amor a su legítimo soberano y los recelos de que éstos (los gobiernos provisionales en España) lejos de representar al monarca, trataban sólo de allanar el camino al usurpador (Bonaparte). Los procedimientos de las principales corporaciones de la Península, las proclamas y providencias de la Regencia, los debates y decisiones de las Cortes, y las escandalosas doctrinas que circulaban sin embarazo, apoyaban esa desconfianza, y disculpan cualquiera equivocación. (BAQUÍJANO Y CARRILLO 1976b: 483)

En el texto que acabamos de leer Baquíjano se muestra leal con Fernando VII y decepcionado de la actuación de los gobiernos provisionales. Y es que la lealtad y fidelidad de los hispanoamericanos, recogida por Baquíjano, era hacia la persona del rey, hacia la Corona, no hacia las instituciones surgidas a raíz de la crisis de la monarquía española, de las que desconfiaba. Para Baquíjano, el referente de identidad al cual se auto-adscribe, es el rey de España.

Pero como veremos en el siguiente texto, había otra razón muy importante por la que Baquíjano se encontraba decepcionado: la manera como las Cortes de Cádiz aplicaron en América los principios liberales que ellas mismas diseñaron para España. Para decirlo con mayor claridad: los constitucionalistas peninsulares eran liberales en lo que

a España concernía, pero en relación a América eran tan imperialistas como los absolutistas Borbones. Como dice Baquíjano:

Las Cortes atizaron ese incendio (de la insurrección americana), por sus impolíticos y arbitrarios decretos, por sus subversivos principios, y por la ultrajante condescendencia con que disimuló y aun aplaudió los excesos cometidos contra los americanos dentro y fuera del congreso. Sería necesario formar una molesta y prolija historia si intentase recorrer todos los agravios inferidos a la América por el congreso; contraígame, por evitar fastidio, a las dos principales solicitudes de la diputación americana, a saber: la igualdad de representación y la libertad de comercio. (BAQUÍJANO Y CARRILLO 1976b: 486)²⁵

Implícitamente Baquíjano deja entrever que de no cumplirse las principales demandas de los americanos: en el orden político, la igualdad de representación; y en el orden económico, la libertad de comercio; difícilmente se podría preservar la unidad de la Gran Nación Hispánica. Y como estas demandas no habían sido satisfechas, pese al discurso liberal gaditano, la frustración se hacía evidente. Baquíjano, al igual que otros ideólogos criollos, vivió la ilusión liberal “*doceañista*” para prontamente desilusionarse de ella.

Baquíjano sostiene que la “desesperación” de los americanos se debía a que “jamás se ha querido dar oídos a sus quejas, ni escuchar sus proposiciones” (BAQUÍJANO Y CARRILLO 1976b: 490). Pero las críticas no eran sólo contra el gobierno metropolitano, también se dirigían contra el Consulado de Cádiz. En efecto, en el “*Dictamen*” Baquíjano sostiene que, aun después de haberse declarado la igualdad de derechos y de representación entre los súbditos de ambos continentes, los que reunidos conforman la Nación Española, los miembros del Consulado se burlaban de los americanos, a tal punto que en un informe a las Cortes señalaban que: “la igualdad de derechos concedida a los americanos no les atribuye los goces todos que disfrutan o pueden disfrutar los españoles de la Península; esto es, sus derechos son tuertos” (BAQUÍJANO Y CARRILLO 1976b: 488).

²⁵ En su frustración por todo lo acontecido a raíz de la crisis española, Baquíjano encuentra sustento, nuevamente, en Jovellanos. En efecto, el estadista asturiano es citado en el “*Dictamen*” (1976b: 484) afirmando: “La Junta Central no tiene en sí el poder legislativo ni el judicial de la soberanía (...) la Junta Central no representa verdadera y propiamente a los reinos”. Para Baquíjano, la Junta Central “no lograba en América el deseado objeto de tranquilizar los espíritus” (1976b: 484).

El tema de la preferencia para los empleos “de honor, comodidad y distinción” fue central en el “*Dictamen*”, ya que constituía el “agravio de que más se quejan los americanos”. Efectivamente, Baquijano alegaba que a pesar de que las leyes, cédulas y ordenanzas les daban una preferencia para tales empleos, “se contaba un criollo empleado en América por cien europeos con destino principal” (BAQUÍJANO Y CARRILLO 1976b: 501). También Baquijano censuraba el hecho de que el gobierno español estuviese utilizando la vía de las armas contra los rebeldes americanos en lugar de intentar una reconciliación a partir de la consideración de algunos de los reclamos de reforma. En el “*Dictamen*” le recuerda al rey “que hacer la guerra a vasallos no es triunfo ni ganancia” y que la “declarada a los americanos es la más atroz y sanguinaria” (BAQUÍJANO Y CARRILLO 1976b: 491).

La idea de nación que Baquijano tenía aparece con claridad en el siguiente pasaje del “*Dictamen*”: “Las relaciones íntimas que estrechan la misma religión, el mismo idioma, el mismo carácter y origen estorban el que con facilidad se rompan esos lazos que unen a ambas Españas” (BAQUÍJANO Y CARRILLO 1976b: 489). Con estas palabras Baquijano nos dice que dado que los principales elementos constitutivos de una nación están presentes y son compartidos tanto por los españoles americanos como por los peninsulares, ambos grupos forman una sola Gran Nación. Como los indígenas y los mestizos no comparten con los criollos y con los peninsulares ni el mismo “origen” ni quizá tampoco el mismo “carácter”, ellos, de acuerdo a este razonamiento, no estarían formando parte de la Nación Española, al menos no plenamente.

Con respecto al grado de autonomía política que debían gozar los americanos, tema por cierto crucial para los americanos, Baquijano en el “*Dictamen*” apunta:

Si la América es igual en derechos con las provincias de España, unifórmese el plan de gobierno de las de Ultramar con las europeas; quede un capitán general encargado del gobierno político y además del ejercicio del vicepatronato, que hará muy mucho en expedir los graves delicados asuntos a que se extienden esas representaciones; pero cuide de la Real Hacienda un intendente de ella, y sobre todo que en la administración de justicia no haya otra intervención que la de los magistrados encargados especialmente de distribuirla. (BAQUÍJANO Y CARRILLO 1976b: 504)²⁶

²⁶ Además Baquijano insistió en que los pleitos judiciales debían resolverse en todas sus instancias en América (1976b: 504).

No es, pues, una autonomía completa la que reclama Baquíjano. Sin embargo, como dice Miguel Maticorena, exceptuando la indeterminación de las funciones políticas, el planteamiento de Baquíjano representa la concreción de un sistema administrativo, judicial y económico bastante independiente de la metrópoli (MATICORENA 1960: 154). En este caso, las unidades políticas de América serían provincias con iguales derechos que las de Europa. Y acá quisiéramos hacer un breve comentario: durante los años anteriores a las Cortes de Cádiz, Baquíjano, al referirse a las diferentes entidades políticas hispanoamericanas (el Perú por ejemplo), utilizaba la palabra “Virreinos” o “Reinos”, lo que correspondía a una concepción plural de la monarquía; sin embargo, a partir de 1812, en armonía con el nuevo espíritu y lenguaje gaditano, comenzó a utilizar la palabra “Provincias”, lo que estaba de acuerdo con la concepción unitaria de la monarquía que las Cortes de Cádiz impulsaron para ganarse la lealtad americana en su propia lucha independentista contra Napoleón Bonaparte.

En definitiva, la tesis fundamental del “*Dictamen*” consiste en sostener que los americanos, en principio, no habían perdido su fidelidad a la Corona española y, por ende, se adherían a la unidad imperial; y que si habían surgido sublevaciones contra las autoridades había sido por diversas circunstancias funestas que eran susceptibles de ser rectificadas. Pese a la intransigencia y al progreso de la Revolución hispanoamericana, Baquíjano insiste en una paz honrosa y se esfuerza porque se escuchen los reclamos americanos, con lo que cesaría la violencia. También propugnaba la plasmación de los ideales de libertad e igualdad que la Ilustración había planteado, sin que esto significase, obviamente, que su oposición al absolutismo supusiera una ruptura con España. Lo que pretendía era que la monarquía, de acuerdo a las doctrinas populistas “suarecianas”, se adecuara a su condición de depositaria de la soberanía que el pueblo le otorgaba. En suma, en Baquíjano no se advierte simpatía alguna por los movimientos rebeldes hispanoamericanos; por el contrario, se esfuerza por reunir en un mismo concepto de nación tanto a los españoles peninsulares como a los americanos (DE LA PUENTE BRUNKE 1995: 83, 91-92; RIVARA DE TUESTA 1972: 106). Así, Baquíjano, el precursor de las postrimerías del siglo XVIII que con su actitud reformista y crítica contribuye a crear el clima propicio para la emancipación, no avanza, llegado el momento en 1814, a una posición de separatismo político, sino que encarna y preside al grupo “peruano-español”, liberal, constitucionalista y centrista que confía, para luego desilusionarse, en

el régimen instaurado en las Cortes de Cádiz; y que no deja de tener reservas frente a las más extremas innovaciones de los “doceañistas” (PACHECO 1954: 367-368).²⁷

Se puede decir que el pensamiento político de Baquijano podría, en algunos casos, parecer contradictorio, pero eso no era raro en pensadores de una época de cambios como la que le tocó vivir. Es más, algunas de sus propuestas, llevadas a sus últimas consecuencias, podrían haber conducido a la independencia. Incluso se podría afirmar que a Baquijano el triunfo de la causa independentista le hubiera disgustado menos que el del absolutismo en América (MATICORENA 1976: XIII). Si Baquijano hubiese vivido hasta entrada la década de 1820, y esos años los hubiese vivido en el Perú, seguramente, dada su trayectoria política e intelectual, hubiera completado —al igual que Unanue, Rodríguez de Mendoza, Vidaurre y la mayoría de los criollos— la evolución política e ideológica hacia el separatismo. Sin embargo no fue así: murió en España en 1817, por lo que ante el proceso de la emancipación se quedó, en palabras de Jorge Basadre, en algo que dentro de la terminología del siglo XX cabría calificarse como “centrismo” (BASADRE 2002: 61). Así, Baquijano forma parte de un partido liberal en el Perú, en el cual repercutía el constitucionalismo de las Cortes de Cádiz. Querían, a lo sumo, libertad comercial; la plenitud de derechos para los criollos, es decir igualdad con los peninsulares; y mayor autonomía en su propio gobierno, pero todo, lo reiteramos, dentro de la unidad de la Nación Hispánica. Los liberales criollos ahora buscaban, según Jorge Basadre (2002: 61), ya no la unidad personal con el monarca mediante una concepción plural que tradicionalmente la monarquía absoluta había impuesto y que había sido la base de las relaciones entre la Corona española y las colonias²⁸, sino la verdadera unidad nacional de la España peninsular con la España americana basada en una concepción unitaria de la monarquía, como la proclamada por la Constitución de Cádiz de 1812.

Finalmente, los liberales peruanos, a diferencia del liberalismo que predominaba entre los legisladores peninsulares en las Cortes de Cádiz, eran partidarios de la

²⁷ En ese sentido, es ilustrativo el comentario que el virrey Abascal, en carta de fecha 27 de marzo de 1815, le hace al Secretario de Indias resaltando la posición fidelista y anti-conspiradora de Baquijano. En la carta, el virrey anota que llama la atención el hecho que “los informes del Conde de Vistaflorida (Baquijano), quien a pesar de ser pariente inmediato del Conde de la Vega (un conocido conspirador separatista), le contemplaba acreedor a un destierro” (CDIP 1972a: 343).

²⁸ Históricamente en Hispanoamérica la concepción predominante era la de una monarquía claramente plural en una doble dimensión: una tradicional —un conjunto de reinos—, y otra más reciente y dualista que la veía como formada por un pilar europeo y otro americano (GUERRA 2003c: 129).

descentralización. Por ende, las ideas de los liberales criollos, entre los que Baquíjano era conspicuo miembro, tenían un carácter regionalista pues querían aflojar los lazos con la metrópoli para que éstos no se rompieran (BASADRE 2002: I, 61).²⁹ Todo el pensamiento político de José Baquíjano y Carrillo, expuesto en los tres documentos que hemos revisado y que él defendió hasta el final de su vida, apuntan en la misma dirección: mantener la tradicional unidad política y espiritual entre los españoles americanos y los españoles peninsulares, los que juntos conformaban una Gran Nación Española. Para que dicha unidad se mantenga y consolide, dada la evolución histórica de la conciencia nacionalista de los hispanoamericanos, que Baquíjano con claridad percibió, era indispensable, según él, conceder las reformas políticas que garantizarían a éstos igualdad frente a los peninsulares y mayor autonomía en el gobierno de su propio país; todo lo cual les traería paz, felicidad y progreso.

Como lo anotamos más arriba, el pensamiento político de Baquíjano y Carrillo puede parecer contradictorio, como en efecto lo fue. En los aspectos políticos fue liberal ya que defendió los derechos políticos de los peruanos frente al absolutismo metropolitano, combatió el despotismo y la crueldad de las autoridades coloniales increpándolas para que respeten la voluntad popular, y abogó por un gobierno justo y por la igualdad entre americanos y peninsulares. En los temas económicos también fue liberal puesto que, en armonía con el pensamiento de Jovellanos, fue un propulsor del libre comercio. Sin embargo en el aspecto social, necesariamente muy vinculado a lo político, no llegó a identificarse ni con los indígenas ni con los mestizos, sintiéndose más cerca de los españoles peninsulares que de aquéllos. No planteó, y era algo común entre los criollos de entonces, un país democrático. En conclusión, en Baquíjano se transluce el espíritu liberal de un hombre que en medio de un complicado proceso político de transición hacia la independencia, no evoluciona hacia una posición separatista; tampoco se adhiere al ideal democrático y mucho menos al republicano.

A continuación revisaremos el pensamiento político de dos personajes cuya actividad intelectual y política no sólo se inició sino que fue muy importante en el siglo XVIII, y que luego se prolongó hasta la independencia y la república: Toribio Rodríguez de

²⁹ Ciertamente todo el programa autonomista y reformista de los liberales peruanos, aunque en ese momento no lo hubiesen pensado así, constituía, por la dinámica que generaba, el paso previo para la ruptura.

Mendoza e Hipólito Unanue. Un comentario previo: durante la época colonial, Lima, la sede del Virreinato peruano, fue tanto la capital política como la capital cultural de la América del Sur. Como consecuencia de la primera circunstancia fue el bastión realista de la región, lo que a su vez significó que la última batalla por la independencia de la América Meridional se diera en territorio peruano; mientras que por el hecho de ser la capital cultural, Lima fue la difusora de las ideas políticas modernas: las de la Ilustración. En este sentido el principal aporte peruano a la causa emancipadora en los últimos años del siglo XVIII y principios del XIX fue en el plano ideológico.³⁰

Toribio Rodríguez de Mendoza. Comenzaremos con Toribio Rodríguez de Mendoza (Chachapoyas 1750 - Lima, 1825). Rodríguez de Mendoza pertenece, junto a Baquíjano y Carrillo y a Hipólito Unanue, a la legión de los ideólogos peruanos difusores de las ideas modernas: las de las “*Luces*”. Aunque hasta la llegada de San Martín al Perú en 1820, tanto Rodríguez de Mendoza como Unanue fueron reformistas y no revolucionarios; ellos, junto con Baquíjano, sembraron las ideas que en las primeras décadas del siglo XIX fructificaron hacia la consolidación del espíritu independentista.

En el siglo XVIII las ideas centrales de la Ilustración francesa eran, en primer lugar, la proclamación de la autonomía de la razón y de los métodos de las ciencias naturales basados en la observación como el único método confiable para el conocimiento y la acción. La otra idea central era el consecuente rechazo a la autoridad de la revelación, de las sagradas escrituras y de sus intérpretes aceptados, de la tradición, y de cualquier otra forma de conocimiento basado en una fuente no racional y trascendente (aunque algunas de estas ideas estuvieron naturalmente opuestas a la Iglesia y a los pensadores religiosos).³¹ Ambas ideas crearon el clima propicio para la reforma educativa que Rodríguez de Mendoza emprendió como rector del Real Convictorio de San Carlos de 1786 a 1817.³² Y es que en el siglo XVIII se siente una necesidad insatisfecha de

³⁰ Reflexionando en 1822 sobre lo acontecido durante las últimas décadas, el ideólogo, conspirador y primer presidente del Perú, José de la Riva-Agüero, escribió que “la heroica ciudad de los Libres, la ilustrada Lima, había sido la que desde el principio de la Revolución de América cooperó eficazmente de un modo indirecto, por su opinión, a que sacudiesen el yugo de la tiranía muchos pueblos de su continente” (RIVA-AGÜERO 1959: 346).

³¹ Cf. Isaiah Berlin, “The Counter-Enlightenment” (en 2001: 1).

³² En julio de 1770 la Junta de Aplicaciones clausuró los colegios de San Martín y de San Felipe, aduciendo la mala situación en que se encontraban. Al mismo tiempo se fundó el Convictorio de San Carlos con la finalidad de servir como residencia para los estudiantes de San Marcos y también como lugar para recibir ciertas enseñanzas. Sin embargo, dada la inasistencia de los catedráticos de San Marcos,

cambio y de modernización, y el Perú despierta también a ese afán de reformas; aunque, hay que recalcarlo, en ninguna parte como en San Carlos se va a notar este esfuerzo (ZEVALLOS 1959: 22).

Antes de entrar a revisar la reforma educativa llevada a cabo en San Carlos por Rodríguez de Mendoza anotaremos, brevemente, algunos conceptos sobre la renovación (o modernización) educativa producida en Europa en la segunda mitad del siglo XVIII. En su importante estudio sobre el pensamiento europeo del siglo XVIII Paul Hazard (1964: 249-260) anota que los europeos de entonces pensaban que el presente exigía un cambio en la educación; los contemporáneos subrayaban los defectos de la educación que habían recibido y de la que veían aún dar a sus hijos. Era menester que se cambie la sustancia de la educación; ésta no debía estar dirigida únicamente a los futuros clérigos y a los futuros caballeros, ricos y ociosos, sino también para las demás clases. La idea era que los hijos de la nobleza y de la alta burguesía aprendan un oficio, lo cual los preservaría de los vicios, del orgullo, de la pereza y de la disipación, es decir se proclamaba como principio lo que Joseph Priestley llamó el “*business of active life*”.³³

Por lo tanto, se redujo considerablemente el estudio del latín para no perder tiempo en aprender una lengua muerta. El tiempo así ganado se dedicó al estudio de la lengua del país en que se vivía. El estudio de la historia también reclamaba más importancia, pero no tanto la historia antigua sino más bien la historia política de la Europa contemporánea, ignorada por los que tenían que ocuparse de los negocios del gobierno. El estudio de la historia llevó consigo el de la geografía. Tampoco, por supuesto, se pudo descuidar las ciencias, sobre todo las ciencias naturales junto con las matemáticas y la física. También era aconsejable el estudio de la moral natural y el derecho natural.³⁴

los carolinos, que debían asistir a dicha universidad para ciertas clases y para dar sus exámenes anuales, recibían sus lecciones casi exclusivamente en el Convictorio (ESPINOZA RUIZ 1999: 221, 224).

³³ Paul Hazard (1964) cita el ensayo de Joseph Priestley “An Essay on a course of liberal education, for civil and active life”, publicado por primera vez en 1764.

³⁴ Como apunta Paul Hazard refiriéndose a las ciencias: había llegado el reinado de Newton, quien había puesto las matemáticas al servicio de la física. Señala Hazard que el “*Siglo Ilustrado*” había descartado el sistema escolástico ya que nunca ejercitaba el juicio y recargaba la memoria (1964: 174, 254). También se rechazaba el conocimiento escolástico porque se oponía al saber basado en la razón, porque entorpecía el desarrollo de la experimentación científica, y porque era un conocimiento sin aplicación práctica (ESPINOZA RUIZ 1999: 207-208).

Por otra parte, se destacaba la distinción entre la instrucción y la educación; ésta era mucho más importante que aquélla, al considerarse que si estaba bien dirigida produciría los elementos esenciales de la modernidad política: los ciudadanos. Entre las ideas efervescentes expresadas entonces destaca la siguiente: la escuela debía adquirir un carácter nacional. Sobre este punto Paul Hazard cita a La Chalotais:

El arte de formar a los hombres en todos los países está tan estrechamente ligado a la forma de gobierno, que no es posible hacer ningún cambio considerable en la educación pública sin hacerlo en la constitución misma de los Estados.³⁵

Como dice Hazard, tal gobierno, tal educación; no hay educación posible en un gobierno despótico; la educación debía llegar a ser una parte integrante de la política, en donde a la vez que la forma es formada por ella. En suma, en concordancia con el espíritu de la modernidad política, era menester que la educación se hiciese cívica.

Se puede deducir de lo expuesto que las ideas imperantes en Europa sobre la renovación de la educación podrían tener consecuencias revolucionarias en países que dependían políticamente de una metrópoli que la gobernaba despóticamente. Estas ideas —que insistimos fueron parte esencial de la modernidad política— tuvieron una favorable recepción en el Perú porque encontraron entre los estudiantes de San Carlos un ambiente propicio. La reforma educativa emprendida a partir de 1787 por Rodríguez de Mendoza, a solicitud del virrey Teodoro de Croix, tenía un sentido práctico y como objetivo concreto formar sujetos útiles a la sociedad y al Estado. Así, la renovación educativa liderada por el rector carolino (quien estuvo secundado por el vice-rector Mariano de Rivero) formó hombres de ideas liberales, de inquietud científica, con una conciencia que tenían ciertos derechos naturales (como libertad y justicia) inherentes a la condición humana y con un concepto de una patria propia. Estos hombres se convirtieron, en la segunda década del siglo XIX, en una clase dirigente formada de acuerdo a las necesidades del Perú. De esta manera, la mentalidad liberal inculcada a los jóvenes les abrió los ojos hacia realidades políticas, científicas y filosóficas que hasta entonces desconocían, consiguiendo así la formación de una élite intelectual que guió al Perú en los primeros años de su vida como nación independiente. En suma, a raíz de la

³⁵ Paul Hazard cita el ensayo de La Chalotais “Essai d’éducation nationales” de 1763. Además, La Chalotais anota que el Estado no debía abandonar la educación a gentes que tienen intereses diferentes a los de la patria; la escuela debía preparar ciudadanos para el Estado, luego debía ser relativa a su constitución y a sus leyes y, por lo tanto, debía estar dirigida por nociones cívicas.

reforma educativa de fines del siglo XVIII, los estudios adquirieron un sentido patriótico y moderno, lo cual incrementó el sentimiento de amor por el Perú, por la patria en la que habían nacido, y preparó el terreno para la independencia (BASADRE 1973: 92; ESPINOZA RUIZ 1999: 229; ROMERO [1973]: 229, 232-233; VARGAS UGARTE 1966: 212-213).

Al igual que los miembros de la *Sociedad de Amantes del País*, Rodríguez de Mendoza contribuyó en la formación de la conciencia nacional de los peruanos. Los *Amantes del País* lo hicieron principalmente a través del *Mercurio Peruano*; Rodríguez de Mendoza a través de la educación. Como parte de la renovación educativa, se implementó un sistema filosófico y científico que estuvo de acuerdo con las ideas de la Ilustración; además se le dio máxima importancia al estudio del derecho natural. Pero otro aspecto igualmente importante fue el énfasis que se le dio al estudio del mundo físico peruano. Como bien anota Fernando Romero, el ilustre rector carolino y su grupo de pedagogos renovadores de fines del siglo XVIII y principios del XIX proporcionaron a los estudiantes carolinos aquellas enseñanzas que eran precisamente las necesarias para afrontar el trascendental cambio político que se avecinaba (ROMERO [1973]: 235).

La importancia que Rodríguez de Mendoza le asignó al estudio del mundo físico americano queda ilustrada en las dos cartas que a continuación presentamos. La primera es de 1794 y estuvo dirigida al rey de España:

Ya divisará V.M. la risueña perspectiva que no muy a lo lejos descubre la propagación de las Luces, que desprenden las Matemáticas y la verdadera y curiosa Física. Es muy feraz el suelo americano, y encierra un inmenso tesoro no conocido; y ¿cuántos hallazgos no se harán así en los objetos propios de la Historia natural, como en la Geografía del reino con las facilidades que ministran la Física y Matemáticas? (CDIP 1972b: 113-114)

En la segunda carta, escrita en 1816 y dirigida a Manuel Pardo, el visitador de San Carlos, anota lo siguiente:

Inmensas riquezas se encierran en las entrañas de los cerros, llanuras, y montañas de nuestro continente, y casi todo está por conocerse. Cuanto no se adelantaría en la Botánica, Química, Mineralogía y otros conocimientos en que debíamos ser los maestros de la Europa. (...)¿Y qué razón hay para ignorar la Geografía e Historia del suelo que pisamos? (CDIP 1972b: 166-167)

Como bien anota Raúl Porras Barrenechea, para Rodríguez de Mendoza, en las materias relativas al medio americano —al “suelo que pisamos”— los peruanos debían ser maestros y no discípulos de Europa. Fue, pues, el promotor de una ciencia directa, moderna y nacionalista aplicada a la propia realidad (PORRAS 1948: 184).

Resumiendo lo expuesto, la modernización educativa diseñada e impulsada por Rodríguez de Mendoza desde San Carlos en filosofía, derecho, ciencias, moral, geografía e historia tendría necesariamente que contribuir a acrecentar el sentimiento patriótico entre los estudiantes.³⁶ La adhesión por lo americano, en particular por lo peruano, que esta renovación educativa produjo debido a su sentido nacionalista no tuvo una intención separatista; sin embargo se orientaba hacia un autonomismo que inevitablemente tendría como consecuencia a partir de la segunda década del siglo XIX, cuando se presentó la oportunidad histórica, la libertad política. Por eso fue justificada la decisión del Congreso Constituyente de declarar solemnemente el 17 de enero de 1823 que el Convictorio de San Carlos había sido el “semillero de los principios revolucionarios”.³⁷

Hipólito Unanue. El último de los precursores ideológicos de la independencia que veremos en este primer capítulo será Hipólito Unanue (1755-1833). Luego de haber tenido una destacada e importante actividad intelectual en el siglo XVIII, Unanue sirvió al Perú como político en los inicios de su vida como República independiente. Para comprender cabalmente su evolución ideológica debemos no olvidar que la Guerra de la Independencia americana culmina con las campañas de San Martín y de Bolívar en el Perú, pero la idea de la patria libre y autónoma como orden jurídico al que tienen legítimo derecho las nuevas nacionalidades es en el Perú una idea que hunde sus raíces en nuestra rica tradición secular y que tiene entre los peruanos voceros ilustres. La emancipación no es el producto exclusivo de la coyuntura favorable que se presentó a partir de 1808 a raíz de los acontecimientos políticos y militares en España; no es pues un mero fenómeno foráneo que gravita en el Perú. La emancipación es más bien el fruto

³⁶ Para confirmarlo no podemos dejar de mencionar que del total de los miembros propietarios y suplentes del Congreso Constituyente que se reunió en 1822, la tercera parte estaba formada por carolinos. Además fueron carolinos Vicente Morales Duárez y Ramón Feliú, quienes defendieron la causa americana en las Cortes Cádiz (ROMERO [1973]: 234). Manuel Lorenzo Vidaurre y José Faustino Sánchez Carrión, por sólo nombrar dos ideólogos importantes de aquella trascendental época de transición, fueron también carolinos.

³⁷ El dato relativo a la declaración de enero de 1823 del Congreso Constituyente en: LEGUÍA 1922: 84-85.

del largo y creciente proceso de diferenciación cultural entre americanos y peninsulares. Ese proceso llega, en el último cuarto del siglo XVIII, a una marcada etapa de manifestaciones exteriores; es el período de los precursores doctrinarios, de las reformas administrativas y políticas del viejo Imperio Español y de los primeros síntomas notorios de la conciencia nacional americana (PACHECO 1955: 643). Es precisamente en la formación y desarrollo de esta conciencia nacional, del sentimiento nacionalista, con que Hipólito Unanue contribuye de manera fundamental desde 1791 hasta su retiro de la vida pública en 1826.

Para Víctor Andrés Belaúnde, Unanue es la personalidad representativa del Perú en la emancipación, domina la evolución reformista del siglo XVIII y preside con todo su prestigio intelectual y moral el establecimiento de la nacionalidad a principios del siglo XIX. En consecuencia, Unanue encarna la transición del Virreinato a la República (BELAÚNDE 1955: 609-614). Por su parte José Agustín de la Puente señala que Unanue es el precursor de la independencia por el camino del conocimiento de las cosas peruanas (DE LA PUENTE CANDAMO 1992: 58).

Unanue fue un hombre que nació y se formó en el Virreinato y que luego conoció y participó en la República, en ese sentido fue, como ya lo apuntamos, un hombre de transición. Dado que la etapa de la emancipación fue una época de transformaciones en la estructura mental de los peruanos (DAGER 2002: 470) —al menos en muchos aspectos y para un buen número de ellos— lo que caracteriza al pensamiento político de Unanue es la evolución. Así, durante este proceso evolutivo reajustó sus ideas políticas de acuerdo a las circunstancias históricas (PACHECO 1955: 654-655), procurando siempre el mayor beneficio para su patria. Como es natural, su sentimiento nacionalista también evolucionó de un nacionalismo que defendía la unidad hispánica —o sea, la del Perú y América con la Madre Patria— a un nacionalismo exclusivamente peruano y emancipador. Es así que podemos distinguir tres etapas en su pensamiento político: la fidelista-reformista, de 1791 a 1814; la del desencanto, de 1814 a 1820; y la independentista, de 1821 en adelante.³⁸ Como hombre de la Ilustración que siempre fue, lo esencial para Unanue en cada uno de estas tres etapas era lograr la máxima felicidad y bienestar para los peruanos. Por eso Raúl Porras Barrenechea señala que no son sino

³⁸ La tercera etapa, la independentista, la analizaremos en el cuarto capítulo.

aparentes las oscilaciones de la vida política de Unanue (PORRAS 1974: 117). En otras palabras, durante su larga trayectoria política, su objetivo era servir a su patria por encima de las vicisitudes políticas de la convulsionada época de cambios que le tocó vivir (ARIAS-SCHREIBER 1974: XI).

Tres hechos caracterizan la etapa que hemos denominado fidelista - reformista (1791-1814) de la vida política de Unanue: su participación en la *Sociedad de Amantes del País*, editora del periódico “*El Mercurio Peruano*”, con el cual colaboró con numerosos artículos; la aparición en 1806 de su obra “*Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre*”; y su postura ante el liberalismo constitucionalista de las Cortes de Cádiz.

El *Mercurio Peruano* (1791-1795) se empeñó en difundir la realidad social, económica, política, científica, geográfica y humana del Perú. Sus artículos se dedican a la exaltación de su territorio, con todas sus bondades y belleza, y las particularidades anímicas y sociales de su población. También es resaltada la grandeza de su pasado histórico prehispánico, combinado todo esto con la defensa de los derechos de los peruanos (ante todo los de los criollos) para disfrutar de los mismos privilegios que los peninsulares. El *Mercurio Peruano* fue una etapa crucial en el gradual establecimiento de la cultura de lo escrito en nuestra sociedad, representando el sueño ilustrado de una comunidad de escritores y lectores que interactúan, lo cual constituyó una experiencia de incipiente modernidad (VELÁZQUEZ 2005: 91). El *Mercurio Peruano*, y en particular Hipólito Unanue, al fomentar el conocimiento y el amor al Perú bajo los auspicios del conocimiento científico, contribuyeron al desarrollo y maduración del sentimiento nacionalista de los peruanos y a promover en ellos el anhelo de reformas, de renovación y de progreso. En suma, se inaugura en el Perú un proyecto moderno que en sus mejores expresiones se propone crear las condiciones para el desarrollo pleno de la justicia y la libertad. Y fue la afirmación de la conciencia nacional lo que preparó el camino para la emancipación (ARIAS-SCHREIBER 1974: XII-XIII; LÓPEZ SORIA 2007b: 30; PACHECO 1955: 645; RIVARA DE TUESTA 1972: 20, 37, 39, 113).

En efecto, Unanue tuvo como una de sus prioridades fomentar el conocimiento del territorio peruano: “El Perú, la parte más feraz y brillante del nuevo (mundo), es el único que debe ocupar nuestra pluma” (*MERCURIO PERUANO* 1791b: 70), anota el sabio

peruano. Y en otro artículo destaca la importancia del conocimiento geográfico para el estudio del hombre peruano, afirmando que “como las calidades de las regiones influyen en los espíritus que las pueblan, sin el conocimiento físico del Perú jamás podrían bosquejarse las eminentes ventajas de sus pasados o presentes moradores” (*MERCURIO PERUANO* 1792a: 10).

Exaltando al máximo el territorio del Perú anota que la naturaleza:

Se esfuerza a reunir en el Perú cuantas producciones había esparcido en aquellas tres partes (se refiere a Asia, África y Europa), para formarse un templo digno de su inmensidad, y reposar en él majestuosamente cercada de todas ellas; tantas son las riquezas que encierra este admirable reino (...) Ó quien tuviera el pincel divino y enérgico de la naturaleza para dar a sus retratos los coloridos inimitables con que ella ha hermoñado el original. (*MERCURIO PERUANO* 1792a: 11)

Luego de una detallada descripción geográfica del Perú y del mundo, y también de los fenómenos climáticos y atmosféricos que los afectan, concluye que “el Perú es el teatro de la grandeza y sabiduría del hombre”, y que esta “patria amable une a las ventajas físicas que la distinguen, la inestimable de reposar en el dulce seno de la paz bajo de la sombra sagrada de Carlos el piadoso (Carlos IV)” (*MERCURIO PERUANO* 1792b: 26). Merece destacarse la manera como Unanue resalta, incluso más allá de la moderación, los méritos físicos y humanos del Perú, pero todo dentro de la postura absolutamente fidelista que caracterizó al *Mercurio Peruano*. Dicho sea de paso, debido a la censura existente, no habría cabido otra postura que la fidelista.

La otra manera en que Unanue, desde las páginas del *Mercurio Peruano*, contribuyó a la formación de la conciencia nacional de los peruanos fue destacando la grandeza de su pasado prehispánico, sobre todo el del Imperio Inca. Es así que en marzo de 1791 publicó un importante artículo titulado “*Idea general de los monumentos del antiguo Perú*”, en el cual anota:

El estudio de los monumentos que erigieron los Incas para ostentar su poder y recordar su existencia; los recitados de sus glorias; las tradiciones y reliquias de sus antiguos usos y costumbres, que aun permanecen entre los Indios modernos, que tenazmente conservan y rescatan sus antiguallas; el reconocimiento de las obras que erigieron por magnificencia o por necesidad, ofrecen ciertamente una

nueva luz capaz de esclarecer la oscuridad en que yace sumergida la parte histórica y civil de la monarquía peruana, en todo el tiempo que precedió a su conquista (*MERCURIO PERUANO* 1791a: 201-208).

A continuación Unanue se refiere a los monumentos históricos de Tiahuanacu y Chachapoyas indicando que “son obras destinadas a competir en duración con la eternidad (...) muestran no menos su pericia en la escultura, que su ambición a la inmortalidad”. Y con relación a Pachacamac, los edificios del Cuzco y Quito, las fortalezas de Herbay y Xaxahuanca y los caminos andinos indica que “manifiestan la instrucción de los Indios antiguos en la arquitectura civil y militar”. Concluye su estudio sobre el pasado prehispánico anotando:

El gobierno de los caciques entre aquellos pueblos, en que son absolutos, su inflexible justicia, el orden y economía que observan, son ejemplares del de todo el Perú en los siglos de sus monarcas (...) Si a todos estos fundamentos uniésemos el examen de la lengua quechua, se podrá conjeturar el grado de civilización a que ascendieron, y aun la duración de su Imperio. Las voces son los simulacros del pensamiento, y la dulzura y gusto con que se delinean, o la viveza con que lo representan, siguen la razón de la edad y cultura del ingenio humano. (*MERCURIO PERUANO* 1791a: 201-208)

El objetivo de Unanue era contribuir al conocimiento integral de la historia del Perú y de la realidad de sus recursos tanto humanos como naturales. Pero lo político también estuvo presente. Efectivamente, en enero de 1792, a propósito de un artículo sobre la repoblación del valle de Vítoc, aprovecha para dar algunas ideas —en línea con los principios de la Ilustración— sobre lo que debe ser un buen gobierno: “cuando el magistrado se persuade que el supremo y único fin de su alta dignidad es hacer feliz al pueblo a quien rige; nada le detiene, todo lo aventura y sacrifica por el bien de sus súbditos” (*MERCURIO PERUANO* 1792c: 31). Sin embargo, con toda su labor peruanista gestora de la nacionalidad, Unanue, siguiendo la línea política del “*Mercurio*”, fue, en este período de su vida, fiel al rey y defensor de la unidad imperial. En esa línea escribe, a raíz de los donativos peruanos para auxiliar a España en su guerra de liberación contra Francia, lo siguiente:

Aunque la historia de la monarquía española puede llamarse la historia de la lealtad de los vasallos para su soberano, parece que nunca ha brillado más aquella que en las presentes circunstancias. Se ha difundido por todas sus provincias y pueblos la noble y gloriosa emulación de ofrecer a competencia sus

vidas, sus haciendas y sus votos a un príncipe digno verdaderamente de ellos.
(*MERCURIO PERUANO* 1793: 182)

Con la suspensión de la publicación del *Mercurio Peruano* en 1795 concluye lo que María Luisa Rivara de Tuesta llama la etapa formativa que se plasma en sugerencias ideológicas del grupo no separatista y que busca fundamentalmente crear una conciencia nacional de necesidad de cambio, la ilustración de los peruanos y reformas por parte de las propias autoridades virreinales (RIVARA DE TUESTA 1972: 113). Para Hipólito Unanue, el *Mercurio Peruano* representó la primera fase en la lenta evolución de su pensamiento político.

En plena etapa fidelista-reformista, en 1806, aparece la principal obra de Unanue: “*Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre*”. Esta obra, aunque de carácter científico, contiene elementos que contribuyeron a la afirmación de la conciencia nacional americana y, por ende, reflejan el pensamiento político de Unanue. En sus páginas se dedica a desvirtuar las teorías que afirmaban la superioridad del hombre europeo y, por el contrario, presenta al hombre americano autóctono en igualdad de condiciones. El “espíritu racional”, señala Unanue, “está igualmente distribuido en todas las partes de la tierra”. Sin embargo, es consciente de la superioridad de la civilización y de la cultura europea con respecto a las prehispánicas, pero esta superioridad se debe, en su opinión, exclusivamente a ciertas circunstancias particulares y no a una superioridad intrínseca, por lo que anota: “es el hombre capaz de todo, si es ayudado por la educación y el ejemplo” (UNANUE 1974a: 110). Como hombre de la Ilustración, para Unanue, el fundamento del progreso era la educación.

Y ante la tendencia a “la morosidad y pereza de los habitantes de los climas cálidos” (como muchas partes de Hispanoamérica, incluida la costa peruana), Unanue antepone el criterio de que:

Las causas morales pueden no solamente contrabalancear su influencia, sino también destruirla y hacer de ellos hombres tanto o más enérgicos que los que moran bajo de temperamentos fríos (específicamente se refiere a Europa); porque tienen una constitución más movable y exaltable que éstos y, en consecuencia, su imaginación y pasiones son más prontas y fuertes.

Para Unanue el origen de la “indolencia” de los pueblos no es la raza, sino el tipo de gobierno, y en ese sentido el prócer peruano apunta: “el alma de una nación es el gobierno; ella es grande y gloriosa, si éste es ilustrado, justo y activo; y por el contrario es infeliz, holgazana y perezosa, si éste carece de luces, equidad y energía” (UNANUE 1974b: 522, 525). Estas palabras resumen la postura política nacionalista, e incluso liberal, de Unanue: lo importante es el progreso y la felicidad del Perú, y esto sería posible sólo dentro de un gobierno justo que respete los derechos de los peruanos. Es necesario tener presente esta idea para entender la posterior evolución, hacia el ideal independentista, de su pensamiento político. Si en el *Mercurio Peruano* Unanue destacó las bondades del territorio peruano, de su naturaleza y la grandeza de su pasado histórico anterior a la conquista española, en las “*Observaciones sobre el clima de Lima*” puso en claro que el hombre peruano moderno se encontraba en igualdad de condiciones que el europeo para enfrentar su destino y, llegado el momento, asumir con plena autonomía el gobierno de su patria. Como bien anota María Luisa Rivara de Tuesta, la obra de Unanue contribuyó notablemente a afianzar no sólo la personalidad americana y el esfuerzo de nuestros ilustrados, sino que evidenció las posibilidades de realización que se daba al hombre peruano: un ser capaz de todo si era apoyado por la educación y el ejemplo (RIVARA DE TUESTA 1972: 92-93).

El tercer hecho que caracterizó a la etapa fidelista-reformista del pensamiento político de Unanue fue su postura frente al liberalismo constitucionalista de las Cortes de Cádiz. En línea con el sentir de la mayoría de los criollos, Unanue se adhirió a la ilusión “doceañista”, permaneciendo fiel a la Corona española con la esperanza que la Constitución liberal de 1812 permitiría la realización de las reformas demandadas por los peruanos. En ese sentido colaboró con el periódico oficialista “*El Verdadero Peruano*”, en cuyo prospecto defendió la unidad imperial y la fidelidad a la Corona española. Así, en 1813 escribió invocando a las provincias del Río de la Plata para que en ellas cese de “soplar la discordia entre hermanos” y depongan su postura separatista, ya que esa actitud era egoísta. Luego añade que los “corazones virtuosos prefieren el interés común al suyo propio”, y concluye su invocación a los rebeldes diciendo que “bastante sangre y lágrimas se han derramado, y así retiraos a vuestros pacíficos hogares a disfrutar las dulzuras de la vida, que os ofrece la nueva constitución” (UNANUE 1974c: 559-560). Esta constitución política “que ha de regirnos en el futuro”, anota esperanzadoramente Unanue, “nos ha de mantener en paz, ha de fundar nuestra

felicidad, y ha de librar al Nuevo Mundo de las inmensas desgracias que lo oprimen. Constitución, base de nuestra prosperidad y grandeza” (UNANUE 1974d: 806-808).

Pero a pesar de lo que acabamos de anotar, a partir de las Cortes de Cádiz la postura política de Unanue se volvió más crítica respecto al colonialismo español. Los sucesos ocurridos en la Península a raíz de la invasión de Napoleón Bonaparte, la abdicación de Fernando VII y el establecimiento de un gobierno patriota liberal en la metrópoli significaron, en general para todos los hispanoamericanos, un paso adelante en pos de alcanzar el ideal liberal y la autonomía política. Así, aunque Unanue mantuvo un sincero fidelismo a la Corona española, exigió que se reconozcan los derechos políticos de los americanos: básicamente representación equitativa y proporcional en las Cortes, libertad de imprenta, preferencia para los puestos públicos y mayor autonomía en el gobierno. Como dice Víctor Andrés Belaúnde, el nacionalismo peruano que Unanue promovió se orientó hacia “la autonomía o soberanía, conservando la unidad de lo que podría llamarse la comunidad hispánica” (BELAÚNDE 1954: 635). Y este fue un importante paso adelante hacia la plena y total independencia porque cuando en 1814 la metrópoli dio marcha atrás en las reformas, la corriente independentista se fortaleció.

Durante la segunda etapa de la evolución política de su pensamiento —la del desencanto (1814-1820)— Unanue no se adhiere aún al grupo que comulgaba con las ideas separatistas; por el contrario, mantuvo formalmente su tradicional fidelidad a la Corona española. Sin embargo, como consecuencia de la reacción absolutista de 1814 que abolió la Constitución liberal de 1812 y toda la obra legislativa de Cádiz, se produce una evolución en su pensamiento político que lo conduce a iniciar un proceso de desencanto con la causa de España. Así, al regresar al Perú en 1817 luego de su estadía en España, Unanue, pese a contar con el favor del virrey Pezuela, se alejó de los cargos públicos, no teniendo mayor actuación política hasta la llegada de San Martín.³⁹

Como hemos anotado en los párrafos anteriores, para Unanue lo principal era la felicidad y la prosperidad del Perú y, por ahora, a eso se limitaba su patriotismo ya que continuaba siendo un fiel partidario de la causa monárquica. Para él, la fórmula política ideal hubiese sido que se consoliden todas las reformas liberales que el

³⁹ Unanue sólo actuó como secretario de la delegación realista en la conferencia de Miraflores (septiembre de 1820).

constitucionalismo gaditano promulgó, que el Perú gozase así de todas las ventajas que la igualdad decretada entre americanos y peninsulares hubiera producido y que, obviamente, se mantenga la unidad imperial a través del reconocimiento de la soberanía del rey de España. Sin embargo Fernando VII optó por la vía opuesta: el absolutismo y la confrontación. Se hacía pues cada vez más evidente en la mente de Unanue que la Corona no iba a permitir que los peruanos vean realizadas sus largamente demandadas reformas políticas. Paralelamente las revoluciones emancipadoras de San Martín y Bolívar progresaban en Argentina y Chile por el sur, y en la Gran Colombia por el norte. Las circunstancias históricas que se presentaron en el Perú entre 1814 y 1820, al ser evaluadas por un hombre como Unanue que sabía ajustar sus ideales de acuerdo a las circunstancias, lo llevaron a la conclusión que la vía separatista era la única que quedaba.

El 8 de octubre de 1820 es una fecha central en la evolución del pensamiento político de Unanue. En efecto, el día anterior el gobierno de Pezuela había publicado un manifiesto en el cual se atacaba violentamente a la expedición de San Martín, utilizando para ello la firma de Unanue sin su consentimiento. Al día siguiente el prócer se vio obligado a denunciar severamente en la “*Gaceta de Gobierno*” la suplantación de su firma, lo que constituyó, para Luis Alayza y Paz Soldán, un gran triunfo moral de la causa patriota (ALAYZA Y PAZ SOLDÁN 1955: 663). Este fue el momento —con seguridad, largamente madurado— en que Unanue se decide por adherirse al partido independentista; marca también el inicio de su pensamiento político republicano.

El pensamiento político republicano de Unanue, por las razones que veremos en el cuarto capítulo, fue en buena medida conservador. Sin embargo entre 1791 y 1820 Unanue promovió el conocimiento científico, la igualdad intrínseca de los seres humanos, la educación, el amor a la patria, el progreso, el bienestar, y el espíritu racional; por lo tanto podemos afirmar con justicia que, a pesar de su fidelidad monárquica, fue un hombre en el cual el espíritu liberal del *Siglo de las Luces* había calado hondo. Como todo hombre que vive una época de grandes transformaciones — como lo fue la transición que el Perú experimentó cuando pasó de ser un virreinato dependiente de una metrópoli a ser una república independiente— las ideas de Unanue no guardaban una absoluta coherencia: en algunos aspectos fueron liberales y en otros conservadoras.

Estos fueron los cuatro pensadores más importantes que entre fines del siglo XVIII e inicios del XIX introdujeron en el Perú las ideas políticas modernas. Obviamente ellos no eran republicanos todavía; tampoco plenamente democráticos pues básicamente hablaban en nombre de los criollos. Pero dentro del marco cronológico propio de la época, fueron pensadores liberales y modernos. Es justo afirmar, por lo tanto, que Viscardo y Guzmán, Baquijano y Carrillo, Rodríguez de Mendoza y Unanue —merced a su amor por el Perú, a sus ideales anti-absolutistas y liberales (aunque en variable medida) y democráticos (sólo hasta cierto punto como hemos dicho)— acentuaron en los criollos la inquietud política y el sentido crítico (MACERA 1955: 90, 91), colocando —sin querer en algunos casos o sin percatarse de ello— las bases para el posterior y más específico movimiento independentista que condujo a la fundación de la República del Perú. Y un comentario final: la medida en que las doctrinas liberales de los ideólogos precursores favorecieron la conciencia de patria y el ideal independentista puede ser juzgado si consideramos la permanencia de estas doctrinas en todos los movimientos revolucionarios (MACERA 1955: 116).

CAPÍTULO II

PENSAMIENTO POLÍTICO EN EL PERÚ A INICIOS DE LA REPÚBLICA

1.- LA MODERNIDAD POLÍTICA EN EL PERÚ, 1821-1846

El proceso revolucionario que condujo al Perú, y a la América española en general, hacia la independencia no sólo significó la ruptura con la metrópoli española, significó también el triunfo —pleno al nivel ideológico y en mucho menor medida en la práctica cotidiana— de la modernidad política. A su vez, las naciones que en América surgieron a la vida independiente luego de la ruptura con España adoptaron el republicanismo como sistema de gobierno, el cual era, al menos en nuestro continente, la concepción política dominante del siglo XIX (ALJOVÍN 2005a: 22). Este cambio fue posible gracias a que las élites políticas e intelectuales que construyeron los Estados en las nuevas naciones adoptaron, por lo menos en sus textos legales, todo un conjunto de ideas, principios, imaginarios, valores y prácticas que caracterizaron a la modernidad política (GUERRA 2003c: 117).¹ Estas ideas respondían al rechazo que los pueblos manifestaron hacia el absolutismo y el colonialismo, y al anhelo de libertad que demostraron tener. Para Jacques Le Goff, la conciencia de la modernidad se ha expresado la mayor parte de las veces en una afirmación de la razón —o la racionalidad— contra la autoridad o contra la tradición (LE GOFF 2005: 174). Para los hombres que inspiraron y lideraron el proceso emancipador peruano desde su inicio a fines del siglo XVIII (Viscardo y Guzmán es el más claro ejemplo) hasta su conclusión en 1824, la “razón” los impulsaba a adoptar la postura independentista, mientras que la tradición los remitía a continuar siendo una colonia dependiente de una metrópoli extranjera. Sin duda, la independencia significó el inicio de una nueva era en el Perú.

Ahora bien, profundizando con las ideas que sobre modernidad política, democracia y republicanismo adelantamos en la introducción de la presente tesis, diremos que a partir del siglo XIX las sociedades modernas y democráticas están constituidas por individuos iguales y autónomos. Esta visión permite afirmar que el ciudadano moderno puede caracterizarse por los atributos de universalidad, igualdad e individualidad, lo que

¹ Según Fernando López-Alves (2003: 24) en Colombia, Chile, Uruguay y Perú el Estado fue construido por una élite política junto con la coalición tradicional de terratenientes y comerciantes.

constituyó una de las grandes transformaciones históricas de Occidente puesto que significó la ruptura con el concepto de súbdito del Antiguo Régimen y, por ende, rompía con la sociedad jerárquica, corporativa y fragmentada que caracterizaba a dicho régimen. A todo este período de tiempo, que comprende a las Revoluciones norteamericana, francesa e hispanoamericanas, durante el cual las naciones soberanas comenzaron a ser la norma, se le conoce como la *Era de las Revoluciones Democráticas* debido a que en él las sociedades monárquicas se transformaron en democráticas (GUERRA 2003d: 41; LÓPEZ-ALVES 2003: 23; RODRÍGUEZ 1996: 13).

La lealtad del súbdito del Antiguo Régimen era al rey, en cambio la lealtad del ciudadano moderno es a la nación y, en ese sentido, siguieron las ideas del filósofo político francés barón de Montesquieu (1689-1755), para quien “la virtud, en una república, es el amor a la república (...) el amor a la patria mejora las costumbres, y la bondad de las costumbres aumenta el amor a la patria” (en BOBBIO 2007: 131). Además, mientras que el vecino del Antiguo Régimen se identificaba con lo local, el vínculo del ciudadano moderno es con la nación, reemplazando al vasallo en su función de aglutinar a los individuos en una comunidad (una “comunidad imaginada”)² más allá de lo local. El cambio de súbdito a ciudadano condujo hacia una primera afirmación de “derechos” y “deberes” —términos propios del discurso moderno— que a su vez generaron nuevas demandas de representatividad, propiedad y libertad, los que ahora van a estar garantizados por la ley. Como anota el periódico *Los Andes Libres* en su edición del 28 de agosto de 1821, la política es ahora “el natural resultado de una comparación atenta y filosófica entre el carácter de nuestros deberes y el de los derechos inseparables de la condición humana” (CDIP 1973a: 287). Algunos autores destacan el hecho que la historia de los siglos XIX y XX es, en buena medida, una historia sobre el ciudadano (ALJOVÍN y LÓPEZ 2005: 10; CARMAGNANI y HERNÁNDEZ 2003: 371; NÚÑEZ 2007: 4, 6, 8-9).³

² La nación se imagina “soberana” porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado. Y se imagina como “comunidad” porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto pueden prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal (ANDERSON 2006: 25).

³ Debemos anotar, sin embargo, que no todos los peruanos podían ser ciudadanos. Por ejemplo, según la Constitución de 1823, para ser ciudadano era necesario “tener una propiedad, o ejercer cualquier profesión, o arte con título público, u ocuparse en alguna industria útil sin sujeción a otro en clase de sirviente o jornalero” (en CDIP 1975b:334).

La libertad, como era de esperarse luego de la Revolución francesa, fue otro de los grandes ideales de la modernidad política, pero no la libertad como la entendían los “antiguos” (los griegos y los romanos), sino la libertad “moderna”, la de los hombres del siglo XIX. El novelista y escritor liberal franco-suizo Benjamín Constant (1767-1830), en un ilustrativo discurso pronunciado en 1819 al que sintomáticamente tituló “*La Libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos*”, nos explica la diferencia tal como él la entendía. Según Constant, la libertad de los “antiguos” consistía en una “activa y constante participación en el poder colectivo”; el objetivo que tenían era el de compartir el poder social entre los ciudadanos de la misma patria, sin preocuparse mayormente por las libertades individuales. Mientras que para los “modernos”, por el contrario, el objetivo era poder gozar con toda seguridad de “los placeres privados”; para ellos la libertad consistía en la garantía que las instituciones otorgaban para que este objetivo se cumpla y en el derecho de estar “sujetos sólo a las leyes”, en cuya formulación ellos participaban, aunque indirectamente tal y como era la característica del gobierno representativo.⁴ La libertad moderna debía permitir que el individuo pueda gozar pacíficamente y con toda independencia de su vida privada y de sus derechos como ciudadano: “la libertad individual es la verdadera libertad moderna”, asegura Constant. (CONSTANT 1989: 307-328). Como lo señalamos más arriba, una de las innovaciones que la modernidad política trajo fue la de concebir al ciudadano como una persona individual y autónoma con deberes pero también con derechos, los cuales debían estar garantizados por el Estado

Se considera que, para el mundo hispánico, las Cortes de Cádiz fueron el inicio de la modernidad política ya que a partir de allí el imaginario político es repensado desde el punto de vista de la soberanía popular y de una agenda política conducida por ciudadanos-individuos. Los debates previos a las Cortes y las propias Cortes forjaron los cimientos del gobierno representativo bajo el fundamento de la soberanía de la nación. La Constitución de Cádiz significó el comienzo de un nuevo concepto de legitimidad política en el Perú concebida en términos liberales y respaldada (al menos

⁴ El sistema de gobierno representativo, afirma Constant, “es un poder dado a un cierto número de personas por la masa de la gente que desea que sus intereses sean defendidos pero que, sin embargo, no tiene el tiempo para defenderlos ellos mismos” (CÓNSTANT 1989: 326).

teóricamente) por una sociedad compuesta por ciudadanos en condiciones igualitarias (ALJOVÍN y ARAYA 2006: 167, 168, 172).⁵

En el mundo occidental, el proceso de adopción de la modernidad política estuvo indisolublemente ligado al surgimiento de la idea de nación y, sobre todo en América, a la difusión del sistema republicano de gobierno como figuras esenciales de dicha modernidad. Una república, entendida como un régimen en el cual los hombres viven por y para la colectividad, en el cual se sienten ciudadanos porque es un régimen que implica que los gobernados son y se sienten iguales unos a otros y en donde la voluntad del pueblo es respetada. Como lo mencionamos en la introducción, la república se basa en una organización igualitaria de las relaciones entre los miembros de la colectividad. En el gobierno republicano representativo —en donde la participación política de los ciudadanos es requerida y por lo tanto es por principio democrático— ya no perduran las distinciones de los órdenes y de las clases, todos los individuos que forman la colectividad son socialmente iguales, lo que no significa intelectualmente iguales, lo cual sería absurdo; ni económicamente iguales, cosa que sería imposible. Desde esta perspectiva, la igualdad social significa que ya no hay diferencias hereditarias de condiciones, y que todas las ocupaciones, todas las profesiones, todas las dignidades, todos los honores son accesibles a todos. Por lo tanto, en la idea de democracia están implicadas al mismo tiempo la igualdad social y la tendencia a la uniformidad de los modos y los niveles de vida (ARON 2004: 32, 33, 193).

El propio Simón Bolívar nos da una idea de la novedad que significó el gobierno republicano representativo. En la proclama que le dirigió a los habitantes de Bolivia en enero de 1826, el Libertador afirma que es “un deber sagrado”, incluso una “agradable necesidad”, para un “republicano” que se encuentra al frente del gobierno de un país, dar cuenta a “los representantes del pueblo” sobre la marcha de la administración (CDIP 1975a:1).

La función primordial de la nación moderna nacida en el siglo XVIII es la de integrar a todos los individuos en la vida de una comunidad política de ciudadanos iguales y en

⁵ Vale la pena destacar que los ilustrados peruanos, desde fines del siglo XVIII, venían introduciendo conceptos clave —como individuo, libertad, racionalidad, dignidad humana, nación, progreso, etc.— de la cosmovisión política moderna (LÓPEZ SORIA 2007b: 121).

legitimar, mediante esta comunidad, la acción del Estado, que constituye su instrumento. Implica, pues, los principios de sufragio universal y de gobierno representativo —donde la legitimidad política no estará fundada en la tradición dinástica y religiosa, sino en el principio moderno de la soberanía de los pueblos— y cuyo objetivo principal era la preservación del bien común (SCHNAPPER 2001: 15, 49; MC EVOY 2007: 18). Así, la nación moderna se encuentra históricamente unida a la democracia, y es democrática si es que el poder de hacer las leyes pertenece al pueblo (BOBBIO 2007: 84).

En el Perú, la idea moderna de nación tuvo desde el inicio del proceso independentista un éxito rotundo en los imaginarios políticos, constituyendo una referencia central e insoslayable del discurso político de la época. Y es que en los comienzos del siglo XIX, la nación fue uno de los grandes gritos de unión (RUDÉ 1991: 114). En la Constitución de 1823, nación y república figuran oficialmente como términos equivalentes, es decir, sólo era posible imaginar la nación como república (MC EVOY 2001; VELÁZQUEZ e/p: 8).⁶ La nación que intentaron construir las élites criollas peruanas, mayoritariamente imbuidas con un sentimiento republicano, tuvo un contenido esencialmente político: el de ser una comunidad soberana constituida sobre la base de un gobierno absolutamente independiente capaz de autogobernarse. La soberanía moderna buscaba, estrictamente, representar a la nación. Por ello, en toda Hispanoamérica, el pensamiento político se asentó sobre los principios de la soberanía popular y de la representación moderna: la soberanía de la nación, representante del pueblo soberano, fue el primer axioma de toda legitimidad política moderna (ALJOVÍN 2005a: 24; ANNINO 2003a: 683; GUERRA 2003a: 204, 213; GUERRA 2003b: 7; QUIJADA 2003: 287; SÁBATO 2003: 13). Como lo declara la Constitución política del Perú de 1823: “La soberanía reside esencialmente en la nación, y su ejercicio en los magistrados, a quienes ella ha delegado sus poderes” (CDIP 1975b: 333).

La construcción de un orden político estable y ordenado que reemplace a la Monarquía española, dotado de legitimidad interna y externa; la construcción de una identidad nacional al interior de una sociedad moderna y liberal, dentro de un sistema republicano, que se logre insertar en la dinámica del mundo occidental, fueron pues los

⁶ La Constitución de 1823 señala que “todas las provincias reunidas en un solo cuerpo (forman) la nación peruana”, la que se denominaba “República Peruana”.

objetivos centrales que la mayoría de los líderes criollos peruanos se fijaron a partir de la independencia. Decimos esto porque la historia de la política comparada nos enseña que ningún Estado-nación nace maduro, ni con poblaciones que fácilmente hayan aceptado una identidad central. Por este motivo, el objetivo de los líderes políticos e ideológicos que buscan crear el Estado-nación es convencer a los diferentes grupos socioculturales de que ellos sí comparten una identidad común (HERBST 2004: 55). En efecto, recientemente se ha venido enfatizando que las naciones y los Estados — obviamente unos más que otros— no son fenómenos naturales sino contingentes, creaciones artificiales. Se ha dicho que son “edificios” que deben ser construidos o inventados, con identidades colectivas que son forjadas por actos de la voluntad humana (CLARK 2008: XVI).⁷ Y estas ideas resultan importantes ya que, según François-Xavier Guerra, en la América Hispánica las comunidades políticas antiguas (reinos y ciudades) precedieron tanto al Estado como a la nación. La gran tarea del siglo XIX, para los triunfadores de las Guerras de Independencia, fue la de construir primero un Estado y luego, a partir de él, la nación moderna (GUERRA 1992: 350).

Estos fueron los ideales que los ideólogos políticos quisieron implementar en el Perú en aquellas décadas iniciales de nuestra vida como república independiente. Sin embargo, debemos hacer una importante observación: tanto los liberales como los autoritarios hombres del orden tenían serias dudas respecto a la capacidad del indígena, y de las masas populares en general, para convertirse en ciudadanos e integrarse a una sociedad moderna y democrática. Debido a esta circunstancia histórico-social (y a otras que ya hemos visto cuando en el primer capítulo estudiamos la herencia colonial) en el Perú la modernidad política tropezó con serios obstáculos en su implementación: los ideales y principios que proclamaba y la realidad socio-política peruana se encontraban en contradicción. En opinión de François-Xavier Guerra, la precocidad de la ruptura con la metrópoli en una sociedad que seguía siendo, a pesar de su élite moderna, una sociedad del Antiguo Régimen en donde el individuo ciudadano moderno era una excepción, será la causa de buena parte de los problemas del siglo XIX (GUERRA 2003c: 151). Por estas razones, Marie-Danielle Demèlas piensa que en los países andinos las sociedades fueron, a lo largo del siglo XIX, aún tradicionales, arrastradas por el impulso

⁷ Túpac Amaru II, al convocar en 1780 a todos los peruanos a la unidad, sin hacer distinciones ni de sangre ni de ubicación social, con el fin de expulsar a los españoles del Perú, sería uno de los primeros peruanos en intentar forjar una identidad colectiva (REY DE CASTRO 2008: 58, 59).

de una revolución que sobrepasó sus límites y que adoptó los principios y las formas de la democracia moderna. Y agrega que con dificultades más o menos grandes y fuertes variaciones regionales, logró establecer un compromiso entre las estructuras del Antiguo Régimen, las representaciones orientadas hacia el pasado, y el modelo político que había importado: el republicano (DEMÈLAS 2003: 505). Dicho de otra forma, en el Perú, la historia del siglo XIX “refleja una estrategia de adaptación de las nuevas ideas liberales a una estructura tradicional de estratificación social” (TRAZEGNIES 1992: 263).

Un breve paréntesis: lo que acabamos de anotar para los países andinos también es válido para Europa. Efectivamente, durante el siglo XIX las circunstancias impusieron en la vida política europea una conciliación entre los viejos y los nuevos elementos. Encontrar un acomodo entre las creencias e instituciones acumuladas por la tradición y las nuevas ideas e impulsos fue un esfuerzo continuado y más o menos temático de toda la primera mitad del siglo antepasado, que pretendió descubrir, porfiadamente, una vía media que a la par asegure la estabilidad y el progreso (DIEZ DEL CORRAL 1984: 4).

Continuamos. En la lucha por la independencia, el republicanismo representó, para las élites políticas e ideológicas liberales del Perú, no sólo la modernidad política sino el más claro y rotundo rechazo al colonialismo español, por lo que resultó ser el credo más lógico y atractivo (KNIGHT 2005: 39). Sin embargo, es importante tomar nota que (y aquí seguimos a Antonio Annino, quien ha estudiado detenidamente la historia hispanoamericana del siglo XIX) la república —al igual que la nación— fue una opción necesaria antes que una opción ideal, una forma de gobierno ineludible más que un sistema de valores colectivos (ANNINO 2003a: 686). En otras palabras, el gobierno republicano representativo fue adoptado finalmente ante la ausencia de una alternativa mejor. Y es que el Perú, al igual que el resto de países hispanoamericanos, y a diferencia de los Estados Unidos de Norteamérica, no estaba debidamente preparado para recibir un tipo de gobierno republicano representativo ya que aquí no existía una tradición democrática, ni tampoco había la suficiente cantidad de ciudadanos con las virtudes y los valores necesarios como para que dicho sistema de gobierno pueda establecerse con éxito. Este juicio es especialmente válido para el Perú, una sociedad, que como ya lo anotamos, era muy tradicional en sus valores y muy jerarquizada en cuanto a su estructura. Así, la república democrática no fue una opción racionalmente decididas por el pueblo peruano —e hispanoamericano— en su conjunto, sino una

opción impuesta por la élite dirigente con una conciencia inspirada en el liberalismo: la doctrina política y económica dominante en el mundo occidental. En opinión de Carmen McEvoy, el republicanismo fue la opción de un sector medio emergente, los autodenominados “hombres de bien”, quienes a pesar de no contar con mayor riqueza económica, adquirieron poder político luego de la destrucción de la nobleza colonial (McEVOY 1999: 49).

En general en todos los países de la región, pero sobre todo en el Perú, la vocación racional de la nación moderna en ningún caso ha logrado eliminar las otras identidades infra o supra nacionales. Los seres humanos poseen tanto pasiones como razón. La idea de nación no podía fundarse en la mera vocación racional y universalista de los ciudadanos, no podía sustraerse a la llamada a las emociones vinculadas con la singularidad histórica, cultural y, añadiríamos nosotros, étnica, de cada país (SCHNAPPER 2001: 149). Creemos que este aspecto de la idea de nación fue un factor determinante en las dificultades que el Perú experimentó en aquellas décadas iniciales de su historia republicana. Pero habiendo hecho este comentario, podemos estar de acuerdo con François-Xavier Guerra: el ciudadano y la nación son dos de las mayores novedades del mundo moderno (GUERRA 2003d: 33, 35). También constituyen novedades la irrupción del poder de la opinión pública, la constitución como marco legal obligatorio que los gobernantes deben estrictamente respetar, y la idea de gobierno representativo (lo que implicaba sufragio): todo esto en el Perú estuvo asociado, lo reiteramos, con la forma republicana de gobierno.

En el Perú, a la opinión pública —elemento central de la modernidad política y cuyo poder e importancia constituyó el sello de la Ilustración europea— se le asignó un destacado rol ya que como dice el periódico *El Triunfo de la Nación* en su edición del 4 de mayo de 1821, ella es el lazo que une los dos elementos necesarios al bien público: “la mayor fuerza posible en el gobierno y la máxima libertad posible en los ciudadanos”. La opinión pública, según el referido periódico, “es la que da al gobierno aquel vigor que imprime a las leyes su respetable majestad, ella es la que hace amar a los ciudadanos la libertad, sin la cual es imposible que exista el cuerpo político”. Y añade que la opinión pública se funda sobre el conocimiento íntimo de los ciudadanos sobre el interés nacional, sobre las ideas de la sana política, y si ella se forma con lentitud es porque es necesario “que precedan discusiones, y aun errores, antes que

brille la verdad” (CDIP 1973a: 111-112).⁸ Es decir, para que las leyes y los gobiernos cuenten con legitimidad resultaba imprescindible, de acuerdo a las nuevas nociones políticas, contar con el aval de la opinión pública ya que ella era “la voz general de todo un pueblo”, la representante del interés nacional.

Como lo hemos mencionado, en el Perú, los deseos y proyectos de nuestros ideólogos en cuanto a la implementación de la modernidad política y la transformación de las bases del vínculo político monárquico a favor del vínculo republicano se estrellaron con el peso de la herencia colonial. La riqueza y densidad del pasado colonial peruano, sobre todo si las comparamos con el resto de los países de la región, causó que la sociedad peruana fuese especialmente tradicional y jerarquizada (ALJOVÍN y ARAYA 2006: 170). Según Carmen McEvoy, la tradición corporativa más poderosa de América del Sur era la peruana (MCEVOY 2007: 51). Y es que en el Perú, luego de la ruptura con España, el Estado colonial y el orden tradicional no pudieron ser adecuadamente sustituidos (NAVARRO 1984: 145). El resultado de todo esto fue una lenta transformación de la sociedad y de sus estructuras. Así, la independencia no produjo, de manera inmediata, una ruptura completa con las ideas tradicionales; muchos de los elementos de la modernidad política estaban todavía impregnados de imaginarios y de prácticas heredadas del régimen colonial. En otras palabras, la independencia sólo produjo cambios marginales en la estructura social. Como consecuencia de esta circunstancia sociopolítica, y como lo advertimos en el primer capítulo, en nuestro país la modernización política avanzó a un ritmo más intenso que la modernización social, y nuestro republicanismo se vio afectado por este desfase (ALJOVÍN y LÓPEZ 2005: 11; LYNCH 1998: 272). En opinión de Fernando de Trazegnies, el Perú entró en el reino de la modernidad con la ley muchas veces protegiendo el *status quo*: antes que una pasión revolucionaria por el cambio, la modernidad peruana conservaba escondidos los comportamientos tradicionales (TRAZEGNIES 1992, citado por ALJOVÍN 2000: 86).

Debemos, sin embargo, ampliar la afirmación que hemos hecho en el párrafo anterior en el sentido que sólo hubo cambios marginales en la estructura social. En un principio la militarización de la sociedad en el período inmediato posterior a la independencia presentó oportunidades para una mayor democratización, creando una más amplia

⁸ Los ideólogos liberales, Gonzáles Vigil en particular, como veremos en el tercer capítulo, le otorgaron a la opinión pública un importante papel en la vida política peruana.

distribución del poder que la que había caracterizado a las últimas décadas del período colonial; aunque debemos hacer una salvedad: la militarización de la sociedad hispanoamericana terminó siendo una barrera para algunos cambios democráticos que inicialmente se intentó promover (HALPERÍN 1995: 75-76). Pero haciendo un balance de la situación, es válido afirmar que hay un aspecto en el que la guerra de independencia sí produjo cambios: permitió una mayor movilización social. Así, la independencia puede ser entendida como una revolución de empleos puesto que permitió que tanto los criollos pobres como los mestizos accedieran a todos los puestos (ALJOVÍN 2000: 20), inclusive a la presidencia de la república, como lo demuestran las carreras de los poderosos caudillos militares mestizos Andrés de Santa Cruz, Agustín Gamarra y Ramón Castilla. La Revolución independentista y el consecuente caudillaje abrieron, pues los más efectivos conductos para el ascenso social (BASADRE 2002: 110). Pero, claro está, este cambio sólo benefició a una muy pequeña proporción de la población, por lo que es válida la afirmación en el sentido que la independencia rompió los vínculos con España pero dejó, en buena medida, inalteradas las profundamente arraigadas bases de la sociedad colonial.

El astuto político argentino Bernardo de Monteagudo se percató claramente de la situación sociopolítica del Perú. Afirmó que aunque el Perú tenía los mismos motivos de resentimiento contra el gobierno peninsular que el resto de los hispanoamericanos, en ninguna parte estaba “más radicado su influjo por el mayor número de españoles que existían en aquel territorio, por la gran masa de sus capitales, y por otras razones peculiares a su población” (MONTEAGUDO 1823: 9). Así, como lo mencionamos más arriba, la nación peruana heredaba una estructura sociopolítica del Antiguo Régimen. El proceso de independencia no produjo, pues, cambios sustanciales en la sociedad peruana, la que todavía aparecía como una “*sociedad de sociedades*”, puesto que la modernidad no fue asumida como un orden societal integral que afecte tanto a la cultura como a cada uno de los subsistemas sociales y a la vida cotidiana (ALJOVÍN y ARAYA 2006: 169, 170, 224; CHIARAMONTI 2005: 214 y 257; GUERRA 2003d: 58; LEMPÉRIÈRE 2003: 317; LÓPEZ SORIA 2007b: 122). En resumen, en el Perú perduraron las distinciones de clase y, por lo tanto, era prácticamente imposible instaurar un régimen democrático igualitario.

La circunstancia política y social del Perú tiene una explicación histórica. La independencia se produjo en poblaciones que por siglos habían vivido bajo un sistema monárquico sin una mayor tradición democrática y que, sobre todo a raíz de las Reformas Borbónicas, apenas concedía espacios a los peruanos (y en general a los hispanoamericanos) para participar en la vida política. Esta situación generó un grado relativamente bajo de cultura política, factor determinante que obstaculizó la adopción de la modernidad política y que, por el contrario, favoreció que el Estado peruano, al no contar con una élite legitimada con la suficiente experiencia para gobernar y construir un Estado moderno, fuera inicialmente débil. Bernardo de Monteagudo, según apunta Carmen McEvoy, intentó compensar la ausencia de una élite dirigente mediante la creación de la Sociedad Patriótica y la Orden del Sol, aunque evidentemente esto no favorecía a la democracia (MCEVOY 1999: 23). A estas fragilidades se añadía, lo reiteramos, una sociedad fuerte, jerarquizada y compleja, étnicamente variada —lo que implicaba que haya grandes diferencias culturales y poca homogeneidad en función de valores e intereses— tradicional en su estructura, ideas y comportamiento. En otras palabras, una sociedad con bases sociales débiles: como ya lo señalamos, una “*sociedad de sociedades*” (ALJOVÍN 2005a: 19; ALJOVÍN y ARAYA 2006: 172; CHIARAMONTI 2005: 343-344; LOAYZA y RECIO 2006: 361; O’PHELAN y GUERRERO 2006: 95). El General José de La Mar se percató perfectamente de toda esta situación. En carta fechada 3 de noviembre de 1825 y dirigida su “compadre y amigo” Manuel Lorenzo Vidaurre se pregunta qué debía esperar el Perú si es “que carecemos de virtudes (republicanas se entiende), que hacemos poco caso a la unión, que estamos envueltos entre tantas castas” (CDIP 1971c: 380).

Debido a las circunstancias de orden político y social descritas en el párrafo que acabamos de citar, la sociedad peruana, al estar fragmentada y desunida, hizo que la tarea de construir una nueva identidad nacional y un proyecto integrador moderno fuese mucho más problemática que en el resto de los países de la región. Como Sánchez Carrión lo tuvo que admitir en carta que le dirigiera a Bolívar: “Que cierto es, mi ilustre General, que de todos los americanos, somos los más desunidos los peruanos”.⁹ Estos juicios quedarían confirmados por el informe que bajo el título “*Bosquejo general del Perú*” el cónsul británico John McGregor enviara a su gobierno en 1847. En dicho

⁹ Carta de Faustino Sánchez Carrión a Simón Bolívar (en PAZ-SOLDÁN 1920: 330).

informe, el cónsul McGregor afirma que “los mestizos miran a los indios con desprecio, y éstos a su vez devuelven la mirada con odio imperdonable”. Más aun (continúa el informe):

Es un gran error suponer que los indios nativos hicieron causa común con los criollos en contra de los españoles con el propósito de lograr la forma actual de gobierno; ya que su verdadero objetivo era zafarse del yugo extranjero y establecer una dinastía por su propia cuenta, bajo el modelo de sus antepasados. No deseaban una república sino una monarquía, un rey escogido de la sagrada familia de los incas. (MCGREGOR 1975: 143, 144)

Resulta evidente que los intereses de la élite criolla y los de la población indígena y mestiza estaban en contradicción. Así, las ideas que sobre el Estado tenía la élite intelectual criolla no lograron articular un referente de orden político capaz de imponer a todos los peruanos el ideal republicano y liberal, en particular el de la representación moderna; es decir, por ejemplo, la no revocabilidad de la delegación y el consenso en torno a las autoridades constituidas. Dada esta coyuntura, son acertadas las palabras de Gustavo Montoya en el sentido que en el Perú se dio un doble movimiento entre la modernidad política de las élites intelectuales y el tradicionalismo social de las clases en conflicto (MONTROYA 2002: 188). La consecuencia inmediata fue que fenómenos propios de la disolución del Antiguo Régimen, como el caudillismo y la anarquía, en el Perú se prolongasen por más tiempo: como mínimo hasta 1845 en que Ramón Castilla fue elegido presidente (ALJOVÍN y ARAYA 2006: 170 y 171; HERNANDO NIETO y VITO 2006: 275; McEVOY 2007: 95).

Aunque de acuerdo a François-Xavier Guerra, todos los países latinos en el siglo XIX vivieron la misma coyuntura política: la brusca instauración en unas sociedades tradicionales del imaginario, las instituciones y las prácticas de la política moderna (GUERRA 1992: 381); este juicio es particularmente válido para el Perú. Así, una consecuencia de la historia del Perú virreinal fue la continuación de los valores y paradigmas coloniales en la República. Este factor, a lo que se añade la diversidad étnica de su población, terminó condicionando y obstaculizando, durante sus primeros veinticinco años de vida como república independiente, el tránsito del Perú hacia la modernidad política. Sólo a partir de los gobiernos de Ramón Castilla, con la aprobación de la primera ley de presupuesto para 1848-1849, la publicación de los nuevos códigos civil y penal, y la promulgación en 1860 de un texto constitucional

destinado a tener vigencia hasta entrado el siglo XX, pudo considerarse fundada la república, al menos en sus rasgos esenciales. Para algunos autores, la modernidad política llegará en toda su magnitud sólo a partir del fin de la Guerra del Pacífico (CHIARAMONTI 2005: 23, 248; HERNANDO NIETO y VITO 2006: 235).

Por todo lo expuesto en esta sección podemos afirmar que en el Perú la sociedad tradicional prevaleció en mayor o menor grado hasta la década de 1840, cuando se advierte un proceso de “modernización tradicionalista”, la cual se hace notar con mayor claridad después de 1850. Según Fernando de Trazegnies, en líneas muy generales podemos definir a la “modernización tradicionalista” como:

Un proceso que se identifica por una recepción de un cierto número de elementos capitalistas, ligada a una profunda resistencia a todo cambio en la estratificación social: se quiere devenir capitalista, es decir, “moderno”, pero al mismo tiempo se quiere conservar las jerarquías sociales tradicionales. El resultado de esta tensión es la adopción por las clases dirigentes tradicionales de una estrategia de adaptación a las nuevas condiciones, procurando combinar las características de los sistemas capitalistas y tradicional que más convienen a la conservación del carácter dominante de estas clases. (...). El proceso de “modernización tradicionalista” produce una marcada división social —transposición del antiguo sistema de jerarquías— en dos grupos: una élite moderna, occidentalizada y dinámica hasta un cierto punto; y una población tradicional y autóctona. (...) La modernización tradicionalista pretende conservar el liderato de una clase social tradicional, con su correspondiente estilo de vida, de pensamiento, de organización económica, etc. (...). Se trata de hacer una modernización desde arriba, en la que nada se pierde —o, cuando menos, se pierde lo menos posible— sino que lo nuevo se integra o se acomoda a la estructura aristocratizante. (TRAZEGNIES 1992: 30-34, 269)¹⁰

Como se deduce del texto, hubo poca correspondencia entre la democracia y la modernidad política (no siendo esto un fenómeno exclusivo del Perú), lo cual expresa, en el fondo, una modernidad que en muchos aspectos fue superficial y tan solo formal (CASTRO 2008: contratapa). Y aquí cabría hacer un comentario. Según Richard Hofstadter, quien ha estudiado la política norteamericana de los siglos XIX y XX, ni en Europa ni en América —ni siquiera entre los grandes pensadores liberales de la Ilustración— la idea de una democracia plena resultó respetable o atractiva para las

¹⁰ El tipo de modernización al que se refiere de Trazegnies y que se dio en el Perú (y en Hispanoamérica en general) no es un proceso exclusivo americano. En la China sucedió algo parecido: en la segunda década del siglo XX, luego de la caída de la dinastía Manchú, los reformadores chinos, imbuidos de un sentimiento patriótico, quisieron rejuvenecer y modernizar a su país importando tecnología e ideas políticas de Occidente, pero armonizándolas con el anhelo de retener buena parte de la esencia de la cultura China (SPENCE 1990: 313).

clases cultivadas ya que pensaban que el hombre era un ser rebelde, no regenerado, que debía ser controlado (HOFSTADTER 1989: 7). Si esto era válido en Europa y Norteamérica, en países que gozaban de un alto grado de homogeneidad cultural y étnica; con mayor razón lo sería en el Perú, una sociedad pluricultural, multiétnica y estamental en la cual los criollos (sobre todo la élite), una vez independizados de España, bregaban por conservar sus privilegios sociales y políticos.

Podemos entonces afirmar que durante prácticamente los primeros veinticinco años de vida independiente, en el Perú los ideales sociales del Virreinato no fueron adecuadamente sustituidos. Pese a que, como lo anotamos líneas arriba, las Guerras de la Independencia y el subsecuente caudillaje militar abrieron los más efectivos conductos para el ascenso social, los valores aristocráticos se conservaron aunque la situación personal de los aristócratas hubiese cambiado. Los antiguos ideales virreinales, especialmente la fidelidad a la estructura social estratificada, aparecerán a lo largo del siglo XIX entretejidos con los valores “modernos” ligados a la ideología del liberalismo. Así, después de la independencia, la estructura social interna del virreinato quedó casi intacta: fue preservado el sistema, las jerarquías, los ideales sociales y sus justificativos, aunque hubiesen cambiado las personas (TRAZEGNIES 1992: 44-45).

Pasemos ahora a otro punto relacionado con la modernidad política. En el mundo occidental (el Perú incluido), ligado a la modernidad política se encuentra el nacionalismo —entendiendo el nacionalismo como una ideología de integración que aspira a la nación y al Estado nacional—¹¹ ya que el principio legitimador de la política y de la construcción del Estado en la era moderna es precisamente el nacionalismo: ningún otro principio ha inspirado la lealtad de la humanidad (SMITH 2005: 129). El nacionalismo —como tantas otras características del mundo moderno— es hijo de la doble revolución: la Revolución francesa de 1789 y la contemporánea Revolución industrial británica (HOBSBAWM 1998: 7, 150). Y en el Perú, para fomentar el nacionalismo y el amor a la patria, era necesario, como lo dice el periódico *Los Andes Libres* en octubre de 1821, “una educación patriótica” (CDIP 1973a: 315).¹² El nacionalismo constituyó, pues, la principal fuerza motora del siglo XIX. Por lo tanto,

¹¹ Esta definición de nacionalismo pertenece al historiador alemán Theodor Schieder y se encuentra en el libro de Joaquín Abellán (1997: 15).

¹² Ya desde fines del siglo XVIII Toribio Rodríguez de Mendoza promovía una educación nacionalista puesta al servicio del Perú (REY DE CASTRO 2008: 96-97).

nacionalismo y modernidad política forman parte intrínseca del proceso histórico peruano de inicios de la República, por lo que ambos deben ser estudiados conjuntamente, más aún si tomamos en cuenta que para nuestros ideólogos políticos el amor a la patria implicaba respeto por las leyes y por el orden constitucional.

Aunque en un inicio los criollos tuvieron un nacionalismo americano, éste fue importante sobre todo porque se constituyó en el sustento de las sociedades criollas para romper con España. Sin embargo, una vez alcanzada la independencia, las nuevas naciones se aferraron a lo que existía, es decir a las propias divisiones territoriales y administrativas creadas por la ex – metrópoli, lo cual, como veremos a continuación, ocasionó conflictos con los países vecinos. El nacionalismo se vació, pues, sobre los moldes territoriales coloniales impidiendo las posibilidades de unidad y cooperación que la geografía y la cultura común ofrecía a los latinoamericanos (LLOSA 1974: 499-500). En concordancia con toda esta línea de pensamiento se ubica el filósofo político inglés Isaiah Berlin, quien ha dicho que no cree que sea una exageración afirmar que ningún movimiento político, por lo menos en el mundo occidental y a partir del siglo XIX, tenga buenas probabilidades de triunfar a menos que se alíe con un sentimiento nacionalista (2001: 355). Ahora bien, durante sus primeros veinticinco años de vida como república independiente, en el Perú se dieron una múltiple sucesión de movimientos políticos, los que condujeron a la joven República a una situación de inestabilidad política y de anarquía. En general todos estos movimientos esgrimieron ideas e ideales nacionalistas.

Por las circunstancias históricas que hemos venido detallando en esta sección, el nacionalismo peruano en un inicio fue débil con respecto a España pero activo con respecto a las repúblicas vecinas. El nacionalismo peruano se expresaba primeramente en su rivalidad con Chile, Argentina y, sobre todo, Colombia;¹³ era el nacionalismo de un país antes privilegiado y hegemónico en la región que combatía por mantener la primacía en el mundo nuevo postcolonial e —internacionalmente al menos— igualitario

¹³ A inicios de la República, el nacionalismo peruano fue particularmente anticolombiano. A modo de ejemplo, el 16 de noviembre de 1823 el guerrillero peruano Ignacio Quispe Ninavilca lanza una proclama contra el “tirano usurpador Bolívar” y los colombianos y en defensa del político peruano Riva-Agüero. Estas fueron sus palabras: “Paisanos, amigos y compatriotas: Colombia ha venido a invadir nuestros hogares y saciar su ambición con el fruto de nuestro trabajo. ¿Cómo es posible permitir que esta raza aventurera nos subyugue y aniquile nuestra sangre? A las armas compañeros, y expulsemos al instante a esta chusma de ladrones...” (en PAZ-SOLDÁN 1920: 275-277).

(LYNCH 1998: 285-286). Y esto resultaba más apremiante en vista de los proyectos continentales de Bolívar, quien pretendía formar una “Federación General entre Bolivia, Perú y Colombia”, dividiendo al Perú en dos Estados (con Arequipa como la capital de uno de ellos) y con el propio Libertador como “Jefe Supremo”. Como se lo hizo saber Bolívar al general peruano Gutiérrez de la Fuente, “habrá una bandera, un ejército y una sola Nación”.¹⁴ Era evidente que si este proyecto se concretaba, el Perú dejaría de ser un país privilegiado y hegemónico en la región y perdería el lustre del que había gozado a lo largo de toda su historia; ya que, por ejemplo, habría dejado de estar gobernada desde Lima, la capital del Virreinato peruano. Por este motivo, durante el periodo comprendido entre 1827 y 1842, al que Jorge Basadre denomina el primer periodo del caudillaje, en el Perú se presenta la lucha entre un peruanismo amplio y discutible (que por ejemplo quería incorporar Bolivia al Perú), y un peruanismo auténtico pero limitado (BASADRE 2002: 146-149). Era un peruanismo que consideraba que, en vista que en 1826 Bolívar se aleja del Perú, 1827 se constituía como el “primer año de la regeneración del Perú”.¹⁵ Por lo expuesto, resulta verdadero afirmar que la completa maduración de las nacionalidades, tanto en el Perú como en América Latina, se produjo recién luego de la independencia.¹⁶

Un comentario adicional: después de la independencia los criollos construyeron un ambiguo discurso nacionalista basado en la continuidad entre el Estado Inca y el republicano; la gloria de la civilización incaica se usó para construir una identidad nacional (ALJOVÍN 2000: 225-226). El primer escudo peruano, en uso de 1822 a 1824, confirma lo dicho. En efecto, en la parte inferior de dicho escudo se puede leer la siguiente frase: *Renació el Sol del Perú* (resaltamos que dice “renació” y no “nació”). ¿Qué significa esto? Que el Perú, luego de tres siglos de dominación extranjera, “renacía”. Y es que los peruanos, en aquellos primeros años de vida independiente, sintieron que debían —o que podían— rastrear el origen de la nacionalidad peruana hasta los tiempos del Imperio Incaico. Quisieron, en otras palabras, darle al Perú una

¹⁴ Carta de Bolívar al General Antonio Gutiérrez de la Fuente (17-06-1826) —en PAZ-SOLDÁN 1920: 387-389.

¹⁵ Carta de Agustín Gamarra a Manuel Lorenzo Vidaurre que aparece publicada en el periódico *El Peruano* el 24 de febrero de 1827 (Archivo General de la Nación).

¹⁶ Jorge Guillermo Llosa expresa una opinión más tajante (que no compartimos del todo) puesto que él cree que en América Latina se produjo la paradoja de que la independencia precedió a la formación de las nacionalidades (LLOSA 1974: 498); con lo cual se estaría subvalorando o ignorando todo lo acontecido en el Perú entre 1780 y 1820, es decir durante el período precursor de la independencia.

continuidad histórica que se remontaba a los tiempos prehispánicos (REY DE CASTRO 2008: 292).

Íntimamente ligado a la modernidad política está, también, la doctrina política y económica del liberalismo. En términos muy generales podemos definir al liberalismo como la doctrina que cree en la felicidad individual y en la libertad del espíritu humano para pensar, actuar y expresarse. El liberalismo —que con el tiempo sería considerado una ideología centrada en el individuo y sus derechos individuales, y que giraba en torno a ciertas palabras clave como progreso, libertad, nación, felicidad, igualdad, reforma, representación nacional, democracia, constitución— era ante todo un discurso moderno opuesto al autoritarismo, al colonialismo y a la tiranía. Al identificar el liberalismo con el progreso y la marcha ascendente de la humanidad, los ideólogos liberales estaban marcando una dirección para su época y para el mundo venidero. Así, mientras los liberales marchaban en la dirección correcta, quienes se le oponían eran considerados unos retrógrados que pretendían retroceder a la sociedad hacia épocas pasadas, ya superadas (FERNÁNDEZ 2008: 8, 30).

Ahora bien, en el contexto político del siglo XIX encontramos una identificación entre el liberalismo —tal como lo hemos caracterizado en el párrafo anterior— como doctrina política y económica, y el republicanismo como sistema de gobierno. Puesto que el republicanismo implicaba gobierno representativo y participación política, y por lo tanto, en principio al menos, se basaba en una organización igualitaria de las relaciones entre los miembros de la colectividad; y el liberalismo se identificaba con la igualdad, la modernidad y la democracia, ambos conceptos aparecen unidos y constituyen aspectos centrales de la modernidad política. En realidad, poco antes de fines del siglo XVIII, la estructura política ya había empezado a cambiar de acuerdo con las ideas del liberalismo, al tiempo que la Revolución francesa y su espíritu republicano llevaba su estímulo a las fuerzas del liberalismo, difundiéndolas por el mundo occidental. Y algo muy importante: no hay gobierno republicano ni liberalismo sin ciudadanos; el ciudadano - individuo es el elemento central de la modernidad política y el vínculo que permite establecer la relación que existe entre republicanismo y el liberalismo.

Una nota antes de cerrar esta sección. La tensión que observamos entre la tradición y la modernidad —tensión que en buena medida ha caracterizado la historia política del

Perú en el siglo XIX— no fue un fenómeno exclusivo nuestro; los pensadores hispanoamericanos del siglo XIX eran concientes de esta pugna y discutieron extensamente al respecto. Así, el político y escritor liberal mexicano José María Luís Mora (1794-1850) veía dos fuerzas en lucha, la colonial (la tradición) y la moderna. El político argentino Esteban Echeverría (1805-1851), al tocar el tema de la emancipación, afirma que al destruirse el orden español, los próceres no tuvieron el tiempo de edificar otro orden, y que esta libertad adquirida, sin una adecuada educación, no podría lograr otra cosa que la anarquía y la guerra civil; esto es, la pugna entre el espíritu colonial y el espíritu moderno. Lo dicho por Echeverría para la Argentina es igualmente válido para el Perú. Por su parte el chileno Francisco Bilbao (1823-1865) veía la situación como una disyuntiva entre el catolicismo (el medioevo) y el republicanismo representante de la modernidad; estas dos fuerzas se disputaban, desgarrándola, el alma de Hispanoamérica. Para Bilbao, la herencia española se oponía al espíritu moderno de la democracia liberal. Finalmente para el escritor Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), en Argentina la pugna era entre la civilización (la modernidad y la ciudad) y la barbarie (la tradición y el campo, donde pervivía el espíritu español teocrático y medieval).

2.-EL LIBERALISMO EN EL PERU

En el primer capítulo hemos visto que los ideólogos peruanos del llamado período precursor (1780-1820) terminaron evolucionando hacia la postura independentista. Sin embargo, proclamada la independencia el 28 de julio de 1821, quedaba todavía por definir la forma de gobierno: Monarquía o República. El dilema quedó resuelto a favor de la segunda alternativa —la República— porque, entre otras razones, políticamente el republicanismo representaba no sólo la modernidad política sino, más importante aún, el rechazo más claro y rotundo al colonialismo español. En este contexto, el republicanismo actuó como una ideología cohesionadora de una coalición multclasista y multipartidaria dirigida por una nueva élite, pero que logró incluir a los sectores medios que pugnaban por hacerse un espacio social y político (SÁBATO 2003: 27). En armonía con esta idea, Carmen McEvoy anota que el republicanismo peruano fue el vehículo de expresión de diversas y antagónicas necesidades políticas. Para dicha autora, el republicanismo nació de una doble herencia, ambigua y contradictoria: por un lado, un constante recurrir a un espíritu de cuerpo que conduzca a la consecución del

máximo beneficio para todos sus miembros; y por el otro, al igual de lo que pensaban los “Padres Fundadores” de la República Norteamericana, una cerrada defensa de los derechos y de la propiedad privada de cada individuo (MCEVOY 2003: 257).¹⁷

Ahora bien, una vez resuelto el dilema inicial respecto al tipo de gobierno que el Perú tendría, las dos ideologías que disputaron la hegemonía en las primeras décadas de nuestra vida republicana fueron el liberalismo y el autoritarismo. Según algunos autores, en términos superficiales se ha entendido el siglo XIX como una época de tensión entre liberales y autoritarios. Así, en el caos político que se vivió, la división entre ambos grupos constituyó la brecha más visible, aunque, como veremos más adelante, es posible sostener que buena parte del liberalismo del siglo XIX tenía coincidencias con el discurso autoritario-conservador (HERNANDO NIETO y VITO 2006: 240-241; WALKER 1999: 159). Y la razón de que estas coincidencias se diesen es que debemos tener presente que el concepto liberalismo se ha utilizado con contornos tan amplios y vagos, y tan insuficiente es su articulación interna, que en él cabe indistintamente la mayor parte de cuanto aconteció en el siglo XIX, tanto en el Perú como en el mundo occidental (DIEZ DEL CORRAL 1984: 8).

En general, el liberalismo político fue un movimiento masivo que se hizo sentir en todos los países de Europa Occidental, en los Estados Unidos de Norteamérica y en las repúblicas Hispanoamericanas, aunque su desarrollo más característico tuvo lugar en Inglaterra por ser el país más industrializado del mundo: la cuna de la Revolución industrial (SABINE 2000: 506-507). Algunos de los grandes rasgos del pensamiento político liberal fueron fijados por el filósofo político inglés John Locke (1632-1704): derechos fundamentales y naturales del hombre que éste conserva en el seno de la sociedad política y que serían la base de la soberanía del pueblo; régimen de gobierno representativo; y división de poderes. Dado que “ningún gobierno permite la libertad absoluta”, Locke y los liberales son de la idea que es deseable maximizar la cantidad de libertad en el Estado. De acuerdo a esta visión, la libertad sólo debe restringirse para que pueda ser conservada. La base de la libertad era la propiedad, adquirida por

¹⁷ En efecto, para los Padres Fundadores de los Estados Unidos de Norteamérica, entre las muchas libertades, la libertad de poder poseer y disponer de la propiedad era un derecho supremo. Para ellos, al igual que para los ideólogos políticos peruanos, una democracia que signifique el gobierno sin control de las masas de seguro conduciría a una arbitraria re-distribución de la propiedad, destruyendo así la verdadera esencia de la libertad (HOFSTADTER 1989: 15).

laboriosidad y razón, y con derecho a la seguridad que pudiera darle el Estado. Ya para el siglo XIX, el derecho a la participación política estaba en directa relación con la propiedad; existía pues una equivalencia entre ambas, y esto constituyó un tema perdurable en la historia del liberalismo decimonónico (CLARK 2006: 334).

Para Eric Roll, Locke representa el primer capítulo del liberalismo, la filosofía del capitalismo triunfante (ROLL 2008: 86). Desde una perspectiva francesa, André Jardin anota que el liberalismo político comenzó a formarse en el momento en que el absolutismo de Luís XIV atravesaba por una crisis resultado de la mutación de los poderes tradicionales ante las perspectivas nacidas del progreso del espíritu laico y del racionalismo (JARDIN 1998: 16, 17, 461). Aunque, sin desconocer la corriente del derecho natural y la filosofía de la Ilustración, debemos fijar a la Revolución francesa como el punto de partida concreto del liberalismo político (FERRERO 1958: 10). En esa línea se ubica George Rudé, para quien el liberalismo, como otros credos políticos, tuvo su origen en la Revolución francesa y en la Guerra de Independencia norteamericana. En Europa, como en América, se asociaba con derechos humanos y libertades: el derecho a la propiedad, la libertad de expresión, prensa, religión y asociación, la igualdad ante la ley y la búsqueda de la felicidad (RUDÉ 1991: 107-108).¹⁸

El programa común de los liberales, y es necesario insistir en este punto, giraba en torno a dos proposiciones: el respeto del individuo y la garantía de los derechos humanos, derechos anteriores a toda organización social y que ésta debe respetar. La libertad de conciencia, de palabra, de prensa, de propiedad eran grandes libertades que debían estar al alcance de todos los hombres (JARDIN 1998: 9). Tradicionalmente los liberales creen que la función primordial del Estado es proteger los derechos de los ciudadanos, los que con frecuencia están adscritos a la idea de los derechos naturales. Desde sus inicios, los liberales fueron reformistas, enemigos de las instituciones firmemente enraizadas, de las tradiciones y de las costumbres. Por lo tanto, los programas de los movimientos liberales buscaron restringir el poder gubernamental.

¹⁸ Para los europeos, el liberalismo se convirtió en un grito de guerra por medio del cual diferentes naciones (españoles, napolitanos, rusos decembristas y griegos) lucharon por su independencia y libertad en la década de 1820; los belgas se rebelaron contra los holandeses, los polacos contra los rusos y los franceses derrocaron a los Borbones en las Revoluciones de 1830-31. Fue también bajo la bandera del liberalismo como Mazzini lanzó su "Joven Italia", y los ingleses se alzaron a favor de la Reforma en 1832; y se hicieron las Revoluciones en París, Viena, Berlín, Milán, Roma, Budapest y Nápoles en 1848 (RUDÉ 1999: 108).

El apóstol del liberalismo económico fue el filósofo social y economista político escocés Adam Smith (1723-1790); veamos entonces cuáles fueron sus ideas. Según Smith, la conducta humana es movida naturalmente por seis motivos: el egoísmo, la simpatía, el deseo de ser libre, el sentido de la propiedad, el hábito del trabajo, y la tendencia a trocar, permutar y cambiar una cosa por otra. Dadas estas características de la conducta, cada hombre es por naturaleza el mejor juez de su propio interés y se le debe, por lo tanto, dejar en libertad de satisfacerlo a su manera. Y si se le deja en libertad, no sólo conseguirá su propio provecho, sino que también impulsará el bien común. Por otra parte (igualmente siguiendo a Smith), el sistema natural sólo concede tres funciones al gobierno que, si bien de gran importancia, son “llanos y comprensibles para el entendimiento común”. El primero es el deber de la defensa contra la agresión extranjera; el segundo, el deber de establecer una buena administración de justicia; y el tercero, sostener obras e instituciones públicas que no serían sostenidas por ningún individuo o grupo de individuos por falta de una ganancia adecuada. En pocas palabras, paz en el interior y en el exterior, justicia, educación y un mínimo de empresas públicas que proporcionen la infraestructura necesaria para el progreso (carreteras, puentes, puertos, etcétera); tales son los deberes del gobierno, a lo que debe agregarse el manejo de circulante, hoy llamada política monetaria (ROLL 2008: 134-135).

Ahora bien, cuando Smith aplica las reglas del orden natural a la economía, se convierte en un decidido adversario de la intervención general del Estado en los negocios ordinarios de la industria y del comercio. El equilibrio natural de las motivaciones opera con la mayor eficacia en los asuntos económicos. Sólo la libre competencia era congruente con la libertad natural, y sólo ella podía asegurar que cada individuo obtuviera la plena recompensa a sus esfuerzos y sumara toda su aportación al bien común. Toda la obra de Adam Smith suponía una fe grande en la posibilidad de liberrar al Estado de la pesadilla de la influencia de los individuos y de las clases (ROLL 2008: 136, 137, 139, 142). En esa misma línea se ubica el pensador liberal Benjamín Constant, para quien cada vez que “el poder colectivo” se entromete con las “especulaciones privadas, termina acosando a los especuladores”; y cada vez que los gobiernos pretenden incursionar en los negocios, lo hacen de manera más incompetente y costosa que las personas individuales (CONSTANT 1989: 315). Y algo muy importante puesto que establece una estrecha relación entre el liberalismo y el sistema económico y político de un país: Adam Smith —al igual que Alexander Hamilton (1755-1804), autor

del “*The Federalist*”¹⁹ y primer secretario del Tesoro norteamericano— piensa que el enriquecimiento de los individuos trae como consecuencia el aumento de las libertades en una sociedad (SOLÉ 2008: 218). Veremos en el tercer capítulo cómo en el Perú muchas de las ideas de Adam Smith y de otros pensadores liberales de Europa y Norteamérica fueron recogidas por el pensamiento liberal e incorporadas en sus programas políticos.

Para Antonio Annino, que como habíamos señalado es un estudioso de la historia política de la Hispanoamérica decimonónica, uno de los principios básicos del liberalismo fue el de la ciudadanía, es decir, una nueva idea de pertenencia a una identidad colectiva común —que es la nación— junto a derechos universales como la propiedad, la igualdad ante la ley, la seguridad, el sufragio, entre otros. De ahí que a medida que se incorporaba al lenguaje de la época, la palabra “liberal” aparece unida de entrada al primer republicanismo. Puesto que la virtud republicana nos hace obrar por el bien común, la virtud del ciudadano debía ser la garantía última de los derechos del hombre (ANNINO 2003b: 399; BOTANA 2003: 662). Como anota el periódico peruano *Los Andes Libres* en diciembre de 1821, “sea el beneficio público la base de las constituciones” (CDIP 1973a: 344).

Por su parte el jurista e historiador peruano Raúl Ferrero anota que el liberalismo es la expresión política de una concepción individualista del mundo. El individualismo nació en la Edad Moderna, pues la modernidad política se constituyó sobre el principio de la individualidad, abandonando la concepción colectivista de la Antigüedad y de la Edad Media.²⁰ El punto de partida del liberalismo es una verdad eterna: el valor absoluto de la persona humana. Así, el liberalismo concibe a la libertad como el medio de defender y hacer valer los atributos esenciales de la persona (FERRERO 1958: 9).

Con la finalidad de tener una visión más amplia del liberalismo decimonónico, revisemos la doctrina liberal de un personaje del cual ya nos hemos referido, Benjamin

¹⁹ “*The Federalist*” fue una serie de 85 ensayos sobre la nueva constitución propuesta de los Estados Unidos de Norteamérica y sobre la naturaleza del gobierno republicano, publicados entre 1787 y 1788 por Alexander Hamilton, James Madison y John Jay (BRITANNICA 1995: vol 4, 713).

²⁰ El individualismo que en el siglo XIX proliferó fue “un fruto exquisito, largamente madurado, de la cultura occidental; si es cierto que puede descarriarse, no significa de manera inevitable autonomía absoluta, sino que cabe subordinarlo e incluso potenciarlo dentro de un mundo ordenado” (DIEZ DEL CORRAL 1984: 5).

Constant, puesto que refleja con claridad las líneas matrices del liberalismo de la época. En 1829, en el prólogo de uno de sus textos predilectos, anotó lo siguiente:

Durante cuarenta años he defendido el mismo principio: libertad de todo: en religión, en filosofía, en literatura, en industria y en política; y por libertad entiendo el triunfo de la individualidad; tanto sobre la autoridad que quisiera gobernar despóticamente, como sobre las masas que reclaman el derecho de someter la minoría a la mayoría. El despotismo no tiene ningún derecho. La mayoría tiene el de obligar a la minoría a respetar el orden; pero todo lo que no altera el orden, todo lo que es solamente interior, como la opinión, todo lo que, en la manifestación de la opinión, no hace daño a otro, bien provocando violencias materiales o bien oponiéndose a una manifestación contraria, todo lo que, en materia de empresa, deja a la empresa rival ejercerse libremente, es individual y no podrá someterse legítimamente al poder social (en JARDIN 1998: 259-260).

Como se deduce del texto, el liberalismo no sólo ejerció su formidable influencia en la política y en la economía. En efecto, los liberales como Constant, e incluso las voces más moderadas del liberalismo decimonónico, características de las sociedades Occidentales avanzadas, abogaban por la reducción de la influencia de la religión organizada en la vida política e intelectual y, más bien, promovieron el ideal de un pluralismo que acogiera la libertad de pensamiento más amplia posible en consonancia con el nuevo orden social igualitario. Los pensadores liberales que tenían creencias religiosas reconocieron no sólo la necesidad política de permitir la libertad de culto —o simplemente la libertad de no tener culto alguno— en una democracia liberal, sino también la necesidad religiosa de que exista dicha libertad. Encontrarse coaccionado a ser religioso —y peor aún, atado a una religión en particular— no podría estimular una genuina actitud religiosa a la vida (TARNAS 1993: 314).

Sin lugar a dudas, la historia de las ideas políticas en el siglo XIX está dominada por el progreso del liberalismo en el mundo occidental, del cual Hispanoamérica forma parte. En general los historiadores están de acuerdo que Europa, entre 1815 y 1850, fue testigo de una continua lucha, a menudo triunfante, de las nuevas fuerzas políticas del liberalismo contra las antiguas del absolutismo, y de las clases medias contra la aristocracia, al final de la cual el sistema reaccionario establecido en Viena en 1815, luego de la derrota de Napoleón Bonaparte, se había desintegrado en su mayor parte (RUDÉ 1991: 148). Ahora bien, en Latinoamérica las nuevas repúblicas que emergieron a la vida independiente, siguiendo de cerca las tendencias ideológicas europeas, se

otorgaron constituciones liberales. Para América Latina, en opinión de José Luís Romero, ningún problema constituye un nudo tan importante en su vida y en su cultura como el del liberalismo. Más que una doctrina política o filosófica fue, en las primeras décadas del siglo XIX, una filosofía de la vida, un sistema de ideales que configuraba la imagen que cada país se hizo de sí mismo. No sería una exageración, añade Romero, afirmar que alrededor de dicha controversia se organiza, en todos ellos, todo el juego de las ideas y de las tendencias sociales y políticas (TOUCHARD 1988: 401; ROMERO s/f: 235). Y es que, como lo ha advertido François Furet, los hombres del siglo XIX no dejan de inventar o de amar los sistemas históricos del mundo —el liberalismo es uno de ellos— en los que encuentran explicaciones globales de su destino que sustituyen a la acción divina (FURET 1999: 16).

El liberalismo resultó atractivo para las nuevas repúblicas porque se le consideró el aliado natural del patriotismo, al igual que en muchas de las luchas anticoloniales del siglo XX, el comunismo se convirtió en el aliado natural del nacionalismo. Esto permitió la rápida adopción, e incluso implementación, de sistemas liberales representativos en toda Latinoamérica. Este resultado tuvo que ver menos con precondiciones culturales profundas que con la apremiante lógica del momento. El liberalismo fue una idea cuyo tiempo había llegado de manera algo inesperada (KNIGHT 2005: 39). Y es que la independencia actuó como catalizador del liberalismo, el cual se convirtió en la doctrina económica y política dominante de las jóvenes repúblicas. La causa de la liberación, las ideas de los libertadores, el hundimiento de las tradiciones — que en el caso del Perú, lo reiteramos, fue un proceso particularmente lento— todo se combinó para dar a los liberales ciertas ventajas en la reconstrucción del Estado tras la ruptura con la metrópoli europea. Ellos, y no los conservadores, contaban con la política, la gente, la organización y, muy importante, con el aval de las potencias comerciales (sobre todo de Gran Bretaña y de los Estados Unidos). Así, el hecho que la economía Atlántica se abriera al libre comercio ofrecía nuevas oportunidades a los productores y exportadores, lo cual requería del marco político apropiado. Los liberales parecían tener la respuesta a todo esto: un Estado constitucional relativamente democrático y una política económica orientada al mercado. Como afirma John Lynch, la década de 1820 fue la primavera anticipada del liberalismo: los políticos intentaron reformar y, sobre todo, modernizar sus países, diseñando constituciones e inventando sistemas electorales que les permitieran conseguir los votos de los criollos para

perpetuarse en el poder. El marco político, sin embargo, no tenía que ser necesariamente liberal ni plenamente democrático ya que, como veremos, los programas liberales coincidían en muchos aspectos con el de los conservadores autoritarios (LYNCH 1993: 503-504).²¹

El Perú no se podía quedar a la saga de estas ideas. Así, el proyecto liberal que los ideólogos políticos concibieron estaba basado en las ideas del individualismo contractualista por medio del cual, según la Constitución de 1823, “si la nación no conserva o protege los derechos legítimos de todos los individuos que la componen, ataca el pacto social”. Y la Constitución de 1828 buscaba proteger “la libertad civil, la seguridad individual, la igualdad ante la ley y la propiedad de los ciudadanos”; ambas Constituciones fueron de corte netamente liberal. Incluso el general Andrés de Santa Cruz diseñó un proyecto político-económico liberal y modernizador ya que, en su “Código Civil del Estado Nor-Peruano”, afirma que los objetivos de dicho Código son que quede “amparada la propiedad y asegurada su transferencia por medio de decisiones exactas y positivas” y que “se consolide el crédito privado” (TRAZEGNIES 1992: 45, 159-160).

Antes de continuar, veamos los antecedentes inmediatos del liberalismo en el Perú republicano. El liberalismo influyó poderosamente en la formación de la nacionalidad peruana, acentuando la idea de patria desde fines del siglo XVIII. Fue en la *Sociedad de Amantes del País*, a través de su periódico el *Mercurio Peruano* (publicado entre 1791 y 1795), donde nace una conciencia nacional auténtica y donde se destaca la singularidad del Perú como nación mestiza. Como era urgente corregir el despotismo con que gobernaban las autoridades virreinales y promover las reformas necesarias para revertir esta situación, los liberales exaltaron la libertad y la autonomía como un fin, combatieron el despotismo político (el “*Elogio al Virrey Jáuregui*”, pronunciado en 1781 por José Baquijano y Carrillo, es un excelente ejemplo) y, posteriormente, configuraron nuestras instituciones democráticas en la primera constitución. La mayoría de los ideólogos de la emancipación tuvieron la convicción de que la “libertad” era el valor supremo en torno al cual debía organizarse la nación. Durante el periodo precursor de la independencia (1780-1820), los criollos entendieron por libertad tres cosas

²¹ El estudio de John Lynch (1993) está referido a toda Hispanoamérica; obviamente habría que ajustar el análisis para cada país.

fundamentales: primero, el derecho de disponer libremente de su propiedad; segundo, el derecho a acceder sin trabas a las funciones de gobierno; tercero, el derecho de poder vivir en seguridad sin estar sujetos a las acciones arbitrarias del poder español (ABUGATTAS 1987: 65; FERRERO 1958: 19-21). Pero también la idea de la soberanía de la nación, tema central en la redefinición del sistema político que las Cortes de Cádiz plantearon, fue suscrita por los ideólogos políticos de entonces. La prensa peruana que floreció bajo el amparo de la libertad de prensa decretada por las Cortes en 1810 constituye un buen ejemplo de cómo la idea de la nación soberana fue acogida en el Perú. Efectivamente, en octubre de 1811 el periódico *El Peruano* (1811–1812) publica una carta que contiene el siguiente texto de corte netamente liberal:

La nación es soberana: de ella es la ley; del rey o poder ejecutivo su cumplimiento; aquélla no reconoce superior, éste depende de ella; si éste se desmanda, la nación por medio de sus Cortes le hace entrar en su deber. Entre la nación y el rey media un pacto, si el rey de cualquier modo contraviene a él, le rompe, se disuelve (el pacto), y cesa su poder (del rey); su poder es delegado, no absoluto; su poder, que no es suyo, sino prestado (CDIP 1972c: 151).

Y es que de acuerdo a la teoría política moderna, para los liberales peruanos de la época de las Cortes de Cádiz, la soberanía reside en el pueblo. La soberanía, imprescriptible e irrenunciable, que defienden los liberales puede ser delegada por el pueblo a sus mandatarios, cumpliendo determinados requisitos. Según el periódico *El Satélite del Peruano* (que nació para complementar a *El Peruano*), la soberanía “se comunica al cuerpo del pueblo que le da forma adaptada a los intereses de la nación y la remite voluntariamente a los mandatarios que elige”. Queda claro que la teoría de la remisión o delegación de la soberanía era un ataque explícito al antiliberal derecho divino de los reyes puesto que, como apunta *El Peruano*, “los reyes son obra de la mano y poder de los hombres”. Así, para el liberalismo peruano de la época gaditana, los reyes ya no son depositarios del poder supremo por mandato divino; simplemente son “ciudadanos coronados”. De esta forma el régimen monárquico absoluto quedaba impugnado ya que, según deducen los liberales, la soberanía es esencialmente popular; empero, si bien es cierto que el pueblo es soberano, necesita ser dirigido. Es decir, los liberales criollos de la élite política se consideraban los conductores de la opinión

pública, no estando dispuestos a ser simples intérpretes de la voluntad popular (MACERA 1955: 96 – 99, 104).²²

Sin embargo debemos hacer una aclaración. A diferencia del liberalismo reformista de los criollos de finales de la Colonia —o sea del periodo precursor— que defendían la fidelidad a la Corona española y la conservación de la unidad imperial, los liberales iniciadores de la República tenían una posición política separatista y fundamentalmente republicana (GARAVITO 1989: 135). Para 1820 “independencia” era sinónimo de “libertad civil”, esto es “libertad” en el sentido político.

Sin embargo, luego de la independencia, el liberalismo, aunque se convirtió en la ideología oficial de la República del Perú, tiene una influencia muy débil que se registra, sobre todo, en el campo de la doctrina y de las aspiraciones. En cambio el pensamiento tradicionalista, autoritario y conservador, pese a su derrota ideológica en la época de la independencia, no sólo sobrevive sino que continúa siendo la fuerza que guía muchos, sino la mayoría, de los sentimientos y de los comportamientos cotidianos. Y es que la carencia de un proyecto socio-económico liberal e integrador, indispensable en una sociedad multiétnica y jerarquizada, a lo que se añade la precariedad institucional y el caudillismo, favoreció la persistencia de las estructuras virreinales dentro de la nueva sociedad políticamente emancipada, junto con la ideología tradicionalista que la sustentaba. Como ya lo hemos advertido, los fundamentos sociales de la nueva República fueron los mismos que los del Virreinato; es decir, la independencia no quebranta a la sociedad, ni hace tabla rasa con las jerarquías y las tradiciones. Como bien lo anotó Jorge Guillermo Leguía, la Revolución de la independencia sólo efectuó una transformación en el factor político: cambió el sistema monárquico por el republicano. Sin embargo, la forma que se dio a este sistema era la negación de la democracia y de la modernidad política, ya que tenía carácter autocrático y dejaba subsistir las castas coloniales (BONILLA y SPALDING 2001: 41; GARAVITO 1989: 135; LEGUÍA 1989: 126; PORTOCARRERO 1987: 88-89).

En opinión de Jorge Basadre, la revolución independentista fue una realidad militar y política, pero no fue una realidad económica y social (BASADRE 2002: I, 107)²³ puesto

²² La idea que el pueblo es el soberano pero que necesita ser dirigido continuó durante las décadas iniciales de la República, como lo comprobaremos en los siguientes capítulos.

que, iniciada la República, el proyecto de los criollos peruanos fue mantener sus privilegios y su hegemonía; es decir, perpetuarse como casta privilegiada en el país (ABUGATTAS 1987: 64, 68). El de los criollos peruanos fue pues “un liberalismo atemperado, acomodado cuidadosamente a sus preeminencias y fobias” para evitar que los ideales liberales de igualdad hagan peligrar su condición privilegiada al interior de la sociedad republicana. Así, entre los liberales peruanos se daba una contradicción: formalmente suscribían los programas democráticos, pero en el fondo se identificaban con el tradicionalismo asociado al colonialismo que priorizaba el orden y la estabilidad social (RAMOS 1993: 72-73). Y todo esto, claro está, chocaba frontalmente con la ideología igualitaria del liberalismo, importada de Europa Occidental y de los Estados Unidos de Norteamérica, por lo que ésta fue reformulada para que pueda adecuarse a los intereses y a las ideas políticas de los criollos.

Otro factor que jugó contra el éxito del temprano proyecto liberal (y que es consecuencia de lo expuesto en los dos párrafos anteriores) es la carencia del elemento central para que el liberalismo —y su expresión política por excelencia, la república representativa— funcione adecuadamente: el ciudadano. Efectivamente, el ciudadano es el elemento fundamental de la modernidad política; sin embargo en el Perú, y en Hispanoamérica en general, el individuo-ciudadano moderno era una excepción en una sociedad que todavía seguía siendo mayoritariamente una sociedad del Antiguo Régimen. Aunque los peruanos adquirieron la independencia política, la mayoría de ellos continuaron considerándose súbditos coloniales en lugar de ciudadanos republicanos debido a que carecían de valores cívicos y de tradiciones democráticas (FORMENT 2003: 130). Así, durante el fundamental debate político en torno al tipo de gobierno que debería tener el Perú independiente —el monárquico (posición sostenida por Bernardo de Monteagudo), o el republicano, finalmente triunfante (defendido ardientemente por José Faustino Sánchez Carrión)— surgió un tema clave que impidió que el proyecto republicano tuviese el éxito deseado por los ideólogos liberales de entonces. En efecto, en aquellos años se hizo evidente la carencia, al menos en número suficiente, de ciudadanos en el Perú. Como afirma Carmen McEvoy, el pragmatismo y el realismo político de Monteagudo pusieron en evidencia que la república soñada por

²³ Aunque, como ya lo anotamos, según Cristóbal Aljovín la independencia sí trajo un cambio social: fue una revolución en los empleos que permitió una movilidad social que durante el Virreinato hubiera sido inconcebible.

los ideólogos peruanos carecía del elemento humano imprescindible para la construcción del edificio republicano (GUERRA 2003a: 215; MCEVOY 1997: 61).

Como consecuencia del contexto sociopolítico que venimos describiendo, las primeras décadas de vida republicana fueron de aprendizaje, de experimentación y de anarquía. Ya lo dijimos: los legisladores peruanos se inspiraban en las ideas, el lenguaje y las instituciones del constitucionalismo liberal, considerándolos como puntos de referencia cruciales; sin embargo, al mismo tiempo actuaban en estrecho contacto con una sociedad, de la cual ellos mismos formaban parte material y culturalmente, en la que los valores tradicionales heredados del Virreinato se encontraban muy arraigados (CHIARAMONTI 2005: 218). Las condiciones estructurales en que nacía la República hicieron posible que la realidad colonial se impusiera sobre los designios de los ideólogos liberales que intentaban, a través de modificaciones en la superestructura, modificar las bases socioeconómicas (COTLER 2005: 95).

Confirmando lo antedicho, los historiadores Heraclio Bonilla y Karen Spalding sostienen que el pensamiento político y social de la República que surgió luego de la independencia reflejaba la persistencia tanto de las actitudes como de las estructuras virreinales. Los conceptos sociales de los miembros de la nueva República fueron los mismos que los del Virreinato, heredados directamente de él, los cuales se basaban en estamentos jerárquicamente organizados.²⁴ Así, el pensamiento político de inicios de la República mezcló dos conceptos: la república política basada en la igualdad universal; y la desigualdad social como convicción. Del conflicto entre estos dos conceptos, el más débil —la democracia o igualdad política— fue derrotada y abandonada, subsistiendo sólo como tesis, camuflada por una realidad distinta y opuesta. En otras palabras, la nueva República, sí bien se autodefinía como liberal, no era necesariamente democrática. Un periódico de la época —*El Verdadero Peruano*— describe claramente esta realidad:

²⁴ Según Alexis de Tocqueville, algo parecido ocurrió en Francia luego de la Revolución de 1789. Los franceses conservaron del *Antiguo Régimen* la mayoría de los sentimientos, de los hábitos, e incluso de las ideas con cuya ayuda habían realizado la Revolución que lo destruyó. Sin proponérselo, utilizaron sus ruinas para construir el edificio de la nueva sociedad. De tal modo que, para comprender bien la Revolución y su obra (continúa Tocqueville), es preciso investigar en la Francia pre-revolucionaria (2004: 23-24). Del mismo modo, para entender al Perú en sus primeras décadas de vida independiente debemos conocer al Perú virreinal, sobre todo en los últimos cuarenta años de dominio español.

Pretender que todos los hombres sean perfectamente iguales es una quimera de la ficción, la moral y la política (...) en toda sociedad ha de haber gradaciones: si así no fuese, muy en breve, desatados los lazos de la subordinación, caeríamos en una homicida anarquía (BONILLA y SPALDING 2001: 78; KNIGHT 2005: 37).²⁵

Así, el tradicionalismo de la élite criolla que no creía ni en la igualdad social ni en la igualdad política por el temor a que las masas populares no criollas —o sea la mayoría de la población— adquieran poder político, explica porqué los liberales peruanos, pese a que en el discurso teórico eran partidarios de una noción de ciudadanía inclusiva e igualitaria —es decir, de una república liberal y representativa—, en la práctica plantearon no una república plenamente democrática sino, más bien, una basada en una participación política restringida. En suma, un régimen censatario o, como lo denomina François-Xavier Guerra, una “ficción democrática” (GUERRA 1992: 362). Es por este motivo que, a pesar de la extensión de la participación política en la república a través de las elecciones, se ha denominado al período de génesis del derecho electoral peruano como el “poder electoral de las élites locales” (1822-1855), ya que eran grupos locales reducidos los que controlaban los órganos y los procedimientos electorales para, de esa forma, adueñarse de la representación nacional y del gobierno. En otras palabras, durante la primera mitad del siglo XIX las elecciones estaban en función de las élites locales, las que se encontraban muy influenciadas por el modelo electoral gaditano y por el principio de “notables” de elección (GAMBOA 2005: 188-189, 225).

Durante la primera etapa de vida independiente (llamada de “estabilización” de la República), tradicionalmente se ha denominado “liberales” a los defensores de las instituciones republicanas (como el Congreso); de un Estado menos centralizado y menos poderoso y con fuertes restricciones al poder del presidente; de una noción de ciudadanía más inclusiva e igualitaria, al menos teóricamente; del derecho a votar (aunque con restricciones); de una política comercial más abierta.; y a los enemigos de otorgar facultades extraordinarias al gobierno ya que cuando se otorgan “hay esclavitud”.²⁶ Además, los liberales se oponían a los privilegios de la Iglesia Católica, a

²⁵ Desde una perspectiva marxista, el historiador inglés Eric Hobsbawm (1998: 9) piensa que en Europa Occidental ocurrió algo similar. Según dicho autor, la gran Revolución liberal que se produjo durante la primera mitad del siglo XIX no fue el triunfo de la libertad y la igualdad en general, sino de la “clase media” o sociedad “burguesa” y liberal. Es decir, como en el Perú, la mayoría de la población europea no habría gozado de la libertad y de la igualdad que la modernidad política proclamaba.

²⁶ El periódico liberal *El Peruano*, en su número del 28 de febrero de 1827, publica un artículo contra la dictadura y contra el otorgamiento de facultades extraordinarias al gobierno ya que donde se otorgan

su poder político y económico. Mientras que a los partidarios de una aún mayor restricción en la participación política han sido denominados “autoritarios”, sobre todo por sus adversarios políticos (IWASAKI 1984-85: 129; KATAYAMA 2005: 313, 321; WALKER 1999: 160, 199). Pero el hecho concreto es que el liberalismo, triunfante en el plano ideológico, propuso un gobierno representativo de los propietarios. Y aquí podemos encontrar otra similitud con los Estados Unidos de Norteamérica, donde sus Padres Fundadores pensaban que el gobierno debía estar basado en la propiedad, ya que los hombres que no tenían propiedad alguna carecían del necesario interés en que la sociedad fuese ordenada y que estuviese en condiciones de hacer ciudadanos estables y confiables (HOFSTADTER 1989: 17).

En suma, la modernidad política se circunscribía a las élites, es decir a una minoría; y el pueblo, en cuyo nombre ejercían el poder, pertenecía —por sus imaginarios, sus tradiciones y sus sistemas de valores— a un universo diferente; universo que estas élites modernas calificaban de oscurantista, ignorante o bárbaro (GUERRA 1992: 372). Y es que no debemos olvidar que las ideas modernas fueron recibidas por una sociedad dramáticamente dividida entre una minoría ilustrada (mayoritariamente criolla), y una masa popular (mayoritariamente indígena y mestiza) marginada de la modernidad, donde la movilidad social, con excepción de los militares, resultaba casi imposible (RAMOS 1993: 81). Pero a pesar de lo dicho y de los cuestionamientos al régimen electoral, fue un hecho indiscutible que el fin del virreinato y el establecimiento de la república impusieron a las elecciones como único medio legítimo de acceder al poder (ALJOVÍN s/f).

Ahora bien, este contexto sociopolítico condicionó a que los liberales peruanos gobernasen con cierta indiferencia hacia los problemas económicos y sociales, estando ellos ocupados, más bien, en adaptar (o reinventar) modelos extranjeros a sus intereses. Para Gonzalo Portocarrero, en las circunstancias de la época, definidas por la segregación étnica y la existencia de estamentos claramente diferenciados, ello significaba algo así como una república de colonos (sin embargo se debe reconocer que el indio era considerado igual ante la ley, siendo excluido de ejercer plenamente sus derechos de ciudadanía por ser pobre e ignorante y no por ser de otra raza). Así, en la

dichas facultades, “hay esclavitud”, por lo que concluye que no se debe consentir que “un poderoso, ni un partido, ni una facción disponga de nuestros derechos” (Archivo General de la Nación).

práctica, los liberales, al igual que los autoritarios hombres del orden, creían en una sociedad jerárquica que apoyaba la esclavitud y el tributo indígena. Como dice Juan Luís Orrego, hay cercanía entre liberales y autoritarios respecto a su percepción negativa de la plebe. La idea que ambos grupos tenían del Perú era la de un país segregado, en gran parte poblado por indios díscolos. Debemos recordar que el Estado republicano conservó el rasgo clave del colonialismo español: la división legal entre indios y no-indios. Como ya se señaló, el espíritu colonial sobrevivió al virreinato y a la dependencia política de la metrópoli. Esta continuidad está relacionada con un indigenismo que es sobre todo retórico y que dista de ser un compromiso efectivo. Una identificación más amplia con el indígena estuvo bloqueada por la vigencia de la tradición conservadora, de manera que el liberalismo sólo produce una mala conciencia y el sentimiento de que las cosas no debieran ser tales como eran (IWASAKI 1984-85: 129; ORREGO 2005: 145; PORTOCARRERO 1987: 94; WALKER 1999: 199, 209, 235).

De lo expuesto en esta sección podemos deducir que, aunque en la teoría las diferencias entre liberales y autoritarios eran bastante claras, en la práctica, en muchos aspectos de índole sociopolíticos, una fina línea separaba la postura de ambos grupos. En efecto, un tema que preocupó de sobre manera a los políticos e ideólogos de todas las ideologías políticas durante los primeros veinticinco años de vida republicana fue encontrar la fórmula de equilibrio que permita que los peruanos puedan vivir al mismo tiempo con orden y en libertad. En otras palabras, que se logre conciliar la mayor libertad posible sin que esto signifique, en absoluto, que impere la anarquía y el desorden. Lo reiteramos, liberales y autoritarios coincidían en esta necesidad; la diferencia estaba en el peso que se le asignaba a cada uno de los dos elementos: la libertad (priorizada por los liberales) versus el orden (priorizado por los autoritarios). En este tema no se dio un verdadero enfrentamiento ideológico.

Esta búsqueda del equilibrio la podemos ver reflejada revisando el periódico independentista y liberal *Los Andes Libres*. En efecto, en su primer número proclama sin ambages que “más vale un día, una hora pasajera de libertad virtuosa, que vida larga y aunque eterna fuera, en servidumbre vil y vergonzosa”; para dicho periódico, “no hay cosa más amada en la humana naturaleza que la libertad del hombre”. Pero al mismo tiempo *Los Andes Libres* advierten de los inconvenientes que una “prematura liberalidad de los principios” podría ocasionar para la marcha ordenada del país. Como

se puede deducir, se trataba de encontrar el equilibrio entre la libertad y el orden: es el choque entre estos dos ideales. Como veremos en los capítulos siguientes, cada grupo político intentó encontrar, de acuerdo a sus convicciones políticas, el equilibrio. A modo de ejemplo (y nuevamente recurrimos a *Los Andes Libres*) en su edición del 6 de octubre de 1821, luego de reafirmar que el objetivo político de la Revolución emancipadora era “conducir a los pueblos a la libertad y no precipitarlos en la anarquía, que es el último escalón para bajar a la esclavitud”, anota lo siguiente:

Los que escribimos este periódico nos creemos con derecho a pretender que somos liberales, y que lo hemos acreditado mucho tiempo ha; pero el mismo deseo de que triunfe la causa a que nos hemos consagrado, nos arranca esta declamación contra los esfuerzos prematuros de establecer una libertad que sería más ventajosa a los españoles que a nosotros mismos (CDIP 1973a: 307, 309, 321).

En opinión de Raúl Ferrero, la primera generación liberal republicana estuvo compuesta por hombres teóricos poseídos del dogma liberal de la bondad natural del hombre y partidarios del predominio parlamentario sobre el ejecutivo. Entre sus más destacados representantes Ferrero cita a Faustino Sánchez Carrión, Francisco Javier de Luna Pizarro y Francisco de Paula Gonzáles Vigil, quienes sostuvieron el debate a favor de la libertad, del constitucionalismo y en contra de un gobierno con excesivo poder. A esta generación se debieron las constituciones de 1823, 1828 y 1834, así como el marcado tinte federalista de la política peruana. Pocos fueron liberales en materia religiosa y autoritarios en política. Aunque ese fue el caso de Benito Laso (y quizá también Vidaurre), que publicaba artículos censurando el régimen del clero casi al mismo tiempo que se pronunciaba favorable a Bolívar como gobierno de transición en tanto el país maduraba para el ejercicio de la libertad. Los liberales de 1823 fueron regalistas en materia eclesiástica y moderados en política. En ellos hubo el empeño por afirmar el predominio de la civilidad (aunque sea como tesis), la tendencia a una separación de poderes que diera al Legislativo igual rango soberano, la convicción ética y la creencia ingenua de que la ley es bastante para imponer la virtud (FERRERO 1958: 21-22).

Reordenando las ideas expuestas. El liberalismo peruano intentó reconciliar las tradiciones virreinales con las ideas que la modernidad política proclamaba ya que se encontraba, por decirlo de alguna manera, atrapado entre dos poderosas fuerzas

ideológicas: la tradición y la modernidad. Así, los liberales peruanos no fueron los típicos liberales modernos e ilustrados de Norteamérica o de Europa, sino que interpretaron el liberalismo desde una perspectiva tradicional. Fueron los paradigmas todavía dominantes del Virreinato los que determinarían esta interpretación del liberalismo político en el Perú. Pero a pesar del peso que tuvieron estos paradigmas, durante la temprana República, la ideología política moderna —la utopía liberal dominante— ejercía, paralelamente, una poderosa influencia. Como consecuencia, los políticos —si querían marcar distancia con la imagen negativa del colonialismo y si querían proyectar una imagen de libertad, de igualdad y de progreso— necesariamente debían armonizar sus ideas políticas con las del espíritu de la época; es decir, con las que la modernidad había proclamado: democracia, republicanismo y liberalismo. Por lo tanto, los liberales tenían ideas favorables a los principios propios de una república democrática —quizá el más importante de ellos era la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. A la par promovían el principio del origen popular de la soberanía y defendían una relativamente mayor participación ciudadana, la división de los poderes del Estado y una serie de libertades, como la de imprenta, considerada instrumento fundamental del pueblo contra la tiranía de los gobernantes (KATAYAMA 2005: 315-317). Aunque todo esto, lo reiteramos, fuese sólo como tesis ya que al mismo tiempo consideraban que los plenos derechos políticos debían estar reservados sólo para los ciudadanos intelectual, cultural y económicamente capacitados. Dada la realidad de la sociedad peruana, esto significaba que, en buena cuenta, estos derechos estaban reservados para los criollos.

En suma, como consecuencia de las condiciones sociopolíticas que hemos venido detallando, en el Perú el camino hacia la consolidación del sistema republicano de gobierno con instituciones representativas y democráticas; es decir, el camino hacia la modernidad política, ha sido difícil, contradictorio y frustrante porque ha tenido que luchar contra los remanentes de las poderosas tradiciones e instituciones aristocráticas que sobrevivieron al virreinato.

3.- EL AUTORITARISMO Y EL ORDEN EN EL PERU

En el Perú, así como en el resto del mundo occidental, el autoritarismo ha estado, y lo sigue estando, claramente identificado con la defensa a ultranza del orden. El tema del orden ha sido históricamente un tema central del pensamiento político de Occidente — por cierto fue importante también para el liberalismo—, sin embargo fue el autoritarismo quien hizo de él su divisa. Ahora bien, en el Perú y en el siglo XIX, el autoritarismo de los hombres del orden tuvo —en algunos casos y en ciertos aspectos solamente— coincidencias con el pensamiento conservador europeo decimonónico, por lo que a este último le dedicaremos algunas líneas.²⁷

El conservadurismo es la doctrina que cree en el valor de conservar el orden político, económico y social presente lo máximo posible. En especial, es la tendencia de quienes toman sus orientaciones personales de aquellas tradiciones e instituciones (la Iglesia por ejemplo) que han sido probadas a través del tiempo y de la experiencia, y que desean introducir cambios en ellas sólo de manera gradual y poco frecuente. El pasado, por lo tanto, es asumido como paradigma, el cual es definido como el conjunto de creencias e instituciones que, además de proceder de tiempos anteriores, constituyen valores permanentes y superiores. La continuidad es, en consecuencia, un importante valor conservador. Así, el conservadurismo no es tanto una propuesta política, sino más bien una actitud hacia las propuestas políticas (BRITANNICA 1995: VII, 329-330; BRITANNICA 1995: III: 554; SÁNCHEZ-CONCHA 2002: 1208). Por otra parte, los conservadores tenían menos interés que los liberales en defender un régimen sustentado en el gobierno de las leyes y podían, en todo caso, aceptar un régimen más bien autoritario que garantice el orden y la tranquilidad que, según ellos, el régimen liberal no podía proporcionar (HERNANDO NIETO y VITO 2006: 240-241).

Veamos algunos antecedentes del pensamiento conservador. Históricamente, y nos podemos remontar hasta Aristóteles en el siglo IV AC, la estabilidad ha sido verdaderamente un punto central porque uno de los criterios fundamentales para poder

²⁷ En el Perú, para presentar e identificar a los hombres que no comulgaban con el liberalismo —en especial con el liberalismo extremo—, más exacto resulta el término “autoritarios” en lugar del clásico “conservadores”. Pensamos así puesto que estos hombres aceptaron la realidad de la independencia —y en muchos casos también los ideales del republicanismo— y no deseaban un regreso al Virreinato, lo que los habría hecho propiamente conservadores. Sin embargo, como veremos, sí fueron autoritarios.

distinguir el buen gobierno del malo ha sido si éste es, y en qué medida, “estable”. Un ejemplo sería el estadista y escritor florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527), para quien una de las razones de la excelencia de lo que él llamó el Estado “mixto” ha sido la estabilidad. Otro ejemplo lo constituye el filósofo político francés Jean Bodin (1530-1596), quien preocupado por perfeccionar su teoría del gobierno ideal afirma que el único Estado realmente “bien ordenado” es aquel en que la soberanía es indivisa porque reside en una sola persona (SABINE 2000: 322). En Inglaterra, el filósofo político Thomas Hobbes (1588-1679) celebró el Estado Leviatán, con su monopolio del uso legítimo de la fuerza, como la mejor forma de redimir a la sociedad. Y Karl Marx, en su famoso escrito *El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, afirma que cuando la burguesía francesa, a mediados del siglo XIX, tuvo que elegir entre el despotismo y la anarquía, adoptó una postura conservadora y se decidió por el despotismo ya que, según pensaba, al menos aseguraría el orden (MARX s/f [1852]). Como se puede apreciar, el argumento tradicional para evaluar el éxito de un gobierno ha sido el de la estabilidad, y estrechamente ligado a la estabilidad ha estado el orden, uno de los temas recurrentes de la filosofía política, incluso más que su contrario, la libertad (BOBBIO 2007: 43, 67, 103). El argumento de que la legitimidad del Estado deriva de la necesidad de prevenir el desorden a través de la concentración de la autoridad fue, pues, ampliamente empleado en Europa desde los inicios de la Edad Moderna (CLARK 2008: 36, 37); constituyendo, sin duda, una poderosa influencia para las nacientes repúblicas latinoamericanas. En los siguientes capítulos veremos cómo muchas de estas ideas fueron adoptadas por los ideólogos y políticos autoritarios peruanos (y por algunos liberales también). Para ellos, el orden y la estabilidad fueron aspectos centrales de su pensamiento político y definitivamente constituyeron una prioridad en sus programas.

Antes de comenzar a hablar sobre el pensamiento político autoritario en el Perú decimonónico resulta apropiado dedicarle un espacio al llamado “Liberalismo Doctrinario” —que durante la primera mitad del siglo XIX tuvo en Francia y España su época dorada—, dado que entre ambos hubo un cercano parentesco ideológico. Para la línea de pensamiento tradicionalista y conservadora, el Doctrinarismo ha sido una débil y engañosa componenda, un fácil puente tendido hacia los excesos revolucionarios; mientras que para el pensamiento liberal e individualista de sesgo democrático, el Doctrinarismo fue un movimiento de gabinete, interesado y falaz, que en ocasiones se apodera de los triunfos populares, y que termina por mostrar su médula reaccionaria.

Según la visión de la historia política dominante a fines del siglo XIX en Europa Occidental, el Doctrinarismo fue un movimiento que, aunque poco preciso en sus contornos, puso las bases al sistema parlamentario, pero que no llegó a madurar plenamente debido a las concesiones hechas al principio monárquico y a un sentimiento aristocrático-burgués de la sociedad (DIEZ DEL CORRAL 1984: 17, 18).

En efecto, para los doctrinarios el monarca era el supremo moderador en el juego de los tres clásicos poderes y en el conjunto de la vida nacional. El poder regio ocupa así una posición central en el Estado, por encima de todos los otros poderes políticos. Los doctrinarios estaban opuestos a la exclusión formal del poder monárquico de la vida política y, por lo tanto, en contra de la fórmula mediante la cual “el rey reina pero no gobierna”. Para los doctrinarios franceses, el poder regio tenía una “preponderancia soberana” mientras que el Legislativo era un poder auxiliar y no un poder rival de la autoridad regia. Y para el político y escritor español de ideas liberales Antonio Alcalá Galiano (1789-1865), la monarquía no podía basarse meramente en la autoridad, “necesita fuerza, si, como es necesario que suceda, ha de luchar con otros poderes del Estado”. En este contexto, “el monarca, así como los Cuerpos legisladores es representante de la nación, y representante que la representa mejor que ellos en algunas ocasiones”. Alcalá Galiano, como en general todo el liberalismo moderado español, parte de un dualismo representativo superado en la unidad histórica de la nación. Y es en esa representación que Alcalá Galiano insiste en otorgarle al monarca los derechos de disolución y veto que la Constitución de Cádiz de 1812 le había negado (DIEZ DEL CORRAL 1984: 82, 127, 128, 131, 546 y 547).

Por otra parte, en contraposición al “liberalismo radical” o extremo que a ultranza priorizaba el individualismo, para los doctrinarios la razón individual no podía, por sí sola, reclamar la representación de la sociedad, ya que la razón pública se hallaba por encima de la particular, era superior al hombre individual y se encontraba encarnada en la sociedad. En esta línea de pensamiento, la razón individual debe considerarse portavoz de un orden social objetivo al que se encuentra sometido, y para cuya enunciación pone más un sentido interpretativo que ordenador. Así, la representación es sencillamente el medio de llegar a realizar la razón pública. De todo esto resulta que se ha invertido el concepto de representación: no se parte desde abajo para construirlo sino desde arriba, desechándose todo lo que implique delegación o representación de la

voluntad, para destacar exclusivamente la realización por su medio de la razón objetiva. Frente a lo que hay de particular en la voluntad, a través de la representación debe aparecer lo que hay de genérico en la razón; los impulsos volitivos deben ser limitados por los dictados racionales. El político e intelectual francés Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845) representa cabalmente esta postura. Efectivamente, Royer-Collard combatía el concepto de representación porque arrancaba de la voluntad y tenía que significar soberanía popular y todos los desórdenes revolucionarios; admitía el concepto de representación, pero lo fundaba sobre bases distintas de las que había tenido en la época revolucionaria de Francia (DIEZ DEL CORRAL 1984: 236, 238). Como veremos en el cuarto capítulo, las ideas que sobre soberanía popular y representación tenía Royer-Collard en buena medida armonizaban con las del sacerdote peruano Bartolomé Herrera, en particular cuando este último afirmaba que el pueblo no delegaba la soberanía política sino que se limitaba a consentirla; es decir, para ambos pensadores, el origen de la soberanía no residía en el pueblo.

Finalmente, siendo el Doctrinarismo una de las “especies del liberalismo”, resultaba concurrente que para dicha corriente de pensamiento los periódicos fuesen una de las condiciones del gobierno representativo, uno de sus principios de vida: el periódico era una influencia, acaso la más poderosa de todas. Sin embargo, en opinión de Royer-Collard, “la influencia política pide una garantía” y ésta no se encuentra más que en “una cierta situación social; esta situación está determinada por la propiedad o sus equivalentes”. Puesto que los periódicos condensan las opiniones en la sociedad y hasta cierto punto forman parte del gobierno, deben estar constituidos en el mismo plano que la sociedad política a la que pertenecen. De la misma manera que los asuntos políticos deben ser tratados por hombres escogidos en virtud de una situación que garantice su prudencia, los periódicos deben ser manejados por personas de consideración; en pocas palabras, por aquellos que poseen capacidad política activa; es decir, por los que pertenecen a la burguesía cualificada esencialmente por la propiedad (DIEZ DEL CORRAL 1984: 197, 198).

Ahora bien, en el contexto político peruano del siglo XIX, muchas de las ideas del Doctrinarismo eran compatibles con las del autoritarismo peruano y, en menor medida y sólo en algunos aspectos (como en el tema de la propiedad y del voto censitario), con las de los liberales. Así, el Liberalismo Doctrinario europeo —al promover la

monarquía constitucional en oposición al republicanismo, al reducir a su mínima expresión el concepto de la soberanía popular y al enfatizar el orden por encima de la libertad— emparentaba ideológicamente con el pensamiento autoritario peruano. Mientras que el liberalismo republicano que en el Perú prosperó coincidía, al menos como discurso y como tesis, con el liberalismo radical europeo: individualista, igualitario, republicano y defensor de la soberanía popular. Como vemos y lo comprobaremos en los siguientes capítulos, en el Perú no existía una frontera rígida que separase a los diferentes pensamientos políticos puesto entre ellos compartían, en variable medida, muchas ideas y conceptos políticos.

Ahora sí hablemos sobre el autoritarismo en el Perú. Los autoritarios veían en los programas de los liberales las causas del desorden y de la anarquía en el Perú, así como de su empobrecimiento y decadencia. En efecto, para ellos el caos político peruano tenía su origen en la ausencia de una escala de valores, en la inmoralidad, la corrupción, y en la pérdida del principio del orden y la obediencia. Como lo señaló el autoritario caudillo militar General Agustín Gamarra, los liberales, con sus “extravagantes órdenes”, contribuían a la “destrucción de nuestro orden social, de la moral y de la tranquilidad pública” (GAMARRA 1952a: 416). En contraposición de los liberales, los autoritarios estaban a favor de un Estado fuerte y centralizado que aplique políticas comerciales proteccionistas. Partiendo de los mismos principios *iusnaturalistas* cristianos de los liberales, propusieron, radicalizando la postura liberal, una ciudadanía diferenciada y un derecho al voto aún más restringido ya que postulan que el derecho no se crea por voluntad de los legisladores —quienes según los liberales representan al pueblo— sino que ha sido puesto por Dios en la naturaleza (es el caso de Bartolomé Herrera). Como consecuencia, aquellos individuos que no tienen la capacidad para discernir ya que su fundamento “natural” está ausente, no tendrían el derecho a elegir. Por otra parte, en los autoritarios se puede descubrir cierta tendencia a defender el aporte civilizador de España al Perú, en el que el cristianismo juega un papel principal. Empero, el tradicionalismo autoritario, asociado al colonialismo y al desprecio por lo indígena, terminó perdiendo la batalla ideológica. Así, aceptando la realidad de la independencia, los autoritarios se limitaron a luchar en defensa de sus privilegios o, en todo caso, a señalar la distancia entre el ordenamiento jurídico y la realidad social (IWASAKI 1984-85: 136; KATAYAMA 2005: 322; PORTOCARRERO 1987: 94; SÁNCHEZ-CONCHA 2002: 1208-1209; WALKER 1999: 160).

Para entender cabalmente la posición autoritaria debemos tener en cuenta que a pocos años de haber iniciado su vida como república independiente, en el Perú se inicia la época de los caudillos, un período de gran inestabilidad política caracterizado por la sucesión y coexistencia más o menos violenta de un gran número de gobernantes. Entre 1823 y 1826 hubo cinco presidentes, incluido Bolívar; y entre 1826 y 1845, año de la primera elección de Ramón Castilla, el Perú contó con quince, cada uno de los cuales permaneció en el cargo durante un promedio de poco más de un año (CHIARAMONTI 2005: 212).²⁸ Todo esto, obviamente, abonaba a favor de un gobierno “fuerte y vigoroso” que restaurara el orden que, según los autoritarios, se había perdido debido al predominio de los principios liberales en la política nacional.

Los políticos afines a la posición autoritaria, en especial los militares, eran en cierta manera los herederos de la tradición política del absolutismo ilustrado. El más conspicuo representante de esta tendencia era el libertador Simón Bolívar, cuyo pensamiento político se orientó sin vacilaciones hacia el ideal de un gobierno más fuerte que culminó en la constitución que redactó para Bolivia y que establecía una presidencia vitalicia dotada de poderes para elegir a su sucesor. En dicha constitución, pensaba su autor, “se encuentran reunidos como por encanto la libertad más completa del pueblo con la energía más fuerte en el poder Ejecutivo”; en ella “se encuentran reunidas todas las garantías de permanencia y de libertad, de igualdad y de orden”;²⁹ es decir, el perfecto equilibrio. O, como se ha señalado, en su madurez el Libertador pretendía lograr “la transacción realmente imposible entre monarquía y república, entre tutela y libertad, entre jerarquía y democracia”, dando origen a un gobierno cesarista con base en la opinión pública y en el origen popular censitario de los poderes del Estado (ALCÁNTARA 2003: 454). Y es que no debemos olvidar que la primera mitad del siglo XIX fue la “época clásica” de la sociedad censitaria (DIEZ DEL CORRAL 1984: 144).

²⁸ Sin embargo, se debe destacar que a pesar de la inestabilidad política y de los conflictos armados entre diferentes facciones, durante los primeros treinta años de vida republicana, casi constantemente (con excepción del período 1839-1843) sesionaron y promulgaron leyes los Congresos ordinarios y extraordinarios, Convenciones nacionales y Asambleas constituyentes, al tiempo que funcionaban normalmente las municipalidades (CHIARAMONTI 2005: 214-215). Esto nos permite constatar que a pesar del desorden político y de la anarquía, el republicanismo representativo había echado sus raíces.

²⁹ Carta de Simón Bolívar a Francisco Rivas del 2 de agosto de 1826 publicada por Víctor Andrés Belaunde (1983: 231); y Carta de Simón Bolívar al General J. Antonio Páez (6-marzo-1826) publicada por R. Blanco-Fombona ([1921]: 144).

Así, defendiendo su “proyecto de Constitución”, Bolívar afirma que ésta garantiza “la estabilidad unida a la libertad y a la conservación de los principios que hemos adoptado”, los que evitarían caer “en el extremo más cruel (...) la pura anarquía”.³⁰ Por otra parte, Bolívar pensaba que el carácter vitalicio de la presidencia evitaría el inconveniente de elecciones demasiado frecuentes. Creía que la amenaza de la anarquía y del desorden político provenía no sólo del populacho —ya que su ignorancia, inexperiencia, carencia de virtudes ciudadanas y heterogeneidad racial los hacía bastantes peligrosos— sino también de la élite (para Bolívar, el primer presidente del Perú, José de la Riva-Agüero, era un ejemplo de esa amenaza), cuyo egoísmo y sectarismo la convertía en una fuente de inestabilidad que sólo podría ser neutralizada con un régimen paternalista con un poder Ejecutivo fuerte que, además, no tuviera que enfrentarse a elecciones frecuentes (LYNCH 1988: 152-153). Reflexionando realistamente sobre la situación política hispanoamericana durante la década de 1820-1830, Bolívar llegó a la conclusión que la libertad se hallaba “de ordinario enferma de anarquía”,³¹ por lo que consideró necesario “temperar la democracia absoluta (...) porque ya es un principio recibido en la política, que tan tirano es el gobierno democrático absoluto como un déspota” (en BRADING 1998: 660). En resumen, el Libertador no le tenía fe a la democracia puesto que la percibía débil y expuesta a la corrupción; por el contrario, creía en un poder Ejecutivo poderoso que al mismo tiempo asegurase la libertad y el orden puesto que la libertad sin orden resultaba inútil. Como él lo anotó, lo que “los partidos que no son exagerados” quieren es “la verdadera libertad con la verdadera utilidad” o, más claro aún, “la fuerza del gobierno con la dicha del pueblo”.³² Y con estas ideas en mente concibió su proyecto vitalicio.

El propio Simón Bolívar le confesó, en conversación privada, al capitán británico Thomas Maling que el Perú no estaba en condiciones de ser “gobernado por el pueblo”, que se debía reconocer que el gobierno popular “era generalmente mejor en la teoría que en la práctica”, y que la América del Sur no estaba preparada para que un tipo de gobierno republicano funcione adecuadamente.³³ Por su parte, el gobierno británico pensaba de manera parecida ya que, según afirmaba, era absurdo esperar que los

³⁰ Carta de Simón Bolívar al General Santander (21-febrero-1826), en BLANCO-FOMBONA [1921]: 132.

³¹ Carta de Bolívar a Sir Robert Wilson (30/04/1827), en BLANCO-FOMBONA [1921]: 376.

³² Carta de Simón Bolívar al General J. Antonio Páez (6-03-1826), en BLANCO-FOMBONA [1921]: 144; y Carta al General Antonio Gutiérrez de la Fuente (Enero de 1827), BLANCO-FOMBONA [1921]: 311.

³³ Carta del capitán Thomas Maling al vizconde Melville del 18 de marzo de 1825 (en WEBSTER 1938: 521).

hispanoamericanos, luego de haber salido de un “estado de esclavitud”, pudieran implementar un gobierno popular con “sabiduría, buen orden y honestidad”. Es más, el gobierno británico advertía que si repentinamente el poder político era ejercido por un gobierno con un origen popular —es decir, democrático— sólo produciría abusos y anarquía, por lo que favorecía el proyecto de establecer monarquías constitucionales en los países hispanoamericanos.³⁴

Ahora bien, el proyecto vitalicio de Simón Bolívar cumplía con todos los requisitos que los autoritarios, muchos de ellos partidarios de la monarquía constitucional, exigían, por lo que lo apoyaron. En efecto, José María Pando —un hombre del orden apologista del proyecto vitalicio de Bolívar— era, en el fondo, partidario de la monarquía constitucional puesto que, asumiendo una posición práctica, consideraba, de un lado, que el absolutismo ya no correspondía ni con la mentalidad de la época ni con la madurez política de los hombres del liberal siglo XIX; y del otro, que el republicanismo exigía una madurez política no alcanzada aún, ni alcanzable a corto plazo, por la gran mayoría de los peruanos (BALTES 1968: 154). Así, porque ofrecía orden, estabilidad, continuidad y gobierno de la élite, muchos autoritarios vieron en el proyecto vitalicio del Libertador una alternativa interesante y viable a la monarquía constitucional. Esta última forma de gobierno llegó a cautivar tanto a los políticos autoritarios que Pando, desilusionado ante la anarquía reinante en los países hispanoamericanos, hacia 1835 escribió desde España que:

Si los republicanos del Nuevo Mundo están contentos con sus instituciones políticas, nada tengo que decirles. En cuanto a los estados que fueron parte de la América española, estoy sin embargo cierto de que los hombres sensatos y virtuosos que tienen la desgracia de habitar allí, se hallan muy convencidos de que sería un beneficio para ellos hasta la monarquía absoluta.³⁵

Se puede considerar como los más conspicuos representantes del autoritarismo en el Perú, en las primeras tres décadas de la República, a personalidades de pensamiento y actitudes tan desiguales como José María Pando (1787-1840), Felipe Pardo y Aliaga (1806-1868) y Bartolomé Herrera (1808-1864). El primero de ellos fue un gran defensor de un Ejecutivo con grandes poderes y de un sistema electoral con un reducido número de electores ya que en un país como el Perú, donde la herencia colonial no había

³⁴ Carta secreta de C.M. Ricketts a George Canning del 18 de febrero de 1826 (en WEBSTER 1938: 529).

³⁵ José María Pando, “Pensamientos sobre Moral y Política” (en BALTES 1968: 33).

favorecido el desarrollo de una cultura democrática, tener un gobierno fuerte resultaba indispensable para evitar caer en la anarquía. Por este motivo Pando apoyó a Bolívar, con la idea que éste establecería un tipo de gobierno que se acerque a su ideal: la monarquía constitucional. Al fracasar el proyecto del Libertador, apoyó a Gamarra, con la esperanza que un caudillo militar autoritario impondría el orden (ALJOVÍN 2000: 103, 146). Pando también fue un activo defensor de la esclavitud y de los derechos de sus amos. Según Gonzalo Portocarrero, se trataba de justificar excepciones: en principio todos los hombres son libres pero los esclavos, lamentablemente, no estaban preparados para la libertad; si se les libera, se convertirían en bandoleros. Además, no se podía prescindir de ellos porque la agricultura quedaría sin mano de obra y, como consecuencia, la producción disminuiría y los productos agrícolas subirían de precio (PORTOCARRERO 1987: 94; SÁNCHEZ-CONCHA 2002: 1209).

El segundo de la lista, Felipe Pardo y Aliaga, poeta y dramaturgo, no opuso un sistema de ideas al liberalismo triunfante; en sus poesías se ríe, entre escéptico y divertido, del contraste entre legislación y realidad, de la banalidad y ligereza de la verdad oficial, de corte liberal. Su rasgo autoritario era acompañado de un tono sarcástico. Un buen ejemplo de esta actitud es el soneto titulado “*El rey nuestro señor*”, en el cual se ironiza acerca de la soberanía popular, principio que era defendido por los liberales. Una prueba del peso de la tradición colonial y del autoritarismo es el hecho que la Constitución de 1823 no suprimió la esclavitud, y que esta triste institución siguió vigente en el Perú hasta 1854 (PORTOCARRERO 1987: 94; SÁNCHEZ-CONCHA 2002: 1209).

El autoritarismo sólo recupera nivel ideológico y capacidad de propuesta política con el sacerdote limeño Bartolomé Herrera, el pensador de mayor solvencia intelectual de esta doctrina política. Con él, la reacción antiliberal trata de teorizar un Estado ya no sólo no democrático, sino también no liberal. A diferencia de los conservadores del siglo XVIII, Herrera acepta el racionalismo y trata de utilizarlo para fundamentar la legitimidad de un gobierno autoritario y de una república peruano-española no indígena (PORTOCARRERO 1987: 94 y 95; SÁNCHEZ-CONCHA 2002: 1210).

Un paréntesis antes de continuar. Hacia mediados del siglo XIX, el pensamiento político autoritario argentino reformuló la idea del sufragio restringido y la plasmó en la

doctrina de la soberanía racional. La soberanía racional —y su corolario, el sufragio “capacitario”— significaba que éste estaba reservado para los que son capaces de ejercerlo racionalmente por su fortuna o por su cultura y tenía como fin hacer coincidir al pueblo teórico de la soberanía con el pueblo real de la política (GUERRA 1992: 372). Como lo expuso de manera muy clara Esteban Echevarría en 1839: “la soberanía del pueblo no puede residir sino en la razón del pueblo, y sólo la parte sensata y racional de la comunidad social está llamada a ejercerla”. De allí que concluya que la democracia no es el despotismo absoluto de las masas ni de las mayorías, sino el régimen de la razón (citado por GUERRA 1992: 371). Veremos en el cuarto capítulo cómo coincide el pensamiento político de Bartolomé Herrera, cuando proclama que la soberanía política corresponde a la inteligencia y no al pueblo, con el de sus contemporáneos argentinos.

Transcurridos más de veinte años de anarquía, ya derrotada la Confederación Peruano-Boliviana en 1839, muerto Gamarra en 1841 en Ingavi, y luego de que el Perú viviera lo que Jorge Basadre ha llamado “*Los Gobiernos Efímeros y Violentos de 1842*”, surgió la figura de Manuel Ignacio de Vivanco (Lima, 1806 - Valparaíso, 1873) para impulsar la llamada “restauración conservadora”. El “vivanquismo” fue una “camarilla aristocrática”, carente de fe en los postulados democráticos y con una preocupación por el progreso y el orden. El objetivo de Vivanco era construir una “república autoritaria” que, bajo un esquema bolivariano y napoleónico, logre el orden, la estabilidad y el progreso alcanzados por la república que Diego Portales constituyó en Chile. El “vivanquismo” simbolizó, en palabras de Basadre, una reacción tardía que acogió al descontento de las clases educadas y de la juventud ante veinte años de “caudillaje estéril, mestizo e ignorante”. Representó, pues, a los peruanos que hartos de la anarquía republicana y del caudillismo militar, abogaban por un gobierno fuerte liderado por hombres inteligentes, cultos y morales (los “hombres de bien”); y que, como lo reclamaba el Prefecto de Lima, Domingo Elías, “enfrene el delirio revolucionario y establezca la paz y el sosiego de que necesitamos después de tan larga serie de convulsiones”.³⁶ Las palabras que Vivanco pronunció luego de su triunfal entrada a Lima en abril de 1843 reflejan el pensamiento político autoritario que caracterizó al efímero régimen que presidió, conocido como el Directorio: “Encadenad la anarquía, estancad el torrente del desorden y de las revueltas (...) Libertad práctica y

³⁶ Carta de Domingo Elías al militar arequipeño Juan Mariano de Goyeneche (4-12-1843), publicada por Rubén Vargas Ugarte (1971a: 305).

bienes positivos son la divisa de mi administración” (BASADRE 1968: III, 7, 41-44). En esta frase podemos muy fácilmente identificar las ideas centrales del pensamiento autoritario: lucha sin cuartel contra la anarquía y el desorden sociopolítico; y con respecto a la libertad, ésta no podía tener la amplitud que reclamaban los liberales, sino que debía tener ciertos límites, debía ser, en una palabra, “práctica”.³⁷

Reordenemos las ideas expuestas en esta sección. En el Perú, durante sus primeros lustros de vida como república independiente, los liberales favorecían la idea que el orden se lograría manteniendo la supremacía de la constitución y de las instituciones republicanas; mientras que los autoritarios enfatizaban la manutención de un gobierno fuerte y estable que defendería los intereses nacionales y regionales. Así, los liberales hacían gala de su cosmopolitismo,³⁸ y los autoritarios lo hacían de su regionalismo y nacionalismo. En el Cusco, por ejemplo, los gamarristas autoritarios lograron tomar la iniciativa rindiendo culto a la región. Pero el tema central que significaba una controversia entre los liberales y los autoritarios fue si sería posible que en el Perú funcionen adecuadamente instituciones republicanas como elecciones, congreso y libertad de prensa. Sin embargo, y como ya lo hemos visto, hubo muchas coincidencias. En general, ni los liberales ni los autoritarios osaban imaginar una sociedad en la que la rígida jerarquización social se vea amenazada. Por otra parte, tanto liberales como autoritarios eran de la idea que un cierto grado de modernización era necesario, siempre que no hubiese alteraciones al orden social. La diferencia estaba en una cuestión de grados y de medios para implementar dicha modernización política. Los autoritarios querían avanzar lentamente y consideraban que la manera de implementar los cambios ordenadamente era por medio de gobiernos fuertes; mientras que los liberales querían ir a un ritmo más acelerado y creían que el único modo de garantizar la modernización sería si ésta era llevada a cabo por un gobierno liberal y relativamente más democrático (TRAZEGNIES 1992: 47).

³⁷ En el plano económico, Vivanco fue liberal ya que estuvo a favor de la libertad económica; la función del Estado no era la de actuar como empresario sino la de asegurar la propiedad de los ciudadanos (ORREGO 2005: 173-174). Como otros políticos contemporáneos, Vivanco era autoritario en los aspectos sociopolíticos pero tenía ideas liberales respecto a la economía.

³⁸ Bolívar, un político autoritario pero liberal en temas económicos, afirmó que el hecho que el estadista liberal británico George Canning (1770-1827) sea Ministro de Relaciones Exteriores y Primer Ministro significaba que “los negocios de Inglaterra serán manejados por un Ministerio de cosmopolitas o amigos del género humano” (Carta de Bolívar a Sir Robert Wilson, 26/05/1827, en BLANCO-FOMBONA [1921]: 383) .

Charles Walker, quien ha estudiado detenidamente la política seguida por Gamarra, afirma, confirmando lo que nosotros hemos anotado más arriba, que las distinciones entre liberales y autoritarios tendían a desaparecer en el mundo de la política caudillista, en particular porque los liberales utilizaban los mismos métodos por los cuales condenaban a sus opositores autoritarios: conspiraban, expulsaban al enemigo cuando estaban en el poder, se apoyaban en los militares, y manipulaban las elecciones. Sin embargo, a pesar de estas coincidencias, se puede afirmar que la política caudillista se parecía a la visión del mundo de los autoritarios —de poder sin límites— mucho más que a la visión legalista e institucional que los liberales, en teoría al menos, proclamaban (WALKER1999: 189, 200, 208, 231).

Unas palabras antes de finalizar esta sección. Las similitudes que en el Perú podemos encontrar entre el pensamiento político de los liberales y el de los autoritarios no fueron una excepción; podemos encontrar coincidencias con, por ejemplo, México, país que histórica, cultural y étnicamente es muy similar al Perú. Efectivamente, Charles A. Hale afirma que en México ha hallado inquietantes pruebas de coalescencia entre liberales y autoritarios en una situación en la que el conflicto ideológico ha sido siempre considerado como el rasgo predominante. Según dicho autor, en muchos aspectos, liberales y autoritarios no siempre estuvieron tan alejados. Ellos compartían muchos supuestos comunes, especialmente en los problemas sociales. Finalmente Hale concluye que bien pueden existir puntos de continuidad en el pensamiento y la política mexicanos, que son más profundos que el liberalismo y el autoritarismo político (HALE 1991: 12).

4.- CAUDILLISMO, REPUBLICANISMO Y CONSTITUCIONALISMO

El hecho político fundamental que caracteriza los primeros años de la República es el fenómeno del caudillaje militar. El culto al caudillo fue un culto republicano que surgió como consecuencia de los quince años que duraron las Guerras de Independencia. De un modo general, la palabra caudillo designa a todos los presidentes o candidatos a la presidencia que surgieron en la República pasando por alto el poder de las leyes y determinando la vida política nacional (BASADRE 2002: I, 133). El caudillismo fue posible en Hispanoamérica debido al vacío de poder que se produjo como consecuencia de la terminación de los tres siglos de dominación española en sociedades cuyos

ciudadanos carecían de una tradición democrática y que sólo conocían a la monarquía hereditaria. Y para complicar aún más las cosas, el hecho que en el Perú no existiera una verdadera clase dirigente nacional, legítima y con autoridad, hizo que sea más factible que este vacío fuese llenado con una clase media compuesta por los políticos de la independencia y por los militares.³⁹ En este contexto (y esto es válido para Hispanoamérica en general) los intereses de grupo, las lealtades locales y las alianzas personales se convirtieron en las claves del juego político y que, debido ello, el poder permanezca en manos de los caudillos regionales (LYNCH 1988: 213). Así, el caudillismo se convirtió rápidamente en un fenómeno inevitable, y la era del absolutismo Borbónico dio paso a la era del caudillismo militar. En vista de estas circunstancias, fue relativamente fácil que se aceptara las ideas del Libertador Bolívar, en el sentido que las repúblicas democráticas tenían necesidad de un poder Ejecutivo fuerte y que la legitimidad de sus dirigentes era objetable (DÉMELAS 2003: 516). Sin embargo, el caudillaje militar, que se pensaba debería haber protegido a la joven República del Perú de la inestabilidad política, no logró eliminar la anarquía e imponer el orden.

El origen inmediato del caudillismo, según ha sido sugerido por una reconocida historiadora, se encuentra en el modelo político protectoral que San Martín y su ministro Monteagudo impusieron en el Perú. Dicho modelo —autoritario, ilustrado y enfocado en el desarrollo de la estructura material del país— fue recreado repetidas veces durante el difícil período que abarca la presente tesis (1821-1846). Se puede comprobar la gran vitalidad y versatilidad de la concepción política protectoral si analizamos los intentos fracasados o exitosos de los caudillos peruanos, para lo cual es suficiente revisar los proyectos políticos de los caudillos Agustín Gamarra, Manuel Ignacio de Vivanco y Ramón Castilla, entre otros. Estos proyectos, al intentar recrear las líneas matrices del diseño estatal que Monteagudo planteó, comprueban el profundo impacto que tuvo el autoritario modelo protectoral sobre la cultura política peruana (McEvoy 2003: 26). Cabe anotar que la voluntad del Protector San Martín y de su ministro Monteagudo por afirmar un Ejecutivo fuerte y vigoroso se explica por el

³⁹ Dos factores interactuaron para que en el Perú, a inicios de la República, no surgiese una verdadera élite dirigente nacional: el tradicionalismo de la sociedad virreinal que, frente al proceso independentista, actuó con ambigüedad e indecisión fraccionando políticamente a la sociedad; y la gran diversidad étnica de la población, que al trabar y complicar el diseño e implementación de un proyecto y/o plan político nacional, de paso dificultó el surgimiento de una élite nacional legítima y con autoridad.

legítimo temor a la anarquía que ellos tenían en aquellos momentos de guerra y de profunda transición (DE LA PUENTE CANDAMO 1974: XII - XIII).

Los caudillos proclamaban insistentemente que luchaban por la regeneración de la nación y en defensa de una legitimidad republicana que supuestamente había sido rota por el gobierno vigente o por el que los había precedido. Pero en el fondo ellos luchaban por implementar sus propios proyectos políticos, aunque como su poder no era total tuvieron que negociar, protegerse mutuamente, y mantenerse unidos mediante alianzas y pactos con otros caudillos, con oficiales del ejército y con las élites políticas y económicas del país. Simón Bolívar —aunque no lo consideremos un caudillo propiamente sino un hombre de Estado con un programa político bien definido y de proyección continental— fue de los primeros en poner en práctica esta política. Así, en carta que le dirige al General Agustín Gamarra, fervientemente le recomienda que:

En el estado actual del Perú, sólo una unión estrecha entre los funcionarios públicos puede formar una masa de oposición a los muchos que intentan introducir el desorden y la anarquía por ambición personal (...) insisto, mi querido General, e insistiré siempre, en que todas las autoridades marchen perfectamente unidas, estrechamente ligadas y respetuosamente dependientes del Jefe del Gobierno. La más pequeña vacilación, la menor desavenencia en un Estado naciente, puede producir su ruina.⁴⁰

Paradójicamente, en este período inicial de vida independiente, las revoluciones de los caudillos militares conviven con el gobierno republicano constitucional (ALJOVÍN s/f: 1). En aquella turbulenta época de caudillaje militar, el poder se adquiría a través de una compleja relación entre elecciones y revoluciones, y ningún líder logró escapar al moderno lenguaje constitucional, por lo que era habitual que buscasen legitimar su poder mediante una constitución. Pero a pesar que eran autoritarios, ninguno de estos líderes se veía a sí mismo como un tirano o un dictador perpetuo, sino que, por el contrario, al creer que tenían una doble representación, la de la nación y la del Ejército, se veían como los salvadores de la patria (ALJOVÍN 2000: 23, 262).

Efectivamente, los caudillos no querían identificarse con los gobernantes antidemocráticos y anticonstitucionales, menos con los tiranos; por el contrario, querían ser considerados líderes republicanos que respetaban los principios que la modernidad

⁴⁰ Carta de Simón Bolívar al General Agustín Gamarra (30-06-1826), en BLANCO-FOMBONA [1921]: 199.

política establecía, y en esa línea marcaron distancia con los clásicos dictadores. Simón Bolívar —quien sin ser propiamente un caudillo fue la fuente de inspiración de muchos de ellos— es un buen ejemplo de cómo un líder autoritario que incluso impulsó un proyecto político que contemplaba una presidencia vitalicia, se veía a sí mismo no como un dictador de los que han habido tantos en la historia (y pone como ejemplos a Julio César, a Napoleón I y a Iturbide). Por el contrario, él se veía como un líder moderno y liberal, un “Libertador” que no comulgaba con las “indignas” prácticas políticas de los dictadores clásicos. Según pensaba, él era un hombre que podría haber “arrollado” los “inconvenientes” que se le presentaron a lo largo de su azarosa carrera política, mas no quiso “pasar a la posteridad como tirano”.⁴¹ Bolívar se consideraba un hombre que salvaba a los pueblos de la opresión, del despotismo, de la anarquía y de la injusticia. Y así lo expresó, de manera contundente, por medio de una carta dirigida al General venezolano J. Antonio Páez en que le dice lo siguiente:

Yo no soy Napoleón ni quiero serlo; tampoco quiero imitar a César, menos a un Iturbide. Tales ejemplos me parecen indignos de mi gloria. El título de Libertador es superior a todos los que ha recibido el orgullo humano; por tanto, me es imposible degradarlo.⁴²

El periódico *La Prensa Peruana*, de línea autoritaria y “gamarrista”, también se dedicó a resaltar la faceta de “salvador de la patria” de los caudillos. A raíz de la terminación de la guerra peruano-colombiana, dicho periódico publica, el 21 de noviembre de 1829, que el Gran Mariscal Presidente del Perú, don Agustín Gamarra va a entrar a Lima “colmado de honor después de terminar la guerra con Colombia”. Y el 2 de diciembre del mismo año, luego de elogiar la actuación de Gamarra ya que “mudó el aspecto de las cosas, calmó las hostilidades y preparó la Paz de Guayaquil”, anota que gracias a su política, “colombianos y peruanos se volvieron a abrazar”. Finalmente, el 9 de diciembre de 1829, conmemorando el quinto aniversario de la batalla de Ayacucho, *La Prensa Peruana* anuncia que la Paz de Guayaquil, mérito que dicho periódico le atribuye al Mariscal Gamarra, dio “consistencia y solidez a lo logrado en Ayacucho”.⁴³ Es decir, los caudillos, Gamarra en este caso, eran, que duda cabe después de leer estas noticias, los salvadores de la patria, los que traerían paz y progreso, los que

⁴¹ Carta de Bolívar a Sir Robert Wilson (30/04/1827), en BLANCO-FOMBONA [1921]: 377.

⁴² Carta de Simón Bolívar al General J.A. Páez (6-03-1826), en BLANCO-FOMBONA [1921]: 143.

⁴³ Periódico *La Prensa Peruana* en: Archivo General de la Nación.

consolidaron la independencia. Al mismo tiempo “ellos se retrataban como los verdaderos representantes de la voluntad general” (ALJOVÍN 2000: 263), aunque, como dice el pensador político Alexis de Tocqueville, la voluntad nacional (o general) es una de las palabras de las que los intrigantes y los déspotas de todos los tiempos han abusado más (TOCQUEVILLE 2002: 74).

Y aquí cabría un comentario. Desde los años iniciales de la República existía la noción que la prioridad era “salvar a la patria”. En efecto, el Congreso Constituyente, al otorgarle “poderes dictatoriales” a Bolívar en febrero de 1824, acordó que los artículos de la constitución política que fuesen “incompatibles con la salvación de la República” quedasen “sin cumplimiento”. Dicho Congreso también reconoció que, para derrotar a los “enemigos de nuestra independencia”, era necesario un gobierno con “mano fuerte”, no un “régimen constitucional”, pues este último “debilitaría” los esfuerzos orientados a derrotar a los realistas (CDIP 1975b: 235 y 236). Es decir, incluso un Congreso liberal, como lo fue el Primer Congreso Constituyente, admitía que en momentos de crisis y de peligro nacional, los gobiernos dictatoriales resultaban más efectivos que los puramente constitucionales. Como es natural, estas ideas eran una invitación para que diferentes personajes con ambiciones políticas proclamasen que la república se encontraba en peligro y que, por lo tanto, un caudillo fuerte y autoritario no sólo se justificaba sino que se hacía indispensable.

Es así que los caudillos siguieron las ideas matrices del pensamiento autoritario: priorizar el orden y la estabilidad por encima de la libertad, y en esa línea de pensamiento ellos se veían como la fuente de la estabilidad y del orden. En vista de lo hasta ahora anotado en relación a los caudillos, parece razonable el juicio de Jorge Basadre en el sentido que el caudillaje va contra ciertas formas democráticas mas no contra la idea democrática en sí puesto que —aparte de no rechazar sino, por el contrario, intentar guardar las formas democráticas y constitucionales— permitió el encumbramiento de genuinos productos del pueblo, a cuya clase social no estaba aún abierta la posibilidad del poder político (BASADRE 2002: 143).

En este punto resulta pertinente citar las conclusiones a las que llegó Marie-Danielle Demélas, quien ha estudiado detenidamente la historia política andina del siglo XIX. Según la citada investigadora, el poder de los caudillos no llegó a suplantar al de otras

categorías o grupos ya que los caudillos aún pertenecían a un orden propio del Antiguo Régimen, por lo que se tuvo que llegar a un compromiso entre las reglas tradicionales y la nueva situación de las sociedades de los países andinos. Así, mientras que las constituciones seguían los modelos europeos y norteamericano que tenían sólo lejanas relaciones con la situación de Hispanoamérica, las sociedades andinas inventaron prácticas que permitieron una suerte de compromiso entre los principios democráticos y las representaciones tradicionales con las cuales seguían vinculadas. Por otra parte, el mero hecho de que los Estados hispanoamericanos surgidos de las guerras de independencia hayan sobrevivido supone la existencia de reglas, subyacentes y tácitas, que ordenaban la “anarquía” en que se vivía. Y en este proceso, al Ejército le correspondió un papel de primer plano al imponer un cierto grado de orden político. Por lo tanto, para describir este periodo de la historia del Perú, el término “inestabilidad” sería más conveniente que el de “anarquía” (DEMÈLAS 2003: 23, 417, 418, 502). En esta línea de pensamiento podemos ubicar al historiador Charles Walker, para quien la política “campesina” y la política caudillista no fueron ámbitos separados sino que estuvieron íntimamente vinculados, pues los caudillos se apoyaban en los campesinos y éstos a su vez se vieron involucrados en las luchas políticas (WALKER 1999: 21). Es decir, la política caudillista, en la tradicionalista sociedad andina, necesariamente tuvo que adoptar una postura ecléctica: combinó el orden propio del Antiguo Régimen, la política y los intereses indígenas, y el lenguaje político moderno que obligaba a guardar las formas democráticas y constitucionales.

Hay un factor que aunó a que el fenómeno del caudillismo prospere en general en toda Hispanoamérica y es el siguiente: luego de la independencia y proclamada la República, los caudillos cumplieron una función vital para la élite republicana ya que fueron los guardianes del orden y los garantes del mantenimiento de las estructuras sociales vigentes (LYNCH 1993: 17, 57, 237, 239). Aunque estuviesen enfurecidos por la arrogancia de los oficiales, las autoridades civiles los necesitaban para controlar a los disidentes que abundaban en el período posterior a la guerra independentista (HALPERÍN 1995: 75). La opinión del historiador inglés John Lynch en relación a los caudillos hispanoamericanos refleja muy bien la situación del Perú, por lo que vale la pena transcribirla a la letra:

La situación tras la independencia no era apropiada para un gobierno constitucional. La heterogeneidad social, la falta de consenso y la ausencia de tradición política colocaron a las constituciones liberales en una situación extremadamente tensa y desestabilizaron las nuevas repúblicas, casi desde el mismo momento en que se constituyeron (LYNCH1993: 245).

Ahora bien, como ya lo anotamos, desde el inicio de nuestra vida como nación independiente, los políticos peruanos agrupados en el Congreso decidieron adoptar el sistema de gobierno republicano —constitucional y representativo aunque no plenamente democrático— ya que lo identificaron con los ideales liberales de progreso y libertad que la modernidad política proclamaba; también adoptaron el liberalismo económico. En ese sentido imitaron a las naciones que más admiraban: los Estados Unidos de Norteamérica, Inglaterra (aunque ésta era una monarquía, era una monarquía constitucional admirada por su progreso económico) y Francia.⁴⁴ En vista de lo anotado, en el Perú, durante sus primeros veinticinco años de vida independiente (el llamado período de la anarquía), ninguna de las facciones en pugna por el poder podía ir a contra-corriente con las ideas de progreso y libertad; no podían, por lo tanto, resistirse a utilizar el discurso que representaba a la modernidad política ni dejar de adherirse al ideal republicano. Sin embargo, los caudillos reelaboraron, para su propio beneficio, todos los conceptos que caracterizaban a dicho ideal: ciudadanía, opinión pública, representación, democracia, elecciones y, sobre todo, constitucionalismo. Porque, aunque los caudillos estaban deseosos de tener al constitucionalismo como soporte ya que resultaba esencial para legitimar sus actos (ALJOVÍN 2005b: 103), lo que los llevó a emplear una retórica constitucional y un discurso contrario a la anarquía; en la práctica los excesos, la falta de un espíritu de moderación,⁴⁵ el rompimiento del orden constitucional (sobre todo la falta de respeto a las reglas constitucionales de sucesión), y el recurso a la fuerza fueron parte de la cultura política peruana desde la fundación de la república (DÉMELAS 2003: 24; MCEVOY 2007: 96, 223).⁴⁶ Dicha cultura política (la de

⁴⁴ Aunque el derecho a elegir directamente representantes, escamoteado durante el Imperio napoleónico, quedó restablecido al ser restaurados los Borbones, la tradición procedente del siglo XVIII de que ciudadano es el que es propietario y por eso puede interesarse en los asuntos del Estado fue más rigurosa que nunca. De ahí el nombre de “régimen censatario” que han dado los historiadores al instaurado en Francia de 1814 a 1848 (JARDIN 1998: 246).

⁴⁵ Para Jorge Basadre (1968: III, 102-103), la llegada de Ramón Castilla al poder en 1845 representó que en la política del Perú republicano, donde hasta entonces los gobernantes habían encarnado el exceso, se de un fenómeno nuevo: un espíritu de moderación y sagacidad que no excluía la energía.

⁴⁶ Quisiéramos resaltar que el rompimiento del orden legítimo con el pretexto de restaurar la libertad no fue un fenómeno exclusivo del Perú o de Hispanoamérica. Alexis de Tocqueville (2004: 78), escribiendo a mediados del siglo XIX, afirmó que no hay nada más común en la historia que un espectáculo en el cual casi todos los príncipes (o caudillos en el caso peruano) que han destruido la libertad, hayan empezado

los caudillos) respondía a las necesidades propias de aquellos años y es plenamente inteligible sólo si tomamos en consideración los factores relevantes de la época. En esencia éstos eran la inexistencia de una tradición democrática, la ausencia de virtudes republicanas que impongan el respeto por las leyes como valor fundamental⁴⁷ y, finalmente, la inexistencia de una auténtica y legítima élite política dirigente que logre congrega a los peruanos en torno a un gobierno auténticamente nacional que permita que éstos, una vez recuperada la paz social, acepten reforzar el poder central. Todos estos factores adversos produjeron el vacío de poder al que ya nos hemos referido, lo que a su vez permitió la irrupción de los caudillos en el escenario político peruano.⁴⁸

5.- DEMOCRACIA E IGUALDAD EN EL SIGLO XIX

En la introducción a la presente tesis dijimos que uno de los objetivos que nos habíamos propuesto era determinar las razones por las cuales en el Perú, durante sus primeros veinticinco años de vida como república independiente, la modernidad política no pudo implementarse con el éxito deseado por nuestros ideólogos. Hemos afirmado que un motivo de este fracaso fue el carácter tradicional y jerarquizado de la sociedad peruana; en otras palabras, la modernidad política chocó con la realidad socio-política peruana y, como resultado de esta confrontación, su implementación fracasó. Por lo tanto, antes de proceder a estudiar el pensamiento político de los ideólogos y políticos que entre 1821 y 1846 tuvieron una activa participación en la vida política del Perú, consideramos importante revisar las ideas del politólogo e historiador liberal francés Alexis de Tocqueville (1805-1859). Tocqueville —quien fue un profundo analista de lo que Francois Furet denomina la “pasión democrática” (FURET 1999: 19) y uno de los intelectuales más importantes del siglo XIX—, luego de conocer directamente la realidad de los Estados Unidos de Norteamérica, describe detalladamente, desde la perspectiva de su época, las condiciones socio-políticas que debían darse en un país para que la modernidad política (la democracia en concreto) pueda establecerse y triunfar. De esta manera podremos contrastar las condiciones ideales que Tocqueville describe, y que encontró en Norteamérica, con las existentes en el Perú a inicios de la República.

por querer mantener las formas; y esto se ha visto desde la época del emperador Augusto (63 AC-14 DC) hasta la de Napoleón III a mediados del siglo XIX.

⁴⁷ Por eso no le falta razón a Fernando Iwasaki cuando afirma que como en América Latina no existía la fuerza de la ley, los caudillos impusieron la ley de la fuerza (2008: 100).

⁴⁸ La idea ha sido tomada de Isaiah Berlin (2008: 12) y adaptada al contexto histórico peruano.

Entre 1831 y 1832 Tocqueville visitó los Estados Unidos de Norteamérica y quedó absolutamente impresionado por la forma cómo la democracia había encontrado allí las condiciones ideales para funcionar de manera exitosa. Según concluyó, el éxito se debía a que la experiencia democrática no había tenido que lidiar (como sucedió en Hispanoamérica) con siglos de tradición autoritaria. El resultado de su viaje lo plasmó en su principal obra, *La Democracia en América*, publicada en varios volúmenes entre 1835 y 1840. Tocqueville fue, pues, el primer escritor de los tiempos modernos en llevar a cabo una exhaustiva investigación de la manera en que el principio democrático de la igualdad (que él encontró en Norteamérica) funciona como la causa primera, como principio motor que da forma y afecta todos los aspectos de la vida de una sociedad. Tocqueville dice no tener necesidad de decir que la primera y la más viva pasión que la igualdad de condiciones hace nacer es el amor a esta misma igualdad, por lo que no debe extrañar “que me ocupe de ella antes que de las otras” (TOCQUEVILLE 2002: 463).

En su libro *La Democracia en América* Tocqueville explícitamente se dedica a exponer la forma en que una condición social particular —la condición de igualdad— se había hecho sentir en las instituciones políticas de la nación y en las costumbres, maneras y hábitos intelectuales de sus ciudadanos. La condición social es la causa de que un régimen tenga ciertas características particulares ya que forma opiniones, modifica pasiones y sentimientos, determina los objetivos por alcanzar, el lenguaje usado y, finalmente, el carácter de los hombres que abarca (ZETTERBAUM 1987: 761-762). He a aquí las palabras de Tocqueville:

Entre las cosas nuevas que durante mi permanencia en los Estados Unidos han llamado mi atención, ninguna me sorprendió más que la igualdad de condiciones. Descubrí sin dificultad la influencia prodigiosa que ejerce este primer hecho sobre la marcha de la sociedad. Da al espíritu público cierta dirección, determinado giro a las leyes; a los gobernantes máximas nuevas, y costumbres particulares a los gobernados. Pronto reconocí que ese mismo hecho lleva su influencia mucho más allá de las costumbres políticas y de las leyes, y que no predomina menos sobre la sociedad civil que sobre el gobierno: crea opiniones, hace nacer sentimientos, sugiere usos y modifica todo lo que no es productivo. Así pues, a medida que estudiaba la sociedad norteamericana, veía cada vez más, en la igualdad de condiciones, el hecho generador del que cada hecho particular parecía derivarse, y lo volvía a hallar constantemente ante mi como un punto de atracción hacia donde todas mis observaciones convergían. (TOCQUEVILLE 2002: 31)

En otras palabras, Tocqueville pensaba que la democracia es la igualación de las condiciones. Es democrática la sociedad donde ya no perduran las distinciones de los órdenes y las clases, donde todos los individuos que forman la colectividad son socialmente iguales, lo que obviamente no significa intelectualmente iguales, lo cual sería absurdo; ni económicamente iguales, cosa que según Tocqueville sería imposible. La igualdad social significa que ya no hay diferencias hereditarias de condiciones, y que todas las ocupaciones, profesiones, dignidades y honores son accesibles a todos. En el orden político, la igualdad social se ve reflejada en la soberanía del pueblo y la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos. En consecuencia, en la idea de democracia están implicadas simultáneamente la igualdad social y la tendencia a la uniformidad de los modos y los niveles de vida (ARON 2004: 193, 520).

La soberanía del pueblo y el respeto a la ley son —para Tocqueville, y como veremos más adelante, también para los ideólogos peruanos de inicios de la República— dos principios fundamentales de un sistema de gobierno representativo y democrático. Respecto al primer principio, Tocqueville anotó que en Norteamérica el principio de la soberanía del pueblo “no está oculto ni es estéril como en algunas naciones” sino que, por el contrario, “es reconocido por las costumbres, proclamado por las leyes, se extiende con la libertad y alcanza sin obstáculos sus últimas consecuencias”. En relación al respeto a la ley —una virtud que distingue al ciudadano de una república democrática— afirmó que en los Estados Unidos todos los ciudadanos tienen “una especie de interés personal en que todos obedezcan a las leyes” ya que la mayoría de éstos se sienten representados por la “voluntad del legislador”. Por molesta que sea la ley, apunta Tocqueville, el ciudadano norteamericano se somete a ella “no solamente como a la obra del mayor número, sino también como a la suya propia, porque la considera desde el punto de vista de un contrato en el que hubiera tomado parte” (TOCQUEVILLE 2002: 74, 249). Y es que en una sociedad democrática moderna, el sentido de la moral pública está basado en la igualdad y en el individualismo, pero también en la doctrina del interés personal correctamente entendido (ZETTERBAUM 1987: 778), donde lo que prima es el interés de la sociedad en su conjunto.

Al comparar a la América del Sur con Norteamérica, Tocqueville señala que los europeos que llegaron a ambas Américas encontraron un continente muy rico y gozaron de una misma circunstancia geográfica: “un rincón del universo donde podían

extenderse a voluntad sobre tierras inhabitadas”; aunque agrega que durante y luego de la independencia los países de América del Sur, a diferencia de Norteamérica, no tuvieron paz ya que entre ellos se hicieron la guerra.⁴⁹ Pero a pesar de sus riquezas naturales, Tocqueville piensa que “la América del Sur no puede soportar la democracia (puesto que) las causas físicas no influyen tanto como se supone sobre el destino de las naciones”. Así, Tocqueville afirma percibir en Hispanoamérica las mismas condiciones de prosperidad que entre los angloamericanos, “menos sus leyes y sus costumbres (...) las leyes y las costumbres de los angloamericanos forman, pues, la razón especial de su grandeza y la causa predominante que yo busco”. E insiste en este punto, que para él es clave para diferenciar a los angloamericanos de los hispanoamericanos: “son particularmente las costumbres las que hacen a los americanos de los Estados Unidos los únicos entre todos los americanos capaces de soportar el imperio de la democracia”. Como dice, “la gran ventaja de los norteamericanos consiste en haber llegado a la democracia sin sufrir revoluciones democráticas, y haber nacido iguales, en vez de llegar a serlo” (TOCQUEVILLE 2002: 302-304, 468).

Y es que la característica fundamental de las Colonias norteamericanas consistió en poseer importantes prácticas de autogobierno (*self-government*). Dotadas desde muy temprano de asambleas representativas, dispusieron desde 1713 de numerosos atributos de soberanía, como por ejemplo un papel moneda que fue la base de su progreso económico; pudieron también movilizar, cuando fue necesario, fuerzas armadas locales. Por otra parte, sus asambleas gestionaron sus finanzas y su administración y ejercieron importantes poderes de nominación. Finalmente, las Colonias norteamericanas controlaron también las obras públicas, con las cuales operaban fructuosos contratos, usurpando sin duda, en muchos aspectos, las prerrogativas de la metrópoli (SOLÉ 2008: 20). Como es conocido, en la América española la realidad fue otra, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII cuando se implementaron las Reformas Borbónicas para, precisamente, despojar a los americanos de toda participación en el gobierno de sus propios países.

⁴⁹ Habría que matizar lo afirmado por Tocqueville. En el Perú, los españoles no encontraron “tierras inhabitadas” sino, más bien, una civilización avanzada. En cambio está en lo correcto cuando afirma que las guerras sí afectaron negativamente el progreso de la democracia. En el caso del Perú, esto es especialmente verdadero ya que durante el gobierno del virrey Abascal (1806-1816), el Perú se encargó de combatir las revoluciones independentistas de Buenos Aires y Chile; y luego, en sus primeros veinticinco años de vida como república independiente, el Perú tuvo que pelear tres guerras internacionales (contra Colombia, Chile y Bolivia).

Sin haber conocido directamente la realidad socio-política de América del Sur, Tocqueville pudo afirmar que sus condiciones sociales, sus leyes y sus costumbres —al estar basadas en el principio de la desigualdad característica de una sociedad dividida en castas— no eran las adecuadas para que un régimen democrático pudiese triunfar;⁵⁰ y esto es particularmente válido para la multiétnica y jerarquizada sociedad peruana. El periódico *Los Andes Libres* pareciera haberse dado cuenta, diez años antes que Tocqueville escribiera, de que la realidad social peruana era muy particular y, por ende, diferente que la de sus vecinos, ni que decir de la de Norteamérica, ya que en su edición del 24 de noviembre de 1821 anota lo siguiente:

Pero una misma legislación no puede convenir a todos los pueblos, que la naturaleza y sus circunstancias han hecho tan desemejantes, cuyas necesidades son tan diferentes, y cuyas ideas están tan distantes unas de otras. La política debe gobernar a los hombres tales cuales son; y las leyes deben tener consideración a las circunstancias actuales. (CDIP 1973a: 337)

Lo que Tocqueville dijo respecto a Francia, su país, perfectamente lo podría haber dicho del Perú. Pensaba que Francia no estaba lo suficientemente madura ni para disfrutar de un pleno derecho de voto, ni para el sistema republicano: las costumbres no se prestaban a ello. Mientras que en los Estados Unidos las libertades habían creado las leyes, en Francia las leyes debían facilitar los progresos de la instrucción y del civismo que permitirían efectuar la democratización en un ambiente de paz y libertad (JARDIN 1998: 378). Veremos más adelante hasta qué punto las ideas de Tocqueville respecto a Francia también eran válidas para el Perú.

En resumen, la tesis de Tocqueville sostiene que la condición social que actúa como principio motor de los regímenes democráticos es la condición de igualdad: es el factor fundamental del cual todos los demás parecen derivar (ZETTERBAUM 1987: 762). Según esta tesis, la libertad no puede estar fundada en la desigualdad; por ende, la libertad debe estar asentada sobre la base de la realidad democrática de la igualdad de condiciones, protegida por una serie de instituciones cuyo modelo él encontró en

⁵⁰ Muchos políticos sudamericanos se dieron perfecta cuenta de esta realidad. Uno de ellos fue el Mariscal Antonio José de Sucre, quien en el Mensaje que dirigió al Congreso boliviano poco antes de partir rumbo a su patria, afirmó, muy optimistamente, que “concilié los ánimos, he formado un pueblo que tiene leyes propias, que va cambiando su educación y sus hábitos coloniales” (REY DE CASTRO 1995: 305-306).

Norteamérica. Una reflexión que fluye del pensamiento político de Tocqueville es que la modernidad política se define, principalmente, mediante un hecho social: la igualdad de condiciones entre todos los ciudadanos; y no tanto mediante un hecho técnico o económico: el desarrollo de las fuerzas productivas (ARON 2004: 195, 528).

Hemos visto, aunque resumidamente, lo que en 1831 Alexis de Tocqueville —un intelectual y político culto e inteligente— pensaba que eran las condiciones socio-políticas indispensables para que el ideal democrático y republicano se establezca y triunfe en un país. Si seguimos la línea de pensamiento de Tocqueville, resulta evidente que en el Perú, dada la desigualdad social producto de la jerarquizada, estamental y escindida sociedad heredada de la Colonia, la democracia y los ideales liberales e igualitarios enfrentarían formidables problemas. Como dice Fernando de Trazegnies, en el Perú “la igualdad no se presenta como un elemento genérico e indiscriminado sino que se la entiende relativizada a ciertos niveles: hay esferas de igualdad” (TRAZEGNIES 1992: 307). En el tercer y cuarto capítulo, cuando revisemos el pensamiento político de los personajes que entre 1821 y 1846 tuvieron una participación activa en la política peruana, podremos comprender los alcances de la tesis “*tocquevelliana*”.

Un último comentario que nos ayudará a comprender el desarrollo, en el Perú, de la idea de la democracia como ideal político. Tanto en Europa como en Hispanoamérica, el siglo XIX aún no es plenamente democrático, aunque los ideales democráticos lo recorran de principio a fin dejando en él una huella cada vez más profunda. Y no es aún plenamente democrático puesto que las masas populares sólo desempeñaron un papel menor y restringido al repertorio prescrito por las élites (FURET 1999: 30). Sin embargo Tocqueville, en su libro *La Democracia en América*, como hombre de su siglo se muestra optimista, y hasta cierto punto la historia ha terminado dándole la razón. El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones (opinaba Tocqueville) es un hecho providencial que tiene ciertas características: “es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo” (TOCQUEVILLE 2002: 33). Es pues la marcha triunfal del espíritu humano hacia el ideal democrático, que en Perú, así como en muchísimos países del mundo, ha tardado largo tiempo en alcanzarse.

6.- IDEAS FINALES

La primera generación liberal había fracasado en su objetivo de proporcionar progreso cívico y paz al Perú. Pero también los autoritarios hombres del orden, partidarios de un gobierno fuerte y civilizado, fracasaron en los primeros lustros de vida independiente ya que la Constitución Vitalicia de Bolívar sólo rigió dos meses y los gobiernos de Gamarra y Vivanco tampoco lograron materializar los principios y los ideales con que los peruanos iniciaron su vida republicana.⁵¹ Las guerras de la época de la Confederación Peruano-Boliviana y la anarquía que se produjo como consecuencia de la infausta invasión a Bolivia borrarón gran parte de esta acción principista civil (BASADRE 1968: III, 213; FERRERO 1958: 30).

Evidentemente la gran cantidad de constituciones, algunas de las cuales no llegaron a alcanzar un significado práctico, agudiza la sensación de inestabilidad y caos político y explica el juicio negativo que pesa sobre la clase política de aquellas primeras décadas de vida independiente (según el recuento efectuado por Cristóbal Aljovín, entre 1821 y 1845 hubieron diez congresos, siete constituciones, cincuenta y tres gobiernos y tres guerras internacionales: contra Colombia, Chile y Bolivia) —ALJOVÍN 2000: 40. Debido a que los valores tradicionales del Virreinato todavía sobrevivían, los intelectuales de entonces no lograron aplicar con éxito a la realidad peruana el modelo del constitucionalismo liberal que predominaba en el mundo occidental y, por lo tanto, fueron en alguna medida responsables de la dramática división entre el país real y el país legal (CHIARAMONTI 2005: 223).

Como concluye Jorge Basadre, hacia 1845 tanto los doctrinarios autoritarios como los liberales podían ser considerados como fracasados. Los primeros no habían logrado organizar el gobierno de los más capaces; tampoco sus rivales consiguieron la plenitud o la autenticidad en el libre juego democrático. Por lo tanto, mucho había que construir, que crear y sembrar a partir de 1845. Es en aquellos años que se reanuda la polémica entre los autoritarios defensores del orden y los liberales defensores de la libertad. Las

⁵¹ El Directorio de Vivanco demostró una incipiente tendencia civil revelada en su propósito de reducir el número del Ejército, en su lucha contra la insubordinación entronizada, y en su hostilidad hacia los militares corruptos, ignorantes e improvisados. Sin embargo, el Directorio se vio envuelto luego en una guerra civil y cayó para siempre. La aparición de Domingo Elías, el primer gobernante de “traje negro” con voluntad autónoma y la agitación de la “Semana Magna”, esbozaron una actitud más netamente civilista, pero que resultó incipiente (BASADRE 1968: III, 213-214).

figuras más preclaras en esta polémica son Bartolomé Herrera, Benito Laso, Pedro Gálvez y Francisco de Paula Gonzáles Vigil. Esta época coincide con la aparición de factores favorables como la recia personalidad de Ramón Castilla, el auge económico producto de la explotación del guano y el cansancio del país por el desorden de los gobiernos efímeros, todo lo cual permitió que el Estado peruano comience a adquirir cierta estabilidad y orden. A este período que va de 1845 a 1851 Basadre lo ha denominado "*El Apaciguamiento Nacional*" (BASADRE 1968: III, 73, 213-214; FERRERO 1958: 30). Pero esto sería tema para otra tesis.

Un comentario final que ayudará a redondear nuestra comprensión de la historia política del Perú republicano en el siglo XIX. Al intentar hacer un resumen de la situación en 1860, Jorge Basadre afirma que los liberales de 1856 (en cierta forma herederos de los liberales de 1823) y los doctrinarios autoritarios (Herrera, en cierto sentido continuador del pensamiento de Bolívar en la Constitución de 1826) fueron puestos de lado. La solución se inclinó hacia la moderación y el centrismo, y la experiencia demostró que el Perú toleraba estas posturas políticas mejor que los doctrinarios rígidos (BASADRE 1968: IV, 219, 220) que en muchos aspectos los políticos peruanos, entre 1821 y 1846, demostraron tener.

CAPÍTULO III

REPUBLICANISMO Y DEMOCRACIA: LOS IDEOLOGOS Y POLÍTICOS LIBERALES, 1821-1846

A inicios de la República, en el Perú se dieron básicamente dos pensamientos políticos: el pensamiento político liberal y el autoritario que los hombres del orden defendieron y que, como ya lo hemos advertido, en ciertos aspectos tenía coincidencias con el pensamiento conservador decimonónico europeo. Sin embargo, pese a que existieron diferencias entre ambos, en ciertos casos éstas se limitaron al discurso público; es decir existieron sólo como tesis. En la práctica, la realidad sociopolítica del Perú obligó a los liberales a hacer concesiones respecto a sus ideales políticos y a adoptar políticas cercanas a las del pensamiento autoritario. Con el objetivo de conocer estas diferencias y coincidencias y así determinar hasta qué punto tuvo razón Raúl Porras Barrenechea cuando dijo que el liberalismo “fue una tendencia mística, vaga y difusa y una actitud espiritual cuyo signo, más que el de preferir la libertad al orden, pudo ser la tolerancia” (citado por RAMOS 1993: 70); en este capítulo estudiaremos a los ideólogos políticos más importantes del liberalismo peruano durante los primeros veinticinco años de vida como república independiente, es decir de 1821 a 1846. También procuraremos identificar las diversas tendencias y corrientes que desde sus diversos puntos de vista tuvo el liberalismo. Comenzaremos con José Faustino Sánchez Carrión, dado que su carrera política fue corta pero intensa: se inició en 1812 y se vio truncada en 1825 por su prematura muerte.

1.- SÁNCHEZ CARRION Y EL REPUBLICANISMO LIBERAL

El ideólogo y político que con más ardor bregó para que en el Perú se instaure un sistema de gobierno republicano de corte liberal —lo que lo convirtió en uno de los más ardientes defensores de la modernidad política— fue el prócer nacido en Huamachuco y educado en el ambiente liberal de San Carlos, José Faustino Sánchez Carrión (1787-1825). Su actividad política se inicia entre 1812 y 1813, cuando redactó dos escritos literarios y políticos: “*La*

Oda en homenaje a Baquíjano y Carrillo” y “*La Arenga al celebrarse el primer aniversario de la jura de la Constitución de Cádiz*”. Ambos escritos son representativos del pensamiento político peruano durante los años del reformismo liberal de las Cortes de Cádiz. En aquellos años Sánchez Carrión, al igual que la mayoría de los ideólogos peruanos, se adhirió a la ilusión “doceañista” confiando en que el constitucionalismo gaditano acabaría con el despotismo y concedería las libertades y los derechos que los americanos exigían. Sin embargo eso no sucedió. Al ser restaurado Fernando VII en el trono de España abolió, en 1814, la Constitución liberal de 1812 y restauró el gobierno absolutista. Para la mayoría de los peruanos, las Cortes de Cádiz representaron la gran, y última, esperanza de ver satisfechas sus demandas políticas sin tener que romper con la metrópoli. Fue la frustración de esta esperanza lo que aceleró la progresiva evolución hacia el separatismo.

Fue recién a partir de 1822, ya proclamada la independencia y con la publicación de sus cartas firmadas como “*El Solitario de Sayán*”, que la vida de Sánchez Carrión cobró palpitante actualidad. Estas cartas constituyen una contundente afirmación de su postura liberal, republicana y antimonárquica; además son una expresión de su nacionalismo. Quisiéramos resaltar el hecho, ya advertido por César Pacheco Vélez, que el pensamiento político de Sánchez Carrión siguió un proceso coherente desde el constitucionalismo fidelista de la “*Oda a Baquíjano y Carrillo*” de 1812 al liberalismo republicano de 1822 y hasta los documentos de la convocatoria al Congreso de Panamá (PACHECO 1974: XXXV). En los múltiples documentos que escribió en defensa del orden republicano en su corta pero intensa vida política, podemos encontrar los diferentes elementos que caracterizan a la modernidad política: gobierno representativo republicano, la idea moderna de nación, la idea del ciudadano con deberes y derechos, la idea de soberanía popular y de opinión pública.

Republicanismo y libertad. Sánchez Carrión era un republicano, y lo era porque creía que los hombres (por lo menos los criollos) eran naturalmente libres e iguales.¹ Sólo una

¹ El liberalismo decididamente republicano de Sánchez Carrión se encuentra, en relación a Viscardo, menos identificado con lo indígena por lo que, en cuanto al republicanismo se refiere hay un avance; pero respecto a lo indígena se nota un retroceso (PORTOCARRERO 1987: 92).

sociedad civil que fuera reflejo de esa naturaleza —libertaria e igualitaria— podría hacer felices a los hombres.² De acuerdo a esta visión, Sánchez Carrión podía afirmar que “la libertad es el co-elemento de nuestra existencia racional, sin la cual los pueblos son rebaños, y toda institución inútil”. Por sobre todas las cosas, Sánchez Carrión quería que el Perú, al iniciar su vida independiente, sea un país verdaderamente libre y soberano regido por leyes que emanasen de la voluntad general y que, en pocos años, se vuelva próspero y grande, para lo cual no podía nacer “mal constituido”. Libertad y soberanía fueron sus palabras claves. Así, para alcanzar el “máximo engrandecimiento”, la monarquía resultaba “inadaptable porque se conceptúa acomodable a la situación presente”, la que precisamente se quería cambiar. Más aún, para Sánchez Carrión la monarquía era una “herejía política”. Sólo si el Perú se constituía como una república con un “gobierno popular representativo” se podrían alcanzar las metas que se había fijado. Como dijo, “tratándose de nuestra creación política, sería una necedad no procurar lo mejor”; y lo mejor era, evidentemente, el sistema republicano.³ Tenía, pues, una fe ciega en lo que Raúl Porras Barrenechea ha llamado la “utopía republicana”. Como dice Hilda Sabato, en la coyuntura de aquellos difíciles años, el republicanismo actuó como una ideología cohesionadora de una coalición multclasista y multipartidaria dirigida por una nueva élite política que logró incluir a los sectores medios que pugnaban por hacerse de un espacio social y político (PORRAS 2001: 34; SÁBATO 2003: 27). Para Sánchez Carrión, así como para los demás políticos liberales, fue el sistema republicano, no el monárquico, el que representaba la más rotunda expresión de rechazo y de ruptura con el colonialismo español y con el Antiguo Régimen; por lo que fue el sistema que naturalmente se identificaba con la modernidad política.

Para justificar su cerrada defensa del sistema republicano de gobierno, Sánchez Carrión realiza un interesante análisis de la sociedad peruana de entonces. Al reconocer los defectos del carácter peruano, afirma que su vicio más característico es el “servilismo”; y lo reafirma cuando anota que es “conocida la blandura del carácter peruano y su predisposición a

² Esta idea fue tomada de: Allan Bloom, “Jean-Jacques Rousseau” (1987: 561), y adaptada al contexto peruano.

³ José Faustino Sánchez Carrión, “Carta al Editor del Correo Mercantil y Político de Lima sobre la Inadaptabilidad del Gobierno Monárquico al Estado Libre del Perú” (en CDIP 1974a: 351-353, 357); José Faustino Sánchez Carrión, “Carta remitida sobre la forma de Gobierno conveniente al Perú” (en CDIP 1974a: 366); José Faustino Sánchez Carrión, “Consideraciones sobre la Dignidad Republicana” (en CDIP 1974a: 391).

recibir las formas (de gobierno) que se le quiera dar”. Agrega a continuación que el Perú, debido a la “larga opresión” de tres siglos que había tenido que soportar, se encontraba “falto de energía y de celo por la libertad”, y que las “afinaciones coloniales” estaban todavía muy vigentes, sin que ello signifique que no exista una “aptitud reactiva contra el despotismo”. Se preguntaba cómo los peruanos se podrían defender de la opresión de un monarca si sus fuerzas estaban debilitadas y si eran “poco diestros en el ejercicio de sus derechos y no sabían más que obedecer ciegamente”: a esto denominaba “flaqueza civil”. Profundizando en su análisis, Sánchez Carrión afirma —y en este punto coincide, como veremos en el cuarto capítulo, con Bernardo Monteagudo— que en el Perú la fidelidad a España había echado profundas raíces por lo que los peruanos se encontraban “avezados al sistema colonial”. Sin embargo, y ahora sí en oposición a Monteagudo, Sánchez Carrión pensaba que el sistema monárquico no nos hubiera podido hacer verdaderamente libres puesto que, ante la presencia de un monarca, hubiéramos sido “excelentes vasallos y nunca ciudadanos”.⁴

En otras palabras, en vista que los peruanos todavía mantenían una mentalidad del Antiguo Régimen, si hubiesen continuado viviendo gobernados por una monarquía, el ciudadano, elemento principal de la modernidad política a la cual Sánchez Carrión se adhería, no podría haber surgido. Así, el sistema republicano, por naturaleza libertario e igualitario, era el único que podría hacer que los peruanos se convirtiesen en ciudadanos modernos y que, debido a ello, fuesen verdaderamente libres. Para corregir los vicios y defectos del “servil” carácter peruano, Sánchez Carrión exige un “agente poderoso que excite vivamente el deseo por la libertad”, que convenza a los peruanos que son realmente libres, que los sacuda de las afecciones serviles y que, en fin, “los sature de libertad”.⁵ En pocas palabras, exige una renovación en el pensamiento y en la mentalidad de los peruanos. Tal como venimos sosteniendo a lo largo de la tesis, las circunstancias sociales y políticas del Perú, al haber sido el centro del poder español en la América meridional, fue especial: la herencia colonial dejó una huella profunda en el carácter de la sociedad peruana en su

⁴ José Faustino Sánchez Carrión, “Carta sobre la Inadaptabilidad del Gobierno Monárquico...” (en CDIP 1974a: 353-354; José Faustino Sánchez Carrión, “Discurso Preliminar del Proyecto de Constitución de 1823”, (en CDIP 1974a: 535).

⁵ José Faustino Sánchez Carrión, “Carta sobre la Inadaptabilidad del Gobierno Monárquico...” (en CDIP 1974a: 354-355).

conjunto, y Sánchez Carrión era perfectamente consciente de este hecho.⁶ Dicho sea de paso, Alexis de Tocqueville, como vimos en el capítulo anterior, llegó a la misma conclusión respecto a Hispanoamérica.

Anotamos en el párrafo anterior que Sánchez Carrión exigió un cambio en el pensamiento político para que la república se consolide. La declaración de la independencia no fue sólo el acto material de romper con la metrópoli; más que eso, Sánchez Carrión reclama que sea un acto mental y emocional. Por ello demanda “que las costumbres se descolonicen para que la ilustración toque su máximun”. No bastaba pues con que los peruanos deseen ser libres, grandes, prósperos y felices; ni con que participen en la elección de la autoridad suprema. Lo que se hacía indispensable era que actúen con “vigor republicano”⁷ de manera que la “sustancia” de lo que significaba ser republicanos sea plenamente asimilada por ellos. Sánchez Carrión también afirmaba que para poder ser “verdaderos republicanos” se requería nivelar la conducta y los sentimientos de los peruanos “a la alteza de ese título”. Y agregó que si se ha elegido el “gobierno más digno y más ilustre que darse puede la raza humana, era necesario también que cada uno por su parte sepa sostenerlo”.⁸ Sin duda, el cambio de ser gobernados por una monarquía dinástica extranjera a serlo por un gobierno republicano nacional —lo que implicaba el tránsito de súbdito a ciudadano— no iba a ser fácil. Sánchez Carrión se percató muy bien de esta situación, por lo que gran parte de su discurso político estuvo dedicado a revelar e inculcar en los peruanos los valores centrales (sobre todo los culturales) del republicanismo, y en hacer que tomen conciencia de lo que significaba la “dignidad de ser hombre libre”. Raúl Porras Barrenechea recoge muy bien la idea de Sánchez Carrión respecto a las implicancias de la “dignidad republicana”: anteponer la conveniencia pública al interés personal; en otras palabras, privilegiar los derechos de la nación sobre los del individuo; y a eso lo llama “caridad civil” (PORRAS

⁶ Según Marie-Danielle Demèlas, a pesar de la obsesión por la *tabula rasa*, los Estados hispanoamericanos fundados entre 1822 y 1830 heredaban del Virreinato una estructura social fundada sobre redes de clientelismo y de parentelas, y la convicción de que el poder dirigía la riqueza o el acceso a las fuentes de riqueza (2003: 514)

⁷ Tomamos prestado el término “vigor republicano” de José María Rey de Castro (1995: 46) quien lo utilizó para describir el patriotismo y las cualidades morales del mariscal Antonio José de Sucre.

⁸ José Faustino Sánchez Carrión, “Carta sobre la Inadaptabilidad del Gobierno Monárquico...” (en CDIP 1974a: 356); José Faustino Sánchez Carrión, “Carta sobre la forma de Gobierno conveniente al Perú” (en CDIP 1974a: 367); José Faustino Sánchez Carrión, “Consideraciones sobre la Dignidad Republicana” (en CDIP 1974a: 392).

2001: 90). Al igual que Montesquieu y que Tocqueville, Sánchez Carrión pensaba que la virtud de la república era propiamente política y social: es “la obligación sagrada”⁹ de respetar las leyes y la consagración del individuo a la colectividad (ARON 2004: 30). En suma, lo que Sánchez Carrión le pide a los peruanos es un vuelco emocional, una completa renovación cultural y espiritual, y un cambio de actitud para que la herencia colonial quede desterrada y en su lugar se instalen las cívicas virtudes republicanas; sólo así podrían ser verdaderamente libres.¹⁰

Antes de continuar quisiéramos hacer un breve paréntesis para hacer notar la similitud entre las ideas políticas de Sánchez Carrión y las del escritor anglo-americano Thomas Paine (1737-1809), uno de los más grandes e influyentes propagandistas políticos de la historia. En 1821 fue publicado en Lima el libro “*Common Sense*” de Paine. En dicho libro el autor presenta sus ideas en relación a lo que significaba una “República”. Estas son sus palabras:

Lo que llaman *República* no es una forma particular de gobierno. Es lo que caracteriza el fin, el designio o el objeto por el cual conviene instituir un gobierno y para el cual éste debe servir: RES-PUBLICA, los negocios públicos, o el bien público; o más literalmente, la *cosa pública*. De excelente origen, esta voz remite a todo lo que debe constituir el carácter y la función del gobierno y, en este sentido, se opone naturalmente a la *monarquía*, de vil origen. Ésta designa el poder arbitrario de una sola persona quien, mientras lo ejerce, no tiene más objeto que él mismo y no la *res-publica*.¹¹

Como se deduce del texto, para Paine el fin del gobierno republicano era estar al servicio de la “*cosa pública*”, esa era su función. La conclusión a la que se puede llegar fluye de manera natural: la República es una forma de gobierno opuesta al arbitrario y egoísta gobierno monárquico. Sánchez Carrión tenía las mismas ideas: él tenía una intensa

⁹ “Discurso Preliminar” presentado por la Comisión de Constitución el 15 de abril de 1823 (en CDIP 1975b: 304).

¹⁰ Para José María Rey de Castro, quien fuera secretario de Antonio José de Sucre, el Gran Mariscal de Ayacucho fue un hombre con “nobles principios”, un “ardiente demócrata” con una inquebrantable “fe republicana” debido a su profundo respeto por la libertad y la soberanía de los pueblos, por no ser un hombre ambicioso que se dejara seducir por “los atractivos del poder”, y por las virtudes cívicas que poseía; todo esto lo hacía ser liberal y justo y estar siempre dispuesto al “servicio público” (Recuerdos del Tiempo Heroico ..., pp. 98, 120 y 307).

¹¹ Texto tomado de Georges Lomnè, “De la República y otras repúblicas: la regeneración del concepto” (2008).

devoción al Estado, a la “*res-pública*”; por lo tanto, como ya lo mencionamos, creía que el republicanismo significaba anteponer la conveniencia pública al interés personal; y también consideraba que el gobierno republicano era la antítesis de la monarquía. El éxito de un gobierno así estaba, pues, en relación directa con la difusión de una moral republicana y con el progreso de las instituciones republicanas. Como reclamaba el periódico *Los Andes Libres* en octubre de 1821: “Se han cambiado nuestras instituciones políticas, mejoremos nuestras instituciones domésticas y morales” (CDIP 1973a: 315).¹²

Ciudadanía y libertad civil. La ciudadanía moderna se define como la relación de un individuo no con otro individuo (como era el caso en los sistemas feudal, monárquico y tiránico), sino básicamente con la idea de Estado. La identidad cívica se consagra en los derechos otorgados por el Estado a los ciudadanos individuales y en las obligaciones que éstos, personas autónomas en situación de igualdad, deben cumplir. Los buenos ciudadanos muestran un sentimiento de lealtad al Estado y un sentido de responsabilidad a la hora de cumplir sus obligaciones. Por lo tanto, se hacía indispensable que estos ciudadanos cuenten con la preparación necesaria para este tipo de participación cívica (HEATER 2007: 13). Ahora bien, el pensamiento político moderno —heredero del Renacentista y al que Sánchez Carrión se adscribía plenamente— establecía una directa relación entre ciudadanía y republicanismo. Como habíamos señalado, para ser verdaderos republicanos, en opinión de Sánchez Carrión, a los peruanos no les bastaba con elegir a los gobernantes; debían, además, cultivar la “aptitud civil”. Esto consistía en la disposición para lograr la “perfectibilidad” que les permitiría adquirir la categoría de ciudadano republicano. Para ello debían tomar conciencia que las justas leyes emanadas de un poder Legislativo —que debía ser el preponderante entre los poderes del Estado y que estaría representando a la voluntad popular— debían ser obedecidas. Según Sánchez Carrión, este era el “punto capital de que va a depender la conservación y engrandecimiento de la República”. Esta idea lo lleva a la conclusión que mientras más se empeña el ciudadano en cumplir las leyes, “tanta más

¹² José María Rey de Castro se encuentra en la misma línea de pensamiento que Sánchez Carrión y Paine. Para el secretario del Mariscal Sucre, una “república modelo” es aquella donde se “respetan las instituciones” y donde hay “sumisión y fiel observancia de las leyes” ya que sólo así habría “orden, seguridad y paz interior”; y a su vez todo esto “engendran el amor al trabajo, del que proceden las buenas costumbres y la moral” (1995: 169).

porción de libertad le cabe (...) la felicidad del hombre es el resultado práctico de la ley”.¹³ Pero conocedor de la tradicional tendencia, heredada de la Colonia, a no obedecer las leyes porque eran consideradas injustas, Sánchez Carrión afirma categóricamente que en esas circunstancias lo único que conviene es “sabiduría en las leyes, energía en su ejecución, y docilidad en el cumplimiento de ellas”.¹⁴ En ese sentido escribió lo siguiente:

Sería, pues, una necedad intentar republicanizar un país o lo que es lo mismo, restituirle al pueblo la administración de los negocios, dictando leyes que no mantengan un justo equilibrio, y que no produzcan respecto de cada individuo de la sociedad el bien que pueda y deba disfrutar en todos sus aspectos. Y menos se conseguirá este fin, si sancionadas leyes sabias, no se ejecuten estrictamente y con la mayor actividad. (CDIP 1974a: 398)

En la misma línea de pensamiento, el periódico *Los Andes Libres* el 24 de noviembre de 1821 anotó lo siguiente:

La política debe gobernar a los hombres tales cuales son; y las leyes deben tener consideración a la circunstancias actuales (...) Una sabia legislación debe mantener el equilibrio aun en la población, pues ésta debe proporcionarse a la riqueza del suelo, al cultivo, a la actividad de los habitantes. Sólo el despotismo tiene la extravagancia de querer que haya una población numerosa en una tierra que el mismo hace estéril. El despotismo no conoce ni el precio ni el empleo de los hombres. (CDIP 1973: 337 y 340)

Así, Sánchez Carrión decía que “las leyes son el resultado de la aplicación de los derechos sociales a la conveniencia pública, debiendo conceptuarse injusta, perjudicial e inútil toda disposición que salga de esta esfera”. Pensaba también que desde el momento que un hombre deja de respetar las justas y sabias leyes que protegen los derechos de otro, “deja de pertenecer a sí mismo”, mientras que para ser dueño de sí, para ser libre, era “indispensable obedecer las leyes que custodian las preeminencias propias: a estos sencillos términos está reducida toda la teoría de la libertad civil”. Sánchez Carrión invita a los peruanos a la reflexión diciéndoles que el origen de la tan apetecida libertad está en nosotros mismos, y que para poseerla se debía obedecer las leyes que la sostienen y

¹³ José Faustino Sánchez Carrión, “Apuntamientos sobre la Libertad Civil” (en CDIP 1974a: 384); José Faustino Sánchez Carrión, “Discurso Preliminar del Proyecto de Constitución de 1823” (en CDIP 1974a: 562).

¹⁴ José Faustino Sánchez Carrión, “Aptitud Civil de la República Peruana” (en CDIP 1974a: 398).

engrandecen.¹⁵ Los peruanos, desde el momento en que se independizaron, celebraron una convención mediante la cual cada uno cedía su “soberanía natural” en bien de la “utilidad recíproca, que es lo que en buena política se llama bien público” (en CDIP 1974a: 411). Redondeando sus ideas, Sánchez Carrión anota que se debía sacrificar, en alguna medida, la libertad para “refundirla en la masa común de los ciudadanos” y así cada individuo estaría “íntimamente unido al establecimiento social a que pertenece, formando una sola y propia familia”.¹⁶ En suma, Sánchez Carrión creía, correctamente, que debido a que los valores y las tradiciones coloniales todavía estaban presentes en las mentes y en los corazones de los peruanos, éstos debían evolucionar moral y políticamente para lograr una adecuada sintonía con los valores esenciales del republicanismo. Como dice Raúl Porras Barrenechea, la República no se crea por leyes sino por los hombres; así, la República no es en realidad un organismo político, sino un organismo moral (PORRAS 2001: 30).

Hemos dicho que el ciudadano era el elemento central de la modernidad política y del sistema republicano de gobierno; y en ese sentido, la virtud del ciudadano debía ser la garantía última de los derechos del hombre. Para Sánchez Carrión el “ciudadanato es en la República el atributo más glorioso y respetable, y el que, en la plenitud de sus goces, conduce exclusivamente hasta la primera magistratura”.¹⁷ Sin embargo, consideraba que había que hacerse acreedor a ese título. Por lo tanto, en cuanto a derechos se refiere, Sánchez Carrión distingue los derechos del hombre de los del ciudadano: los primeros son “ingénitos” (connaturales) por naturaleza; mientras que los segundos “dependen de la utilidad social”, es decir, había que hacerse acreedor de ellos, había que ganarlos. Desde esta perspectiva, el derecho de ciudadanía debía ser una “constante emanación de la utilidad común y de la libertad de cada miembro”. Todas estas ideas referidas a la conducta y a los valores inherentes a la ciudadanía moderna llevan a Sánchez Carrión a afirmar que el título de ciudadano era “noble e ilustre”, en oposición al del vasallo que era “degradante”.¹⁸

¹⁵ José Faustino Sánchez Carrión, “Apuntamientos sobre la Libertad Civil”, pp. 401 y 406; José Faustino Sánchez Carrión, “Reflexiones acerca de la defensa de la Patria” (en CDIP 1974a: 426).

¹⁶ José Faustino Sánchez Carrión, “Reflexiones acerca de la defensa de la Patria” (en CDIP 1974a: 420).

¹⁷ José Faustino Sánchez Carrión, “Reflexiones acerca de la Defensa de la Patria” (en CDIP 1974a: 388); José Faustino Sánchez Carrión, “Discurso Preliminar del Proyecto de Constitución de 1823” (en CDIP 1974a: 536, 539).

¹⁸ José Faustino Sánchez Carrión, “Carta remitida sobre la forma de Gobierno conveniente al Perú” (en CDIP 1974a: 370-371).

Las ideas que sobre ciudadanía acabamos de reseñar tuvieron su origen en Grecia en el siglo IV A.C. En efecto, el filósofo político griego Aristóteles (384 A.C.-322) sostenía que ser ciudadano de una *polis* y participar en su vida política era una precondition para que el hombre pueda alcanzar el progreso y la prosperidad (EVERSON 2006: XI). Estas nociones fueron retomadas en el Renacimiento (siglos XV y XVI). El hombre del Renacimiento pensaba que la existencia de ciudadanos virtuosos era políticamente esencial para el sistema republicano de gobierno ya que resultaba imposible conseguir una república —es decir, un Estado basado en la libertad— sin una participación activa de los ciudadanos, y que la ciudadanía no podía darse sin una forma republicana de gobierno. Como lo anotamos en el segundo capítulo, ambos aspectos —ciudadanía y republicanismo— iban unidos de forma indisoluble.¹⁹ Sánchez Carrión no sólo compartía estas ideas sino que las introdujo en el discurso político peruano a inicios de la República. Pensaba él que el ciudadano estaba obligado a servir a su gobierno y a intervenir en todos los “actos nacionales” que no requerían una específica “delegabilidad del poder representativo”. También estaba obligado a repeler con “sus talentos y sus fuerzas físicas los proyectos ambiciosos de los enemigos domésticos: los tiranos, los que promueven ideas monárquicas y los que propician la anarquía, y a no omitir medio alguno para destruir a los externos”. Como contrapartida, Sánchez Carrión afirma que el ciudadano tiene ciertos derechos, característicos de la modernidad política: su “voluntad” es la que va a determinar las leyes que van a regir en la república; y también su “voluntad” es la que va a decidir la elección de los gobernantes.²⁰ Como se deduce, Sánchez Carrión exige un cambio completo en el comportamiento, en la mentalidad y en la actitud de los peruanos; pide acción, civismo y una activa participación en la vida política del país. También exige respeto a las leyes, pero a unas leyes justas, “sabias” y “equilibradas” emanadas de la única fuente de legitimidad que la modernidad política reconocía: “la voluntad nacional”. Así, la ley viene a ser “el resultado de la

¹⁹ El concepto de “ciudadanía virtuosa” aglutina una gran variedad de cualidades, como la lealtad y el valor, así como la voluntad y capacidad para actuar en pro de la ciudad o Estado, tanto en la esfera civil como en la militar. A este pensamiento político —basado en la convicción de que la participación ciudadana es de vital importancia y en que el modelo justo de gobierno no podía ser otro que el republicano constitucional— se le denomina “humanismo cívico” o “cívico republicano” (HEATER 2007: 17, 105-109).

²⁰ José Faustino Sánchez Carrión, “Carta remitida sobre la forma de Gobierno conveniente al Perú” (en CDIP 1974a: 370-371); José Faustino Sánchez Carrión, “Reflexiones acerca de la Defensa de la Patria” (en CDIP 1974a: 387-388); José Faustino Sánchez Carrión, “Consideraciones sobre la Dignidad Republicana” (en CDIP 1974a: 392-393); José Faustino Sánchez Carrión, “Discurso Preliminar del Proyecto de Constitución de 1823”, (en CDIP 1974a: 561).

voluntad general y el Gobierno el medio de reducirla a práctica”.²¹ Y acá podemos captar el cambio radical que significó la modernidad política, cambio que permitió que el hombre ya no se sienta súbdito de una monarquía que promulga leyes arbitrarias e injustas, sino ciudadano de una república en donde es consultado y participa en la redacción de las leyes bajo las cuales se regirá.

Soberanía popular y soberanía de la nación. Ya lo hemos dicho, la idea moderna de nación proclamó el principio de la soberanía de la nación: la soberanía moderna buscaba representar a la nación. Sánchez Carrión concuerda con que la soberanía reside esencialmente en la nación, representada por los elegidos por el pueblo: “la soberanía nacional es una e indivisible y su ejercicio reposa en los magistrados a quienes ella ha delegado sus poderes”. En vista que, siguiendo el pensamiento de Rousseau, Sánchez Carrión estimaba que la voluntad del pueblo es la única ley y que, por lo tanto, la soberanía del pueblo es la garantía más segura de los derechos individuales (BLOOM 1987: 570; TOUCHARD 1988: 330), la idea central que defiende es que la soberanía —esto es, “la potestad suprema entre todas las que puede admitir la sociedad”— corresponde al pueblo, “el que sentó los fundamentos del contrato social (...) el que reunió a los demás poderes bajo la égida de la Constitución; siendo por consiguiente anterior a todo régimen, inabdicable e inherente a la comunidad”.²² En concordancia con uno de los principios centrales de la modernidad política que proclamaba que el hombre realiza su libertad obedeciendo a las leyes que él mismo se ha dado, el Tribunal de la República concluye que “si a la nación pertenece la soberanía, constituida ya y transmitido su ejercicio en el modo conveniente (o sea mediante elecciones), sólo la ley es soberana”.²³

²¹ Segunda parte del “Discurso Preliminar” presentado por la Comisión de Constitución el 17 de mayo de 1823 (en CDIP 1975b: 307).

²² Para Rousseau, la función primaria del “contrato social” es la de constituir un régimen que pueda expresar la voluntad general, o sea, la voluntad del pueblo (BLOOM 1987: 568).

²³ José Faustino Sánchez Carrión, “Discurso Preliminar del Proyecto de Constitución de 1823” (en CDIP 1974a: 532-533); José Faustino Sánchez Carrión, “Carta sobre la forma de Gobierno conveniente al Perú” (en CDIP 1974a: 368).

En resumen, la república, con el sistema de gobierno representativo que la caracteriza, forma una “comunidad política”²⁴ mediante la cual el ciudadano delega su soberanía, a través del sufragio, en sus representantes. A partir de ese momento éstos representan a la nación, o sea a todos los ciudadanos: así, la nación es soberana, pero el origen de esta soberanía emana del pueblo. En gran medida, en esto consiste la modernidad política. Dicho en las propias palabras de Sánchez Carrión:

Ningún gobierno es de cierto más congruente con los intereses públicos que el que hemos adoptado (el republicano). Con él se concilia la soberanía natural de cada socio; se aseguran eficazmente los derechos imprescriptibles; se consolidan los que inmediatamente nacen de la reunión civil, y mantiene en continuo ejercicio el poder nacional respecto a sus primeros elementos. Más claro, el sistema republicano, tal como existe en nuestras instituciones, es el único aplicable al régimen social, el único capaz de reducir a práctica las sacrosantas cláusulas con que los hombres estipularon sujetarse a la voluntad general, y el único que frustra los ardides del despotismo y pone en desconcierto los siniestros principios de una política rastrera. (...) Gobernar no es más que mantener en arreglo a una masa de hombres, voluntariamente sujeta a las leyes, sin contrariar jamás su voluntad fuera del tenor de estas, que desde luego dan origen a otras tantas obligaciones, cuantas exija la felicidad común.²⁵

Una última idea respecto a la noción de soberanía a inicios de la República. Sánchez Carrión consideraba al Imperio de los Incas como una de las “naciones más célebres”. Pensaba que era un pueblo civilizado, sujeto a leyes y con destacables progresos en los aspectos políticos y económicos. Por eso afirmó que la recuperación de la soberanía nacional, luego de trescientos años de dominación española, significaba la “resurrección política” del Perú.²⁶ Para muchos ideólogos de entonces, entre los cuales Sánchez Carrión resulta el más conspicuo, la recuperación y enaltecimiento del pasado Inca servía para darle a la recién nacida República una continuidad histórica. Pero sobre todo servía para darle el prestigio que sólo un antiguo y glorioso pasado podía otorgar.²⁷

²⁴ José Faustino Sánchez Carrión, “Carta remitida sobre la forma de Gobierno conveniente al Perú” (en CDIP 1974a: 371).

²⁵ José Faustino Sánchez Carrión, “Consideraciones sobre la Dignidad Republicana” (en CDIP 1974a: 435).

²⁶ José Faustino Sánchez Carrión, “Aptitud Civil de la República Peruana” (en CDIP 1974a: 467); José Faustino Sánchez Carrión, “Juramento de las Bases de la Constitución Política de la República” (en CDIP 1974a: 510).

²⁷ En la parte inferior del primer escudo peruano (en uso de 1822 a 1824) aparece la siguiente frase: *Renació el sol del Perú* (resaltamos que dice “renació y no “nació). Esto significa que el Perú, luego de tres siglos de dominación española, “renació”. Y es que los peruanos, en aquellos primeros años de vida independiente, sentían que debían —o que podían— rastrear el origen de la nacionalidad peruana hasta los tiempos del

Elecciones y representación popular. Las elecciones —institución esencial que va de la mano con la idea moderna de nación y de democracia y con el principio de la soberanía popular— constituyen el mecanismo mediante el cual el pueblo cede su soberanía natural a favor de los gobernantes: las elecciones son el “vehículo de la representación popular”. Pero Sánchez Carrión no creía que la elección directa era conveniente para el Perú debido a las “circunstancias en que se encontraba el país” luego de tres siglos de opresión y del “abyecto” estado en que se hallaba el pueblo peruano. Para él, “la elección directa exige ilustración en la masa general del pueblo”, y esta condición no se daba en el Perú. Y reafirma su punto de vista al anotar que “si estuviese el Perú tan rico de gente, como es de oro y plata, sería muy justo excluir a los electores. Pero no es así”.²⁸ En consecuencia, Sánchez Carrión abogó por la elección indirecta, mediante electores que representen al pueblo. Sin duda para la élite política de inicios de la República, los peruanos estaban todavía políticamente inmaduros: el peruano promedio no estaba preparado para ejercer plenamente sus derechos políticos.

Para Sánchez Carrión, las elecciones jamás debían atentar contra la “causa pública”, y siendo éstas la “explicación de la soberanía popular”, debían entonces ser el “regulador de la base representativa”. En la república que Sánchez Carrión vislumbraba, los “derechos del pacto social” debían ser siempre consultados.²⁹ En el pueblo residía, efectivamente, la soberanía: “los pueblos no pueden recibir leyes sino de ellos mismos, ni ser regidos por otros poderes que los que libre y expresamente designaron; porque si la ley es el resultado de la voluntad general, el Gobierno es el medio de reducirla a la práctica”. Es decir, el pueblo gobierna a través de sus representantes, los cuales constituyen el gobierno nacional. Sánchez Carrión se preocupó por dejar bien claros sus principios republicanos de soberanía, legalidad, libertad y elecciones. Por eso insiste en afirmar que una vez “arraigada la soberanía de la Nación, a nadie sino a ella toca dar leyes”, pero como el Perú ha adoptado

Imperio Incaico. Quisieron darle al Perú una continuidad histórica que se remontaba a los gloriosos tiempos prehispanicos (REY DE CASTRO 2008: 292).

²⁸ José Faustino Sánchez Carrión, “Discurso Preliminar del Proyecto de Constitución de 1823” (en CDIP 1974a: 540-541).

²⁹ José Faustino Sánchez Carrión, “Carta remitida sobre la forma de Gobierno conveniente al Perú” (en CDIP 1974a: 371, 373).

el sistema representativo, “sólo a sus representantes corresponde decretarlos”.³⁰ El pensamiento político de Sánchez Carrión constituye la cabal expresión de la modernidad política, tal como fue concebida en Occidente desde fines del siglo XVIII, cuando se inició lo que se ha denominado la *Era de las Revoluciones Democráticas*.

Constitucionalismo. Una vez ganada la independencia política de España, la constitución cobra gran importancia, tanto a nivel internacional como en el ámbito nacional. A nivel internacional porque —ante la comunidad internacional, sobre todo ante las potencias europeas y los Estados Unidos de Norteamérica— constituyó la base jurídica de nuestra existencia como nación libre y soberana. Y en el ámbito interno porque representó, para los sucesivos gobiernos, el elemento que les permitía legitimarse políticamente. Para el ciudadano común y corriente, la constitución era la garantía de la vigencia de sus derechos (LOAYZA 2008: 3).

Ahora bien, la estructura política que Sánchez Carrión quiso construir en el Perú estaba basada en el sistema republicano de gobierno, sustentado éste en “la rigurosa observancia de las leyes”. Así, el “último medio de afianzar el Gobierno (o sea, a la República) es la observancia de las leyes fundamentales que lo constituyen”: de esta disciplina depende “la conservación y engrandecimiento de la República”.³¹ En tanto “no se afirmen las leyes fundamentales, todo es precipitación y movimiento en un Estado; más claro, se vive en una especie de anarquía más o menos pronunciada”. Y siendo la constitución de un país el conjunto de “las leyes primarias que determinan su forma de gobierno, de acuerdo al pacto social establecido y a la conveniencia pública, no deberán entrar en su plan otras disposiciones que las que llenen adecuadamente este objeto”. Para Sánchez Carrión, si el vigor de las leyes fundamentales se “debilitan”, se habría puesto la primera base para la “desmoralización del pueblo”. Por consiguiente, consideraba que era un deber de la “Representación Nacional” asegurarse que no se produzcan infracciones a la constitución, y de producirse, se debía sancionar a los infractores. Las “obligaciones sagradas” del

³⁰ José Faustino Sánchez Carrión, “Discurso Preliminar del Proyecto de Constitución de 1823” (en CDIP 1974a: 538-539).

³¹ José Faustino Sánchez Carrión, “Apuntamientos sobre la Libertad civil” (en CDIP 1974a: 384); José Faustino Sánchez Carrión, “Discurso Preliminar del Proyecto de Constitución de 1823” (en CDIP 1974a: 562).

ciudadano son: “fidelidad a la constitución, la observancia de las leyes en que consiste la verdadera libertad y el respeto a las autoridades que mandan en su nombre”; cualquier infracción a estas obligaciones “supone un crimen” (en CDIP 1974a: 531, 535, 562-563). Sánchez Carrión concluye que en tanto un país “no ame sus propias instituciones y adore sus leyes, nada podrá avanzar en su emancipación civil”.³² La virtud republicana exigía, pues, cumplir con las leyes, y esto era, lo repetimos, difícil de conseguir en un país como el Perú donde la mayoría de las personas no se veían aún como ciudadanos con deberes y derechos; y en donde la tradición virreinal no había hecho del cumplimiento de las leyes una virtud.

En armonía con su liberalismo, Sánchez Carrión demandaba que la constitución debía velar por la conservación de los derechos imprescriptibles e irrenunciables cuales son “libertad, seguridad y propiedad, en términos que nunca jamás puedan ser defraudados y sí disfrutados en toda la plenitud de su ejercicio, conforme al espíritu de la convención civil”. Para que el ciudadano pueda lograr una “perfecta libertad” y alcance su “logro individual” —de donde nace la “fortuna pública”, es decir el progreso económico del país— se requiere que “las leyes reglamentarias sean muy pocas y que se dirijan más bien a remover obstáculos que a imponer observancias odiosas”, de modo que el ciudadano vea que el “sudor de su frente se convierte todo en propio beneficio”, y que lo destinado en beneficio de la comunidad sea también aprovechado por los contribuyentes. Así, los valores que la constitución debía resguardar, e incluso multiplicar y mejorar, se podían, en opinión de Sánchez Carrión, resumir en cuatro palabras: libertad, igualdad, seguridad y propiedad.³³ Podemos redondear las ideas vertidas en los dos últimos párrafos con las palabras del propio Sánchez Carrión:

El objeto de toda sociedad no debe ser otro que conservar y proteger a cada individuo sus derechos por medio de la voluntad inalterable de las leyes, y no por capricho, ni aun por medio de la probidad de los gobernantes. La libertad o las facultades del hombre en sociedad no pueden ser limitadas sino por leyes y fórmulas prescritas por éstas, y cuya

³² José Faustino Sánchez Carrión, “Apuntamientos sobre la Libertad Civil” (en CDIP 1974a: 385).

³³ José Faustino Sánchez Carrión, “Carta sobre la Inadaptabilidad del Gobierno Monárquico...” (en CDIP 1974a: 353, 356); José Faustino Sánchez Carrión, “Carta remitida sobre la forma de Gobierno conveniente al Perú” (en CDIP 1974a: 368); José Faustino Sánchez Carrión, “Discurso Preliminar del Proyecto de Constitución de 1823” (en CDIP 1974a: 557-558).

observancia no sea un misterio a ningún asociado. Toda práctica contraria es perjudicial e injusta pues haría que la libertad del individuo dependiese de la voluntad de los funcionarios y no de las leyes.³⁴

Desde fines del siglo XVIII el pensamiento político proclamaba que la función primordial de la nación moderna era integrar a todos los individuos en la vida de una comunidad política de ciudadanos iguales y en legitimar, mediante esta comunidad, la acción del Estado que constituye su instrumento. Esta afirmación, sostenida por Dominique Schnapper (SCHNAPPER 2001: 49), encuentra su cabal expresión en el pensamiento político de José Faustino Sánchez Carrión. En efecto, para lograr esta integración Sánchez Carrión quería que el gobierno no sólo se acerque a la sociedad, sino que “el gobierno del Perú fuese una misma cosa que la sociedad peruana”. No se podía, según él, distinguir el Gobierno de la sociedad porque son la misma cosa; “la exigencia social no tiende sino al orden, y este orden es la consolidación o guarda de los derechos recíprocos”, lo cual no podía conseguirse “sin algunas reglas fundamentales, y estas son las que forman el Gobierno”. Sólo así los derechos ciudadanos estarían salvaguardados, sólo así se podía constituir la sociedad peruana.³⁵ Y para realizar todos estos ideales, el país debía estar organizado y regido por una constitución que legitime el pacto social y político entre el gobierno y los ciudadanos. Como se deduce, el pensamiento político de Sánchez Carrión —su idea de nación, de gobierno, de deberes y derechos ciudadanos— coincide con el que la modernidad política proclamaba.

Por otra parte, nuestro ideólogo pensaba que para que la integración a la que nos hemos referido en el párrafo anterior se produzca, para que la comunidad de ciudadanos iguales se constituya, para que la acción del Estado se legitime; era necesario que los peruanos cultiven la “dignidad republicana”. En pocas palabras, esto significaba ceder, mediante elecciones, nuestra soberanía natural en aras del bien común, del bien de toda la comunidad: esto es, ceder nuestra soberanía a favor de la soberanía de la nación. Implicaba,

³⁴ José Faustino Sánchez Carrión, “La Inquisición Política o el método de castigar por medio de informes secretos es detestable y sólo puede ser conocido en un país despótico” (en CDIP 1974a: 362).

³⁵ José Faustino Sánchez Carrión, “Carta sobre la Inadaptabilidad del Gobierno Monárquico...” (en CDIP 1974a: 353).

también, tomar conciencia que para ser verdaderamente libres, para que haya igualdad y prosperidad, se debía obedecer las leyes y respetar la Constitución.

El culto a Bolívar. Faltaría abordar un último aspecto del pensamiento político de Sánchez Carrión: su adhesión, culto podríamos decir, a la persona del Libertador Simón Bolívar, a pesar que éste haya terminando instaurando una dictadura en el Perú. En otras palabras, su delirio Bolivariano, como ha sido llamado. Sánchez Carrión era un hombre que como buen republicano priorizaba, por encima de todo, la institucionalidad y el imperio de la ley y de la justicia. Es por este motivo que —pensando que para asegurar el imperio de la ley era necesario “un brazo independiente del resto de la administración”— resaltó el hecho que Bolívar, en contraposición de su ilimitado poder, hacía “práctica la absoluta separación de la potestad judicial”, permitiendo que en el Perú “hablasen las leyes” y que el país se presentase “sobre el trono de la ley”.³⁶ Sin embargo, a pesar de lo que acabamos de anotar y de las indiscutibles e indispensables cualidades militares de Bolívar, para un hombre con las ideas políticas de Sánchez Carrión debió ser muy difícil, como dice Raúl Porras Barrenechea, doblegar el orgullo, soportar los caprichos y la altanería del Libertador, su desdén por todos los auxiliares, su colombianismo ofensivo para los peruanos, sus dicerios e injurias y sus espasmódicos actos de generosidad o terror (PORRAS 2001: 97). Sin embargo Sánchez Carrión, al igual que otros peruanos contemporáneos, supo sacrificar sus propias y legítimas ideas y principios en aras de un fin supremo: la derrota definitiva del poder español en el Perú. Pero aquí debemos recordar que él no vivió lo suficiente para ver la proclamación de la Constitución Vitalicia que Bolívar diseñó e impulsó, cuando ya los españoles habían sido definitivamente derrotados. De haber vivido, es posible que su juicio sobre Bolívar hubiese sido otro. Por eso escribió, en un artículo que lleva el sugerente título de “*Rasgos de Patriotismo*”, lo siguiente:

Cuando la libertad, la fortuna, y la vida del ciudadano están amenazadas por los persecutores de la Patria, nuestra existencia misma es un sacrificio corto, si con ella se consigue el bien de asegurar los más grandes intereses. Sólo a la indolencia y al egoísmo se ocultan estos principios luminosos; porque a la virtud del patriotismo acompaña

³⁶ José Faustino Sánchez Carrión, “Discurso pronunciado en la ceremonia de instalación de la Excelentísima Corte Superior de Justicia” (CDIP 1974a: 586, 588); José Faustino Sánchez Carrión, “Memoria leída al Congreso Constituyente el 12 de Febrero de 1825” (CDIP 1974a: 591, 593).

siempre la noble propensión a una generosidad ilimitada y a un absoluto desprendimiento. Los siguientes rasgos de patriotismo han sido aceptados por S.E. el Dictador del Perú con especial agrado, y en su consecuencia dispuso se insertaran en este periódico para satisfacción de los interesados.³⁷

Ideas finales. La libertad, hemos dicho, fue el bien máspreciado por Sánchez Carrión: él proclamó que “la libertad es el soberano bien de la tierra”. Quería que este bien fuese compartido por todos los Estados republicanos, quería que la libertad triunfe sobre cualquier proyecto político que buscara regresar al despotismo y al colonialismo, épocas que deberían ser superadas. Sabía que para resistir a cualquier agresión del absolutismo reaccionario había que estar unidos. Por eso dijo que la causa de nuestra separación de España es la misma en todos los países de América: “nuestros intereses públicos son los mismos, pues nuestra concordia y fraternidad no deben exponerse por sola la imprudencia de establecernos en manera opuesta”.³⁸ Su rechazo al colonialismo, y al sistema monárquico en general, fue rotundo. Para el Perú, su patria, quería libertad, justicia y prosperidad. En su célebre carta sobre “*La Inadaptabilidad del Gobierno Monárquico al Estado Libre del Perú*” anotó algunas ideas que resumen muy bien la visión liberal que del Perú tenía:

Como seamos establemente libres; como nuestra tierra llegue al último punto de engrandecimiento; como acumule toda su riqueza y se devuelva a influjo del gobierno el genio de la industria, y del comercio, y de la agricultura sobre su fértil suelo; como se afiance el procomunal perennemente; como la fatal discordia aparte de nosotros su formidable tea bajo una administración adecuada al mínimo de nuestros males y al máximo de nuestros bienes; y como por fin gustemos en dulce contentamiento los frutos de tan costosos sacrificios a la sombra del árbol de la independencia; he allí el objeto de toda nuestras inquisiciones. Y todo lo que sea incongruente, que se separe y vaya a entretener la afición de viles egoístas, de infames mercenarios.³⁹

Con mucha justicia Sánchez Carrión ha recibido, de parte de Raúl Porras Barrenechea, el título de “*El Tribuno de la República Peruana*”, ya que representa el más puro legado de la doctrina democrática peruana (PORRAS 2001: 108-109). Pero Sánchez Carrión no sólo

³⁷ José Faustino Sánchez Carrión, “Rasgos de Patriotismo” (CDIP 1974a: 581).

³⁸ José Faustino Sánchez Carrión, “Carta sobre la Inadaptabilidad del Gobierno Monárquico...” (CDIP 1974a: 358); José Faustino Sánchez Carrión, “Memoria...” (CDIP 1974a: 597, 599).

³⁹ José Faustino Sánchez Carrión, “Carta sobre la Inadaptabilidad del Gobierno Monárquico...” (CDIP 1974a: 350).

quería que el Perú fuera libre e independiente, quería también que los peruanos cultiven un sentido de moralidad pública; que adquieran lo que él llamaba la “dignidad republicana”, para así convertirse en verdaderos ciudadanos y poder prosperar materialmente. Quería, en suma, que el Perú llegue a ser, en el más corto tiempo posible, “Próspero, Feliz, y Grande al abrigo de la Libertad y la Justicia”.⁴⁰ Por todo ello parecen justas las palabras que Bolívar le escribió a la viuda Sánchez Carrión luego de la muerte de éste:

Mas yo me consuelo al considerar que él fue virtuoso, como nadie, y que se ha sacrificado por su país. El premio, pues, de tanta virtud, no estaba en la tierra, sino en el cielo —allá donde tienen su mansión las almas justas.⁴¹

Un comentario adicional. En muchos aspectos, las ideas políticas de Sánchez Carrión fueron similares a las de Tocqueville, quien escribió por lo menos seis o siete años después que el Tribuno de la República. En efecto, para Sánchez Carrión, el gran promotor de los valores republicanos, éstos podrían resumirse en: libertad, soberanía popular, respeto a la ley, gobierno representativo y la idea que una república era, más que un organismo político, un organismo moral. En buena medida, estas ideas formaron parte del pensamiento político *tocquevelliano*. Sánchez Carrión también se percató, al igual que el politólogo francés, del efecto negativo que las costumbres y hábitos heredados de la colonia tendrían, en cualquier país, para el progreso del ideal republicano y del triunfo de la democracia. Así, Sánchez Carrión reconoció que en el Perú todavía no existían las condiciones para que la democracia funcione plenamente, pero a pesar de ello era optimista y pensaba que dicho efecto se podría revertir mediante la agresiva difusión de las virtudes republicanas. Aunque Sánchez Carrión habla de la igualdad social (pero de una igualdad poco identificada con lo indígena), este tema, a diferencia de lo que Tocqueville pensaba, no fue el central de su pensamiento político, quizá porque se daba cuenta que en la sociedad peruana eso era, por el momento, imposible de lograr.

⁴⁰ José Faustino Sánchez Carrión, “Carta remitida sobre la forma de Gobierno conveniente al Perú” (CDIP 1974a: 378).

⁴¹ Carta de Simón Bolívar a la señora de Sánchez Carrión de fecha 4 de julio de 1825 (en BLANCO-FOMBONA [1921]: 34).

2.- LUNA PIZARRO Y LA LIBERTAD ORDENADA

A Francisco Javier de Luna Pizarro (Arequipa 1780-1855) se le encuentra a partir de 1821 actuando públicamente en lo civil y en lo religioso por más de treinta años, pero de ellos, más de quince de manera plena e intensa en política. Antes de la independencia cumplió funciones oficiales como Secretario del Cabildo de la Catedral de Lima y como Rector de San Fernando. Producida la independencia, fue elegido diputado al Primer Congreso Constituyente en 1822, y nombrado canónigo, deán y gobernador eclesiástico de Arequipa. A estos cargos se añade las de diputado a los Congresos de 1828 y a la Convención de 1833, de Obispo de Alalia *in partibus infidelium* (nombrado por el papa Gregorio XVI), plenipotenciario del Estado Sur Peruano para el Congreso de Arequipa durante el establecimiento de la Confederación Peruano-Boliviana (cargo que no aceptó), Deán de la Catedral de Lima y, finalmente, Arzobispo de Lima hasta su muerte en 1855 (VILLANUEVA 1995: 27).

Luna Pizarro fue la gran figura de la primera generación de liberales peruanos a los que el Perú debe las Constituciones de 1823, 1828 y 1834. Su pensamiento político rinde culto a toda garantía individual, cree en la justicia, en el sufragio, en el valor de la opinión pública —a la que, en armonía con lo que la modernidad política postula, considera “un regulador” y “un requisito necesario” de la política— (LUNA PIZARRO 1959a: 205); pero sobre todo cree en la competencia única del Congreso para gobernar el país. Por todo lo anotado, fue un ideólogo cuyas ideas se inscriben en la doctrina del liberalismo político. Lo que caracteriza al pensamiento político de Luna Pizarro (y al de otros liberales como Vidaurre) es su permanente preocupación para conciliar dos temas que para él eran claves y que muchas veces se encontraban en contradicción. El primero, que el principal poder del Estado es el Legislativo: para Luna Pizarro la soberanía reside en la nación pero es ejercida por el Congreso que legítimamente la representa. Y el segundo, su convencimiento de que, a toda costa, había que preservar el orden y evitar la anarquía en el Perú: su conflictiva relación con el Libertador Simón Bolívar refleja claramente esta preocupación. Veamos ahora los aspectos más importantes del pensamiento político de Luna Pizarro.

Sobre la forma de gobierno. Uno de los máximos representantes del liberalismo en el Perú fue Luna Pizarro, y como tal fue el adalid del sistema republicano de gobierno. Para él, el “gobierno representativo popular” —al que podríamos también denominar gobierno democrático— le ha dado, “para asombro del mundo”, la “dicha a la primera y más ilustre república” (los Estados Unidos de Norteamérica).⁴² En opinión de Luna Pizarro, el sistema republicano es favorable a las superioridades intelectuales de los hombres, a quienes eleva “a su primitiva dignidad”, y en quienes estimula nobles pasiones, fuentes de virtudes patrióticas. El sistema republicano, al considerar a los hombres como seres inteligentes, “los conduce a la luz” y los “hace intervenir cuanto puede en la administración”. A la vez, dicho sistema gobierna en nombre de los que no ejercen función pública, protegiendo y dando cuenta de los intereses de éstos. Y concluye, “tal es el punto a que desde este momento nos encaminamos, a pesar de los obstáculos que obstruían su acceso”.⁴³

En contraste con el sistema monárquico —por el que expresa su absoluta “aversión”— que luego de la independencia pretendía erigirse “sobre las ruinas del trono derrocado”,⁴⁴ que en principio sólo reunía a personas de la nobleza, en donde se “erigía un trono dirigido por un hombre divinizado” cuya persona se consideraba fuera de la responsabilidad de la ley y que, además, por medio de “las bayonetas imponen el silencio a la opinión de los diputados”; el sistema republicano convoca al gobierno a los más capaces e inteligentes y hace respetar la ley, la que es el “producto de la voluntad general”. Y acá cabe un comentario. Como veremos en el cuarto capítulo, Bartolomé Herrera también propugnaba el gobierno de los más capaces e inteligentes: “la soberanía de la inteligencia”. La diferencia está en que Herrera —desde una perspectiva conservadora— sostenía que este derecho a gobernar provenía de la “naturaleza”, lo cual significaba que provenía de la voluntad de Dios; mientras que Luna Pizarro —desde una perspectiva liberal y más

⁴² Como todos los liberales peruanos, Luna Pizarro consideraba a los Estados Unidos de Norteamérica como el paradigma del sistema republicano de gobierno y de la democracia.

⁴³ Francisco Javier Luna Pizarro, “Alocución dirigida al Colegio Electoral de Arequipa el 20 de noviembre de 1825, después de haber sido elegido diputado” (1959: 183). Los “obstáculos” a los que Luna Pizarro hace mención serían los planes monárquicos de San Martín y Riva-Agüero y/o la ausencia de una cultura republicana en el Perú.

⁴⁴ En este punto Luna Pizarro hace referencia explícita a los planes monárquicos de Riva-Agüero.

moderna— afirmaba que era “producto de la voluntad popular”, voluntad que para Herrera no era legítima.

Prosiguiendo con el republicanismo de Luna Pizarro. Para el sacerdote arequipeño, el sistema republicano —con un Legislativo guardián de las leyes protectoras de los ciudadanos y con un Ejecutivo limitado a un cierto período de tiempo— permitiría que “la violación de los derechos sociales pueda ser reparada por la misma ley” y así las libertades estarían “a cubierto de los alcances del despotismo”. Más aun, el “gobierno representativo” es considerado por Luna Pizarro como “la invención más útil y sublime del entendimiento humano”, ya que bajo dicho tipo de gobierno se garantizaría (e insiste en esto) el cumplimiento de la ley, el orden, la libertad y los valores morales; en resumen, los valores más caros del republicanismo. Por todos estos motivos concluye que “la mejor calidad de gobierno” sólo puede encontrarse en el gobierno representativo popular (1959: 185). Para Luna Pizarro, el sistema de gobierno republicano y representativo, que como vemos era la cabal expresión de los principios que la modernidad política proclamaba, era la mejor forma de organización política para una nación moderna.

Luna Pizarro, en concordancia con las ideas centrales del liberalismo decimonónico, defendía la propiedad privada; a la vez era conciente de la necesidad de preservar el orden interno en el Perú, todo dentro de un rasgo que lo caracterizaba: el equilibrio y la moderación. Para cumplir con estos objetivos, era necesario un gobierno constitucional que asegure un “gobierno balanceado”, una idea tan antigua como Aristóteles y Polibio (HOFSTADTER 1989: 11).⁴⁵ Así, para Luna Pizarro la base del sistema político era la constitución, la que tenía “por objeto esencial introducir orden, conjunto y concordancia en

⁴⁵ En efecto, Polibio (200 BC-118), el historiador griego que escribió sobre el ascenso de Roma al predominio en el mundo mediterráneo, buscando una explicación para la extremadamente rápida, casi sin precedente expansión del poder Romano, sugirió que la clave residía en el carácter mixto de la constitución Romana, una mezcla tan exitosa que “era imposible incluso para un nativo pronunciarse con certeza si todo el sistema era aristocrático, democrático o monárquico”. Así, la constitución mixta evitaba que se produzca una indebida concentración de poder y proveía un sistema de controles y balances (es decir, un gobierno balanceado). Dentro de esta estructura, el estadista y abogado romano Marco Tulio Cicerón (106 BC – 43) pensaba que “los magistrados tenían poder suficiente, los consejeros de los ciudadanos eminentes suficiente influencia, y el pueblo suficiente libertad” (en HOLTON 1987: 164).

las instituciones”. La constitución debía “garantizar la propiedad del pudiente, la existencia del pobre, los goces del industrial, la libertad y seguridad de todos (de esta forma podía) hacer reinar la tranquilidad sin opresión, la libertad sin licencia, la humanidad sin debilidad, la justicia sin crueldad”. En otras palabras, la constitución debía “crear un gobierno firme sin ser peligroso”; al mismo tiempo debía guiar al Perú por la “senda de la prosperidad”.⁴⁶ Para los republicanos liberales como Luna Pizarro, en el movido contexto político de inicios de la República, era imprescindible que la “governabilidad republicana” funcione, para lo cual debía ser cuidadosamente celada. A grandes rasgos, estas serían las principales garantías que la constitución tenía que incluir, la que debía encontrar un equilibrio por medio del cual, al tiempo que se respetaban las libertades individuales y la propiedad, se preservaba el orden. Y este era el ideal de Luna Pizarro: un gobierno balanceado.

La división de poderes siempre ha sido un elemento fundamental del sistema republicano. Como era de esperarse, Luna Pizarro expresó su parecer respecto a este importante punto. Debido a que “las mejores formas de gobierno se corrompen con seres envilecidos”, Luna Pizarro creía que los poderes nacionales debían estar divididos y equilibrados de tal suerte que “uno sirva de correctivo al otro en sus desmanes”. Para que el honrado y pacífico ciudadano pueda vivir sin el peligro que un poder discrecional ataque su seguridad y sus derechos individuales, el “formidable Ejecutivo” debía organizarse de tal manera que “conservando su plenitud legal para no exponer la república a que perezca de debilidad, sancione algún medio positivo y aproximado de contener sus desmanes” (LUNA PIZARRO 1959a: 197).⁴⁷ Por otra parte, Luna Pizarro era perfectamente consciente que el “formidable Ejecutivo”, al disponer de la Fuerza Armada y al manejar la Hacienda Pública, tenía a su discreción “dos resortes poderosos”, los cuales podía utilizar para sostener el orden o para sobreponerse a la ley por la arbitrariedad. Por lo tanto insiste, y es una constante preocupación de su discurso político, en un poder Ejecutivo moderado pero, eso sí, eficiente y respetado, y en un equilibrio de poderes. Así, el gobierno representativo, a través de su poder Legislativo, debía, “conformándose a la moral”, impedir que “las virtudes del

⁴⁶ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Discurso pronunciado en la misa del Espíritu Santo que precedió a las elecciones de diputados al Congreso de 1832” (en 1959: 194); y Carta a Joaquín Campino (en LUNA PIZARRO 1959a: 7).

⁴⁷ También “Discurso sobre la forma de gobierno...” (LUNA PIZARRO 1959a: 18).

magistrado se corrompan, apoyarlo en su debilidad, poner trabas a su fuerza y contenerlo en los límites de la justicia”.⁴⁸ En definitiva, el poder Ejecutivo, aunque sea legítimo, debía estar fiscalizado y controlado por el Congreso de la República. De no ser así —si el gobierno no divide y balancea los poderes por medio de un sistema de controles— se caería en lo que Thomas Jefferson (1743-1826), el tercer presidente de los Estados Unidos, definió como “un despotismo electivo” (HOFSTADTER 1989: 39).

El siguiente aspecto del pensamiento político de Luna Pizarro que toca abordar es el referido a la elección de los gobernantes, lo cual constituye la génesis del gobierno representativo. En línea con las ideas liberales proclamadas por la modernidad política, para el clérigo arequipeño era “una regla infalible” que los gobernantes (en particular los legisladores) se debían poner “en armonía con la voluntad general”. Los gobernantes (“los apoderados de la nación”) eran los “escogidos del pueblo”, los cuales actuaban por el “mandato conferido por el pueblo” y prioritariamente debían “reformular y consolidar el Pacto Social de los peruanos”.⁴⁹ En ese sentido, el “gobierno representativo” —cuyo origen y legitimidad, lo reiteramos, era la voluntad popular— resultaba ser la “invención más útil y sublime del entendimiento humano”, el cual proporcionaría a los peruanos “orden” y “libertad”. Y algo más: conformándose a la moral, el gobierno representativo impediría que los magistrados se corrompan y, apoyándolos en sus debilidades y poniendo trabas a su fuerza, los obligaría a actuar dentro de los “límites de la justicia”.⁵⁰ Los valores morales fueron celebrados por la modernidad política, y por supuesto por Luna Pizarro.

Sin embargo, el tema de la “la extensión del derecho electoral” tenía una limitación. En concordancia con el pensamiento liberal de entonces, Luna Pizarro creía en una participación política restringida. El derecho electoral, afirmaba, sólo debería concederse a

⁴⁸ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Discurso al Colegio Electoral de la Provincia de Arequipa, dicho el 5 de mayo de 1833 en la Santa Iglesia Catedral” (en 1959: 201).

⁴⁹ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Alocución dirigida al Colegio Electoral de Arequipa” (en 1959: 184); “Discurso sobre la forma de gobierno” (en 1959: 191); y “Discurso pronunciado en la misa del Espíritu Santo” (en 1959: 193, 200).

⁵⁰ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Discurso al Colegio Electoral de la Provincia de Arequipa” (en 1959: 201).

los que sepan apreciarlo en su justo valor, a los que no estén expuestos a la seducción y a la intriga, ni a los sometidos a la voluntad ajena. He aquí sus palabras:

Si la miseria degrada al hombre en su dignidad, abate su espíritu y le induce a adoptar cualquier medio que pueda proporcionarle algún interés, y que si además de estar reducido a esa miserable condición, es víctima de las pasiones, parece que no debiera tener parte en las solemnes juntas que se encaminan a designar los encargados de sancionar los deberes y derechos de la vida social”.⁵¹

Dicho esto, Luna Pizarro se pregunta cuántos obstáculos, quizá insuperables, no ocurrirían en un país en que la población esté mayoritariamente sumida en la ignorancia y la miseria, que no conoce los goces de la civilización (Occidental), que no entiende ni el idioma nacional ni el alcance de las nociones constitucionales y cuya voluntad esté generalmente sujeta al que dirige sus conciencias o gobierna sus pueblos; y se halle, a pesar de encontrarse en estas condiciones, en posesión del derecho electoral (1959: 195-196). De acuerdo a esta doctrina, los únicos peruanos con derechos electorales serían los que, además de poseer una educación, gozaban de independencia económica; es decir, en buena cuenta, sólo los criollos. Como se deduce, el pensamiento político liberal de Luna Pizarro, al igual que el de los hombres del orden, no contemplaba la democracia plena para todos los peruanos. Y es que ambos grupos, como hemos visto en el segundo capítulo, compartían ciertas ideas políticas, en particular estaban de acuerdo en conservar los privilegios para los criollos. Por todo lo dicho, en muchos aspectos de la vida política nacional, sólo una fina línea los separaba.

Pero a pesar de lo anotado en el párrafo anterior, sí hubo diferencias. Una de ellas, claro está, es que Luna Pizarro pensaba que el poder Legislativo debía ser el principal, mientras que los llamados hombres del orden pensaban lo opuesto: que debía serlo el Ejecutivo. Para Luna Pizarro, otra de las diferencias era en la actitud. Consideraba que los liberales tenían “mayor disposición para tolerar y sobreponerse a los incidentes desagradables”, mientras que los del “partido de la fuerza” (o sea los autoritarios hombres del orden) no estaban

⁵¹ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Discurso pronunciado en la misa del Espíritu Santo” (en 1959: 195-196).

dispuestos a ser tolerantes y que, por el contrario, siempre “quieren salirse con la suya y amenazan con las vías de hecho”.⁵² De estas palabras se puede colegir que para Luna Pizarro los verdaderos demócratas eran los liberales.

Para cerrar lo referido a la forma de gobierno, debemos hacer mención a un último punto: a diferencia de la tendencia liberal que propugnaban un gobierno federal, Luna Pizarro abogaba por un gobierno unitario y consolidado. Siendo su gran preocupación el caos y la anarquía, pensaba que para organizar el Estado en Federación se precisaba, primeramente, desorganizarlo, “como en efecto se desorganizaría con una transición tan intempestiva”. Por lo que concluye que el sistema federal, “siendo muy complicado, debe ser débil, y por consiguiente, poco favorable en los conflictos de una guerra, en especial si ésta acaece cuando no se ha entablado aquél (el sistema federal) sólidamente, y el espíritu público se halla por formar”.⁵³ En otras palabras, dado que el Perú era un país étnicamente heterogéneo, con una geografía complicada y con una gran inestabilidad política, el liberal Luna Pizarro consideró que lo más conveniente era un gobierno unitario que centralice el poder e imponga el orden. Es evidente que en este punto existen coincidencias con los hombres del orden. Ya lo dijimos, en algunos aspectos sólo una fina línea los separaba.

Del espíritu de las leyes y la voluntad general. Luna Pizarro, al igual que todos los políticos liberales de entonces, era un admirador de la “brillante” República de los Estados Unidos de Norteamérica, país donde veía realizado “el bello ideal de la ciencia política”. Sin embargo era realista: se daba perfecta cuenta que las “circunstancias físicas, morales y políticas” del Perú eran diferentes y especiales,⁵⁴ por lo que no se podía calcar el modelo norteamericano sino que, por el contrario, se debía “fijar la vista en nuestra casa, cuyos elementos tenemos que combinar para organizarla”. Así, “los legisladores no deben inventar leyes sino revelarlas; ellas preexisten en la condición moral y política del Estado,

⁵² Francisco Xavier de Luna Pizarro, “Carta a Domingo Nieto del 15 de octubre de 1833” (en 1959: 59).

⁵³ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Discurso sobre la forma de gobierno” (en 1959: 188-191).

⁵⁴ Se refería en concreto a dos aspectos de la realidad histórica y social del Perú. Primero, el hecho de haber sido el Perú el centro del poder español en América del Sur, y Lima la sede del Virreinato más antiguo e importante, lo que causó que los valores tradicionales estuviesen mucho más arraigados que en el resto de países de la región. Segundo, la heterogeneidad de su población, lo que dificultaba la formulación de un plan político que congregase a todos los peruanos.

ellas no pueden recibir vigor y fuerza sino de la aceptación espontánea y gustosa de los pueblos”, y esta aceptación “no puede explorarse de otra manera que consultando del modo posible su voluntad”. Es más, “una ley dictada sin haber conocido y apreciado las necesidades de la nación, que son las cuerdas que el legislador debe tocar para obtener armonía, puede hacer el infortunio del pueblo”.⁵⁵ En resumen, la “regla infalible” de Luna Pizarro era que los legisladores se debían “poner en armonía con la voluntad general” y con la realidad sociopolítica del Perú.⁵⁶

Las ideas del siglo XVIII, el *Siglo de las Luces*, dieron inicio a la “modernidad política”. Dichas ideas fueron poderosas y revolucionarias, influyendo en todo el mundo occidental, Latino América incluida. Esta influencia, en Luna Pizarro, es evidente. El filósofo político francés barón de Montesquieu (1689-1755) sostuvo que las leyes deben responder a una multiplicidad de causas: costumbres, economía, religión, moral e, incluso, clima; es decir, a las circunstancias de cada país. También afirmó que la ley debía coartar la autoridad, dado que ésta, por sí misma, tiende a ser violenta y abusiva. Y otro filósofo francés, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), introdujo un concepto revolucionario en el discurso político Occidental: el poder que la voluntad popular debía tener a la hora de legislar y de diseñar los proyectos políticos nacionales para que éstos sean legítimos y democráticos. Ahora bien, Luna Pizarro asimiló estas ideas pero las adecuó a la realidad peruana y a los intereses de su clase dirigente, a la que él pertenecía.

Sobre la anarquía y el “espíritu de facción”. En vista que la legitimidad monárquica había sucumbido durante las Guerras de la Independencia, se hizo absolutamente necesario contener las facciones en pugna para subordinarlas a la frágil soberanía del Estado (BOTANA 2003: 654). Fue Luna Pizarro uno de los políticos que con más energía se abocó a esta tarea. Así, en una carta de fecha 4 de diciembre de 1833, Luna Pizarro le recuerda a su amigo el general Domingo Nieto que “sostener el orden es nuestro primer deber”.⁵⁷ Y este fue otro tema en el que los liberales y los hombres del orden estuvieron de acuerdo en las

⁵⁵ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Discurso sobre la forma de gobierno...” (en 1959: 187, 190); Francisco Javier de Luna Pizarro, “Discurso pronunciado en la misa del Espíritu Santo...” (en 1959: 195).

⁵⁶ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Discurso sobre la forma de gobierno...” (en 1959: 191).

⁵⁷ Carta al General Domingo Nieto (4-12-1833), en LUNA PIZARRO 1959a: 68-69.

primeras décadas de nuestra vida como república independiente: en la necesidad de preservar el orden y evitar la anarquía. La diferencia, claro está, radicaba en quién debía ocuparse de dicha tarea. Para los liberales, debía ser un gobierno constituido legítimamente, con una activa participación política del poder Legislativo que controle cualquier exceso del Ejecutivo. Para los autoritarios hombres del orden, las formas legales y constitucionales, aunque importantes,⁵⁸ no eran una prioridad; más bien un Ejecutivo fuerte, mejor si era liderado por un militar, debía ser quien imponga el orden en el Perú.⁵⁹

La clave para Luna Pizarro era encontrar la fórmula por medio de la cual, al tiempo que se mantuviese el orden en el país (lo cual era “nuestro primer deber”), se respetase las formas constitucionales y democráticas, ya que no podía haber “libertad” sin “el exacto cumplimiento de la Ley”.⁶⁰ En ese sentido anotó, “cuán provechoso es a un pueblo en esta posición colocar al frente de sus negocios a un ciudadano de luces para seguir la revolución del tiempo, y de firmeza para resistir las revoluciones de los hombres”. La “Revolución del tiempo” es la Revolución liberal-democrática que es parte del proceso histórico del mundo occidental desde fines del siglo XVIII —la llamada “*Era de las Revoluciones Democráticas*”— de la cual toda América fue protagonista principal y a la que Luna Pizarro se adhirió con fervor. Las “revoluciones de los hombres” eran, en cambio, aquéllas realizadas por hombres con intereses mezquinos y personales, que promovían el espíritu de facción, que restringían la libertad, que contribuían con el desorden y la anarquía, y que finalmente le hacían daño a la patria, por lo que Luna Pizarro invocó a los peruanos a “resistirlas”. Por eso concluye que “mientras subsista el espíritu de facción; mientras que los ambiciosos que agitan los partidos no encadenen su funesto purito de mandar; mientras las elecciones de los jefes no sean el resultado de un discernimiento justo, libre, ilustrado, sin influencia alguna de intereses privados; el Estado será víctima condenada a un abismo de infortunios”. Así, el patriotismo —y esta era una idea central del republicanismo—

⁵⁸ Como ya lo anotamos en el segundo capítulo, los caudillos autoritarios, de una manera u otra, una vez en el poder, siempre trataron de legitimarse promoviendo reformas constitucionales, o simplemente redactando una nueva constitución.

⁵⁹ En los primeros años de vida independiente del Perú, ser militar y haber luchado por la independencia constituía el mejor atributo del ciudadano (NÚÑEZ 2007).

⁶⁰ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Carta a Andrés de Santa Cruz”, del 26 de febrero de 1827 (en 1959: 32); y Francisco Javier de Luna Pizarro, “Carta a Domingo Nieto”, del 4 de diciembre de 1833 (en 1959: 69).

estaba en relación directa con el respeto a la ley y a la constitución, y con la adhesión al ideal liberal que “la Revolución del tiempo” difundió. A su vez, el respeto a la ley traería orden y progreso, con lo cual se podría “marchar a la civilización”; e insiste en que se debían desterrar los “trastornos” y la anarquía porque “desacreditan al país” y lo “atrasan”.⁶¹ En resumen, con orden y en libertad se progresa.

Luna Pizarro, nacionalismo y Simón Bolívar. Como habíamos advertido más arriba, el pensamiento político de Luna Pizarro se encontraba en permanente tensión entre el imperativo de preservar el orden interno en el país y la convicción política y moral de regirse por un gobierno representativo, constitucional y democrático. Esta tensión se ve reflejada claramente en su relación con Simón Bolívar. En un inicio Luna Pizarro veía conveniente la presencia de Bolívar en el Perú al frente de la administración del país pues su experiencia e influencia, en las difíciles circunstancias que se vivían, eran de suma importancia, siempre y cuando su autoridad quedase enmarcada dentro de la constitución. Así, en carta que le dirigió al Libertador en septiembre de 1825, le expresa su gratitud por “haber dado el último golpe a un enemigo todavía bastante poderoso” (el ejército realista); y luego de decirle que “no hay otra libertad verdadera que el ejercicio de la virtud o el imperio de la ley”, admite que el Perú necesitaba todavía “un genio superior que nos enseñe a discernir el bien real y sólido del aparente”. En la misma carta le manifiesta que en él (en Luna Pizarro) “desaparecieron hasta los menores vestigios de recelo o desconfianza, inseparables de todo fiero republicano, a la vista de un gran capitán, cuya gloria se teme pueda eclipsar la libertad civil”.⁶²

Y en otra carta, fechada 11 de noviembre de 1825, le advierte a Bolívar que el Perú “recién comienza a ver la luz”, por lo que le pide que permanezca “mientras se monta la máquina del Estado sobre las ruedas principales que deban conducirla”. En vista que el Perú, “al principiar su carrera de la verdadera libertad”, se veía todavía amenazada “por los enemigos internos (Riva-Agüero y su grupo) adictos al viejo sistema colonial” y por “los

⁶¹ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Discurso al Colegio Electoral de la provincia de Arequipa...” (en 1959: 202-203); y Cartas a Agustín Gamarra, 1832 (en 1959: 49-52).

⁶² Carta al Libertador (en LUNA PIZARRO 1959a: 19-21).

vicios contraídos por nuestra mala situación”, Luna Pizarro esperaba que la presencia de Bolívar, aparte de asegurar el orden interno, evitase que los partidarios de la monarquía se fortalecieran y se hagan del poder. Incluso admite la necesidad de reformar la Constitución de 1823 (que otorgaba escaso poder al Ejecutivo) ya que “a veces debe cubrirse con un velo la libertad”, agregando que esta medida resultaba urgente puesto que en el “tránsito de la esclavitud” a la libertad se “amagaba la anarquía”, y con ella la tiranía “de algún feliz malvado”. Por todas estas razones opina (como hemos visto, posteriormente cambiará de opinión y defenderá el balance entre los poderes del Estado) que “el Ejecutivo debe recibir amplia autoridad, que es uno de los puntos de reforma”.⁶³

Sin embargo la situación iría a cambiar porque, entre otras cosas, Bolívar pensaba que el débil presidencialismo impuesto por la necesidad republicana hacía ilegítimo a este sistema, y que esta situación sólo podía regenerarse mediante la máxima concentración de poder en aquella magistratura ejecutiva (BOTANA 2003: 677). El Libertador le dio solución a este problema imponiendo la Constitución Vitalicia, la que fue aprobada en diciembre de 1826. Ya en septiembre del mismo año Luna Pizarro le había escrito a Manuel Lorenzo Vidaurre, a raíz de haber sido “intimidado” por Bolívar para que salga del país, informándole que el motivo de dicha medida había sido no haber convenido ni con las ideas autoritarias del Libertador, ni con la “Constitución Monárquica” Bolivariana (la Vitalicia), que le otorgaba poderes dictatoriales. Por lo que concluye, “tal es el premio que Bolívar ha destinado a un antiguo patriota sólo porque no ha sabido doblarle la rodilla y sacrificarle su honor y conciencia”.⁶⁴ De hecho los intereses políticos y los caracteres dominantes de Luna Pizarro y de Bolívar chocaban. Según Vidaurre, Simón Bolívar se expresaba en los siguientes términos respecto a Luna Pizarro: “su ambición no tiene límites; no quiere empleos, pero quiere dominar a todos los que lo tienen. Es un vaso de ponzoña; roerá los huesos de los muertos y se alimentará de sus médulas si fueran sus enemigos. Le hice mil ofrecimientos, pero no me fue posible vencer su terquedad” (en CDIP 1971d: 445).

⁶³ Carta al Libertador de Perú y Colombia (en LUNA PIZARRO 1959a: 22-24).

⁶⁴ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Carta de Luna Pizarro a Vidaurre refiriendo los atentados del General Bolívar” (en CDIP 1971d: 460-461).

La postura de Luna Pizarro respecto a Bolívar queda confirmada por la correspondencia diplomática de los Estados Unidos que, en relación a la independencia de las naciones latinoamericanas, en 1925 William R. Manning publicó. En dicha correspondencia, el cónsul americano Tudor anota que, ante la pregunta que le hizo a Luna Pizarro en el sentido de cuáles eran las miras de la oposición a Bolívar, éste respondió que se sentían sumamente ansiosos por el hecho de que el Libertador continuaba en la dirección de los asuntos; que su talento, su experiencia y la influencia de su nombre eran importantísimos para ellos, “pero que debía ser el Presidente constitucional de la República”. Luego, de acuerdo a la versión del cónsul Tudor, Luna Pizarro añade que “no podían ser gobernados siempre por las bayonetas; que el General Bolívar podía morir o ser llamado a su patria, y que mientras más se aplazara una administración liberal y constitucional, mayor sería el peligro y la dificultad de introducirla”.⁶⁵

Cuando Bolívar ya se había alejado del Perú, Luna Pizarro (en carta de fecha 4 de diciembre de 1828) le comenta de manera muy crítica a Domingo Nieto que Bolívar se había hecho “arbitro de un poder ilimitado para proporcionarse recursos de todo género”.⁶⁶ Luego de afirmar que él nunca capitulará ante quienes no se conviertan “a la verdadera fe política” (el gobierno republicano, representativo y democrático), que “al tirano se le debe aborrecer”, y que “el amor a la libertad es virtud y un crimen no sostenerla”; agradece por “ver a mi Patria libre de Bolívar (quien representaba una ‘tiranía extranjera’) y regida por su Constitución (la de 1828)”. Es más, Luna Pizarro afirma que al discutir la cuestión de la ciudadanía de los españoles que voluntariamente habían decidido quedarse en el Perú después de la capitulación de Ayacucho, una de las “razones principales para favorecerlos fue precisamente la de atraerlos para que haciendo un cuerpo, una masa con nosotros, nos ayudasen en la guerra con Bolívar que conocía ser inevitable”. Según Luna Pizarro, la política —la política pragmática diríamos— “dictaba obrar por atracción antes que por repulsión” por lo que era “conveniente y justo” abrirles a los españoles “el seno de la Patria

⁶⁵ William R. Manning (1932: 2139-2141), citado por Víctor Andrés Belaúnde (1987: 261).

⁶⁶ En este punto Luna Pizarro comparte las opiniones de Riva-Agüero, tal como éste las expresó más tarde en sus memorias, en el sentido que Bolívar había usurpado el poder y se había ilícitamente apropiado de los recursos del Perú.

para que se nos uniesen”.⁶⁷ Es decir, los enemigos de ayer se convertían en los aliados de hoy para expulsar a quien precisamente había contribuido decisivamente a la independencia. El sentimiento nacionalista de Luna Pizarro, y también sus intereses políticos, le señalaba que la amenaza, ahora, provenía no de los españoles sino del Libertador y su ejército colombiano.

La complicada y contradictoria relación de Luna Pizarro con Bolívar refleja en buena medida un sentimiento bastante generalizado entre los peruanos de entonces, sobre todo entre aquéllos políticamente concientes y activamente comprometidos con la causa “patriota” y que, además, tenían legítimos intereses políticos. Veían la realidad objetivamente: eran concientes de que la presencia de Bolívar en el Perú era necesaria para derrotar definitivamente a los realistas, consolidando así la libertad de toda la América del Sur, a la par que con su reconocido prestigio imponía orden en el Perú. Sin embargo esto no quería decir que los políticos peruanos estuviesen dispuestos a otorgarle un cheque en blanco al Libertador, por lo menos no más allá del tiempo estrictamente necesario para que cumpla con el objetivo central de su presencia en el Perú. Por este motivo el punto de quiebre fue la promulgación de la Constitución que consagraba a Bolívar presidente vitalicio, a casi dos años de la definitiva derrota española en Ayacucho. En ese sentido son exactas las palabras de Víctor Andrés Belaúnde cuando afirma que a Luna Pizarro le cupo la misión de encarnar el nacionalismo peruano frente a la Constitución Vitalicia (BELAUNDE 1987: 259). Se podría afirmar que dos factores hicieron que Luna Pizarro choque y rompa con Bolívar: un auténtico nacionalismo peruano, que lo hacía rechazar a un gobernante extranjero que ya no era indispensable y que pretendía imponer una presidencia vitalicia personal; y una legítima defensa de sus propios y legítimos intereses políticos, que con buenas razones juzgaba se verían perjudicados si el proyecto político de Bolívar hubiera prosperado.

⁶⁷ Carta a Manuel Lorenzo Vidaurre (en LUNA PIZARRO 1959a: 29-31); Carta a Domingo Nieto (en LUNA PIZARRO 1959a: 34-44); y Comunicado a los editores del *Mercurio Peruano* (en LUNA PIZARRO 1959a: 176 y 177).

Antes de continuar, veamos lo que nos tiene que decir, en relación a la presencia de Bolívar en el Perú, el historiador y abogado arequipeño Mariano Felipe Paz Soldán (1821-1886), quien a partir de 1868 comenzó a publicar su obra fundamental, *Historia del Perú Independiente*. Los peruanos que tuvieron participación política a inicios de la República —Luna Pizarro, Vidaurre, Sánchez Carrión, Unanue y Pando, entre otros— estuvieron de acuerdo en que la venida de Bolívar al Perú era indispensable para derrotar al ejército español, e incluso muchos colaboraron con el gobierno del Libertador. Paz Soldán, perfectamente conciente de la gravedad de la situación, consideró igualmente necesaria la presencia de Bolívar. Sin embargo, de Paz Soldán podríamos decir, luego de leer su obra, que lo que a él más le desagradaba de Bolívar era su estilo “dominante y altanero”, estilo que contrastaba con el menos soberbio de San Martín, por quien sí sentía —por encima de sus diferencias políticas, ya que Paz Soldán era republicano y San Martín monárquico— un gran aprecio, reconociéndole el mérito de ser el Fundador del Perú. Paz Soldán representa la tendencia nacionalista en la historia de nuestra independencia, y en esa línea le era absolutamente irritante a su patriotismo que se prolongase la dictadura de Bolívar más allá del tiempo estrictamente necesario para que cumpla con el objetivo central y único de su estancia en el Perú: derrotar a los realistas. En suma, de un lado, a Paz Soldán le pareció un acto absolutamente servil la innecesaria prolongación de poderes dictatoriales hecha por el Congreso peruano en febrero de 1825 a favor de Bolívar; y, de otro lado, consideraba humillante para el Perú la actitud avasalladora, altanera y dominante que veía en Bolívar, sobre todo la exhibición de nacionalismo colombiano de la que hacía gala estando en el Perú (PAZ SOLDÁN 1972).

Luego de este breve comentario, retornemos a nuestro personaje. Para Francisco Javier de Luna Pizarro, el nacionalismo —el “patriotismo verdadero”— estaba identificado con el progreso y la prosperidad de la patria. Así, el gobierno debía fortalecer el “crédito público”, dictar “medidas a favor de la minería”, “levantar el valor de los billetes”; en suma, debía fomentar la riqueza. Al mismo tiempo debía “guardar la casa propia de toda intervención extranjera” (como la de Bolívar). Para lograr estos elevados fines, el poder de los gobernantes debía residir en su “espíritu público”: un “patriotismo desinteresado es el alma del republicanismo”. Luna Pizarro se consideraba un sincero patriota, “guiado

exclusivamente del pro comunal” y que sólo buscaba el “bien de nuestra adorada Patria”.⁶⁸ Pero el ciudadano común, “el buen republicano”, el que era patriota, debía también interesarse e involucrarse en los asuntos públicos, en “el verdadero bien nacional”, o sea en el bien público. Y esta es una de las novedades de la “modernidad política”: a diferencia de la “política antigua”, en donde las personas comunes eran políticamente pasivas, la modernidad política exigía la activa participación del ciudadano común en la vida nacional; y Luna Pizarro, al igual que Sánchez Carrión, como verdaderos republicanos, promovían esta participación.

Luna Pizarro y la Confederación Peruano-Boliviana. El sentimiento nacionalista de Luna Pizarro no chocaba en absoluto con los planes de conformar una confederación con Bolivia. Por el contrario, él pensaba que la confederación de “dos Pueblos que en realidad no son sino uno solo”⁶⁹ sería provechosa no sólo porque nos daría “más respetabilidad en el exterior” sino porque contribuiría a la “disminución de dificultades para progresar en el régimen interior”. Más aún, Luna Pizarro opinaba que no era motivo de alarma que dos Estados como el Perú y Bolivia constituyesen una confederación ya que:

Desde la primitiva población de estas regiones fueron una sola familia, y que hasta ayer tuvieron un mismo Gobierno; dos pueblos que identificados por sus idiomas, usos, costumbres; y habitantes de un suelo que no ha dividido la naturaleza, quieran volver a reunirse con nuevos vínculos que labren su mutua ventura.⁷⁰

Y es que el apoyo de Luna Pizarro al proyecto de la Confederación Peruano-Boliviana se inscribía perfectamente con un principio básico del Estado nacional moderno, mediante el cual las fronteras políticas debían coincidir con las fronteras cultural-nacionales (ABELLÁN 1997: 90).

⁶⁸ Cartas a Joaquín Campino, a Simón Bolívar, a Andrés de Santa Cruz, y a Domingo Nieto (en LUNA PIZARRO 1959a: 7, 23, 31-33, 34-38); y artículo “Perú” (en LUNA PIZARRO 1959a: 160).

⁶⁹ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Carta a Andrés de Santa Cruz”, del 19 de abril de 1837 (1959a: 99).

⁷⁰ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Carta a Andrés de Santa Cruz”, 1837 (1959: 97, 103).

Por lo tanto, resultaba natural que Luna Pizarro observase con temor “la nueva expedición chilena” contra la Confederación, la que sin duda, pensaba él, sería “el último esfuerzo de ese pueblo en la presente guerra”. Con tono pesimista afirmaba que ya no había lugar para la conciliación y que lo deseable era que dicha expedición fracasase nuevamente, y que este fracaso “nos de por último resultado la paz”.⁷¹ Luna Pizarro era un nacionalista que siempre quiso ver al Perú libre de la dominación extranjera, y libre también de cualquier injerencia foránea en los asuntos del Perú. En un principio, la dominación provenía de España, luego fue la presencia en el Perú de Bolívar con el ejército colombiano, y por último fue la participación de Chile en la derrota de la Confederación Peruano-Boliviana. Indudablemente que el político y militar paceño Andrés de Santa Cruz era visto por Luna Pizarro no como un extranjero sino como un Alto-peruano con pleno derecho a ser el Protector de una confederación que unía al Perú con Bolivia. Y algo más que favoreció el apoyo de Luna Pizarro a la Confederación: el ambicioso y autoritario caudillo Gamarra era el enemigo político del liberal sacerdote arequipeño, y a partir de 1831 también de Santa Cruz con quien disputaba el predominio político en el sur andino. Era lógico entonces que Luna Pizarro vea a Santa Cruz como su aliado natural. Una conocida frase refleja esta circunstancia: “el enemigo de mi enemigo es mi amigo”.

Ideas finales. Luna Pizarro fue un político que quiso a su país libre y soberano, regido por la Constitución; quería, en línea con la modernidad política que proclamaba la soberanía de la nación, a “su Patria libre de tiranía extranjera”.⁷² Para él, el “sentido genuino” de la independencia era “exención de todo poder extraño”, lo cual implicaba que el Perú no podía estar “sujeto” a la ley y al gobierno de un extranjero. Para Luna Pizarro, Colombia (no así Bolivia) era una nación con “límites descritos y un esencial pacto para dirigirse: su Presidente (Bolívar) no puede ser a la vez ciudadano de dos Estados; él se reputaba y decía extranjero en sus alocuciones a los peruanos”. Y es que el orgullo nacionalista de Luna Pizarro, y también sus propios y legítimos intereses políticos, se oponían frontalmente a la permanencia de un extranjero, por más prestigio que éste tuviese, al frente del gobierno peruano.

⁷¹ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Carta a Andrés de Santa Cruz”, 1838 (1959: 106).

⁷² Francisco Javier de Luna Pizarro, “Carta a Domingo Nieto”, del 4 de diciembre de 1828 (1959: 39); Francisco Javier de Luna Pizarro, Artículo “Renuncia del señor Pando” (1959: 169-170).

Redondeando las ideas expuestas, la tarea que Francisco Javier de Luna Pizarro se impuso en los primeros lustros de nuestra vida como república independiente fue que la terminación de la dominación española no significase caer en la anarquía y el desorden, ya que si se caía en el “vértigo revolucionario” no se podía “esperar tener Patria”. Por el contrario, él afirmaba que “sostener el orden” y la “paz interna” era “nuestro primer deber”, lo cual evitaría que el Perú cayese en los “horrores de la anarquía militar”. Exigía que en el Perú republicano prevalezca el “amor a las instituciones”, y que el orden constitucional sea respetado: todo esto constituía “el lazo natural del patriotismo”.⁷³ Anotó que él se sentiría tranquilo si se lograba que el Perú “marchase sin convulsiones; que los pueblos se contrajeran a la elección sin peligros; que el que obtuviese la mayoría de la nación fuera bien recibido por la minoría”.⁷⁴ En otras palabras, sin una cultura republicana, sin estabilidad política, sin orden, y sin respeto a la ley y al orden constitucional, la República no se podría sostener. En consecuencia, mientras que estas condiciones no estén dadas y estos valores no estén firmemente enraizados en el conjunto de la sociedad peruana, lo prudente y lo racional, según Luna Pizarro, era restringir los derechos electorales a sólo aquellas personas que debido a su capacidad y a su cultura puedan “apreciarlos en su justo valor”.

En suma, Luna Pizarro fue un político que preciaba la libertad y el orden, que creía que el espíritu público y los valores morales de los ciudadanos constituían el sostén de la República; pero como era lugar común en el pensamiento liberal de entonces, de una república que practicaba una democracia censataria. Por último, nos interesa resaltar que el pensamiento político de Luna Pizarro se adhería al moderno principio por el cual las leyes debían estar en armonía no sólo con la voluntad general de los peruanos, sino también con las condiciones físicas, morales y políticas del país. Sin embargo la generación de Luna

⁷³ Francisco Javier de Luna Pizarro, Cartas al general Domingo Nieto (1959: 67, 69, 88); y “Discurso pronunciado en la Convención Nacional”, 1834 (1959: 207).

⁷⁴ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Carta al general Domingo Nieto” (1959: 69). En este punto Luna Pizarro utiliza un lenguaje no compatible con la modernidad política, ya que describe a la nación como compuesta por “pueblos” y no por “individuos”, como en efecto lo señala el concepto moderno de nación. Luna Pizarro, que duda cabe, era un liberal con un pensamiento político moderno; sin embargo, a pesar de ello, el lenguaje y los conceptos heredados de la Colonia todavía tenían una presencia en las mentes de los peruanos más liberales.

Pizarro, ilusionada por haber dado sustento al nacimiento de la República, creyó que una constitución bastaba para cambiar a los hombres y a las circunstancias, y no se percató de la compleja realidad en que se iban a aplicar las leyes (VILLANUEVA 1995: 122-123). Luna Pizarro fue un apasionado de la política, y aunque dominante, fue un hombre moderado; él decía que su “estudio ha sido el de conciliar (y que durante su vida había) predicado la moderación”.⁷⁵ Las siguientes palabras, pronunciadas ante el Colegio Electoral de su tierra natal en 1833, contienen la esencia de su moderno pensamiento político: “la más elevada de las ciencias —la Política— tiene por objeto fundar sobre la moral, la felicidad, la fuerza y la independencia de las naciones”.⁷⁶

3.- BENITO LASO Y EL REPUBLICANISMO PRAGMÁTICO

Benito Laso (1783-1862) fue uno de los contados próceres peruanos (Sánchez Carrión fue otro) que tuvieron una clara conciencia de lo que significaba la Revolución emancipadora ya que, al contrario de muchos patriotas, él contempló que la terminación de la campaña militar con la victoria de Ayacucho era sólo una etapa. Laso pensaba, acertadamente, que la capitulación de los militares españoles no representaba el fin de la dominación colonial dado que, persistiendo esta dominación en las conciencias de los peruanos, era necesario librar otras batallas a nivel psicológico en los sectores que aún rechazaban el triunfo patriota (sobre todo entre las élites criollas de Lima). En otras palabras, un país que ha vivido por tres siglos bajo un régimen de opresión, no alcanza la libertad por el simple hecho de romper las cadenas; era preciso crear instituciones políticas libres y democráticas. Laso, al igual que Bolívar, era consciente que la república liberal era una tarea mucho más difícil y prolongada que la independencia misma, la que podía, finalmente, ser resuelta por medio de la fuerza. En cambio la libertad sólo era posible si la sociedad evolucionaba, y los peruanos eran, para desgracia del ideal republicano y democrático, todavía “profundamente monárquicos” debido a los casi tres siglos de lealtad al rey de España (HALE 1991: 80; LEGUÍA 1989: 26; ORREGO 2007: 7).

⁷⁵ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Carta a Domingo Nieto”, del 2 de diciembre de 1833 (1959: 66).

⁷⁶ Francisco Javier de Luna Pizarro, “Discurso al Colegio Electoral de la Provincia de Arequipa” (1959: 205).

En concordancia con su posición política, Laso se erigió a sí mismo en caudillo antirreaccionario e inició una lucha contra esas supervivencias realistas que se llamaban fanatismo, superstición e ignorancia, todos solapados cómplices del régimen virreinal. Si bien Laso convino en que el gobierno liberal era el mejor, lo consideraba inadecuado a la realidad que vivía el Perú a inicios de la República debido al apego a las ideas tradicionales heredadas de la Colonia, a la apatía y a la falta de espíritu cívico (FERRERO 1958: 109; LEGUÍA 1989: 26); pero también a causa de la carencia de un proyecto nacional unificador, carencia que se puede atribuir a la inexistencia de una élite dirigente con legitimidad para gobernar y a la diversidad étnica en donde cada grupo tenía intereses diferentes e, incluso, enfrentados.

Lo primero que debemos mencionar es que para Benito Laso la nación debía constituirse bajo la forma republicana.⁷⁷ Y es que a partir de 1823, la república, como forma de gobierno, y la nación están estrechamente asociadas; prácticamente sólo era posible imaginar la nación como república (VELÁZQUEZ e/p). Laso creía que en el sistema republicano —a diferencia del monárquico, donde el monarca es el único que toma decisiones— las “virtudes activas son el alma del régimen”. En una república, todos los ciudadanos “toman una parte activa en los negocios”, “todos son legisladores en ejercicio”; además “el cumplimiento de las leyes nace por convencimiento acerca del interés propio común, por amor al bien general” y “por desprendimiento de los intereses personales”, y no por temor ni sumisión. En opinión de Laso, todo este “fondo de virtudes se llama patriotismo” (LASO 1958 [1826]: 129-130). Era, en otras palabras, un liberal convencido que propuso el “patriotismo de la ley” como factor esencial de vinculación entre los peruanos (LÓPEZ SORIA 2007b: 87). La idea moderna de nación que Laso tenía requería de ciudadanos libres, políticamente activos, y del compromiso de éstos con el bien común y con un proyecto nacional; en suma, ciudadanos con las virtudes y la moral republicana. Las ideas republicanas de Laso, en este punto en concreto, eran similares a las contemporáneas de Sánchez Carrión y de Luna Pizarro.

⁷⁷ Las ideas políticas de Benito Laso que vamos a exponer se encuentran en un documento, de marcado carácter sociológico, que como diputado por Puno dirigió a sus electores en 1826. Dicho documento lleva por título “Exposición en pro de la permanencia de Bolívar en el Perú” y lo podemos encontrar en FERRERO 1958: 111-140.

Sin embargo Laso pensaba que en el Perú —a pesar que entre 1780 y 1820 se dieron “conspiraciones repetidas”, “movimientos parciales” y “sacudido al común letargo”— los valores, las costumbres y los hábitos que caracterizan a la nación moderna estaban ausentes. Efectivamente, confirmando las circunstancias históricas especiales del Perú como centro del poder español en América del Sur, Laso anotó que pese a los tempranos movimientos anticoloniales que tuvieron lugar en su territorio,⁷⁸ el Perú “no supo o no pudo trabajar por sí solo en la causa de su independencia” ya que “una multitud de obstáculos invencibles se han opuesto constantemente a sus empresas”, por lo que fue necesaria la presencia de “una combinación extraordinaria de fuerzas” para que la causa emancipadora triunfe. Mientras que la revolución había triunfado en Colombia, Argentina, Chile y México; el Perú continuaba “atado al ominoso carro del régimen colonial, y hecho el instrumento de su ferocidad y despotismo; ha sido por desgracia el último que se ha presentado al teatro para consumir el desenlace admirable de la lucha continental” (LASO 1958 [1826]: 115, 117).

Debido pues a una combinación de factores —repetimos, lo que hemos denominado las circunstancias históricas especiales del Perú— Laso era de la opinión que en muchos casos los peruanos sufrían de una “apatía general”, carecían de “espíritu público” y no tenían un “espíritu nacional que es el fomento poderoso del amor patrio”. Más aun, Laso señala que los peruanos tenían una “adhesión tenaz a las habitudines añejas” (las coloniales): en el Perú “infinitud de gente no se ha desprendido de su amor al sistema colonial”.⁷⁹ Más bien lo que ha existido y sostenido el dominio colonial ha sido la “docilidad”, y este rasgo de los peruanos fue perjudicial para la organización del sistema de gobierno republicano representativo, tan caro para él. No se debía, pues, confiar demasiado en la “docilidad peruana para levantar sobre ella el edificio de un gobierno popular”; por el contrario, lo que se debía fomentar eran las virtudes activas, las que “no hemos poseído hasta aquí”, ya que

⁷⁸ Para Benito Laso era un orgullo nacional que “las primeras semillas de revolución” hayan ocurrido en el Perú. Menciona la conspiración de los Farfanes y Oblitas en el Cuzco, antes de 1780; la Rebelión de Túpac Amaru en 1780; y los planes de Aguilar y Ubalde en 1805. Para Laso, estos movimientos anticoloniales indican que en esa época había en el Perú hombres capaces que hicieron “una gran tentativa a favor de la independencia”. Finalmente afirma que la Revolución de La Paz de 1809 es “por sí sola suficiente para atribuir al Perú las primicias de la insurrección general” (LASO 1958 [1826]: 117). Con esta afirmación Laso le restituye al Perú los territorios que perdiera en 1776 a raíz de las Reformas Borbónicas.

⁷⁹ Entre los nefastos rezagos coloniales, Laso destaca los “tristes efectos de la educación servil”, el “quijotismo”, el “sistema de privilegios” y la “empleomanía” (LASO 1958 [1826]: 130).

ellas son el cimiento del gobierno representativo. De acuerdo al autor de la “*Exposición*”, las principales virtudes por desarrollar entre los peruanos eran el amor nacional, el espíritu público, el deseo por la igualdad civil y la dedicación al trabajo. Por todo lo dicho, el diputado por Puno concluía que los peruanos tenían una conducta civil y política pasiva, que no sentían la “emoción” de ser un ciudadano, y que para ellos la soberanía popular era una “frase sin sentido”. Como fácilmente se deduce, de acuerdo a Laso, todos los elementos que caracterizan a la modernidad política y al gobierno representativo —sobre todo las nociones de ciudadanía (ciudadanos con virtudes republicanas), de espíritu público, de igualdad civil, de soberanía y de representación— estaban ausentes en la sociedad peruana, por lo que se hacía indispensable “formarlas progresivamente” (LASO 1958 [1826]: 119-120, 129-130).

Es decir, confirmando lo que hemos anotado más arriba, para Benito Laso las tradiciones, los hábitos y “las viejas costumbres” coloniales todavía pervivían en 1826 en la sociedad peruana, obstaculizando la consolidación de un sentimiento nacional unificador y del ideal republicano. Debido a todas estas circunstancias, el Perú necesitaba de “un genio extraordinario” que utilizando “la fuerza racional y benéfica (...) a fuerza de hacha”, logre “estrechar las voluntades, uniformar las opiniones, restablecer el orden”, impidiendo así los “horrores de la anarquía” y despejando el camino que conduce al “templo de la virtud y la razón”; permitiendo, de este modo, que el sistema republicano se imponga y triunfe definitivamente (LASO 1958 [1826]: 115, 119-120, 130, 132). Sólo mediante “la fuerza o el prestigio” de un hombre providencial se podrían vencer las “dificultades” que los “hábitos” (coloniales) presentaban. Para Laso, el hombre providencial que debía conducir al Perú en aquellos convulsionados años a inicios de la república era Simón Bolívar (LASO 1958 [1826]: 125-126).

Ya que la nación fue uno de los aspectos centrales de la modernidad política, las ideas que al respecto tenía Laso requieren de un mayor análisis. El autor de la “*Exposición*” concebía a las naciones como organismos vivientes: las naciones, así como los individuos, en todo el curso de su existencia política pasan por “todas las épocas que median desde la cuna hasta el sepulcro”. Así, en su infancia las naciones son débiles, en su juventud son

activas, en la virilidad son vigorosas, y corruptas en la vejez, y este orden no se podía alterar. El Perú se encontraba, en 1826, en su infancia, por lo que era débil y carecía del vigor necesario para salir adelante; carecía también de la madurez política y de la prudencia propia de las naciones que por siglos habían disfrutado de un gobierno nacional (Francia e Inglaterra por ejemplo). Y estando el Perú en su infancia, necesitaba de un padre, y para Laso no había mejor padre que Bolívar. Laso sostenía también que “para que las instituciones se afirmen” la legislación peruana se tenía que “acomodar a la época precisa de su existencia” (LASO 1958 [1826]: 113-114), y en este aspecto coincidía con Luna Pizarro. Era pues lugar común en el siglo XIX afirmar la necesidad de acomodar las leyes a las circunstancias físicas, morales e históricas de un país. Todas estas circunstancias, al estar estrechamente vinculadas con el pasado colonial, abonaban para justificar un gobierno firme, que no podía ser otro que el que el Libertador podía presidir.

Otro aspecto central de la “modernidad política”, en el mundo occidental y a partir de fines del siglo XVIII, fue el concepto de la soberanía popular. Laso veía en el Perú muchos “elementos de disolución”, muchas pasiones e intereses encontrados que iban en contra de la unidad y en contra de un proyecto nacional común. Consideraba que existía mucha apatía y egoísmo y muy pocas virtudes. Percibía, por último, muchas “prevenciones contra el nuevo sistema” (el republicano). Debido a estos factores, Laso pensaba que el pueblo peruano no estaba preparado para gozar de una soberanía plena, ya que ésta estaba en función directa del “grado de ilustración y moralidad de los pueblos”; y estos criterios debían ser los que “fijen la proporción justa al ejercicio de la soberanía”. Como el Perú era un país sin una tradición democrática y sin un adecuado grado de ilustración, el pueblo no podía gozar de una soberanía política absoluta; es decir, de una democracia plena. Se requería, en consecuencia, de un gobierno firme que imponga orden, corrija las deficiencias y trace el rumbo correcto a la nación peruana para que en el futuro la plena soberanía popular pueda ser una realidad (LASO 1958 [1826]: 122-123).⁸⁰

Por otra parte, Laso apuntó que las constituciones debían diferenciar a los Estados inmaduros (como el Perú) de aquellos otros que en base a una larga experiencia tenían una

⁸⁰ Para Benito Laso, la falta de moral se reflejaba en la ignorancia, el egoísmo pasivo y la apatía.

administración donde la razón predominaba (como los países de Europa Occidental). Para él, la Constitución que Bolívar promovió para Bolivia era la más adecuada no sólo para ese país sino también para el Perú. Al respecto afirmó que dicha Constitución “quizá sería la más propia para el Perú, porque pone dique a la ambición y a la anarquía, y concilia la estabilidad del gobierno con el más amplio goce de la libertad nacional” (LASO 1958 [1826]: 122, 123, 140). Dicho de otra forma, la Constitución Vitalicia era adecuada para el Perú porque era un país políticamente inmaduro, que había sido gobernado por espacio de tres siglos por una metrópoli extranjera y que, por lo tanto, no tenía ni una tradición democrática ni una mayor experiencia en el manejo autónomo de sus asuntos; era, además, un país con una tradición “servil”. Dadas estas circunstancias, el goce de la libertad y de la soberanía popular no podía ejercerse plenamente; estos derechos debían manejarse de tal forma que se encuentren supeditados a la estabilidad política del gobierno. Así, para Benito Laso la Constitución Vitalicia era el perfecto equilibrio entre, por un lado, los derechos que la modernidad política otorgaba al ciudadano y, por el otro, la preservación del orden y la estabilidad. Como vemos, Laso, a diferencia de Luna Pizarro y de Vidaurre, no veía una contradicción entre el interés nacional y la permanencia de un extranjero tan formidable como Bolívar, ya que esta permanencia obedecía a un propósito superior: evitar la anarquía, desterrar los hábitos y los vicios coloniales, y consolidar las virtudes republicanas. Para la mayoría de los políticos liberales con ambiciones políticas, la presencia de Bolívar en el Perú era necesaria básicamente sólo para derrotar al ejército realista; no así para Laso, quien pensaba que el Libertador, con todo su prestigio, podía prolongar su estadía más allá de la derrota realista para garantizar el orden y la estabilidad política

Benito Laso era muy conciente de las circunstancias históricas particulares del Perú, y también de su diversidad étnica. El Perú fue el centro del poderío español en la América del Sur y, por ello, fue un país con las naturales tensiones debidas a la división entre los nostálgicos del sistema colonial y los republicanos. En lo que respecta a su diversidad étnica, Laso opinaba que la casta indígena, “numerosa y desgraciada (...) y con una ciega y apática sumisión”, era “fatal a los progresos de la civilización”. Pensaba también que la diversidad de castas era “una especie de gangrena que prepara la disolución” y que, por lo tanto, se debía “neutralizar” su ignorancia y sus “ideas groseras”; a la par se debía encontrar

una solución a los “intereses encontrados” de las diferentes castas (LASO 1958 [1826]: 118). Como resultado de este fraccionamiento político y étnico, no fue posible, según Laso, lograr una suficiente homogeneidad de ideas políticas que hubiese permitido la ejecución de un proyecto nacional unificador. En vista de las circunstancias que acabamos de describir, los peruanos no pudieron desarrollar un sentimiento nacionalista maduro y unificador que fuese capaz de consolidar una república democrática liberal que siguiera el modelo Occidental. Por todo lo dicho, teniendo Laso una visión realista del panorama político peruano, propugnaba un nacionalismo pragmático que, a diferencia del de la mayoría de ideólogos de aquellos años, no veía que la permanencia de Bolívar a cargo de los asuntos peruanos significase un conflicto con los intereses nacionales sino que, por el contrario, al desterrar las tradiciones coloniales y la anarquía, ayudaría a consolidar en el Perú el sistema republicano y la modernidad política.

La “*Exposición*” de Benito Laso, junto con la “*Memoria*” de Bernardo Monteagudo (que analizaremos en el cuarto capítulo), constituye un severo estudio sociológico de la realidad peruana. Aunque la “*Exposición*” pertenece a la literatura autoritaria en el Perú, su autor figuró, como lo comprobaremos más adelante a raíz de la polémica que sostuvo en 1846 con el sacerdote Bartolomé Herrera, entre los defensores del liberalismo contra los excesos del autoritarismo (BASADRE 1968: I, 149-150). Finalmente, las ideas políticas de Laso coincidían con las de Tocqueville: para ambos el elemento principal e indispensable para el triunfo de la democracia era la existencia de instituciones, de costumbres y hábitos que estén en armonía con el ideal democrático. Lo repetimos, como Laso era conciente que estas condiciones no se daban en el Perú, abogó para que en un primer momento se instaura un gobierno fuerte y con prestigio (como el de Bolívar) que proporcione estabilidad política, aunque fuese a costa de sacrificar en alguna medida los derechos políticos de los peruanos.

4.- MANUEL LORENZO VIDAURRE Y EL LIBERALISMO CRIOLLO

El intelectual y jurista limeño, educado en el Real Convictorio de San Carlos, Manuel Lorenzo Vidaurre (Lima, 1773-1841) fue uno de los pensadores políticos más importantes de la emancipación. Por la fecha de su nacimiento perteneció a la generación de los precursores de la independencia (PORRAS 1974: 119) y, dado a que vivió plenamente las etapas sanmartiniana y bolivariana de nuestra historia, pudo completar una evolución política que comprendió las dos posturas centrales que se dieron en el Perú a raíz del proceso emancipador: la fidelista reformista y la separatista. Así, en una primera etapa que duró hasta 1823 como fecha máxima, fue un monárquico que quería reformar (podríamos decir modernizar) la relación imperial con la metrópoli pero sin romper políticamente con ella; para posteriormente, en una segunda etapa de su pensamiento político, adherirse con entusiasmo a la causa independentista y al republicanismo.

El Vidaurre Monárquico. Hijo de la Ilustración, Vidaurre pensaba, durante la etapa de su vida en que fue fiel a la Monarquía española, que sólo mediante el ejercicio de la razón se podía hacer que los hombres fueran felices y libres, y que la grandeza de los pueblos estaba en relación con los progresos de la ilustración. Consideraba que la felicidad general dependía de actuar en todo orden de cosas en armonía con la naturaleza. Vidaurre sostenía, también en concordancia con las ideas de la Ilustración, que sólo mediante el abandono del gobierno tiránico y corrupto,⁸¹ el respeto de los derechos de los americanos, la igualdad entre criollos y peninsulares, y la implementación de una política metropolitana que promueva la conciliación y el entendimiento; se podría asegurar la paz y mantener unidas a América y España (TAURO 1971: XI-XIV; CONTRERAS y CUETO 2000: 47).⁸²

⁸¹ Para Vidaurre el despotismo y la corrupción eran males detestables. Al respecto anotó: “El abuso del gobierno, el despotismo en los magistrados y jueces subalternos, el deseo de enriquecer los que tienen algún empleo a nombre del rey, perjudicaba más en las Américas que, en otras partes del orbe, el hambre y la guerra” (“Introducción al Plan del Perú”, en CDIP 1971c: 14).

⁸² La Ilustración creía en las leyes de la naturaleza, su sueño absorbente era la igualdad. La nueva moral proclamaba que la felicidad se debía encontrar en este mundo, y se debía encontrar lo más rápido posible (HAZARD 1964: 7, 335). Es claro que Vidaurre compartía los principios de la Ilustración.

Fue Vidaurre un intelectual puro, su actitud más característica era la contradicción, siendo su exaltación de ánimo lo que lo llevó siempre a los extremos (PORRAS 1974: 125). Sus ideas políticas las sometía sistemáticamente a evaluación y juicio y, como consecuencia, siendo él un dialéctico, resultaban nuevas síntesis.⁸³ Como lo acabamos de adelantar, podemos distinguir claramente dos etapas en su pensamiento político: la monárquica reformista, que va desde 1810 (fecha en que escribió “*El Plan del Perú*”) hasta 1823; y la republicana, de 1823 en adelante. Durante la primera etapa, Vidaurre pensaba que la monarquía era la mejor forma de gobierno, por lo que le resultaba natural mantener una total fidelidad a la Corona española. Pero como a la vez era un liberal con un pensamiento político moderno, insistía en la urgencia de implementar reformas políticas que desterrasen el “antiguo despotismo” permitiendo así que una persona pueda ser un “ciudadano en una monarquía moderada”.⁸⁴ Defendía la libertad de imprenta y el derecho a que el Perú tenga “un comercio libre” pleno (en CDIP 1971d: 246, 264). Sostenía que el fundamento de la soberanía, tanto en América como en España, era “la voluntad de los pueblos”; y que “la voz de los pueblos y sus votos (eran) la esencia de la ley (por lo que) los pactos no obligan sino a las personas que reconocidos los aceptan” (VIDAURRE 1971a: 210; 1971b: 348). Sus ideas reformistas y liberales estaban, pues, en armonía con la modernidad política. Aunque pensaba que la separación de España era “un último y desesperado recurso” (VIDAURRE 1971c: 149), sus ideas políticas lo hacían ser un crítico radical del absolutismo; mientras que su posición antirrevolucionaria lo hacía favorecer a la monarquía, al orden y ser un enemigo de la anarquía.⁸⁵ Vidaurre encontró la solución a todas sus preocupaciones e

⁸³ Por ejemplo, Vidaurre añade una nota aclaratoria a unos textos políticos (sin fecha) que él denominó “*Entretencimientos*”. En la nota indica que como estos textos tenían más de diez años de haber sido escritos, el tiempo lo había hecho que “variase hoy muchos pensamientos” (CDIP 1971c: 186). Esta manera de razonar la estudia Paul Hazard (1964: 497). Hazard afirma que la Europa de la Ilustración poseía un espíritu de constante búsqueda; sin cesar perseguía dos fines: la felicidad y la verdad. Apenas descubría algo que parecía satisfacer ambos fines, empezaba a sospechar, y luego a saber que lo que había conocido era demasiado precario; era, después de todo, algo temporal e imperfecto. Por lo tanto, este espíritu se ponía en marcha y continuaba su búsqueda. En buena medida podemos aplicar estas ideas al proceso intelectual por medio del cual Vidaurre evolucionaba su pensamiento político, aunque es indudable que la torpe, errática y contradictoria política de España favoreció el proceso intelectual dialéctico de Vidaurre.

⁸⁴ Manuel Lorenzo Vidaurre, “*Cartas Americanas*” (en CDIP 1971d: 103, 246). Las “*Cartas Americanas*” fueron escritas a través de los años a partir de 1809 y publicadas en 1823 en la ciudad de Filadelfia. Por lo tanto, algunas cartas fueron escritas en pleno ambiente liberal de la época de las Cortes de Cádiz. Para él, el “antiguo despotismo” era aquel anterior a Cádiz, cuando estaba vigente la política absolutista más dura de los Borbones. También lo sería el que el restaurado Fernando VII puso en práctica a partir de 1814.

⁸⁵ “La anarquía (afirma Vidaurre) rompe de la sociedad todos los pactos, atrae consecuencias gravísimas y funestas, es la peste de los cuerpos políticos, es la tempestad que conduce al naufragio” (en CDIP 1971c:

inquietudes políticas en la Constitución liberal de 1812 que las Cortes de Cádiz promulgaron, la cual, a la par que respetaba la monarquía, era reformista y liberal; por lo que se convirtió en un ardiente defensor de ella.

Durante esta primera etapa de su pensamiento político, Vidaurre reivindicó para el Perú el privilegio de haber sido el primer país cuya vida política se haya querido regular por un plan —“*El Plan del Perú*”— en el que defiende principios que se adelantaron a su tiempo y que constituyen una cabal expresión de la modernidad política (TAURO 1971: XV). Además Vidaurre —quien fue oidor de la Audiencia del Cuzco de 1811 a 1815— fue quien de la manera más rotunda mostró las contradicciones de la política española en los años finales del gobierno imperial (BRADING 2003: 45).⁸⁶ A la postre, estas contradicciones lo llevarían a desilusionarse totalmente de la monarquía, abjurar de ella, y en 1823 volverse republicano.

Las ideas sociales de Vidaurre también muestran esa característica de su proceso intelectual: la contradicción, en este caso entre el populismo y el elitismo. En efecto, a lo largo de sus escritos, durante la etapa de su vida en que era monárquico, defiende principios sobre política social en los que enaltece el trabajo, aboga por una más equitativa distribución de los bienes de la naturaleza y, a pesar de ser un defensor del derecho a la propiedad, alega que ésta debe ser productiva y estar en armonía con el interés social. Se mostró contrario a la esclavitud y a favor de la paulatina desaparición de la servidumbre, afirmando que “al más miserable y oprimido es al que más amo”.⁸⁷ Pero al mismo tiempo manifestaba ideas elitistas; por ejemplo, cuando proponía que el cabildo debía sostener a

176). Y en otro documento agrega: “Si seguimos la voluntad del Autor Supremo, aborreceremos de igual modo el despotismo y la anarquía” (en CDIP 1971c: 167).

⁸⁶ La firme postura reformista adoptada por Vidaurre en la primera etapa de su pensamiento político lleva a que el virrey Abascal desconfíe de él e informe al gobierno en Madrid “sobre la perjudicial conducta que en la Rebelión del Cuzco (la de 1814) había observado”. En dicho informe Abascal, aunque admite que Vidaurre no era un rebelde, señala que “no hay la menor duda en que siguió fielmente la senda por donde se han guiado todos los revolucionarios de América al trastorno del legítimo gobierno, desacreditando a sus compañeros, que merecen distinto aprecio que él, pues sostuvieron los derechos del trono sin suscribir a las liberalísimas y demasiado constitucionales ideas de que abundan sus papeles declamatorios” (CDIP 1972a: 392). Es decir, para Abascal, el delito de Vidaurre consistía en ser liberal y ardiente defensor de la Constitución.

⁸⁷ Manuel Lorenzo Vidaurre, “*Plan del Perú*” (en CDIP 1971c: 29).

“cuando menos doce jóvenes nobles”, a quienes debía sacar de la oscuridad en la que caen “las familias más ilustres” ya que estos jóvenes “por su nacimiento debían ocupar los primeros puestos” (en CDIP 1971c: 19-20).⁸⁸ También pensaba que la independencia sería contraproducente puesto que podría significar la ruina de muchas familias limeñas de la élite, puesto que la historia demostraba que entre los vencedores “jamás habrá moderación”. En el aspecto económico, al igual que en el político, fue donde Vidaurre manifestó su pensamiento liberal con más nitidez, mostrándose, por ejemplo, a favor del comercio libre. Al respecto anotó que “la libertad de ciertos puertos en diez años hizo que se multiplicare el producto de estos reinos; cuanto mayor sea la franqueza, mayor será la utilidad”.⁸⁹

Durante los últimos años de la primera etapa de su vida política, cuando todavía era monárquico, Vidaurre era opuesto “al sistema de la independencia, porque conocía sus resultas”. Pensaba que la independencia era como “un hechizo para el pueblo incauto”; consideraba que la independencia significaría que “rompemos unas cadenas para fabricarnos otras más fuertes”.⁹⁰ Pero a pesar de su fuerte convicción monárquica y antirrevolucionaria, Vidaurre quería ante todo libertad, progreso y felicidad para los peruanos; por lo que era enemigo del absolutismo y de la tiranía, defendiendo el derecho de los peruanos a rebelarse contra un régimen con estas características. Pensaba, en suma, que era legítimo que las naciones peleen por defender su libertad cuando ésta se encontraba amenazada, y en esa línea apuntó que “las armas deben decidir de la felicidad de aquellas naciones”.⁹¹

En 1820, cuando Vidaurre aún conservaba la fidelidad a España pero veía que la esperanza en una reconciliación que permitiría una solución pacífica al problema político de Hispanoamérica era ya muy lejana, afirmó que España con amor y unión hubiera podido

⁸⁸ También manifiesta una postura elitista cuando explica la reprobable conducta de los oidores señalando que éstos “recibidos muchos de la estirpe más baja, sus acciones corresponden a su nacimiento, sin que la ilustración les haga acreedores al empleo” (en CDIP 1971c: 25).

⁸⁹ Manuel Lorenzo Vidaurre, “Memoria sobre la pacificación de la América Meridional” (en CDIP 1971c: 275).

⁹⁰ Manuel Lorenzo Vidaurre, “Cartas Americanas” (en CDIP 1971d: 151, 182).

⁹¹ “Inobservancia de la Constitución en América” (en CDIP 1971d: 246).

mantener la lealtad de América; sin embargo lo que prosperó fue la tiranía y el desprecio de los derechos de los americanos. Haciendo gala de un juicio objetivo y realista anotó: “Se muy bien que la América es perdida”; y al monarca le anuncia: “Fernando, Fernando, las Américas se pierden”.⁹² Finalmente desilusionado escribe:

Hubo tiempo de reconciliación, trabajaron los sabios, lo pidieron los pueblos, lo dictaba la razón y propia conveniencia. Se quiso guerra, se quiso sangre, se decretó exterminación; la tierra produjo héroes y el cielo comenzó a proteger la justicia.⁹³

Formalmente Vidaurre abjuró, mediante una carta dirigida a Fernando VII en 1823, de sus ideas monárquicas. Sin embargo, el proceso ideológico que lo llevó a cambiar su pensamiento político de manera tan radical se comenzó a manifestar a más tardar en 1820, y fue consecuencia directa de la errática y despótica política de la metrópoli. Y es que su pensamiento político, esencialmente moderno y liberal, se volvió incompatible con el despotismo y el colonialismo español.

El Vidaurre Republicano. En mayo de 1823, desde la ciudad de Filadelfia (Estados Unidos), Vidaurre renuncia, mediante carta dirigida a Fernando VII, a la plaza de magistrado del Supremo Tribunal de Galicia, puesto al que había sido nombrado. En dicha carta hace votos para que Dios le dé al rey “muchos ciudadanos tan fieles como yo hasta aquí lo he sido” (en CDIP 1971c: 158). A estas alturas él ya estaba en contacto con Bolívar, y por invitación del Libertador regresa al Perú donde ocupó diversos cargos públicos. En su “*Discurso a los habitantes del Perú*”, Vidaurre explica las razones por las que renuncia a sus ideas monárquicas:

Me convencí que mis proyectos de unión y concordia nunca serían realizados; una Nación que ha dominado, nunca se conviene en nivelarse con aquélla a quien dominó. (...) No pude conseguir que a las Américas se les señalase los representantes que por la Constitución les correspondían, ni que se privase del mando a los gobernantes insolentes

⁹² Manuel Lorenzo Vidaurre, “Cartas Americanas” (en CDIP 1971d: 167, 187).

⁹³ “Inobservancia de la Constitución en América” (en CDIP 1971d: 248-249).

y generales sanguinarios, que habían con sus atrocidades hecho más aborrecible la sumisión, que era contraria a la política y aún a las leyes de la naturaleza.⁹⁴

Y es que Vidaurre era un liberal que tenía ciertos principios irrenunciables que estaban por encima de su lealtad al monarca: la libertad, la felicidad y el respeto de los derechos naturales de los americanos.⁹⁵ Después de haber luchado por más de una década por estos principios, no logró que España cambiase su política y los pusiese en práctica. Como consecuencia de esta profunda desilusión y ante la presencia de Bolívar en el Perú —el hombre que completaría la liberación del dominio español y con quien ya estaba en contacto— Vidaurre evoluciona hacia el republicanismo: a partir de 1823 lo va a considerar el único sistema de gobierno que podría proporcionar bienestar, justicia y libertad al Perú.

En buena medida fue la estadía de Vidaurre en los Estados Unidos lo que influyó en la completa evolución de su pensamiento político. Desde la gran República del norte, reprochándose haber defendido la monarquía y combatido al sistema republicano, escribe en 1823 lo siguiente:

Este reproche no puedo hacerlo a nadie con más justicia que a mí mismo. Yo escribí muchas veces contra las repúblicas. Yo creí que esta clase de gobierno no era capaz de perfección; yo me he desengañado de mi error.⁹⁶ He visto países republicanos (se refiere a los Estados Unidos) donde reina la paz interior y florecen las artes y el comercio. (...) Aquí (en los Estados Unidos de Norteamérica) el primer presidente será juzgado de un crimen como cualquiera de sus conciudadanos; aquí no se ven uniformes ni fusiles, porque se aborrecen los signos de opresión, (...) aquí son desconocidas las cintas y las joyas, adornos exteriores de los cortesanos, las virtudes distinguen a los hombres y en la rectitud de sus procedimientos llevan las ejecutorias y los títulos. (CDIP 1971c: 10)⁹⁷

⁹⁴ “Discurso a los habitantes del Perú” (en CDIP 1971c: 361). En un discurso sobre las leyes que más convenían al Perú, Vidaurre complementó estas ideas al afirmar que “un gobierno absoluto no es proporcionado para hacer una nación rica y feliz; que las Repúblicas libres siempre lo harán” (en CDIP 1971c: 403).

⁹⁵ Al igual que en el siglo XVIII y que en las Cortes de Cádiz, los ideólogos peruanos como Vidaurre, todavía en 1823, defendían no sólo los intereses de su patria, el Perú, sino también los de todos los americanos.

⁹⁶ Durante su etapa monárquica Vidaurre pensaba que una república democrática era el tipo de gobierno “menos quieto y más peligroso”; sin embargo, en su etapa republicana lo consideraba como “el único que puede llamarse gobierno de la razón”. Sin duda un cambio radical en su pensamiento (en CDIP 1971c: 396).

⁹⁷ Estas palabras las añadió Vidaurre en 1823 a pie de página del “*Plan del Perú*”, rectificando así las ideas que tenía en 1810. Refiriéndose a los Estados Unidos afirmó que eran “manifiestos sus progresos, su sosiego, sus riquezas, su estabilidad; éste es el ejemplo que nos conviene” (CDIP 1971c: 392).

Los años en los cuales Vidaurre estuvo activo políticamente fueron de cambios profundos en el pensamiento político peruano. Fue la época de la transición de la Colonia a la República, época en la cual los peruanos tuvieron que tomar decisiones de importancia histórica. Nadie representa mejor que él este conflictivo proceso ideológico, y lo expresó y sustentó a través de una amplia literatura.⁹⁸ A continuación presentaremos sus ideas respecto a tres temas que consideramos centrales para penetrar en su pensamiento político en esta segunda etapa —la republicana— de su evolución ideológica.

Republicanism, democracia, constitucionalismo. Los Estados-nación hispanoamericanos que iniciaron su vida independiente en las primeras décadas del siglo XIX siguieron el ejemplo de los Estados Unidos de Norteamérica, constituyéndose en repúblicas regidas por una constitución. Republicanismo, gobierno representativo y constitucionalismo se convirtieron en los paradigmas de la modernidad política. El ideólogo y político peruano Manuel Lorenzo Vidaurre, por las razones descritas más arriba, terminó convenciéndose que el sistema republicano era el más conveniente para el Perú. Afirmaba que los pueblos se convencerán de la diferencia que hay entre el sistema republicano y el monárquico. En una república, “la virtud es el principio que obra (...) una república es un país de virtud” y en un país de virtud lo que se debe evitar es “el odio y la discordia”; por lo que concluye que “no es la separación, es la unión, no es la disensión, es el convenio la fuerza constitutiva de una república”. En cambio en una monarquía absoluta “el camino de las dignidades es formado por la infamia y la corrupción, donde deciden los hombres más inmorales de los derechos y obligaciones de sus conciudadanos”. Es más, la monarquía (a la que denomina “sistema antiguo”) es “la usurpación del poder para el engrandecimiento de sí mismo”, mientras que en una república (el “nuevo sistema”), lo que prima es la “delegación del poder para el común beneficio de la sociedad” (VIDAURRE 1971d: 358-359; 1971e: 380; 1971f: 449). Es pues el duro contraste entre lo que podríamos denominar el *Antiguo Régimen*: despótico, injusto, corrupto y ya moribundo; y la política moderna: representativa, democrática, tendiente a la igualdad y que siendo virtuosa promueve “la moral, el verdadero honor y el amor permanente a la patria” (VIDAURRE 1971g: 398).

⁹⁸ Víctor Andrés Belaúnde (1983: 39) considera que Vidaurre fue quizás el hombre más leído de su tiempo en el campo del pensamiento político.

Sin embargo Vidaurre, pese a ser un convencido de la supremacía del sistema republicano, no creía que Hispanoamérica —a diferencia de los Estados Unidos de Norteamérica— estuviese preparada para que dicho sistema funcione adecuadamente. Según él, a Hispanoamérica “le faltan elementos para componerse de repúblicas”. Es más, Vidaurre pensaba que Washington “defendía un pueblo que nunca fue esclavo”, mientras que Bolívar defendía a “unos siervos que amaban la servidumbre” y que no podían ponerse de acuerdo en un proyecto común ya que “son tantos los dictámenes como los individuos”.⁹⁹ Si estas afirmaciones las cotejamos con las ideas de Tocqueville (que en el capítulo segundo ya hemos reseñado) podemos deducir que el Perú no reunía las condiciones para que un sistema republicano democrático funcione y que, por consiguiente, la modernidad política no podría llegar ni fácilmente ni de inmediato. Primero habría que formar ciudadanos, en igualdad de condiciones unos con otros, y convertirlos en propietarios con una conciencia republicana ya que, como buen liberal, Vidaurre opinaba que “las propiedades engendran a los ciudadanos”. En parte como consecuencia de esta realidad, él estaba opuesto a una libertad absoluta, a la que llamaba “libertad desordenada”; más bien abogaba por “una libertad justa y moderada”. Decía que “una democracia absoluta es el preámbulo de una monarquía despótica”, y esto sucedería en una sociedad donde “no se reconozca aquellas clases de autoridad que son necesarias al bien de los socios”.¹⁰⁰ Por lo tanto, pensaba que el gobierno debía ser ejercido por la élite intelectual del Perú; estas fueron sus palabras: “Yo quiero aristócratas por virtud, no por origen”. En vista de lo anotado, era obvio que la democracia plena tendría que esperar. Lo reiteramos, Vidaurre no era favorable a una libertad absoluta; buscaba, más bien, una fórmula que encuentre un equilibrio entre el orden y la libertad. Con estas palabras resumió su posición: “Combatid con una mano la anarquía, con la otra el despotismo” (VIDAURRE 1971e: 380-381).¹⁰¹

⁹⁹ Vidaurre llega a conclusiones muy similares a las del político e historiador francés Alexis de Tocqueville (1805-1859), quien afirma que los norteamericanos “han llegado a un estado de democracia sin tener que sufrir una revolución democrática (...) nacieron iguales en vez de llegar a serlo”. Tocqueville pensó que lo más admirable de los Estados Unidos era la existencia de “una igualdad de condición” (citado por HALE 1991: 194). Mientras la Revolución norteamericana se limitó, en lo esencial, a romper los vínculos políticos con Inglaterra; en el Perú, aparte de tener que romper dichos vínculos con España, había la necesidad de hacer una revolución democrática al interior del país.

¹⁰⁰ Para Vidaurre “la insubordinación es la madre de la anarquía”.

¹⁰¹ También “Discurso dirigido a los señores ministros Plenipotenciarios cerca de la Gran Asamblea Americana” (en CDIP 1971c: 383), “Discurso primero en Panamá” (en CDIP 1971c: 429); “Cartas Americanas” (en CDIP 1971d: 336, 445, 472, 480).

En concordancia con el pensamiento criollo predominante de entonces, tanto el del liberal como el de los hombres del orden —pensamiento que temía la anarquía y el caos social que podría producirse como resultado de un levantamiento de las masas populares, a lo que se añadía el reconocimiento que la mayoría de los peruanos carecían de virtudes republicanas— Vidaurre abogaba por que se mantenga el principio de autoridad y por que las autoridades sean obedecidas. Para él, la felicidad estaba en relación directa con el orden.

Vidaurre vivía pues el conflicto general del liberalismo político entre el deseo de garantizar las libertades individuales y el imperativo de evitar la anarquía ajustándose a prácticas administrativas racionales. Así, al igual que en las primeras etapas de la Revolución francesa y que en México, en el Perú, durante sus primeros años de vida independiente, se planteó un problema constitucional de interés fundamental: el de cómo constituir un régimen de limitación constitucional a la autoridad en un contexto en que las instituciones políticas históricas eran muy débiles, y en donde existía una fuerte tradición de autoridad.¹⁰² Y este fue un factor que favoreció la irrupción de los caudillos en el escenario político peruano, ya que estos personajes vinieron a contrarrestar la fragilidad del sistema. Por otra parte, no se puede negar cierta similitud entre el pensamiento liberal de Vidaurre y el pensamiento autoritario de hombres como Bernardo de Monteagudo y José María Pando. Como ya lo hemos advertido, en muchos aspectos no era ancha la brecha que separaba a los liberales de los llamados hombres del orden o autoritarios.

Siguiendo a Thomas Paine (personaje al cual ya nos hemos referido), Vidaurre resalta los “preceptos primordiales de una república”. Primero: todos los hombres nacen libres, deben continuar siéndolo, y son iguales en sus derechos. Toda distinción civil debe fundarse en la utilidad pública. Segundo: el fin de toda asociación es mantener los derechos naturales imprescriptibles del hombre; éstos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a los opresores. Confirmando su republicanismo y en armonía con los postulados centrales de la Ilustración, Vidaurre concluye que “el fin de todo gobierno es

¹⁰² Concepto tomado de Charles A. Hale (1991: 307).

hacer mejores a los hombres, para hacerlos más felices”, y este ideal sólo se conseguiría bajo un gobierno republicano (VIDAURRE 1971d: 359; 1971e: 372).

El brazo derecho del sistema republicano de gobierno es la constitución: ella constituye el instrumento que le da legitimidad al sistema. Al respecto Vidaurre señala que un Estado que no tiene una constitución política que asegure su libertad e independencia no puede hacer feliz a sus ciudadanos. El respeto por las vidas y las propiedades de los ciudadanos era una regla primordial. Los derechos de los ciudadanos tenían que estar firmemente custodiados y amparados, de lo contrario la constitución no estaría cumpliendo su función central. Y en otro de sus discursos agrega que “siendo todo social y político, las leyes deben ser dictadas por el bien de la sociedad”. Así, la constitución “no tiene otro fin que asegurar la libertad del hombre y sus derechos (los cuales son) los mismos que le dio la naturaleza”; todos los medios debían dirigirse a la consecución de ese fin, y para alcanzarlo, los hombres se debían unir y “formar un cuerpo político”.¹⁰³ Las ideas que Vidaurre tenía sobre constitución y leyes encuentran en la Ilustración su fundamento ideológico y confirman su pensamiento político moderno, republicano y liberal.

La doctrina del pacto, derivada del pensamiento político tradicional español, estaba presente en Vidaurre. Para él, no hay sociedad sin pacto; el poder sólo es legítimo si es concedido por el pueblo y para su bien, y es injusto e ilegal si no tiene otro fundamento que la fuerza. Y es la “voluntad general” la que forma este pacto y sólo ella lo puede destruir. Así, “la constitución es el pacto de los ciudadanos entre sí”, y para que este esquema político funcione y se pueda “constituir la sociedad”, Vidaurre advierte que se debe renunciar a una parte de “las facultades ilimitadas” para asegurar a las demás.¹⁰⁴

En este punto haremos un comentario que nos permitirá conocer mejor a Vidaurre. Reflexionando sobre los años en que era monárquico, Vidaurre afirma que él “no concebía”

¹⁰³ Manuel Lorenzo Vidaurre, “Notas añadidas al Plan Perú luego de abjurar de su fidelidad al Rey” (en CDIP 1971c: 12-13); “Cartas Americanas” (en CDIP 1971d: 490); VIDAURRE 1971c: 370; y 1971i: 431.

¹⁰⁴ VIDAURRE 1971f: 451, 453-454; y “Cartas Americanas” (en CDIP 1971d: 521).

que la aristocracia era el cimiento de la tiranía y del absolutismo; tampoco “meditaba” que el principio de la nobleza era la opresión y la injusticia. Anota, en oposición a los principios por los cuales se regía la sociedad de castas virreinal, que una “sociedad no será tranquila si hay en ella clases diferentes”, y que una sociedad no será plenamente republicana y democrática si es que “no hay igualdad”: en este último punto coincide plenamente con Tocqueville, quien establece una relación directa entre la democracia y la igualdad. Pero Vidaurre es honesto, ya que admite que él “sabía todo esto”, y a pesar de ello, quería seguir siendo un monárquico “por no entrar en esta igualdad”, puesto que quería “libertad entera para mi clase y una menor esclavitud para los que juzgaba inferiores”, y reconoce que todo esto era el “impulso menos recto de mi alma”.¹⁰⁵

Sin duda un personaje con una mente compleja pero que define muy bien la manera de pensar y las preocupaciones de los criollos de entonces: el conflicto entre el mantenimiento de los privilegios de clase, pero bajo el dominio de una metrópoli extranjera que no respetaba los derechos de los americanos; y el ideal independentista que significaba, en la teoría al menos, la libertad y la igualdad de todos los peruanos, lo cual significaba perder los privilegios de clase con el riesgo adicional de sucumbir al desorden social. Finalmente, ante la dinámica independentista continental, y luego de haber verificado personalmente en los Estados Unidos las ventajas de la libertad y del sistema republicano, Vidaurre, como dialéctico que era, se decide por la independencia y por la República. Así, en línea con su liberalismo, cuando presenta su Código Civil, sostiene que “entre nosotros todos los hombres nacen iguales, se desconocen las jerarquías, el respeto debido a los magistrados es el respeto que el ciudadano se debe a sí mismo: obedece a la ley, no obedece al hombre”.¹⁰⁶

Modernidad política y modernidad económica. La teoría del poder del “*pactum translationis*” aparecía muy clara en la tradición de la filosofía escolástica y del pensamiento político populista español hasta el siglo XVII. Mediante esta teoría, el pueblo es el titular del poder, que lo delega a su rey legítimo. Desaparecido éste (por cautiverio o

¹⁰⁵ (VIDAURRE 1971f: 450)

¹⁰⁶ Cita del Código Civil tomada de Fernando de Trazegnies (1992: 157).

abdicación voluntaria) y sin sucesor legítimo, tanto el poder como la soberanía revierten a su titular, el pueblo. Esta teoría del poder y de la soberanía cobró renovado impulso a fines del siglo XVIII y se convirtió en uno de los elementos centrales de la modernidad política. Vidaurre fue un pensador liberal y moderno, por lo que el concepto de la soberanía popular fue central en su pensamiento político, incluso durante su etapa monárquica.

Según Vidaurre, cuando la “soberanía perece (como efectivamente sucedió a raíz de la abdicación del rey de España a favor de Bonaparte) los pueblos que la componen quedan en estado de naturaleza; gozan de una independencia completa y son árbitros para elegir la clase de gobierno que les acomode”. Dicho de otra forma, los americanos, que en un tiempo vivían bajo la soberanía española, quedaron libres para escoger la clase de gobierno que “les fuese más grata” puesto que la soberanía de España había concluido “por una muerte política” (VIDAURRE 1971f: 461). Complementando lo anterior, en noviembre de 1827, anota que “estando la soberanía en el pueblo y emanando de él, toda potestad del funcionario (o sea, de quien detenta el poder político) tiene por límites la voluntad expresa del pueblo”. Todo acto del “Poder Ejecutivo” que no se “dirige al bien de la sociedad, es una usurpación, un abuso, un crimen”; toda “magistratura” no es otra cosa “que el depósito de una confianza pública”. Así, el funcionario que incumple los límites de la voluntad popular y traiciona la confianza del pueblo “comete un crimen de majestad contra la patria”.¹⁰⁷ En suma, el titular de la soberanía es el pueblo, y es esta la esencia del pensamiento político moderno al cual Vidaurre se adscribía.

Veamos ahora las ideas de Vidaurre en relación a la economía y a la función que un Estado moderno debía cumplir. Lo primero que debemos decir es que nuestro personaje pensaba que la política y la economía “tienen una íntima e inseparable relación; un Estado no puede ser rico si no es bien gobernado” (VIDAURRE 1971h: 401). Los principios que Vidaurre defiende —principios que podemos clasificar de economía política moderna— son cinco. Primero: que la felicidad del Estado depende de la útil ocupación de las personas. Segundo: que estas ocupaciones útiles son la agricultura, las manufacturas y el

¹⁰⁷ Manuel Lorenzo Vidaurre, “Cartas Americanas” (en CDIP 1971d: 465); y VIDAURRE 1971h: 404.

comercio. Tercero: que el gobierno debe dejar en libertad al ciudadano para que elija el ramo de industria que más le acomode, pero no consentir que persona alguna se abandone al ocio. Cuarto: que el gobierno debe proteger a las industrias, porque ellas producen la verdadera riqueza de la nación. Quinto: que el gobierno no debe consentir que los capitales sean improductivos. Y en otro escrito, que confirma su liberalismo, redondea sus ideas: “el modo de que progrese toda clase de industria es dejar en libertad completa al ciudadano”.¹⁰⁸ Y es que Vidaurre era de la idea que la función del Estado no debía ser “tener arrendatarios”, ni debía “recoger frutos”, tampoco debía tener “heredades privativas”; es decir, no debía ser un Estado empresario. Lo que al Estado le correspondía —y es lo que los liberales vienen defendiendo desde el siglo XIX a la fecha— es “regir y gobernar; no contratar, labrar ni comerciar” (VIDAURRE 1971i: 421-422, 433).

La siguiente preocupación de Vidaurre fue determinar cómo debía el Estado financiarse, ya que, obviamente, “una nación no puede existir sin rentas”. Vidaurre sostenía que las rentas del Estado debían provenir de los impuestos. La necesaria contribución de los ciudadanos es “útil” ya que “sin ella no habría ni libertad ni riqueza”, por lo que concluye que el dinero de las contribuciones “es el más productivo”. Como afirmaría cualquier economista o político sensato hoy, Vidaurre pensaba que “la verdadera ciencia económica” tiene como fundamento político la “balanza exacta entre las rentas y los gastos del Estado”. Sin un equilibrio entre rentas y gastos, “no hay orden, justicia ni razón”; lo que habría sería inflación, que como todos sabemos, afecta sobre todo a los más pobres. Vidaurre abogaba, pues, por la más exacta y rigurosa economía. El mejor de todos los planes de rentas, decía prudentemente, “es gastar poco, y el mejor de todos los impuestos es el más pequeño”, ya que cuanto más se aumenten, resulta más difícil cobrarlos. Estos impuestos debían ser simples y tener unidad, y si bien debían gravar a toda la población, esta carga debía estar en rigurosa proporción a las posibilidades de cada persona (VIDAURRE 1971h: 403-415).

Continuemos con el pensamiento económico —sin duda pragmático y moderno— de Vidaurre. La idea que tenía era la siguiente: se debía aumentar el número de contribuyentes

¹⁰⁸ Manuel Lorenzo Vidaurre, “Cartas Americanas” (en CDIP 1971d: 400).

para así poder disminuir el monto de las contribuciones sin afectar las rentas del Estado, ya que “el aumento de impuestos (*per capita*) disminuye la riqueza nacional”. Él pensaba que “en las repúblicas el dinero atesorado es de todos y todos tienen derecho a exigir su justa aplicación”; y dado que “sin capitales no se puede promover ninguna clase de industria”, se deduce que mientras más dinero puedan ahorrar los ciudadanos, mientras más ricos sean éstos, mientras en una nación haya un mayor número de propietarios; entonces habrá más industrias y será mayor la riqueza nacional. Y es que Vidaurre, al igual que el filósofo social y economista político escocés Adam Smith (1723-1790), creía en un sistema económico basado en el interés individual. Así, nuestro ideólogo político anotaba: “el amor al interés es justo, así como la avaricia es perniciosa. No hay industria si no hay deseo de ganar. Cuanto más vivo sea el deseo, tanto más crecerá la industria” (VIDAURRE 1971h; 1971i: 427). Como se puede deducir, Vidaurre siguió a Locke y a toda la corriente dominante de la filosofía de la época, al hacer de la propiedad una consecuencia directa de la libertad.

Al tiempo que Vidaurre escribía (la década 1820-1830), la doctrina del liberalismo económico se constituía como el símbolo de la modernidad y del progreso de una nación. Fueron los fisiócratas los primeros, o casi los primeros, en proclamar (entre 1760 y 1770) los dogmas y los fundamentos del liberalismo económico —el *laissez-faire* y *laissez-passer*— que condenaron la organización corporativa del trabajo y las trabas aduaneras al comercio. Según dicha teoría, la clase agrícola era la única creadora de un producto neto, fruto de la contribución providencial de la naturaleza a sus trabajos (JARDIN 1998: 8, 51). Para otros autores, el liberalismo tuvo su origen en la Revolución francesa y en la Guerra de Independencia americana. En Europa, como en América, se asociaba con derechos humanos y libertades: el derecho a la propiedad, la libertad de expresión, prensa, religión y asociación, la igualdad ante la ley y en la búsqueda de la felicidad (RUDÉ 1991: 107-108). Por lo expuesto en los párrafos precedentes, podemos concluir que Vidaurre, en lo que a economía se refiere, fue un pensador moderno que se percató de la estrecha relación que había entre la economía y la política de un país. Fue, en suma, un acérrimo defensor del

liberalismo y de las ideas de Adam Smith, cuyos aspectos principales son la libertad de comercio y la solidaridad económica.¹⁰⁹

Vidaurre, Bolívar y la Constitución Vitalicia. En general, el juicio de los ideólogos y políticos peruanos de inicios de la República respecto al Libertador Simón Bolívar fue bastante consistente: pasaron de idealizarlo a detestarlo. Manuel Lorenzo Vidaurre no fue una excepción a esta regla. En efecto, en un primer momento Vidaurre se puso al servicio del gobierno de Bolívar ya que consideraba que el Perú necesitaba su presencia para derrotar a los realistas. Al respecto dijo que “una república que no ocurre a un dictador en los terribles terremotos políticos, perecerá necesariamente”. Afirmó que una dictadura, “mientras fuese conferida por el pueblo”, siempre produciría “los más grandes bienes” (VIDAURRE 1971j: 366-367). Lo que Vidaurre no podía aceptar era a un dictador ilegítimo que impusiera su poder político por la fuerza y por tiempo indefinido. En ese sentido pensaba que Bolívar era un “benigno dictador” y que si le había dado la libertad al Perú no era para después quitársela; pero advierte que lo aborrecería “si contemplase en él la más pequeña aspiración a la tiranía” (VIDAURRE 1971g: 386).

En consistencia con sus ideas, Vidaurre, escribiendo desde Panamá en 1825, se ve obligado a expresar su preocupación y su malestar por la forma como la política adoptada por Bolívar perjudicaba territorialmente al Perú. En concreto se refiere a “la agregación” de Guayaquil a Colombia y a la constitución de Bolivia como república independiente bajo el patrocinio del propio Libertador, con lo que se concreta la definitiva separación del Alto Perú de la República del Perú. Según Vidaurre, con estas “divisiones (...) fácilmente se conoce a favor de quién queda el equilibrio”; Colombia, concluye, “queda la más fuerte de las Repúblicas meridionales y septentrionales”. Con pesimismo anota que la regla del escritor y estadista florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527) se cumplía una vez más:

¹⁰⁹ Adam Smith presentó el cuerpo principal de sus ideas en su famosa obra *Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations* (1776). En el fondo, Vidaurre estaba en línea con las ideas de Adam Smith y no con las de los fisiócratas, ya que él (al igual que Smith) creía no sólo en la agricultura sino también en las demás actividades económicas (como las manufacturas); mientras que los fisiócratas hacían hincapié en la agricultura a expensas de las otras actividades productivas.

“quien entra a un país para auxiliarlo, al fin lo domina”.¹¹⁰ Para Vidaurre, ahora ya no se trataba de una dictadura legítima y benigna ya que, según afirmó, “Bolívar quiere esclavizarnos (...) mereció el título de Libertador, pero él lo ha trocado por el de tirano”.¹¹¹

La aprobación, el 9 de diciembre de 1826, de la Constitución Vitalicia que “dio el Libertador al Perú” fue otro motivo de desavenencias entre Vidaurre y Bolívar. Al respecto Vidaurre consideró que la aprobación de dicha Constitución fue un acto ilegítimo ya que fue hecha por los colegios electorales, quienes no tenían esa facultad y que, por lo tanto, habían “usurpado la soberanía nacional”. Efectivamente, los electores, miembros de los colegios electorales, eran “apoderados” que habían sido “nombrados por los pueblos para que eligiesen diputados (...) sus facultades se reducen a ese único acto (...) si se salen de él, lo que ejecutan es nulo”. Los colegios electorales no fueron, pues, elegidos para que se constituyan en “representación nacional” y menos para que aprobasen constituciones.¹¹² Y es que Vidaurre, como buen republicano, quería que se respeten las leyes, y en ese sentido declaró que él “jamás convendría” en una presidencia vitalicia. Según decía, un dictador podría ser aceptado temporalmente si gozaba de un mandato legítimo, de lo contrario se convertía en tirano. Del mismo modo opinaba que la Constitución Vitalicia era “admirable en la mayor parte” y que habría sido aceptada por los peruanos si hubiese sido discutida, modificada y aprobada por un Congreso legítimo. Pero fue el “resultado de la fuerza y de la intriga”; es decir, fue impuesta de forma ilegítima. Como el propio Vidaurre afirma, “el Perú ha recibido la Constitución porque está guarnecido por las tropas colombianas”. Todo esto lo irritaba profundamente puesto que hería su nacionalismo y su republicanismo; al mismo tiempo estaría perjudicando sus propios y legítimos intereses políticos.¹¹³ Y acá sí podemos encontrar una diferencia entre un político liberal como Vidaurre y, por ejemplo,

¹¹⁰ En referencia a la forma como Bolívar actuó en el Perú, Vidaurre, en un Manifiesto, apunta que “en los Siglos de las Luces se sabe muy bien que nadie puede conquistar, nadie puede reconquistar. Si un pueblo está esclavizado y otro toma las armas en su defensa, debe ser para libertarlo, no para esclavizarlo de nuevo”. (“Cartas Americanas”, en CDIP 1971d: 519).

¹¹¹ Manuel Lorenzo Vidaurre, “Cartas Americanas” (en CDIP 1971d: 377, 438, 439, 447).

¹¹² En contraposición a la postura de Vidaurre, José María Pando, uno de “los hombres del orden” que sí estaba de acuerdo con la Constitución Vitalicia, afirmó que efectivamente, los Colegios Electorales no tenían facultad para sancionar el Proyecto de Constitución de Bolívar, “no en rigor de principios”; pero a continuación se pregunta, ¿“cuándo en este suelo malhadado se han observado los principios que ahora se invocan con tan acrimonioso celo”? (PANDO 1827: 11).

¹¹³ Manuel Lorenzo Vidaurre, “Cartas Americanas” (en CDIP 1971d: 448-449, 462-463, 481-482).

Pando, uno de los hombres del orden. Aunque ambos consideraban indispensable el mantenimiento del orden político, para el primero el respeto por las formas constitucionales era algo fundamental; no así para el segundo, quien pensaba que lo prioritario no eran los formalismos constitucionales sino las ventajas prácticas que en el orden político traería la Constitución bolivariana. Era, en suma, una cuestión de prioridades o, si se quiere, de formalidad y principios.

Por todas estas razones, Vidaurre pensaba que la forma como se aprobó la Constitución Vitalicia convertía al gobierno de Bolívar en un “gobierno usurpado” y “arbitrario”, y para él estos eran “dos crímenes que se auxilian mutuamente”. Sin embargo, hacia las tropas colombianas, Vidaurre guardaba gratitud ya que propugnó una moción para que se encuentre los “medios honrosos” para despedirlas en vista que, luego de la Batalla de Ayacucho, su misión había terminado. Para Vidaurre, la retirada de Bolívar del Perú en septiembre de 1826 significó la consolidación de la independencia. Efectivamente, el 28 de enero de 1827, a más de dos años de la victoria de Ayacucho y dos días después de que la “intrusa” Constitución Vitalicia había sido abolida por el antiguo Cabildo de Lima, Vidaurre afirmó que “el pueblo peruano no reconocería por jefe a un extranjero” y que si en Ayacucho “vencimos a los españoles, quedando esclavos de Bolívar, hoy somos enteramente libres”. Y en junio de 1827 Vidaurre pudo decir que finalmente el Perú “entró en el ejercicio de su soberanía” ya que “está instalado un Congreso legítimo (el cual en junio de 1827 oficialmente derogó la Constitución Vitalicia por ser “atentatoria a la soberanía nacional”) por la elección libre de los pueblos” y es “jefe de la República el ciudadano por quien anhelaba la nación”: el General José de la Mar, que estrictamente ya no era peruano puesto que nació en Cuenca (en CDIP 1971d: 478, 493, 497, 511, 521).¹¹⁴

Manuel Lorenzo Vidaurre fue un ideólogo político que escribió extensamente. Sus ideas las expresó en innumerables cartas, discursos y documentos. Fue un hombre con ideas modernas que creía que “la América es la patria de nosotros”, que abogaba por la “unión

¹¹⁴ En la edición del 16 de junio de 1827 del periódico *El Peruano* aparece la noticia por la cual se declara ilegal la sanción de la Constitución Vitalicia, hecho ocurrido el 9 de diciembre de 1826, por ser “atentatoria a la soberanía nacional” (Periódico *El Peruano*, Archivo General de la Nación).

americana”, por un sistema económico sin aduanas, con principios y leyes uniformes.¹¹⁵ Con espíritu integracionista y americanista se pregunta, luego que Bolívar fue electo presidente de Colombia, “¿llegaremos a convencernos que no hay colombianos, mexicanos, peruanos, chilenos, guatemaltecos, porteños, ni tampoco de la República de Bolívar, sino que todos son unos mismos americanos?” A simple vista, estas ideas podrían parecer utópicas o incluso absurdas, sin embargo no lo son por dos razones. Primero, debemos tomar en cuenta que Vidaurre está escribiendo a mediados de la década 1820-30, cuando en Hispanoamérica todavía había pensadores y políticos que creían que era posible y deseable consolidar una sólida “unión americana”. Segundo, lo acontecido en Europa en la segunda mitad del siglo XX nos revela que el sueño de una unión económica, y hasta cierto punto incluso política —si algún día se lograra aprobar una Constitución para toda la Unión Europea— entre diferentes naciones es un hecho posible y real.

Finalmente, Vidaurre temía que una excesiva y prematuramente otorgada libertad produzca anarquía. Sin embargo, a pesar de ello y como dialéctico consumado, fue un ardiente defensor de los valores liberales y del sistema republicano de gobierno con todas sus implicancias: soberanía popular, representación, elecciones y una constitución que refleje la voluntad del pueblo. En suma, un pensamiento político acorde con la modernidad política y económica que en el siglo XIX triunfaba en el mundo occidental.

5.- GONZALES VIGIL Y LA DEFENSA DE LOS IDEALES LIBERALES

En la primera mitad del siglo XIX, el clérigo Francisco de Paula Gonzáles Vigil (Tacna, 1792 - Lima, 1875) representó el lado radical del liberalismo peruano: sus principales intereses eran la Iglesia, la política y la promoción de los ideales liberales (ALJOVÍN 2000: 150). Según Gonzalo Portocarrero, más que en una obra definida o una idea original, su contribución al pensamiento político se encuentra en su vida, encarnación ella misma de los valores liberales. En efecto, Gonzáles Vigil fue racionalista, tolerante, decidido oponente del clericalismo y celoso defensor de las leyes ante el autoritarismo de los caudillos. Su

¹¹⁵ VIDAURRE 1971f: 481; y “Cartas Americanas” (en CDIP 1971d: 372).

liberalismo fue ético y romántico; creyó firmemente en el progreso, la razón y la ciencia, pero también en la religión, la providencia y la caridad; y defendió la libertad de culto basada en la supremacía de la conciencia del individuo (PORTOCARRERO 1987: 96). En ese sentido, cuando participó en el Congreso Constituyente de 1827-28 anotó:

Desde que vine a la capital de la República después de conseguida la independencia, nuevo teatro, nuevas ideas me iban transformando poco a poco. Mi espíritu recorría otros espacios; dejé en libertad mi razón, este inapreciable don de Dios, pensé y vi, medité, me desengañé. (citado en: BASADRE 1968: III, 232)

Dos postulados centrales del pensamiento político republicano y liberal fueron: primero, que la Constitución y las leyes debían ser a toda costa respetadas; y segundo, que el poder Legislativo debía fiscalizar y controlar al poder Ejecutivo. Pues bien, Gonzáles Vigil fue un preclaro defensor de ambos postulados, y ejerció dicha defensa en el discurso que pronunció el 8 de noviembre de 1832 en el Congreso acusando al Presidente de la República, Agustín Gamarra, por infracciones a la constitución. Respecto al primer postulado, Gonzáles Vigil afirmó que “en la constitución nada hay pequeño, todo es en ella grande y sagrado, porque todo es constitucional”; y en relación al segundo postulado, anotó que constitucionalmente la Cámara de Diputados tenía el “especial encargo de atizar la conducta del Ejecutivo”, sobre todo considerando que “era un hecho que el poder era progresivo (y que) el Ejecutivo de todos los tiempos era el enemigo natural de la libertad”. Por lo tanto, en armonía con el republicanismo liberal peruano, abogó por la respetabilidad de la constitución y por un sistema político en donde el poder Ejecutivo no fuese ni demasiado poderoso ni contase con facultades extraordinarias. De acuerdo a su visión, el poder Legislativo debía ser el dominante puesto que era “el principal celador de la inviolabilidad de nuestra Carta”.¹¹⁶

En el discurso de 1832 —reflejo de las tensiones existentes entre los liberales y los autoritarios a inicios de la República— Gonzáles Vigil acusó al Presidente Gamarra, al Vicepresidente y a algunos Ministros de Estado de haber actuado de manera contraria a la que constitucionalmente les correspondía. En su discurso acusatorio afirma que el poder del

¹¹⁶ Francisco de Paula Gonzáles Vigil, “Discurso pronunciado acusando a Gamarra por infracciones a la Constitución”, publicado por Raul Ferrero (1958: 144, 146, 149).

Presidente de la República emana del código constitucional y, en vista de su reciente conducta, Gamarra se hallaba “fuera del círculo de sus atribuciones constitucionales”. El Ejecutivo, al haber “usurpado las atribuciones del Poder Legislativo”, y al haber “atacado las garantías individuales” y a la libertad de imprenta (mayúsculas ofensas a los principios liberales), estaba gobernando de manera antidemocrática y antiliberal. Para entender cabalmente el alcance de estas palabras debemos considerar que para Gonzáles Vigil la anarquía no era el peor de los males, el despotismo lo era: “el mal que hemos padecido otras veces”.¹¹⁷ Más aún, “si se nos objeta la sangre y el horror de la anarquía, nosotros (los diputados liberales) objetaremos la sangre y el horror del despotismo a más de la ignominia”.¹¹⁸ En pocas palabras y en línea con el pensamiento político liberal y republicano, para Gonzáles Vigil, un presidente que “se sobrepone a las leyes” (en FERRERO 1958: 146) y que no respeta la constitución es un déspota (ALJOVÍN 2000: 150).

El lenguaje que la modernidad política había impuesto está presente en el discurso acusatorio contra Gamarra; lenguaje que como ya se anotó hace hincapié en el progreso que significó el paso de súbdito del Antiguo Régimen a ciudadano de una república y en la superioridad del gobierno representativo. Así, Gonzáles Vigil les recuerda a los miembros del Congreso que “los peruanos no son vasallos de un rey cuyas órdenes se ejecutan sin réplica y cuyo disgusto hace temblar”; por el contrario, les dice que ahora “somos ya ciudadanos de un pueblo libre y nosotros (los congresistas) particularmente, representantes de ese pueblo, somos el primer poder y nuestras resoluciones se cumplen”.¹¹⁹ Pero también los principios y valores más caros al liberalismo peruano están presentes en la “Acusación de 1832”: valorización de la opinión pública, “que es el arma terrible contra los déspotas”; veneración a la constitución y a las leyes; respeto a la libertad de imprenta, la que fue violada por Gamarra y que fue una de las causales de la acusación; promoción de las

¹¹⁷ En contraposición, para Bolívar, un político autoritario aunque no carente de ideas liberales, los peruanos sólo debían temer un mal: “la tremenda anarquía” (“Proclama del Libertador al despedirse para Colombia”, del 3 de septiembre de 1826 en: CDIP 1975a: 274).

¹¹⁸ Francisco de Paula Gonzáles Vigil, “Discurso pronunciado acusando a Gamarra...” (en FERRERO 1958: 143-146, 148). Gonzáles Vigil acusó a Gamarra y su gobierno de haber doblado el impuesto sobre el papel sellado, de haber disuelto la Junta Departamental mandando salir afuera a tres de sus miembros, de haber expulsado del país (sin sentencia judicial) a un ciudadano peruano, y de atentados contra la libertad individual y de imprenta (en FERRERO 1958: 144-145).

¹¹⁹ Francisco de Paula Gonzáles Vigil, “Discurso pronunciado acusando a Gamarra...” (en FERRERO 1958: 145-146).

virtudes cívicas mediante la búsqueda del bien común: “la salud del pueblo es el motivo que impele a obrar a los buenos ciudadanos, el estímulo de las almas elevadas y la razón sublime”; respeto absoluto a la libertad y a las garantías individuales; y, finalmente, supremacía del poder Legislativo (“el primer poder”) respecto al Ejecutivo (en FERRERO 1958: 144-147). En vista que el Presidente Gamarra había actuado de manera anticonstitucional, de paso violando los principios centrales del liberalismo, Gonzáles Vigil hace una invocación a sus colegas diputados para que acusen al Ejecutivo “por haber infringido la constitución”, con lo cual se habría dado “un paso gigante en la senda de la libertad” (en FERRERO 1958: 150).

El esfuerzo intelectual de Gonzáles Vigil estuvo también abocado a defender apasionadamente el intento liberal por establecer la autonomía política del Estado y de la sociedad civil frente a la influencia de la Iglesia (MCEVOY 1997: 34).¹²⁰ Para apoyar esta empresa escribió su monumental obra, dedicada a los Estados Americanos, “*Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los Obispos contra las pretensiones de la Curia Romana*”, la cual fue iniciada en 1836, concluida en 1843 y empezada a editar en 1848. Pero la “*Defensa*” tuvo también otro objetivo, que para esta tesis es el que nos interesa: ella fue un ataque al sistema de gobierno monárquico, y en general a todo gobierno absolutista; a la par fue una cerrada defensa de los ideales liberales y de las bondades del gobierno representativo. Así, Gonzáles Vigil se propuso deslegitimar a las monarquías, a los absolutismos y a los gobiernos personalistas, para lo cual se vale de los Evangelios. En efecto, nuestro autor afirma que la intención de Jesucristo no fue que la Iglesia sea gobernada como una monarquía ya que “Jesucristo dio a todos los Apóstoles la facultad de gobernar la Iglesia; el poder fue concedido a todos los Apóstoles y no sólo a Pedro”. En las intenciones de Jesucristo, “no es Pedro lo que se deja ver antes que todos, como quisieran los de la Curia Romana, sino el conjunto o la obra consumada”. De acuerdo a este razonamiento, el Primado de la Iglesia (el Papa) “es figura de ese todo y representa su unidad”. Es decir, la autoridad o el poder fueron conferidos “a todo el cuerpo de la Iglesia” y no a una sola persona. En los Evangelios (afirma Gonzáles Vigil) no se podrá encontrar

¹²⁰ También Gonzáles Vigil se propuso neutralizar la influencia ideológica del conservador sacerdote Bartolomé Herrera en el seno del gobierno (MCEVOY 1997: 34).

“un solo rasgo que pueda darles idea de la monarquía, sino por el contrario, un gobierno modesto que repelía en vez de acatar la idea y el esplendor de un supremo monarca”. Es significativo el concepto de “gobierno modesto” ya que hace referencia a la virtud que modera, templa y regla las acciones externas. Políticamente el “gobierno modesto” cumple con el ideal liberal: un gobierno que no tenga excesivo poder, un gobierno en el que el poder no esté concentrado en una sola persona sino, por el contrario, compartido con el Legislativo. Y Gonzáles Vigil resume su posición con estas palabras: “el poder de las llaves fue dado a la Iglesia —ejercen este poder el Papa y los obispos, y los demás pastores, dispersos en sus respectivas Iglesias, o reunidos en Concilio General; y lo ejercen porque representan a la Iglesia, a quien fue dado el poder” (GONZÁLES VIGIL 1857: 5, 7, 220-222).

Obviamente todo esto tenía una consecuencia política: si Jesucristo no quiso que su Iglesia fuese gobernada como una monarquía en la cual un solo hombre —el Papa— tuviese la suprema autoridad; entonces con mucho mayor razón una sola persona, más aun si no contaba con un mandato legítimo, podría gobernar a una nación, con lo cual la monarquía absoluta, como sistema de gobierno, perdía legitimidad. Para Gonzáles Vigil, “el espíritu del siglo XIX” no podía permitir gobiernos que no respetasen el principio de la soberanía popular y que, por lo tanto, no contasen con el único sustento válido de legitimidad: el sustento democrático que sólo el pueblo (no Dios, no la “naturaleza”) podía otorgar.

En concordancia con el pensamiento antiabsolutista y republicano que la modernidad política proclamaba, Gonzáles Vigil afirma que en “nuestro siglo (el XIX) hay una circunstancia, un nombre antes menospreciado y que ahora se invoca y tiene un gran sentido: los pueblos”; y éstos “no llaman al Papa a dirimir las competencias de sus gobiernos”. Y es que Gonzáles Vigil distingue claramente a la Iglesia de la Nación; en otras palabras, a la esfera espiritual de la esfera política. Para él, la soberanía “reside en la Nación y su ejercicio en los poderes de ella”; “los hombres reunidos en sociedad establecieron gobierno, delegaron el ejercicio de la autoridad, y nombraron magistrados para que cada cual en su escala desempeñase las funciones que se les encargaban”; mientras que “la autoridad espiritual reside en el cuerpo de la Iglesia y el ejercicio en sus pastores”

(GONZÁLES VIGIL 1857: 221, 344). En suma, y en total armonía con el pensamiento político moderno, en los asuntos terrenales, el pueblo, que es el soberano, delega en los magistrados, mediante mecanismos democráticos, la función de gobernar a la nación. Es, como veremos en el cuarto capítulo, una doctrina política que se encuentra en contradicción con la conservadora doctrina de la “soberanía de la inteligencia”, que por esos mismos años defendía el sacerdote Bartolomé Herrera. Y algo más para reafirmar el pensamiento republicano y liberal de Gonzáles Vigil. Al referirse a las ideas del polémico autor, moralista y diplomático francés, gran exponente de la tradición conservadora, Joseph de Maistre (1753-1821), quien estaba convencido de la supremacía del Cristianismo y de la necesidad del gobierno absoluto, tanto del soberano como del Papa, Gonzáles Vigil advierte que “es suma burla y suma injusticia hablar así en el siglo XIX” (GONZÁLES VIGIL 1857: 75).

La opinión pública fue otro de los puntales del republicanismo que Gonzáles Vigil defendió a ultranza. Ella era “la Reina del mundo (...) un poder invisible y perennemente activo” que, entre otras cosas, “daba legislaciones a los pueblos”, legislaciones que debían siempre estar guiadas hacia la “utilidad de los pueblos”. Pero la opinión pública podría enrumbarse por “mal camino”, por lo que había “la necesidad de dirigirla para que ejerciera en buen sentido su influjo omnipotente”. Sin embargo, y esto era lo novedoso, la manera de dirigir a la opinión no era de manera vertical y autoritaria sino utilizando como “instrumento poderoso la discusión en libertad”.¹²¹ Para el sistema político que Gonzáles Vigil visionaba, la opinión pública resultaba un elemento esencial porque ella era la voz del pueblo soberano expresada a través de “la tribuna de la imprenta”, que era “el órgano del pueblo” (GONZÁLES VIGIL 1857: 344). Opinión pública, libertad de imprenta, libertad de conciencia y libertad de asociación fueron derechos fundamentales del liberalismo político, y a su defensa Gonzáles Vigil se abocó con toda energía.

Para terminar, Gonzáles Vigil fue un político firmemente comprometido ideológicamente con los ideales del republicanismo, del liberalismo y de la modernidad política. Para él, el

¹²¹ Francisco de Paula Gonzáles Vigil, “Discurso Final”, p. I. Este discurso aparece al final del *Compendio de la Defensa de la Autoridad de los obispos contra las pretensiones de la Curia Romana* (1857).

respeto por el orden constitucional y por las leyes era lo fundamental en una república representativa. Como ya lo mencionamos, y contrariamente a lo que pensaban los autoritarios “hombres del orden”, Gonzáles Vigil consideraba que el peor de los males era el despotismo, no la anarquía. Por todo lo anotado, fue, quizá, el pensador liberal que marcó mayor distancia con el pensamiento autoritario.

CAPITULO IV

REPUBLICANISMO Y DEMOCRACIA: LOS IDEOLOGOS Y POLÍTICOS DEL ORDEN, 1821-1846

Este capítulo estará dedicado al estudio de los más representativos ideólogos y políticos cuyas ideas se inscriben dentro de lo que podríamos denominar el pensamiento autoritario. Los autoritarios pretendían, ante todo, la consolidación del orden y el robustecimiento del principio de autoridad; en suma, un “gobierno fuerte” (BASADRE 1968: T.II, 46, 47). Por esta razón, a sus más conspicuos representantes se les ha conocido como “los hombres del orden”. En este punto debemos reiterar algo que ya habíamos apuntado en capítulos anteriores: en ciertos casos y en algunos aspectos solamente (el caso de Bartolomé Herrera es el más notorio), el pensamiento político de los hombres del orden tenía coincidencias con el pensamiento conservador europeo del siglo XIX. Entre estas coincidencias, dos destacan: la preferencia por el sistema de gobierno monárquico constitucional en oposición al republicano, y el rol principal que a la Iglesia le asignaron en la vida política nacional. Pero como lo señalamos en el segundo capítulo y lo comprobaremos en este, las mayores coincidencias del autoritarismo peruano se dieron con el Liberalismo Doctrinario que en Francia y España floreció en la primera mitad del siglo XIX. Al igual que en el caso del pensamiento liberal, cubriremos los primeros veinticinco años de vida republicana. Comenzaremos con Hipólito Unanue, dado que fue el único peruano cuya carrera intelectual y política se inició en el siglo XVIII (en 1791 para ser más precisos)¹ y luego se proyectó sirviendo a la República durante sus primeros años.

1.- HIPÓLITO UNANUE Y EL REPUBLICANISMO CONSERVADOR

En el primer capítulo hemos visto los aspectos centrales de la primera etapa del pensamiento político de Hipólito Unanue, cuando era un peruano que promovía el amor al Perú, que reclamaba mayor libertad y autonomía para su patria, pero que al mismo tiempo conservaba la fidelidad a la Monarquía española. Pero en 1821, ante la

¹ Como vimos en el primer capítulo, en 1791, con la aparición del *Mercurio Peruano*, se inicia la trayectoria intelectual y política de Unanue.

disyuntiva de mantener la fidelidad a un régimen caduco que no cumplía con las aspiraciones de los peruanos o la posibilidad de seguir sirviendo a su patria con el partido independentista, Unanue se decide con honradez y entusiasmo por la segunda alternativa (PACHECO 1955: 656). Así, en 1821 se inicia la etapa republicana del pensamiento político de Unanue. Su actuación política a partir de esta fecha hasta su retiro de la vida pública en 1826 fue importante. En aquella época agitada de desmanes y odios exaltados; de pasiones, rivalidades y ambiciones; y de conflicto entre distintas versiones de nacionalismo, Unanue representa el equilibrio y la serenidad que el Perú necesitaba para enfrentar su nuevo destino (ARIAS-SCHREIBER 1974: XXIII).

Durante la etapa republicana de su vida, Unanue, a través de diferentes escritos, buscó aclarar y explicar las razones que lo llevaron a cambiar su posición política y optar por la independencia y el republicanismo. Para él, la idea de la existencia de un pacto social entre los americanos y la Corona española, pacto que debía ser respetado a toda costa, fue algo central. Su incumplimiento, hecho que se produjo en 1814 cuando fue abolida la Constitución liberal de 1812, liberaba a los americanos de su fidelidad, legitimaba la búsqueda de alternativas y, en consecuencia, justificaba la evolución de su pensamiento político hacia la postura separatista. Poniéndose en línea con la modernidad política que proclamaba la soberanía popular y el gobierno representativo, en 1824 escribió un documento titulado “*Soberanía del Pueblo*” en el que anota lo siguiente:

No hay patria sin gobierno, y no hay gobierno si una fracción cualquiera del pueblo se abroga a cada instante la facultad de mandar, facultad que sólo existe en la masa general de los ciudadanos, y de la que se han desnudado cuando la delegaron en sus mandatarios y aceptaron el pacto social. (UNANUE 1974e)

En consecuencia, la soberanía reside en el pueblo, quien la delega al mandatario; sin embargo el pueblo “retiene la facultad de revisar y modificar este pacto, nombrando nuevos representantes (...) sin la aceptación del pacto no puede existir gobierno alguno jamás”. Y más adelante, defendiendo el sistema de gobierno representativo democrático y el constitucionalismo, señala:

La necesidad de derrocar el régimen arbitrario y reconquistar los derechos del hombre aniquilados por la fuerza, justifica en el principio de las revoluciones los movimientos particulares, y el pueblo reasume entonces su soberanía; pero son injustos y criminales en el régimen constitucional, cuando están vigentes las garantías, cuando está en

manos del pueblo afianzar su libertad por medios legales, y cuando la constitución que él mismo ha dictado y que aceptó lo escuda contra el poder arbitrario. (UNANUE 1974e)

En suma, para Unanue no existe poder legítimo para gobernar si no media un pacto social previo entre el pueblo y los gobernantes. Si este pacto se incumple las revoluciones se justifican, y como eso es exactamente lo que sucedió en Hispanoamérica, sobre todo a raíz de la abolición de las reformas liberales promulgadas por las Cortes de Cádiz, la revolución quedaba legitimada y la independencia justificada. Analizaremos a continuación sus principales ideas políticas.

Republicanismo. Como acabamos de anotar, a partir de 1821 Unanue se adhiere con entusiasmo al ideal independentista. Al igual que la mayoría de sus contemporáneos, Unanue pensaba que el sistema republicano de gobierno —con todo lo que ello implicaba: gobierno representativo, elecciones, espíritu público, respeto por la ley, ciudadanos formados como “verdaderos republicanos”— era el único que podía lograr que los peruanos se enrumben por la senda de la modernidad política y logren progresar. Con las siguientes palabras, que nos recuerdan a Sánchez Carrión, Unanue en 1824 defiende sus ideas republicanas:

Acostumbrados por tres siglos enteros al mezquino sistema de la esclavitud colonial, necesitábamos desnudarnos enteramente de la túnica servil, elevar la esfera de nuestras ideas y formar el espíritu público en que estriba la unión, el orden y las fuerzas de las repúblicas. (UNANUE 1974f: 866)

En línea con el pensamiento político republicano, Unanue señala que “el hombre libre bajo un régimen constitucional no obedece a los hombres sino a la ley”, pero a una ley “que él mismo se ha dictado” y que hace “derivar su propia felicidad del bien universal de la Patria”. Y agrega que aunque es verdad que la “soberanía radical y primitiva reside siempre en el cuerpo de la nación”, en la práctica la “soberanía actual y en ejercicio” está confiada, como corresponde en un sistema representativo, a las autoridades superiores que la Asamblea Nacional (un cuerpo de electores elegido por los ciudadanos) ha elegido por un tiempo determinado. Esta armonía entre el respeto a la ley y el bien de la Patria sería “la base del régimen representativo”. Pero como veremos a continuación, de un régimen representativo en el cual no todos los peruanos tenían

plenos derechos políticos y en el cual las elecciones servían para que una élite ilustrada gobierne, al menos hasta que el pueblo se ilustre y mude sus costumbres coloniales. En efecto, Unanue sostenía que si no hay elecciones y la soberanía permanecía siempre “activa” en la “universalidad del pueblo”, la “masa común”² tendría un verdadero poder (ya que potencialmente lo podía exigir y ejercer en cualquier momento), con lo cual desaparecería el concepto de gobierno representativo y se produciría un “caos espantoso” que significaría el fin del orden y de la seguridad pública e individual (UNANUE 1974e: 859; 1974g: 854).

Unanue pensaba así porque, como otros políticos contemporáneos (Monteagudo por ejemplo), creía que dadas las circunstancias socio-políticas a inicios de la República, no era prudente que súbitamente el Perú se constituya como una democracia plena al estilo de los Estados Unidos de Norteamérica. Adelantándose a Tocqueville en diez años, apuntó que “nada importan las leyes sin las costumbres (...) las leyes carecen de utilidad si las costumbres no favorecen su observancia”; y que “las costumbres se extravían acaso más por la ignorancia o el error que por malicia”. Unanue pensaba que la mejor manera de superar el atraso que significaban las costumbres coloniales y adquirir costumbres modernas que armonicen con los ideales democráticos, era fomentando la ilustración: “principio radical y continuo regulador de los demás” (UNANUE 1974h: 879; 1974i: 843-844). Y es que Unanue pensaba que después de “una larga servidumbre”, los peruanos “estaban reducidos” a ser “indolentes”, a no “querer hacer nada” y a estar “opuestos al bien”. Adicionalmente, y para complicar las cosas, según Unanue, entre los peruanos había todavía “muchísimo godismo”,³ y también muchos liberales anarquistas y turbulentos en lo general”. Ante este panorama negativo se pregunta ¿qué será de este Perú con Congresos, Cabildos, constitucionales, elecciones, etc? Para contener esta situación de anarquía y caos que preveía sucedería en la naciente República del Perú, Unanue reclamó “una mano fuerte”.⁴ Y esta mano fuerte no era otra que la de Bolívar, quien reunía “las dos grandes cualidades de Libertador y Legislador”, por lo que abogó porque se “establezca su excelente proyecto del Senado Hereditario en sujetos de dignidad y bienes”. Unanue creía que si el Perú y las demás las Repúblicas andinas se “dejan abandonadas a la voluntad popular”, a la

² Como veremos en el siguiente párrafo, Unanue temía que las clases populares (la masa común) tenga poder político.

³ O sea, personas que todavía permanecían fieles a la causa del rey de España.

⁴ Hipólito Unanue, Carta a Simón Bolívar, 20 de julio de 1825 (en: CDIP 1971e: 585).

voluntad de la “ínfima plebe”, éstas no tendrían “consistencia”, tampoco tendrían ni paz ni un “buen gobierno”. En este contexto, los anarquistas se aprovecharían de las elecciones para atacar al gobierno, “introducir el desorden y saciar su ambición a costa de la tranquilidad de los pueblos”.⁵ En suma, mientras que los peruanos no logren superar las costumbres heredadas del Virreinato y no se formen como “verdaderos republicanos”, la democracia plena tendría que esperar. Las elecciones, como corresponde en una república democrática, servía para darle legitimidad al gobierno, pero el derecho a legitimar al gobierno mediante elecciones estaba reservado a un sector ilustrado y culturalmente occidentalizado; mientras que el resto de la población —la “ínfima plebe”— debía estar, al menos por el momento, marginada de ejercer dicho derecho.

En otras palabras, Hipólito Unanue pensaba que debido a que los valores coloniales se encontraban todavía vigentes, y también debido al desnivel cultural, social y étnico de la sociedad peruana, los peruanos no se encontraban en condiciones de ejercer los derechos que una democracia plena concedía a sus ciudadanos. Por el contrario, pensaba que para que haya orden, para que la nueva República tenga consistencia y solidez y se consolide, se requería de un gobierno fuerte que logre contener la anarquía, impidiendo que la no ilustrada voluntad popular influya en la política. Por estos motivos, opinaba que la Constitución Vitalicia que Bolívar diseñó, al eliminar la elección presidencial y establecer la presidencia vitalicia, era un instrumento útil para lograr estos objetivos puesto que “ata muchos cabos”.⁶ Es pues un concepto de soberanía popular sumamente restringido ya que, por lo pronto, está opuesto a que específicamente “los indios” y la “plebe” tengan poder político;⁷ y que en buena medida contradice el espíritu del documento que escribió bajo el título de *Soberanía del Pueblo*.⁸

⁵ Hipólito Unanue, Carta a Simón Bolívar, 29 de octubre de 1825 (en: CDIP 1971e: 604-605).

⁶ Simón Bolívar estaba muy consciente del lastre que representaban las ideas y las costumbres coloniales para que el Perú se modernice políticamente. En ese sentido, en carta que le dirige a Unanue, el Libertador anota: “Yo no me puedo hacer amar personalmente, porque estoy haciendo una reforma de usos y costumbres abominables y antiguas” (Simón Bolívar, “Carta a Hipólito Unanue” del 8 de junio de 1825, en: CDIP 1971e: 623).

⁷ Hipólito Unanue, Carta al General Gutierrez de la Fuente, 4 de junio de 1826 (en: CDIP 1971e: 709).

⁸ En general, en aquella época los criollos demostraron tener una opinión negativa respecto a los indígenas, los negros e, incluso, los mestizos. Por ejemplo, Simón Bolívar, al referirse a unos sucesos ocurridos en Cumaná, afirmó que dicho lugar se hallaba “revuelto y con mala gente: los negros” (Carta de Bolívar al General Mariano Montilla, 6-11-1827, en BLANCO-FOMBONA [1921]: 466).

Ideas Finales. Hipólito Unanue fue un hombre de su tiempo que vivió plenamente la transición del Virreinato a la República. Al adherirse, cumplidos ya los sesenta y cinco años de edad, al ideal independentista y al republicanismo, no podía hacerlo cortando de raíz con la mentalidad tradicional que priorizaba el orden social y que se oponía a otorgar poder político a las masas populares. Considerando que el Perú acababa de salir de una “efervescencia revolucionaria” —las Guerras de la Independencia— Unanue era de la idea que el gobierno debía concentrarse en “sosegar los ánimos irritados, cortar de raíz los proyectos truculentos y ambiciosos, reducir a cada ciudadano a su clase, y procurar que vivan en amistad y ocupados” (UNANUE 1974h: 877). Pero como lo hemos dicho, al mismo tiempo evolucionó su pensamiento político hacia un auténtico sentimiento republicano y hacia una total identificación con las ideas políticas de Simón Bolívar, a quien presentaba como “el único modelo cumplido de liberalismo verdadero” (UNANUE 1974j: 861). Hipólito Unanue fue, en suma, un republicano conservador.

Sin duda Unanue fue un hombre con un espíritu racional que supo adaptar sus puntos de vista y sus ideas políticas a las cambiantes circunstancias de aquella época de profundas transformaciones. Tenía una clara visión de la historia que le permitía ver que el destino del Perú marchaba paralelo al del resto del continente y, consecuentemente, su pensamiento político evoluciona —se moderniza— en concordancia con la dinámica continental: el ideal independentista y el republicanismo. Sin embargo, se adhirió a los ideales de la modernidad política desde la perspectiva de un hombre que había convivido en armonía con el despotismo ilustrado dieciochesco y que, por lo tanto, priorizaba el orden social y el gobierno ilustrado de una élite intelectual. Más aun, consideraba que los peruanos, al no haberse despojado de sus costumbres coloniales, aún no estaban preparados para vivir y ser gobernados bajo un sistema democrático pleno. Sin embargo el rumbo que conducía a la modernidad política estaba trazado y Unanue estaba de acuerdo con sus líneas generales; era cuestión de avanzar con prudencia. Reflexionando sobre aquellos años de transición y cambios escribió en 1826, año en que se retiró de la vida pública, lo siguiente: “El tiempo de la independencia de América había llegado. Era imposible hacer retroceder a los pueblos del Perú del vehemente deseo y firme propósito de conseguirla” (UNANUE 1974k: 888).

2.- MONTEAGUDO: LA INADAPTABILIDAD DE LA DEMOCRACIA

Aunque no fue peruano, en nuestro estudio hemos incluido a Bernardo de Monteagudo porque fue un personaje influyente en la política peruana, y porque en sus memorias hace un agudo y realista análisis de la situación sociopolítica del Perú a inicios de la república. El pensamiento del político argentino Bernardo de Monteagudo (Tucumán, 1790-Lima, 1825) constituye otro ejemplo de evolución en las ideas políticas, aunque en la dirección opuesta a la que experimentó Manuel Lorenzo Vidaurre. En efecto, entre los años finales del dominio español y los iniciales de la vida independiente de las naciones sudamericanas, Monteagudo, el consejero más importante de San Martín, quien hasta la independencia argentina fue un “frenético republicano”, se convirtió en monárquico puesto que, luego de muchos años de reflexión, llegó a la conclusión de que los nuevos Estados no estaban en condiciones de convertirse, de la noche a la mañana, en repúblicas gobernadas “por principios democráticos” con amplias libertades políticas y civiles.⁹ Opinaba, y esta es una idea clave en su pensamiento político, que antes de decidir si “las ideas democráticas son o no adaptables al Perú”, era preciso examinar racionalmente “la moral del pueblo, el estado de su civilización, la proporción en que está distribuida la masa de su riqueza y las mutuas relaciones que existen entre las varias clases que forman aquella sociedad”. No bastaba pues con hablar en un lenguaje democrático mientras que los sentimientos de la población no se democratizan y las personas no adquiriesen las “nuevas costumbres” que la modernidad política exigía. Monteagudo pensaba que era absolutamente contraproducente que en un país como el Perú se “abuse de las ideas liberales”; era también poco realista (según él) pretender que disfrute de un gobierno “perfecto”, como si las virtudes ciudadanas y las aptitudes civiles de su población estuviesen al nivel de las de países como Inglaterra, Francia o los Estados Unidos de Norteamérica (MONTEAGUDO 1823: 12, 13, 29). Por estos motivos, Monteagudo consideraba que la nueva nación peruana debía adoptar un sistema político que “guarde proporción con las aptitudes sociales” de su población y que tome en consideración las circunstancias y las particularidades históricas de su variopinta sociedad (MONTEAGUDO 1823: 28; MONTTOYA 2002: 166). Es decir, no una república democrática sino una monarquía constitucional centralista y con autoridad.

⁹ Monteagudo llega a estas conclusiones porque, como él confiesa, es un hombre que “no es nuevo en la revolución, y que ha pasado por todas las alternativas de la fortuna en el espacio de catorce años” (MONTEAGUDO 1823: 26).

Para Monteagudo, el Perú era un buen ejemplo de la imposibilidad de volverse una república estable donde prosperasen las “ideas democráticas”. Debido a la carencia de una cultura cívica que permitiese que el ciudadano moderno se desarrolle, y debido también a lo dividido y polarizado que se encontraba como consecuencia de la existencia de una “multitud de castas” con diferentes ideas, caracteres, usos y costumbres; el Perú se sumiría en la anarquía y la guerra civil si es que era gobernado democráticamente en lugar de serlo por un “gobierno sabio y vigoroso” que imponga orden: es decir, una monarquía. Más aún, según el político tucumano, la moral de los habitantes del Perú, en cuanto al “orden civil” se refiere, “no podía ser otra que la de un pueblo que ha sido esclavo hasta el año 1821, y que aún lo es en mucha parte de su territorio”. Y añade que sus principales y más antiguos hábitos han sido “obedecer a la fuerza porque antes nunca ha gobernado la ley” (MONTEAGUDO 1823: 12, 18-19). Se percataba que a diferencia de los Estados Unidos de Norteamérica —donde una buena proporción de los colonos adquirieron experiencia en la práctica de la ciudadanía ya que tenían la oportunidad de votar y prestar un servicio público, y en donde no era extraño encontrar unidades administrativas que se regían autónomamente—, en el Perú (y en general en todos los países latinoamericanos) no existían tradiciones democráticas. Por el contrario, pensaba que los peruanos estaban acostumbrados a un tipo de gobierno despótico, por lo que el tránsito hacia una vida democrática plena debía ser gradual (ALJOVÍN 2000: 97-98; HEATER 2007: 136-137).¹⁰ Y es que Monteagudo consideraba que recién con la independencia empezaron a difundirse “naciones generales acerca de los derechos del hombre: mas este era un lenguaje que muy pocos entendían”. Su idea era la siguiente:

La ciencia que enseña los derechos y las obligaciones sociales es vasta y complicada; ella exige un largo aprendizaje, y la historia de todos los pueblos sin exceptuar uno solo, demuestra que en nada es más lenta la marcha del género humano, como en el conocimiento práctico del término de las relaciones que unen a los gobiernos y a sus súbditos. No era de esperar que la población americana adquiriese nuevos principios con la rapidez que había cambiado de sentimientos”. (MONTEAGUDO 1823: 5)

En suma, Monteagudo señalaba que “la marcha del género humano hacia la perfección de sus instituciones es lenta y progresiva”; mientras que esta “marcha” no

¹⁰ Monteagudo afirmó que los que creían que era posible “aplicar” al Perú las “reformas constitucionales” de Norteamérica, “ignoran u olvidan el punto de donde ambos países han partido” (MONTEAGUDO 1823: 23).

concluyese, pueblos como el peruano sólo podrían gozar de una libertad limitada (“moderada” fue la palabra que utilizó) que estuviese acorde con la poca “ilustración” de su población. Y esto está en relación directa con el temor al “monstruo de la anarquía”. Monteagudo, al igual que la mayoría de los ideólogos políticos peruanos (con la digna de resaltar excepción de Gonzáles Vigil),¹¹ señalaba que el mayor de los males era la anarquía, por lo que había que “sofocarla en su origen”. Para él, en países como el Perú, si las ideas democráticas se difundían prematuramente y si se le concedía una libertad absoluta a su población, el país se sumiría en la anarquía. Por este motivo llega a la conclusión que “las ideas democráticas son absolutamente inadaptables” al estado en el que se encontraba el Perú, por lo que había que “restringirlas” (MONTEAGUDO 1823: 11, 28). Opinaba que, más bien, lo que se necesitaba era un gobierno central fuerte y no una república federal (que era la idea de Sánchez Carrión). Favorecía, lo reiteramos, una monarquía constitucional centralizada que sirva de escudo contra la anarquía (ALJOVÍN 2000: 98).

La modernidad política obligaba al Estado a involucrarse en la formación intelectual y moral de los hombres del Antiguo Régimen, a los cuales había que convertirlos en ciudadanos (DÉMELAS 2003: 340). En muchos aspectos Monteagudo era un hombre con ideas modernas, y en ese sentido anotó que lo más importante para que un gobierno democrático sea “realizable” era contar con una población ilustrada donde “cada ciudadano sea un funcionario público”. Así, como hombre de la Ilustración, se propuso “fomentar la instrucción pública”; quería que la “generación presente” estuviese “a nivel con su siglo”, y “unida al mundo ilustrado por medio de las ideas y pensamientos”. Quería que los peruanos estén culturalmente a la par con los pueblos de Europa Occidental y Norteamérica. Así, planteaba “remover todos los obstáculos que retardan” el progreso intelectual para que, de esa manera, las modernas ideas democráticas puedan implementarse con éxito.¹² Y lo segundo más importante, “después de las luces”, era la “riqueza” material del pueblo. La conexión entre

¹¹ Recordemos que en el tercer capítulo habíamos apuntado que para Gonzáles Vigil el mayor de los males era el despotismo y no la anarquía.

¹² Sin duda la ilustración (educación) del pueblo era un requisito de primer orden para el éxito de la democracia. En ese sentido, el Presidente del Congreso boliviano, don Casimiro Olañeta, declaró en 1826 que “en los sistemas representativos, la ilustración de los pueblos es el firme apoyo del gobierno. La ignorancia es la causa de todos los males, como la sabiduría la que da el triunfo a los principios (democráticos se entiende)”. (citado en REY DE CASTRO 1995: 192)

ciudadanía y propiedad es tan antigua como la misma condición de ciudadano: data de la época clásica griega. Así, Monteagudo pensaba que la persona que poseía un capital de cualquiera especie, con el cual podía satisfacer sus necesidades, sólo se interesaría en el orden, que para él era el principal agente de la producción. Donde hay intereses y propiedad privados, anotaba el político argentino, no sería difícil establecer la democracia (MONTEAGUDO 1823: 14-16, 19).¹³ Y estas son dos ideas centrales de Monteagudo: la ilustración del pueblo y la difusión de la propiedad y la riqueza. Ambas eran condiciones indispensables para que se pueda implementar un gobierno democrático con plenas libertades;¹⁴ y en su opinión, bien fundamentada por cierto, en el Perú estas condiciones no se daban.

Monteagudo se propuso también formar la opinión pública del Perú para que pueda recibir un “Gobierno Constitucional”; pero un gobierno diseñado de acuerdo a “las circunstancias políticas y morales” de su población. El tipo de gobierno que promovía debía ser enérgico y vigoroso para que sea capaz de “consolidar el orden interior”; a la vez no debía “usurpar la libertad” que la constitución concedía al pueblo —pero una libertad bastante limitada, puesto que debía estar condicionada a la realidad social del Perú. Sin duda no era una tarea fácil, ya que el tipo de gobierno que proponía debía encontrar un fino equilibrio entre el mantenimiento del orden y el respeto a la libertad. Y es que Monteagudo, al igual que el político y escritor mexicano José María Luís Mora (1794-1850), reflexionó sobre la manera cómo una nación que luego de haber estado sometida por un largo tiempo a un régimen despótico y que ha conquistado la libertad por la fuerza de las armas, puede impedir el reinado de los demagogos: reinado que en el Perú terminó produciéndose en las personas de los caudillos (HALE 1991: 80).¹⁵ Monteagudo también se preocupó por evitar que un pueblo que jamás había conocido la libertad caiga en el faccionalismo y que, más bien, tenga garantizada la seguridad individual y el orden interno. El problema se reducía, pues, a encontrar una

¹³ La idea era la siguiente: un hombre sin propiedades carecería de tiempo libre para involucrarse en asuntos de índole pública y, además, la probabilidad de sucumbir ante un soborno era menor si se contaba con bienes propios. La propiedad era símbolo de “virtud”, en el sentido de contar con una disposición plena (HEATER 2007: 126).

¹⁴ En este último aspecto es notable la influencia de los teóricos de la Revolución francesa. Boissy d’Anglas, uno de los más conspicuos representantes de la mentalidad de la llamada “burguesía termidoriana”, anotó que “un país gobernado por los propietarios cae en el orden social; aquel en que gobiernan los no propietarios cae en el orden de la naturaleza (o sea en la anarquía)”. (citado en JARDIN 1998: 160)

¹⁵ En ese sentido, es notable el conocimiento que Monteagudo tenía de la realidad sociopolítica del Perú, lo cual le permitió hacer acertadas proyecciones.

fórmula de equilibrio que, a la par que otorgaba un grado de libertad adecuado a la realidad social del Perú, evitase que cayera en la anarquía y en los extremos del despotismo. Para Monteagudo, la “ilustración del pueblo”, el poder de censura que podía tener una libertad de imprenta “moderadamente ejercida” y una “Cámara de Representantes” que cuente con la facultad de tener la iniciativa en todo lo relativo a las “leyes sobre contribuciones”, serían las mejores garantías de la libertad civil (MONTEAGUDO 1823: 20, 21, 24).

Bernardo de Monteagudo fue un hombre con una visión pragmática y realista de la situación política y social del Perú, visión que lo llevó a concluir que lo más importante para el país era que su pueblo se “ilustre”; lo que nos permite considerarlo un político con ideas modernas. Acierta Gustavo Montoya cuando anota que Monteagudo pudo identificar claramente que en el Perú existía un conflicto entre la modernidad política de sus élites intelectuales y el tradicionalismo social y económico de las diferentes clases en que estaba dividida la sociedad peruana, la que aún cargaba con el peso de la herencia colonial (MONTAYA 2002: 183, 185, 188). En ese sentido podemos afirmar que el pensamiento político de Monteagudo era cercano al de Tocqueville. En efecto, ambos concluyeron que si las costumbres y las tradiciones de un país, en lugar de ser democráticas, eran, por el contrario, coloniales y autoritarias, la democracia no podría establecerse con éxito. Monteagudo pensaba que el Perú, a diferencia de la Norteamérica que Tocqueville conoció y estudió, tenía que primero barrer con la herencia colonial, para recién, a partir de ese momento, instaurar una democracia plena.

Finalmente, si cotejamos el pensamiento político de Monteagudo con el de su contemporáneo y rival político, José Faustino Sánchez Carrión, comprobaremos que en muchos aspectos el análisis que ambos hicieron de la sociedad peruana fue similar. Efectivamente, ya Raúl Porras Barrenechea ha advertido esta semejanza cuando apunta que los dos ideólogos identificaron los defectos del carácter peruano. Tanto Sánchez Carrión como Monteagudo señalaron que el vicio más característico del pueblo peruano era el servilismo. Como dice Porras Barrenechea, la coincidencia entre el político peruano y el argentino está en el fondo, ya que “ambos piensan en la inferioridad peruana para la democracia y ambos veneran a ésta como forma inasequible y pura” (PORRAS 2001: 88). La diferencia estaría, en nuestro modo de ver, en que Sánchez Carrión era más optimista y pensaba que se podría ir avanzando en paralelo; es decir, el

gobierno republicano democrático y liberal podría coexistir con el proceso mediante el cual los peruanos se desprendían de las costumbres coloniales y se iban convirtiendo en “verdaderos republicanos”. Mientras que Monteagudo, desde una perspectiva autoritaria y quizá más pragmática, estaba pensando en una monarquía enérgica y en un proceso gradual hacia la democracia plena. Como él mismo anotó en su Memoria:

El Perú, como todo Estado que acaba nuevamente de formarse, necesita suplir la respetabilidad que imprime el tiempo a las instituciones humanas, con la mayor energía en las atribuciones y ejercicio del poder Ejecutivo, a quien toca defender los derechos que emanan de la independencia nacional. (MONTEAGUDO 1823: 21)

3.- JOSÉ MARÍA PANDO Y EL PRINCIPIO DEL GOBIERNO FUERTE

No fue nada fácil comenzar a dirigir la política internacional peruana en aquellos turbulentos años iniciales de vida como república independiente, sobre todo luego de haber estado gobernados desde España a través de virreyes y autoridades que ejecutaban una política diseñada en la metrópoli y para beneficio de ella. Uno de los hombres que tuvo una destacada actuación al frente de la Cancillería peruana en aquellos años fue el limeño José María Pando (1787-1840). Sus veinte años de servicio como diplomático al servicio de la Corona española —desde los quince años en 1802 hasta 1823— le permitieron adquirir la experiencia que luego pudo volcar al servicio de su patria en los cargos de Ministro de Hacienda y de Canciller de la República del Perú (ORTIZ DE ZEVALLOS 1974: I-IV).

En 1824 Pando llega a Lima e inmediatamente, dada su amistad con el Libertador Simón Bolívar, comienza a prestar sus servicios al Perú.¹⁶ Desde los primeros momentos de su nueva carrera política podemos advertir en él el deseo de fijar con firmeza las trascendentales bases para la defensa de los intereses económicos y políticos del Perú. Su primera actuación al servicio de la diplomacia peruana fue en el Congreso de Panamá, donde actuó como delegado junto con Manuel Lorenzo Vidaurre y Manuel Pérez de Tudela. Como es conocido, Bolívar y el Canciller peruano José Faustino Sánchez Carrión vieron la conveniencia de unir a los nuevos Estados independizados de

¹⁶ Sin duda Pando y Bolívar sintonizaban políticamente. Bolívar afirmó que “Pando es el único hombre de talento que tiene la América. Político como ninguno, inflexible, severo, él sólo siente no tener unas charretelas” (citado en: Manuel Lorenzo Vidaurre, “Cartas Americanas”, CDIP 1971d: 445).

España y, para el efecto, convocaron a un Congreso en la ciudad de Panamá en 1826. Sin embargo el mismo año, y ante la prematura e inesperada desaparición de Sánchez Carrión en 1825, Pando es llamado a regresar al Perú para hacerse cargo del despacho de Relaciones Exteriores, ejerciendo el cargo de Canciller de la República en cinco oportunidades: del 18 de mayo de 1826 al 29 de enero de 1827; del 1° de enero de 1830 al 19 de julio de 1830; del 1° de junio de 1832 al 28 de julio de 1832; del 31 de diciembre de 1832 a abril de 1833; y del 4 de enero de 1834 al 3 de febrero de 1834 (ORTIZ DE ZEVALLOS 1974: I-IV).

Relaciones Internacionales. La política implementada por Pando al frente de la Cancillería peruana estuvo signada por dos principios centrales: desarrollar relaciones con todos los países del mundo (sobre todo con nuestros vecinos) basadas en el respeto mutuo, la cordialidad y la franqueza; y la defensa de los más altos intereses del Perú. En ese sentido las relaciones con Bolivia recibieron por parte de Pando una atención especial y constituyeron una expresión de la visión que tenía sobre el futuro de la diplomacia peruana. Pando pensaba que para que las naciones no sean sometidas a potencias extranjeras sino que, por el contrario, sean respetadas; para que, a la vez, posean los recursos que garanticen su estabilidad y así puedan proporcionar “dicha a los individuos que la componen”, los inmensos territorios despoblados constituían un obstáculo. Lo que se necesitaba era una “población proporcionada y contigua, capitales cuantiosos destinados a la industria, conocimientos útiles generalmente esparcidos y facilidad de tratos y de comunicaciones rápidas”. Así, tomando en consideración factores históricos, sociales y geográficos, Pando hace el siguiente análisis. Primero, el Alto y Bajo Perú son “dos Estados llamados por la naturaleza y por la política a vivir no sólo en paz, sino en íntima unión y amistad”. Segundo, en su “actual estado de separación y de aislamiento” no cuentan con los “medios adecuados” para figurar en el concierto del “mundo civilizado”. Entre los múltiples problemas que impedían que ambos países formasen parte del “mundo civilizado”, Pando identifica los siguientes: extensos territorios mal cultivados; población escasa, diseminada, indigente, sin industria ni espíritu de empresa y dividida en castas que se aborrecen recíprocamente; y la “esclavitud” que, impuesta por los españoles, ha dejado a la población en un estado de completa desmoralización. Ante este sombrío panorama, Pando afirma que el “paliativo” sería unir fuerzas: “la reunión de las dos secciones del Perú (Alto y Bajo) en

República Una e Indivisible”. Lo que Pando quería, en suma, era “la fusión completa de las dos Repúblicas”.¹⁷

Antes de continuar, anotaremos algunas ideas respecto a las relaciones entre el Perú y Bolivia durante la década de 1820 - 1830. Lo primero que habría que decir es que éstas fueron tensas debido a que se desarrollaron dentro de un ambiente de recelos y suspicacias, lo cual propiciaba que políticos y militares (como Gamarra) se vean tentados de intervenir en la política del país vecino. El origen de estos problemas se remonta a la separación de la Audiencia de Chuquisaca, en el Alto Perú, del Virreinato del Perú y su incorporación al recién creado Virreinato del Río de la Plata, hecho llevado a cabo por la Corona española en 1776. La carta que Bolívar le dirige a Santander en 1825 expresándole su punto de vista respecto a la situación de Bolivia nos da luces para entender el impasse surgido entre las dos naciones luego que ambas conquistaran su independencia:

El Alto Perú pertenece de derecho al Río de la Plata, de hecho a España, de voluntad a la independencia de sus hijos que quieren su Estado aparte, y de pretensión pertenece al Perú, que lo ha poseído antes, y lo quiere ahora. (...) Entregarlo al Río de la Plata, es entregarlo al gobierno de la anarquía. (...) Entregarlo al Perú, es una violación del derecho público que hemos establecido; y formar parte de una nueva república, como los habitantes desean, es una innovación de que yo no me quiero encargar y que sólo pertenece a una Asamblea de americanos.¹⁸

Volvamos ahora a nuestro personaje. Para Pando —que era un incondicional colaborador de Bolívar— la “fusión” con Bolivia se vería favorecida por la influencia que el Libertador ejercía en ambos países: nuestro diplomático decía que la “fusión” contaría con los “auspicios de nuestro común Padre y Libertador”. Pando pensaba que si el Perú y Bolivia se encontraban ya unidos “por la profesión de unos mismos principios y de unas mismas leyes” —es decir, por la Constitución Vitalicia—, y que si el creador de Bolivia (Simón Bolívar) a la vez era el Presidente Vitalicio del Perú, nada podría impedir la unificación de ambos países. Para Pando la “común utilidad”, la “homogeneidad de los habitantes”, la “reciprocidad de las ventajas y de las necesidades” y la “misma geografía del país” hacía que la unificación del Perú y Bolivia

¹⁷ José María Pando, “Carta al Ministro Plenipotenciario en Bolivia, Ignacio Ortiz Cevallos (5-07-1826)”, en CDIP 1974b: 3-5; José María Pando, “Carta al Ministro Plenipotenciario en Bolivia (18-12-1826)”, en CDIP 1974b: 37.

¹⁸ Carta de Bolívar a Santander del 23 de febrero de 1825 publicada en LYNCH 1998: 279.

sea sumamente ventajosa, incluso imperativa. Por lo tanto concluye que “jamás se ha presentado en política una negociación como la actual, tan justa, noble y útil para las partes contrayentes, y tan trascendental en sus consecuencias próximas y remotas”.¹⁹

Y es que el Perú había estado unido con Bolivia durante el Tahuantinsuyo, lo había estado también durante la época colonial —al menos hasta 1776 en que el Alto Perú pasó a formar parte del Virreinato del Río de la Plata. La historia de ambos países hizo que Pando viese la necesidad, ahora que se habían independizado de España, de reunirlos nuevamente. Y es que la geopolítica dictaba que un principio básico del Estado nacional moderno era que las fronteras políticas debían coincidir con las fronteras cultural-nacionales (ABELLÁN 1997: 90). En esta línea de pensamiento, Pando advirtió que la fragmentación política de América del Sur, luego de la independencia, estaba perjudicando al Perú ya que el peso político y militar del que había gozado cuando era el centro del poder español durante la época virreinal se estaba perdiendo; y que existía, entre los peruanos políticamente concientes, un sentimiento de nostalgia de potencia. Por lo tanto, desarrolló una diplomacia orientada a recuperar pacíficamente los territorios desgajados en 1776 para que así el Perú se fortalezca política y económicamente y pueda recobrar el poder, el prestigio y el protagonismo político que había perdido.²⁰

En este punto resulta pertinente presentar las ideas del historiador boliviano José Luís Roca. En opinión del referido historiador, el estadista y militar boliviano Andrés de Santa Cruz (1792-1865) estaba de acuerdo con Pando en el sentido que él jamás creyó en la viabilidad nacional de Bolivia y la veía inexorablemente destinada a formar una sola entidad política con el Perú. Fiel a sus convicciones, Santa Cruz llevaría a Bolivia a lo que él creía su verdadero destino: la fusión con el Perú. Según Roca, por buenas que

¹⁹ José María Pando, “Carta al Ministro Plenipotenciario en Bolivia (5-07-1826)” en CDIP 1974b: 6; José María Pando, “Carta al Ministro Plenipotenciario en Bolivia (4-12-1826)”, en CDIP 1974b: 29; José María Pando, “Instrucciones al Ministro Plenipotenciario en Bolivia (5-07-1826)”, en CDIP 1974b:492, 495. Hipólito Unanue pensaba igual. En su opinión, “todos los hombres juiciosos” estaban persuadidos que el Bajo y el Alto Perú debían reunirse “para formar una sola república; el Perú, en ese caso, será grande y poderoso” (Carta dirigida al General Antonio Gutiérrez de la Fuente el 4 de junio de 1826, en CDIP 1971e: 709).

²⁰ Debemos decir que Pando era realista y veía que para que la unión se concrete había que “remover los inconvenientes que por desgracia han entorpecido la consecución de un objeto del más alto interés, no sólo para los dos Estados, sino para la América Meridional”. El inconveniente principal era que, a pesar que Pando consideraba que para Bolivia la unión era más importante y beneficiosa que para el Perú, la parte más “onerosa” del tratado de unión sería para el Perú (en CDIP 1974b: 25, 35-36).

podrían haber sido las intenciones de Santa Cruz, sus consecuencias terminaron siendo adversas para la nueva y asediada República (ROCA 2007: 722, 725).

Con Chile las relaciones se caracterizaron por la tensión existente debido a los temores del vecino país del sur por la influencia que Bolívar ejercía en el Perú y en los demás países en que su actuación fue decisiva para la consecución de la independencia. En efecto, Pando advierte sobre los “insensatos celos del Gobierno de Chile (y de los de Buenos Aires también) con respecto a las intenciones del Libertador”: esto es, la federación de las tres Repúblicas —Perú, Bolivia y Colombia— que “reosan bajo su égida gloriosa”. Los gobiernos de Chile y Buenos Aires (añade Pando) miran con “ojeriza” los proyectos federativos de Bolívar.²¹ Ante esta situación, su mensaje fue de amistad, fraternidad y respeto: el Perú sólo ambiciona “consolidar sus instituciones a favor del reposo y del orden público”. Con fino criterio diplomático, Pando sostiene que el Perú, conocedor de sus derechos, desea que éstos sean respetados, y para que ello suceda debe respetar los derechos ajenos ya que para lograr la paz y el orden político no se podía intervenir, alterando e intrigando, en los asuntos de otros países. Las instrucciones que Pando le da al Ministro Plenipotenciario del Perú en Chile resumen la política de la Cancillería peruana respecto al país vecino, las cuales se reducen a dos principios: cultivar con esmero las relaciones de amistad que deben unir a ambos países, disipando las sombras que han ofuscado la verdad; y velar para que el Perú “no reciba lesión por parte de los extranjeros”. En cierta forma Pando anticipó que Chile se iba a oponer, como efectivamente lo hizo en la década de 1830, a cualquier proyecto de unión del Perú y Bolivia.²² En resumen, para aliviar las tensiones y alejar los temores chilenos, el Canciller peruano diseñó una política basada en la amistad y en la no intervención.²³

El mensaje para Colombia y el Brasil fue igual: cordialidad, amistad fraternal y trabajo en común acuerdo para que exista tranquilidad y para que las repúblicas

²¹ En carta a Joaquín Olmedo del 12 de septiembre de 1826, Pando le dice que el Perú sigue la “política de la probidad” y que ojalá algún día se vean “colmados los votos de todos los amigos sinceros de la América Meridional, federándose los tres Estados de Bolivia, Perú y Colombia, acaso divididos en secciones, bajo la égida del genio tutelar de este continente”, o sea de Bolívar (en CDIP 1974b: 75).

²² En carta al Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia, Pando advierte sobre las intrigas del Gobierno de Chile y de “muchos extranjeros”. Al respecto anota: “no podemos disimularnos que efectivamente se trata con seriedad de precipitar a la América, y señaladamente al Perú y Bolivia, al abismo horrible de las revoluciones y de la sangrienta anarquía” (en CDIP 1974b: 351).

²³ José María Pando, “Carta al Ministro Plenipotenciario en Chile (23-08-1826)”, en CDIP 1974b: 46-49; José María Pando, “Carta al Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia (13-09-1826)”, en CDIP 1974b: 351.

americanas se consoliden.²⁴ En la carta que Pando le dirige a Domingo Cáceres, Cónsul General del Perú en Brasil, en noviembre de 1826, podemos encontrar, en forma sucinta, las líneas maestras de la política internacional peruana que el Canciller limeño puso en práctica:

El Perú destrozado por una guerra cruel y asoladora, sólo necesitará en adelante conservarse pacífico para reparar sus quebrantos; y su política exterior tendrá por único objeto estrechar sus relaciones fraternales con los Estados Americanos, y formarlas con las Potencias Europeas.²⁵

Respecto a España, Pando opinaba que la solidaridad latinoamericana era de suma importancia para la consolidación de la independencia y para la plena inserción de las nuevas repúblicas en el concierto internacional de naciones. Pensaba por ello que ninguna de las repúblicas americanas debería entrar aisladamente en negociaciones con la ex metrópoli y que, conjuntamente, se le debía exigir “el reconocimiento explícito y solemne de la independencia de todas”. Las relaciones con España se debían conducir “sobre el pie de perfecta igualdad, de Nación a Nación, de Soberano a Soberano”. Conciente del potencial que significaba una Latinoamérica unida, Pando concluye que la paz sería beneficiosa para ambas partes, pero principalmente para la misma España.²⁶

Otro aspecto importante de la política internacional que Pando intentó implementar está referido a la Asamblea que Bolívar convocó en la ciudad de Panamá. Pando quería que dicha Asamblea se ocupara, en primer lugar, de redactar y publicar un manifiesto “razonado y decoroso” que le transmita al “mundo civilizado en los términos de la templanza y moderación, la necesidad y la justicia de la emancipación de las que fueron colonias españolas”. El manifiesto debía dejar claro ante el mundo cuáles eran las líneas matrices de la política internacional de los nuevos Estados, las que se podían resumir con las siguientes palabras:

²⁴ José María Pando, “Carta a Cristóbal de Armero, Encargado de Negocios de Colombia (19-05-1826)”, en CDIP 1974b: 363; José María Pando, “Instrucciones al Cónsul del Perú en Brasil (10-08-1826)”, en CDIP 1974b: 499; José María Pando, “Carta al Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia (13-09-1826)”, en CDIP 1974b: 503.

²⁵ José María Pando, “Carta al Cónsul General del Perú en Brasil (23-11-1826)”, en CDIP 1974b: 324.

²⁶ José María Pando y Manuel Lorenzo Vidaurre, “Carta al Ministro de Relaciones Exteriores de Colombia (2-03-1826)”, en CDIP 1974b: 473; José María Pando, “Carta a Manuel Lorenzo Vidaurre y Manuel Pérez de Tudela, Ministros Plenipotenciarios del Perú en la Asamblea de Panamá (25-05-1826)”, en CDIP 1974b: 544.

Las miras pacíficas y amigables de los gobiernos americanos respecto a todos los demás que respeten sus derechos, la estrecha unión que existe entre ellos para repeler cualquier agresión extraña o intervención en sus negocios domésticos, y su firme resolución de abstenerse de todo género de proselitismo político, respetando todas las formas de gobierno por diferentes que sean de las que los americanos hemos adoptado.²⁷

Como podemos ver, Pando no sólo diseñó una política internacional para el Perú, sino también una común para todo el continente. Su idea central era que los nuevos Estados se consoliden y que las relaciones internacionales de éstos se “arreglen” de manera pacífica, amistosa y estable. Pensaba que era esencial que los representantes de los países que concurren a la Asamblea de Panamá firmen un pacto de mutuo reconocimiento y garantía de la integridad de sus territorios y de alianza íntima, defensiva de cualquier potencia extranjera que intentase violar nuestra independencia. El pacto también debía tener como objetivo obligar a España a poner término a una guerra inútil y desastrosa y que, finalmente, reconozca la independencia de todas las naciones americanas. Era imperativo, decía Pando, fortalecer las relaciones entre las naciones americanas, ya que “el verdadero escudo” de nuestras independencias era la “Confederación Doméstica”. En política internacional, el mensaje central que Pando proponía era unión y fraternidad: las nuevas naciones americanas debían presentar a Europa “no sociedades débiles e impotentes, sino una masa homogénea, imponente por su unión y sus recursos”.²⁸

Pando era perfectamente consciente que las naciones americanas, al comenzar su vida independiente, debido a la fragmentación política que la independencia produjo, encontrarían infinidad de problemas: habrían tensiones, desconfianza, disputas territoriales e incluso guerras. Para contrarrestar este estado de cosas, Pando abogó por una política internacional basada en la cordialidad, la franqueza y el diálogo: las decisiones que tome el Gobierno peruano siempre llevarán el sello de la “cultura moral y de la liberalidad de principios que caracteriza a nuestro siglo y que es propio de

²⁷ José María Pando, “Instrucciones a los Ministros Plenipotenciarios del Perú en la Asamblea de Panamá (25-05-1826)”, en CDIP 1974b: 547.

²⁸ José María Pando y Manuel Lorenzo Vidaurre, “Carta al Ministro de Relaciones Exteriores de Colombia (23-03-1826)”, en CDIP 1974b: 481; José María Pando, “Carta a los Ministros Plenipotenciarios del Perú en la Asamblea de Panamá (25-05-1826)”, en CDIP 1974b: 545-548. Un medio que Pando proponía para “robustecer la alianza entre los Estados americanos, estrechando los vínculos de su recíproca amistad, es la formación de un tratado general de comercio”. (“Carta de José María Pando a Manuel Lorenzo Vidaurre y Manuel Pérez de Tudela, Plenipotenciarios peruanos ante la Asamblea General de Panamá, en CDIP 1974b: 552).

naciones jóvenes”, apuntó el diplomático peruano.²⁹ Por todo lo dicho, a lo que se añade su convocatoria a la unión y a la fraternidad entre las naciones, y sobre todo su propuesta de que las relaciones entre los diferentes Estados debían estar basadas en la igualdad; podemos afirmar que el pensamiento de Pando, en cuanto a política internacional se refiere, se inscribe dentro de lo que se ha denominado la modernidad política.

Ideas políticas de Pando. A diferencia de José Faustino Sánchez Carrión, José María Pando no fue un personaje que teorizara extensamente sobre ideas políticas. Sin embargo, hallamos las ideas centrales que definen su pensamiento político en las múltiples cartas, instrucciones y circulares que escribió cuando estuvo al servicio del gobierno peruano. Si en política las palabras claves de Sánchez Carrión fueron “Libertad y Soberanía”, las de Pando fueron “Paz, Orden y Reposo”. Es decir, lo principal para Pando era que en el Perú haya “estabilidad, reposo, tranquilidad y orden público” para que así sus instituciones se consoliden y el país sea políticamente viable. Pensaba que se debía “mantener la tranquilidad general, a cuya sombra va restaurándose el Perú agobiado por tantas calamidades”. Otra condición para que se consolide el Estado peruano era que exista una “libertad racional, distante de los furros de la anarquía y de las ilusiones de la demagogia”.³⁰ El énfasis del discurso político de Pando, como podemos ver, era en el orden —el “recto orden social”,³¹ como él lo llamaba— aunque este orden significase sacrificar en alguna medida la libertad. Y para él, nada mejor que un gobierno militar —primero el de Bolívar y posteriormente el de Gamarra— para garantizar dicho “orden social”.³²

Debemos, sin embargo, hacer un comentario: el mantenimiento del orden fue también un tema importante en la agenda política de la mayoría de los liberales. En efecto, mientras que Luna Pizarro, como ya vimos, afirmó que sostener el orden y la paz

²⁹ José María Pando, “Carta a los Ministros Plenipotenciarios...” (en CDIP 1974b: 556).

³⁰ José María Pando, Instrucciones al Cónsul General del Perú en el Imperio del Brasil, José Domingo Cáceres (10-08-1826)”, en CDIP 1974b: 219; José María Pando, “Instrucciones al Ministro del Perú en Bolivia (5-07-1826)”, en CDIP 1974b: 497; José María Pando, “Carta a los Ministros Plenipotenciarios del Perú en la Asamblea de Panamá (25-05-1826)”, en CDIP 1974b: 540.

³¹ José María Pando, “Carta a Manuel Lorenzo Vidaurre (31-10-1826)”, en CDIP 1974b: 568.

³² Pando lideró a un grupo de intelectuales vinculado al proyecto del caudillo militar Agustín Gamarra y agrupado en torno de los periódicos ministeriales *El Conciliador* y *La Verdad*. Estos intelectuales defendían la idea que los militares eran los exponentes más puros de la sociedad y cuya misión era la búsqueda del bien general y del orden (ALJOVÍN 2005a: 50-51).

interna era “nuestro primer deber”; Vidaurre combatía la “libertad desordenada”. Tanto los llamados hombres del orden o autoritarios como los liberales querían orden ya que lo consideraban un elemento necesarísimo para que el sistema republicano funcione; la diferencia estaría, como veremos a continuación, en la prioridad que cada uno de nuestros personajes políticos le asignaba al orden social versus la libertad.

Para asegurar el “recto orden social”, Pando consideraba indispensable “mantener el imperio de las leyes”, y en este aspecto coincidía con Sánchez Carrión, quien también sostenía que las leyes debían ser cumplidas y que la “ley es soberana”.³³ Sin embargo el Tribuno de la República proclamó que la libertad era el bien supremo del hombre; mientras que para Pando los “primeros bienes del hombre social” son la conservación “a toda costa del orden y la tranquilidad”.³⁴ En otras palabras, para el primero, la prioridad era la libertad, mientras que para el segundo lo era el orden. Y esta sería una primera diferencia entre un liberal como Sánchez Carrión y Pando, un personaje al que podemos perfectamente identificar como uno de los “hombres del orden”.

Otra diferencia está en la preponderancia de los poderes del Estado. Sánchez Carrión pensaba que el mayor peso político correspondía al poder Legislativo, el cual era el “único que combina el bien público con el del gobierno”, el que defiende a la sociedad cuando es atacada por éste, y el que le “precisa (al gobierno) sus deberes”.³⁵ Por el contrario, Pando era de la opinión que al poder Ejecutivo le debería corresponder el mayor peso político. Debía ser un poder “robusto” y “vigoroso” que combatiera la anarquía y los excesos de una “libertad desordenada”.³⁶

Debido a las diferencias que acabamos de anotar con Sánchez Carrión, y de paso con la Constitución de 1823 que reflejaba el pensamiento político de éste, el proyecto de Pando no se podía poner en práctica si dicha Constitución seguía vigente. Según Pando, la Constitución del 23 —“que jamás fue puesta en ejecución”— difícilmente se podría aplicar ya que “fue sancionada en medio de los horrores de la guerra (...) dictada en

³³ En este tema Pando también coincide con el liberal Luna Pizarro, para quien había una estrecha vinculación entre la estabilidad política y el respeto por las leyes.

³⁴ José María Pando, “Carta al Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia (13-09-1826)”, en CDIP 1974b: 503.

³⁵ José Faustino Sánchez Carrión, “El Tribuno de la República Peruana (15-12-1822)”, en CDIP 1974a: 492.

³⁶ José María Pando, “Circular a los Prefectos (1-07-1826)”, en CDIP 1974b: 585-586.

parte en odio a la persona encargada del poder Ejecutivo, en una época en que grandísima porción del territorio del Perú se hallaba ocupado por los realistas” (PANDO 1827: 4-9). Continuando con su argumento, afirma que las condiciones en que se encontraba el país cuando la Constitución de 1823 fue redactada no eran favorables para el “buen éxito de la empresa”: las pasiones se hallaban exaltadas hasta un grado de delirio y el país se hallaba dividido en bandos y en facciones rivales; por lo que concluye que, en esas condiciones, los legisladores no podían “gozar de aquella calma reflexiva tan indispensable para desempeñar con acierto sus augustas funciones”. Aunque admite que los constitucionalistas de 1823 actuaron en forma “recta y patriótica”, sostiene que la constitución que redactaron no fue la que el Perú requería principalmente por las pocas facultades que le otorgó al poder Ejecutivo. El temor que tenían los legisladores respecto a un Ejecutivo fuerte se explica, en opinión de Pando, por los largos años en que los peruanos fueron oprimidos, lo que los llevó a inclinarse hacia el otro extremo, “igualmente pernicioso”: es decir, hacia la preponderancia del poder Legislativo.³⁷ Como él mismo lo dice, “el pueblo del Perú pasó sin una transición intermedia del despotismo del régimen colonial a la sumisión de la dictadura establecida por el Congreso” (PANDO 1827: 4-9); y fue precisamente el Congreso quien redactó la Constitución de 1823, la que no sólo no se adaptaba a las condiciones sociopolíticas del Perú, sino que tampoco estaba, según él, representando a “la voluntad nacional”.

Por lo expuesto, Pando opinaba que en la Constitución de 1823 “los poderes estaban mal equilibrados”, lo que causó que éstos entrasen “en una lucha funesta”. Los rezagos de los vicios heredados de la colonia se mezclaron con los “sueños de una libertad desordenada” y, como consecuencia, reinó el caos, la anarquía y la inobediencia: las peores calamidades que Pando podía concebir. El pueblo, afirmó Pando, busca los “buenos efectos prácticos de las leyes”, no el desorden; y para satisfacer este anhelo se requería un “poder central y vigoroso” que pueda “comprimir” la violencia y la anarquía. Se debía, pues, “restablecer el imperio de las leyes y preparar el camino para conducirnos a la libertad racional”. Además había que crear las instituciones que “pongan seguros diques a la arbitrariedad y a la licencia”. Siguiendo esta línea de pensamiento, Pando anota que la inmensa mayoría de los individuos de cualquier nación “no se curan de libertad política, ni de concurrencia en la formación de las leyes”; más

³⁷ José María Pando, “Circular a los Prefectos”, en CDIP 1974b: 584.

bien, “lo que todos quieren, y deben querer antes de todo, es que se respeten sus personas, que no se viole el sagrado de sus domicilios, y que no se infrinjan los derechos de su propiedad”. En otras palabras, a la gran masa del pueblo, más que darles derechos políticos, había que garantizarles su seguridad personal y la de sus propiedades;³⁸ y nada mejor que un poder Ejecutivo fuerte, con hegemonía respecto al Congreso, para asegurar estas garantías. Es, pues, el clásico discurso de los políticos autoritarios: orden y seguridad antes que libertad, y un poder Ejecutivo centralizado y poderoso; discurso que se repite, como veremos más adelante, con Agustín Gamarra.

En suma, José María Pando consideraba que se debía redactar e implementar un “código político” que pueda “conciliar la mayor suma posible de libertad y de influencia en los ciudadanos, con la organización robusta de un Ejecutivo expedito para desempeñar sus importantes funciones sin trabas perjudiciales”. El “código político” que recogía su pensamiento político fue la Constitución Vitalicia de 1826, la que era aguardada “con ansiedad por los hombres amigos del bien, del orden y de la tranquilidad”, y la que se estaría aproximando, según Pando, a lo que “la soberanía nacional” en el fondo deseaba. Para el político y diplomático limeño, sólo la Constitución Vitalicia, “formada” por Bolívar, podría proporcionar el marco legal que garantizaría que los peruanos puedan “tener una Patria”, y que la anarquía, la arbitrariedad y la turbulencia quedasen desterradas.³⁹ Sin embargo, Pando afirma que él no es un apologista ciego de la Constitución de Bolívar. Exhibiendo un discurso utilitario, y hasta cierto punto democrático, señala que él “no se apasiona puerilmente por instituciones abstractas” que aún no habían probado su utilidad, ni formado parte de “las costumbres nacionales (...) ni héchese objeto venerable de los afectos del pueblo”. Y agrega que, por más ventajosa que la Constitución Vitalicia fuese para el Perú, “bastaría que hubiese dudas sobre la legitimidad de su adopción, para neutralizar toda su influencia benéfica”. Más aun, Pando “aplaude” la idea de convocar a un Congreso Extraordinario Constituyente para que examine la conveniencia del proyecto vitalicio, haciendo la salvedad que “todos deben adherirse a sus resoluciones” puesto que si en dicho Congreso “todas las provincias de la República han libremente nombrado a sus representantes”, entonces estaría “legítimamente representando a la voluntad general” (PANDO 1827: 4-9). Como vemos, Pando se esmera en guardar las formas democráticas

³⁸ José María Pando, “Circular a los Prefectos”, en CDIP 1974b: 584-586; PANDO 1827: 4-9.

³⁹ José María Pando, “Circular a los Prefectos”, en CDIP 1974b: 584-586.

que la modernidad política proclamaba y, en ese sentido, para que el proyecto vitalicio de Bolívar fuera viable, debía contar con legitimidad, para lo cual debía tener el aval de la representación nacional y de la opinión pública. Sin embargo debemos anotar que el concepto de democracia que Pando manejaba era fundamentalmente paternalista y, por lo tanto, no cuadraba exactamente con el que la modernidad política proclamaba, el cual tenía su pilar en el ciudadano con los atributos de universalidad, individualidad y sobretodo igualdad. Dicho sea de paso, las ideas que sobre democracia Pando tenía no eran exclusivas de él; las podemos ver otros políticos autoritarios, e incluso liberales, alcanzando su máxima expresión, como se verá más adelante, con Bartolomé Herrera.

Y es que el pensamiento político de Pando fue el fiel reflejo del análisis que realizó de la situación social, política y económica del país. Pando “contempló” al Perú como “saliendo del estado de naturaleza (...) cargado de los vicios de una civilización imperfecta”, agobiado con guerras civiles, “con la masa de sus habitantes dividida en castas”, con sus “hábitos inveterados”, con una “instrucción primaria en lastimosa situación”, con una “carencia de capitales y de industria”, lo cual producía una “desigual repartición de las propiedades” (es decir, de la riqueza del país), y muy importante, con una “carencia de espíritu público”; a todo esto añadía “las pretensiones exclusivas” (de poder) de algunos personajes del mundo político de entonces (PANDO 1827: 8-9). Este análisis lo lleva a plantear algunas conclusiones, las cuales aparte de ser realistas y pragmáticas, habrían coincidido con las ideas de personalidades contemporáneas como Monteagudo y Tocqueville, quienes en efecto pensaban que el Perú (Tocqueville se refería a Hispanoamérica en general) no reunía las condiciones sociopolíticas para que una democracia plena se instaure. El análisis que sobre la situación sociopolítica del Perú realizó Pando, lo llevó a defender la Constitución Vitalicia de Bolívar. Veamos que nos dice al respecto:

El proyecto formado para Bolivia (el proyecto vitalicio) —si bien no perfecto, pues nada perfecto sale de las manos del hombre— ofrecía elementos que, reformados que fuesen lentamente por el tiempo y por la observación, inducían a persuadirse era el código menos inadaptable a la situación intelectual de mi patria. (PANDO 1827: 8-9)

La Constitución Vitalicia fue jurada el 9 de diciembre de 1826 y recibió, según Pando, la aprobación de “todos los votos de los Colegios Electorales”.⁴⁰ Pando asegura que “jamás constitución alguna tuvo una acogida más benigna en el espíritu público” ya que fue el “resultado más puro y legítimo de la voluntad nacional”. Reafirmando sus ideas, Pando asegura que los peruanos estaban desilusionados, “hartos y desengañados” por los sufrimientos, las discordias; en suma, por el caos reinante, y que “sólo apetecen reposo a cuya sombra florecen los bienes”. Así las cosas, la Constitución Vitalicia serviría de “sólido cimiento a la futura felicidad” del Perú. Con ella (y seguimos citando a Pando) el Perú podría presentarle al mundo “garantías de estabilidad, de orden y de civilización progresiva”, respetando al mismo tiempo “los derechos sagrados del ciudadano, y las barreras que la experiencia ha manifestado ser tan necesarias para contener los extravíos de la libertad”. Paralelamente, la imagen de estabilidad y orden que dicha Constitución proyectaría permitiría que la independencia del Perú sea internacionalmente reconocida. En palabras del propio Pando, “el Perú empieza a consolidarse, tiene un Gobierno Nacional, goza de libertad e independencia; ha adoptado una constitución sabia que aleja al despotismo tanto como a la licencia”.⁴¹ En suma, la Constitución de Bolívar proporcionaría la estabilidad, el equilibrio y el orden necesarios para consolidar políticamente al Perú y hacerlo progresar.

Ideas finales. José María Pando fue un hombre valioso. El político Manuel Lorenzo Vidaurre, un hombre cuyo liberalismo no concordaba exactamente con el pensamiento autoritario de Pando, reconoció los servicios que éste prestó al Perú y por ello lo elogió. Al respecto dijo: “Pando es justo, desinteresado y sumamente firme. Cualesquiera que hayan sido sus opiniones con respecto a don Simón (Bolívar), la patria debe velar por él y no perderlo: el Perú no tiene Pandos”.⁴² Y Bolívar, reconociendo “cuán delicado” era el Ministerio de Relaciones Exteriores en los turbulentos años en que nacían las repúblicas hispanoamericanas afirmó, sin escatimar elogios, que Pando, el hombre a

⁴⁰ Como lo anotamos más arriba, Pando admite que los Colegios Electorales “en rigor de principios, no tenía facultades para sancionar el Proyecto de Constitución”; sin embargo se pregunta, ¿“cuándo en este suelo malhadado se han observado los principios que ahora se invocan con tan acrimonioso celo”? (PANDO 1827: 11).

⁴¹ José María Pando, “Carta a Joaquín Olmedo (12-08-1826)”, en CDIP 1974b: 74-75; José María Pando, “Carta al Encargado de Negocios del Perú en Europa, José Joaquín de Olmedo (13-09-1826)”, en CDIP 1974b: 77; José María Pando, “Carta al Encargado de Negocios del Perú en Europa (14-01-1827)”, en CDIP 1974b: 88; José María Pando, “Carta al Cónsul General del Perú en Brasil, Domingo Cáceres (23-11-1826)”, en CDIP 1974b: 323; José María Pando, “Carta al Cónsul General del Perú en Brasil (5-12-1826)”, en CDIP 1974b: 327.

⁴² Manuel Lorenzo Vidaurre, “Cartas Americanas”, en CDIP 1971d: 507.

quien había elegido para tan importante cartera, era “el sujeto más ilustrado que he conocido en todo el Perú: hombre de una firmeza inalterable y buen político”.⁴³ Más aun, según el Libertador, Pando era:

Un hombre de muy buen juicio y de conocimientos bien extensos en materias diplomáticas y que está versado en el manejo y tacto de ellas, que usa el lenguaje de los pueblos cultos, que conoce los intereses de la nación y los de las que vienen a tratar con ella, que sabe calcularlos y sacar todas las ventajas posibles, sin manifestar ni aspiración, ni ambición, ni temor.⁴⁴

Pando quería que “los intereses del pueblo peruano” estén resguardados; a la par quería estabilidad, tranquilidad y orden social. En línea con el pensamiento político de Bernardo de Monteagudo y con las ideas de Alexander Hamilton (1755-1804) —el político norteamericano promotor de un gobierno centralizado fuerte, y que advirtió que se debía “controlar la imprudencia de la democracia”— (HOFSTADTER 1989: 6), Pando buscaba un equilibrio entre los derechos individuales de los ciudadanos y los grandes intereses del Perú. El primero de estos grandes intereses, en opinión de Pando, era desterrar la “libertad desordenada” y la anarquía, las que una democracia imprudente podría favorecer. De esta forma la joven nación consolidaría sus instituciones, lo que a su vez haría que sea internacionalmente reconocida.⁴⁵

Pese a su énfasis en el orden y a su discurso en favor de un poder Ejecutivo “robusto y vigoroso”, lo cual lo adscribía al pensamiento autoritario de los hombres del orden, Pando era un hombre que tenía ideas liberales. Su discurso político está lleno de frases como: “el bien precioso de una constitución sabia, liberal y legítima”, o “las leyes tan sabias y liberales”, o “mis opiniones realmente liberales en toda materia”, o su propuesta a los países vecinos para firmar tratados comerciales estructurados “sobre las bases más liberales”.⁴⁶ Y es que Pando era un hombre culto que había vivido y viajado por Europa; no podía entonces abstraerse de la ideología predominante en Occidente: el liberalismo. Si en lo político podría ser catalogado como autoritario —como parte de

⁴³ Carta de Simón Bolívar al General Antonio José de Sucre (3-07-1826), en BLANCO-FOMBONA [1921]: 207.

⁴⁴ Carta de Simón Bolívar a José María Pando en BLANCO-FOMBONA [1921]: 135.

⁴⁵ José María Pando, “Carta al Encargado de Negocios en Europa (27-12-1826)”, en CDIP 1974b: 86.

⁴⁶ PANDO 1827: 4-9; José María Pando, “Carta al Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia (25-05-1826)”, en CDIP 1974b: 337; José María Pando, “Carta a Simón Bolívar (3-05-1826)”, en CDIP 1974b: 424; José María Pando, “Instrucciones al Cónsul General del Perú en Brasil (10-08-1826)”, en CDIP 1974b: 500.

los “hombres del orden” promotores de un Ejecutivo fuerte—, sobretodo en lo que a los aspectos económicos y comerciales se refiere, era liberal. Así, en carta dirigida a los prefectos les insiste sobre la importancia de:

Aumentar el número de propietarios y de productores; aliviar la suerte de los indígenas; poner en circulación y cultivo una riqueza estancada y estéril; preparar nuevos ingresos al Erario Público; y formar ciudadanos de la masa de nuestros infelices proletarios.⁴⁷

Ahora bien, con el objetivo de determinar hasta qué punto hubo coherencia entre las ideas políticas de Pando y su efectiva participación en la política peruana debemos reiterar algo que ya habíamos adelantado en el capítulo segundo. Pando, en el fondo, era partidario de la monarquía constitucional, lo cual no estaba en contradicción con que en los aspectos económicos y comerciales tuviese ideas liberales. Sin embargo en el Perú el republicanismo se había impuesto, excluyendo dogmáticamente toda otra forma de gobierno. En consecuencia, habría que comprender la carrera política de Pando bajo Bolívar, La Mar y Gamarra como un permanente intento de conciliación entre sus propias ideas políticas y la forma republicana de gobierno que se había impuesto luego de la independencia (BALTES 1968a: 103). Teniendo en consideración su preferencia por el sistema de gobierno monárquico constitucional es que al inicio del capítulo hemos anotado que el pensamiento político de algunos de los hombres del orden (Pando por ejemplo) —al no ser netamente republicano— podría tener cierta afinidad con el pensamiento conservador. Pero ciertamente, si analizamos el pensamiento político de Pando en su conjunto, podremos constatar que se encuentra muy cercano, más bien, al Liberalismo Doctrinario francés y español (que en el segundo capítulo reseñamos), sobre todo por su énfasis en un poder Ejecutivo centralizado y robusto, y por el rol secundario que le asigna al pueblo en la vida política de la nación.

Concluimos esta sección reafirmando que Pando quería evitar que entre las nuevas naciones americanas haya discordia y desconfianza, no quería que se susciten disputas, agudas controversias y menos guerras. Consideraba que estas calamidades se podrían superar por medio de una diplomacia franca y honesta. Defendió la unión del Perú con Bolivia y fue un entusiasta promotor del proyecto de la Asamblea de Plenipotenciarios

⁴⁷ José María Pando, “Circular a los Prefectos de la República Peruana (1-09-1826)”, en CDIP 1974b: 589.

de Panamá. Sin embargo era realista y sabía que, pese a las buenas intenciones, los problemas se presentarían. Preveía, y acertó, que “el espíritu de partido y el nacionalismo”⁴⁸ se opondrían a cualquier proyecto federativo. Era, pues, un político moderno que creía en la integración de los países, pero que veía en los exacerbados nacionalismos internos un serio obstáculo para alcanzar la unión americana. Por todo lo dicho, podemos concluir que el pensamiento político de José María Pando, en general, se adscribe a la “modernidad política”; aunque debemos hacer una salvedad: debido a las circunstancias sociopolíticas del país, Pando vio la necesidad de sacrificar la libertad absoluta y la democracia plena en favor del orden, de la estabilidad y de la seguridad. Y un último comentario: el análisis del pensamiento político de Pando nos permite ver hasta que punto coincidían y discrepaban liberales y autoritarios.

4.- AGUSTÍN GAMARRA Y LA POLÍTICA CAUDILLESCA

Durante las dos primeras décadas de vida republicana, el caudillo militar peruano más importante, y hasta cierto punto exitoso, fue Agustín Gamarra (Cusco, 1785 - Ingavi, 1841) puesto que en dos oportunidades fue Presidente de la República: de 1829 a 1833 y de 1838 a 1841. Podemos afirmar que la historia del Perú, entre 1829 y 1841, está en gran parte dominada por la carrera política del autoritario caudillo cusqueño. La actividad militar de Gamarra ha sido ampliamente estudiada; sin embargo hay un aspecto de su carrera política que en esta tesis nos interesa tratar ya que proporciona valiosa información que ayuda a explicar porqué en el Perú la modernidad política —es decir, el republicanismo democrático y constitucional— no pudo implementarse con éxito, y lo que prosperó fue, más bien, la anarquía y el militarismo. Nos referimos al doble juego con que el caudillo cusqueño actuaba: por un lado, cómo no pudo dejar de valerse del lenguaje que la modernidad política introdujo, incluso haciendo gala de respeto por “la voluntad popular”, por las formas constitucionales y por el hecho que el Perú estaba siendo “constituido liberalmente” (es decir, bajo los principios en boga en Occidente en el siglo XIX); y por el otro, cómo, de acuerdo a sus intereses políticos personales, terminaba subvirtiendo ese mismo orden constitucional.

⁴⁸ José María Pando, Hipólito Unanue y Tomás de Heres, “Carta al Vice-presidente de la República de Colombia (31-05-1825)”, en CDIP 1974b: 465.

Gamarra: republicanismo, democracia y constitucionalismo. A partir de 1823 el sistema republicano de gobierno no estaba en duda en el Perú. En opinión de Gamarra, en el siglo XIX no se podía ya abjurar de “los principios republicanos”; hacerlo sería un comportamiento retrógrado que implicaría “amalgamarse” con la postura reaccionaria de la Santa Alianza (GAMARRA 1952b: 84). Tampoco se podía ir contra la “voluntad popular”, ni “violentar la opinión liberal” del país (GAMARRA 1952c: 110). En efecto, el sistema republicano, la opinión pública y el orden constitucional no podían ser abiertamente desafiados por ningún caudillo militar, por mas formidable que éste fuese.⁴⁹ En ese sentido Gamarra, en sus innumerables cartas a sus aliados políticos, tanto militares como civiles, no deja de proclamar “respeto y adhesión al Soberano Congreso, al orden y a la libertad republicana que hemos jurado sostener con nuestra sangre” (GAMARRA 1952d: 405). También declara, en carta al Prefecto de Arequipa de junio de 1828, que “somos libres” ya que “estamos constituidos bajo una Carta (la Constitución de 1828) que nos acabamos de dictar para que sirva de salvaguardia a nuestras personas e intereses; es forzoso sostenerla a costa del último sacrificio” (GAMARRA 1952e: 103). Y a su aliado político, el arequipeño Mariano Alejo Álvarez, le escribe diciéndole que su deseo es “el acierto”, la libertad de la “cara patria”, el respeto a sus instituciones (el Congreso sobre todo); y con una visión política moderna y sobre todo cívica, concluye la carta haciendo una invocación a los funcionarios públicos para que actúen con la mira puesta en “la pura utilidad pública” (GAMARRA 1952f: 161).

Sin embargo, el rasgo central de la política de Gamarra fue el autoritarismo, y en esa línea consideró que “destruido el orden, perecen la paz y la libertad” (en: ALTUVE FEBRES-LORES 2009: 220). Así, Gamarra defendió la conservación del orden y el respeto por las leyes; como bien dijo: “la quietud pública es nuestra única deidad” (GAMARRA 1952g: 232; 1952h: 208). Pero como lo hemos señalado, el autoritarismo lo matizó de acuerdo a sus intereses con manifestaciones de respeto por las formas democráticas. En su discurso oficial anuncia que “obedecer a la autoridad constitucional es todo mi anhelo” (GAMARRA 1952i: 158), y que él será “el custodio de las leyes” (en:

⁴⁹ El historiador francés Fernand Braudel ha señalado que el gran hombre de acción es aquel que después de calibrar con justeza lo limitado de sus posibilidades, elige mantenerse dentro de ellas y aprovechar el peso de lo inevitable, ejerciendo su empuje personal en la misma dirección. Está condenado de antemano al fracaso cualquier esfuerzo realizado a contracorriente de la dirección que en un momento dado lleva la historia (2005: 794-795). En buena medida, esta fue la actitud que los caudillos hispanoamericanos (Gamarra sería un buen ejemplo) adoptaron, o trataron de adoptar, respecto a la modernidad política, en particular en los aspectos referidos al respeto por el republicanismo y por el orden constitucional.

BALTES 1968b: 51). Este era, pues, el discurso oficial que le daba legitimidad política; pero en la práctica Gamarra siguió el mismo patrón de comportamiento de los caudillos hispanoamericanos. En ese sentido se sintió libre para rebelarse contra las autoridades o para sobreponerse a ellas, ya que, según pensaba, estas autoridades estaban violando el orden legítimo y constitucional y/o yendo contra sus intereses políticos.⁵⁰ En otras palabras, los caudillos como Gamarra se sentían con derecho a interpretar cuál era el orden legítimo y cuál no lo era, ya que ellos creían que su misión era instaurar el orden y la estabilidad, y su destino encarnar la voluntad popular. Acierta Cristóbal Aljovín cuando anota que los caudillos peruanos creían tener una doble representación: la de la nación y la del ejército (ALJOVÍN 2000: 262).⁵¹

El comentario publicado por el órgano oficial del gobierno de Gamarra (el periódico *La Prensa Peruana*) cuando el Congreso peruano rechazó su pedido —tema que veremos más adelante— para reformar la Constitución de 1828 refleja el doble juego político con el que el caudillo cusqueño actuaba: cuando le convenía respetaba la constitución, y cuando no le convenía, pasaba por encima de ella. En efecto, el 23 de diciembre de 1829 en dicho periódico se podía leer el siguiente comentario editorial:

No creemos que un gobierno tan justo y moderado como el nuestro extienda sus facultades más allá de los términos que ha jurado respetar. Más si tal fuese el imperio de las circunstancias, si creciesen los obstáculos que el Congreso se ha abstenido de remover, y si la opinión adquiriese tal fuerza y poderío que se hiciese superior a cuanto existiese, entonces el gobierno, cediendo al voto común, podrá hacer cuanto esté en sus alcances para salvar la nación, sin usurpar la soberanía, presentando a la censura de la Asamblea Nacional los motivos poderosos e irresistibles que impulsaron su conducta. (en: BALTES 1968b: 80)

El significado político del texto que acabamos de citar es que de acuerdo al oficialismo “gamarrista” la constitución se debía respetar en la medida que se adecuase y cumpliera con los planes y objetivos del gobierno, de lo contrario se debía reformar o

⁵⁰ Por ejemplo, a su amigo el Coronel Vidal le dice que no importaba que la “Cámara de Senadores” lo haya “desairado” (a Gamarra), “desechando sus fundadas razones” para nombrarlo General de Brigada porque en el “Consejo de Estado allanaremos con más facilidad estos negocios y dentro de mes y medio tendrá V en su poder el Despacho” (GAMARRA 1952: 238). Es decir, Gamarra se sobreponía a las decisiones de la “Cámara de Senadores”, quien tenía la facultad de aprobar o denegar los ascensos de los militares.

⁵¹ Aljovín también afirma que los caudillos mezclaban varias tradiciones culturales políticas, las que se expresaban en los discursos y en la praxis: el constitucionalismo moderno, el militarismo y la herencia colonial vigente en la vida cotidiana (s/f: 26).

simplemente cambiar por otra. Más aun, mediante un mecanismo típicamente autoritario y poco democrático, el gobierno se arrogaba la facultad de interpretar la opinión pública de acuerdo a su conveniencia con el supuestamente supremo fin de salvar a la nación.⁵²

El sistema republicano de gobierno al que aspiraba Gamarra no contemplaba una libertad plena ni mucho menos. Como dijimos, él era un político autoritario que se veía obligado a utilizar el discurso político moderno republicano y constitucional; pero en el fondo su ideal político era otro. En una carta que le escribe a Simón Bolívar en 1826 planteó, de manera muy clara, dicho ideal. En ella anota lo siguiente:

Los pueblos desean una mejora de principios y que sea proporcionada a su situación actual. Los pueblos no quieren teorías impracticables; quieren salir de la pobreza y descansar de la guerra que los ha oprimido. La libertad que consiste en hablar y escribir sin trabas, es insignificante para la presente civilización. En una palabra: la América entera necesita de un gobierno vigoroso y paternal. Reúnase la América bajo la benéfica influencia del Sol que nos ha dado vida; a sus auspicios seremos felices. No hay otra cosa que hacer: o Bolívar o nadie. (GAMARRA 1952j: 52)⁵³

Es el clásico argumento esgrimido por los “hombres del orden”: los peruanos no estaban interesados en ser gobernados por un sistema democrático con plenas libertades; tampoco estaban preparados para ello. No estaban, pues, en la capacidad ni de apreciar ni de ejercer sus derechos ciudadanos de manera adecuada, sobretudo el derecho a elegir a sus gobernantes (GAMARRA 1952k: 47). Por lo tanto, Gamarra consideraba que era obligación del gobierno enseñarles a los peruanos (específicamente se refirió a “la raza de los naturales”), aunque sea a la fuerza, “los medios de hacerse ricos, vivir cómodamente y hallarse con facultades para satisfacer las cargas (impuestos) del Estado”. En vista que, según Gamarra, una mayoría de la población del Perú era en muchos aspectos “ignorante”, lo cual hacía “imposible que mejoren de condición”, el gobierno debía constituirse en “el tutor de los ciudadanos” (GAMARRA 1952L: 45). Sin duda existe una gran coincidencia con el pensamiento político de Bernardo de Monteagudo (y en general con el del mundo occidental del siglo XIX) en el sentido que la riqueza material de la persona estaba en relación directa con sus derechos políticos.

⁵² Vale la pena resaltar que en Latinoamérica, en el curso de los últimos veinte años, varios gobernantes han recurrido a la misma poco democrática práctica política: desde el poder reformar la constitución para que ésta se adecue mejor a sus intereses políticos.

⁵³ Como veremos a continuación, no pasará mucho tiempo para que el juicio de Gamarra respecto a Bolívar cambie radicalmente.

También podríamos afirmar que Alexis de Tocqueville hubiera suscrito las opiniones de Gamarra respecto a las condiciones sociales y las costumbres existentes en el Perú, las cuales, lo reiteramos, constituyeron un obstáculo prácticamente insalvable para que, en la iniciación de la República, la instauración de una democracia representativa fuese exitosa.

Redondeando ideas, si bien para Gamarra el sistema republicano constitucional estaba fuera de discusión, esto no debía significar una irrestricta libertad; se debía, más bien, asegurar que el Ejecutivo contase con la suficiente autoridad y fuese lo suficientemente “vigoroso” como para imponer el orden y erradicar la anarquía mediante la aplicación de “un remedio radical” (GAMARRA 1952k: 48). Dado que, según Gamarra, el peruano era un hombre de “buena fe”, de “carácter dócil” y poseedor de una “genial moderación” (GAMARRA 1952m: 151); la fórmula política que pretendía imponer no era el gobierno democrático al estilo del de Norteamérica, sino el gobierno paternal, como lo confirma con la (ya citada) alusión al “Sol”, símbolo por excelencia del paternal Imperio Inca.

Alianzas, estrategias y política. Señalamos en el segundo capítulo que las alianzas que los caudillos construían no eran rígidas sino que, por el contrario, se caracterizaban por su flexibilidad y fluidez. Lo mismo podemos decir de la política que seguían: variaba de acuerdo a las circunstancias y a las conveniencias del momento. Gamarra no fue una excepción a esta norma. La relación entre el caudillo cusqueño y Simón Bolívar describe la cambiante conducta del primero. Así, durante los años 1825 y 1826, cuando el Libertador se encontraba en la cúspide de su poder en el Perú, Gamarra fue sumiso y leal con él, llegando a manifestarle que le debía su “ser político”; demostró también una entusiasta adhesión al proyecto constitucional vitalicio de Bolívar. En efecto, en septiembre de 1826 Gamarra, con mucha satisfacción, le escribe a Bolívar anunciándole que todos los Colegios Electorales del Cusco “han aprobado por aclamación general el proyecto de constitución, y con igual entusiasmo han pedido que V.E. sea el Presidente vitalicio y que no desampare el Perú” (GAMARRA 1952j: 52; 1952n: 54). Sin embargo el entusiasmo duró pocos meses. En febrero de 1827, cuando Bolívar ya no se encontraba en el Perú y la Constitución Vitalicia había sido abolida por el antiguo Cabildo de Lima, Gamarra le escribe a Vidaurre diciéndole que el Cusco ha recibido “el suceso de la capital con el mayor placer”, y que él personalmente consideraba que con la salida de

Bolívar y la abrogación del sistema vitalicio se había iniciado “la regeneración del Perú” (GAMARRA 1952o: 62-63).⁵⁴ Según Gamarra, escribiendo en 1828, Bolívar ya no era “el Gran Bolívar”, “el padre” que a “los pueblos lleva beneficios a manos llenas” (GAMARRA 1952p: 29-30, 38); ahora era “el usurpador de América, el tirano de Colombia”, un hombre con una “desmesurada ambición” que trataba de subyugar al Perú (GAMARRA 1952e: 103). A estas alturas la Constitución Vitalicia ya no representaba el orden y el bienestar, ahora era el “agonizante sistema vitalicio” que atentaba contra la soberanía nacional,⁵⁵ y que, según afirmaba Gamarra, había sido “trazada por la ambición y sólo con el fin de oprimir a los hombres destinados a ser libres”.⁵⁶

Sin duda Bolívar fue un hombre que despertó pasiones y que tuvo relaciones conflictivas con las personas con las que interactuaba políticamente; aunque hasta el final de su vida, como lo comprueban las cartas que Gamarra le envió, era temido y respetado.⁵⁷ Gamarra, al igual que la mayoría de los políticos peruanos, en un primer momento demostró lealtad y sumisión al Libertador; pero cuando éste, forzado por las circunstancias políticas en su país, tuvo que alejarse del Perú, se sintió libre para implementar una política nacionalista y convertirse en el líder anticolombiano. En sus cartas, Gamarra se autodefine como un “verdadero peruano”,⁵⁸ e insiste en que “sólo un peruano mande en el Perú, aunque corra sangre”.⁵⁹ El caudillo cusqueño fue, pues, un líder que supo utilizar el nacionalismo como estrategia política para llegar al poder y que siguió una política personalista, autoritaria y, cuando fue Prefecto del Cusco, autónoma respecto al Gobierno de Lima.

Con respecto a la Constitución de 1828 tuvo un comportamiento similar: primero la apoyó con entusiasmo para, posteriormente, considerarla inadecuada a la realidad política del momento. Veamos porqué. En junio de 1828 al Prefecto de Arequipa le dice

⁵⁴ Oficialmente la Constitución vitalicia fue abolida por el Congreso peruano mediante decreto del 11 de junio de 1827.

⁵⁵ El periódico *El Peruano*, el 16 de junio de 1827, declaró ilegal la sanción de la Constitución Vitalicia por ser “atentatoria a la soberanía nacional” (Archivo General de la Nación).

⁵⁶ Agustín Gamarra, “Proclama de Gamarra a los Alto-peruanos (del 2 de mayo de 1828)” (en REY DE CASTRO 1995: 273).

⁵⁷ Por ejemplo, en carta de junio de 1829, Gamarra lo considera “el Genio de las grandes empresas” y se refiere a él como “el respetable fundador de la libertad” (1952: 182-183).

⁵⁸ Carta de Agustín Gamarra a Manuel Lorenzo Vidaurre, publicada en el periódico *El Peruano* el 24 de febrero de 1827 (Archivo General de la Nación).

⁵⁹ Carta de Gamarra al General Gutiérrez de la Fuente, abril de 1827 (en MENDIBURO 1933: 334).

que la Constitución de 1828 será la salvaguardia de la vida y de los intereses de los peruanos frente a la amenaza de “sucumbir a la esclavitud del colombiano (Bolívar)”. Más aun, agrega que es un deber defenderla “a costa del último sacrificio”. Y en junio del siguiente año (1829) afirma que el día en que se juró la Constitución de 1828 (el 19 de abril) fue un “feliz día” porque el artículo 81 establecía que la República del Perú sólo podía ser gobernada por peruanos de nacimiento (GAMARRA 1952e: 102; 1952q: 159). Este artículo resultaba importante para los intereses políticos de Gamarra ya que le permitía declarar inconstitucional la presidencia del General La Mar (nacido en Cuenca), quien era manipulado por Luna Pizarro y el grupo de los liberales rivales de Gamarra y del partido “autoritario”.⁶⁰ Sin embargo, en septiembre de 1830 ya no pensaba igual en relación a la Constitución de 1828. Al General Antonio Gutiérrez de La Fuente, su camarada de armas y aliado político, le escribe diciéndole que la Constitución vigente (la de 1828) “está disolviendo el país: no hay obediencia; no hay autoridades” y que lo que cunde es la “desmoralización”. Para corregir la situación, en opinión de Gamarra, no quedaba más remedio que la reforma de dicha constitución porque, “continuando dos años más el actual orden de cosas, se pierde indispensablemente el Perú, y los resortes de la administración quedan enteramente disueltos” (GAMARRA 1952r: 207).

Y es que los liberales del Congreso Constituyente que redactaron la Carta de 1828 — con el objeto de contener al militarismo (BASADRE 1968: I, 285), tanto el de origen extranjero (como el que quiso imponer Bolívar con el régimen vitalicio), como el de origen nacional (como el que impondrían los caudillos peruanos)— establecieron que la “fuerza pública” (o sea el ejército) era esencialmente obediente y no deliberante. Además, y esto ha sido señalado como un defecto de la Constitución del 28, el Ejecutivo dependía en forma excesiva del Parlamento (VARGAS UGARTE 1971b: 128). Es obvio que estos aspectos de la Constitución de 1828 chocaban frontalmente con los proyectos políticos de un caudillo militar autoritario como Gamarra y, por lo tanto, resultaba natural que buscara cambiarla por otra más acorde con sus ideas políticas y con su personalidad. Así, los “gamarristas”, partidarios de un gobierno fuerte y autoritario, consideraban que los poderes que la Constitución de 1828 otorgaba al

⁶⁰ Es representativo de la cambiante posición del caudillo Gamarra que dos años antes (en 1827) haya considerado a La Mar “un patriota”, “un héroe en virtud y republicanism” (ver: GAMARRA 1952q: 81; 1952d: 406).

Ejecutivo eran muy débiles y que el Legislativo mantenía demasiadas prerrogativas a su favor, por lo que recurrentemente manifestaron su deseo de adelantar su revisión (ALTUVE FEBRES-LORES 2009: 220).⁶¹

Al igual que los demás caudillos hispanoamericanos, la estrategia que Gamarra, aprovechándose de la fragilidad del sistema político, utilizó para hacerse del poder y luego consolidarlo estuvo basada en dos pilares: el primero, la utilización de un lenguaje democrático que proclamaba respeto por el orden constitucional; y el segundo, el sistema de alianzas políticas que construyó. El primer pilar ya lo hemos examinado en párrafos anteriores. Con respecto al segundo, el General Gamarra hizo un fino trabajo construyendo alianzas con sus camaradas de armas, en particular con quienes consideraba serían útiles aliados políticos. El clientelismo fue el mecanismo que utilizó para controlar al ejército y ganar adeptos (WALKER 1999: 194), promoviendo ascensos entre los generales y otros grados de la alta jerarquía, llegando incluso a crear una auténtica “oligarquía militar”.⁶² Los dos principales socios políticos que Gamarra tuvo fueron los Generales Andrés de Santa Cruz y Antonio Gutiérrez de la Fuente. Como veremos, a partir de 1831 Gamarra y Santa Cruz terminaron enfrentados por el predominio político en Bolivia, enfrentamiento que llegó a su clímax durante la Guerra de la Confederación Peruano-Boliviana; pero en un primer momento eran amigos y aliados. Así, en abril de 1829 Gamarra le escribe pidiéndole apoyo y proponiéndole unir esfuerzos para “salvar la patria” y para deshacerse de los mutuos rivales políticos. Estas son sus palabras:

Vuelvo a ti, que miro como el apoyo de la patria, y como mi apoyo personal. Mucho, mucho nos interesa que esas fuerzas estén en manos seguras, y mucho más nos interesa que contemos con Bolivia. Tú estás presente entre ambos extremos. Calcula dónde haces más falta y decídetelo. Vamos a salvar la patria, los dos unidos y abismaremos a la facción. (GAMARRA 1952s: 133)⁶³

⁶¹ La Constitución de 1828 estipulaba que luego de cinco años de su promulgación se debería reunir una Convención Nacional para determinar si era conveniente introducir reformas a la ley fundamental, salvo que por circunstancias excepcionales se decidiese adelantar la referida Convención Nacional (ALTUVE FEBRES-LORES 2009: 220).

⁶² Un ejemplo lo constituye la carta que Gamarra le dirigió al Coronel Vidal diciéndole que tuvo “el gusto de nombrarlo General de Brigada”, que él no iba a abandonar a sus amigos y que cumpliría “con los deberes de la amistad” (1952: 238-239). Por otra parte, Gamarra, mediante un hábil mecanismo, permitía que los jefes provinciales y de cuerpo quedaran con las manos libres para actuar a cambio de su sumisión al gobierno que él presidía. Gamarra, además, pagaba los servicios con una remuneración económica (BASADRE 1968: II, 46).

⁶³ Las “fuerzas” a las que se refiere Gamarra son los 4,200 soldados que quedaron “dispersos” y que conformaban el ejército peruano que fue a combatir en la guerra con Colombia.

También le plantea a Santa Cruz la necesidad de introducir cambios políticos, pero siempre guardando las formas constitucionales. Como anotamos más arriba, la Constitución de 1828 no se adecuaba al proyecto político de Gamarra, por lo que decide reformarla; para ello recurre a Santa Cruz, a quien le dice: “en este estado de cosas sólo nos resta impulsar las vías legales para las reformas. Apura y haz escribir mucho incitando a la reunión del Congreso” (GAMARRA 1952s: 133). Es decir, Gamarra, un caudillo político-militar, recurre a otro caudillo militar en busca de apoyo para sacar adelante su proyecto político, aunque guardando “las vías legales”.

Como lo señalamos, Gamarra, con el fin llegar a la cima del poder político, consideraba necesario la formación de alianzas con los miembros del ejército, en particular con los militares de alta graduación. Aunque debido a las luchas políticas, Gamarra, en 1831, destierra al General Antonio Gutiérrez de la Fuente, entre 1827 y los primeros meses de 1831 fue uno de sus más cercanos aliados políticos. En sus cartas lo trata como su “amado amigo y compañero” y le dice que le daba “sumo placer” ver que “marchamos los militares en unión e impenetrables a las insidias de los enemigos”. Luego le advierte que estos enemigos (los liberales) iban a tratar de “desunirlos”, pero que ante esta amenaza los militares peruanos iban “a oponer una columna sólida e impenetrable” (GAMARRA 1952t: 70). Y en otra carta, también dirigida al General La Fuente, de manera apasionada defiende la solidaridad militar que él promueve. Estas fueron sus palabras:

Concluiré esta carta con decir a Usted que La Fuente, Santa Cruz y Gamarra deben ser y son de hecho tres cuerpos con un alma. Que la unión, la unión y la unión sea nuestra divisa, y felices o desgraciados, lo seremos los tres igualmente. Esta unión es la Patria, es el Perú, es la Libertad. (GAMARRA 1952u: 173)

La estrategia de alianzas y de solidaridades entre los militares que Gamarra promueve y construye tiene un objetivo central: promocionar la idea que el ejército (es decir, los militares) son quienes han de “salvar al país”, erradicando la anarquía, combatiendo a los déspotas y a los extranjeros, y evitando la “disolución de la República”. Es este argumento nacionalista y de salvación el que utiliza Gamarra para llegar al poder. Refiriéndose a la crisis suscitada a raíz de la renuncia forzada del Presidente de la República, el General José La Mar, renuncia que fue impuesta por el triunvirato militar

compuesto por Santa Cruz, Gutiérrez de la Fuente y el propio Gamarra, este último escribe:

La crisis, de que paso a dar cuenta a V.E., es sin duda el último remedio que ha adoptado el Ejército para ocurrir a la salvación de la Patria. El régimen anticonstitucional, sostenido por la intriga, no podía menos que causar descontento y cebar la discordia. (GAMARRA 1952i: 156)

El pretexto para provocar la salida de La Mar consistía en sostener que su presidencia era anticonstitucional puesto que no había nacido en el Perú (nació en Cuenca), y la Constitución de 1828, en ese momento vigente, estipulaba que el Perú debía ser gobernado sólo por un peruano de nacimiento. Es un argumento que combina una adhesión al pie de la letra a la constitución, con la idea que el ejército era el garante del orden constitucional y que su misión consistía en “salvar a la Patria”.

Tres cartas describen cómo Gamarra iba acercándose a su objetivo político. La primera es la que le escribe a un allegado civil, el político arequipeño Mariano Alejo Álvarez, diciéndole que “ya estamos bajo otra atmósfera; el General La Mar está fuera del país y el ejército encargado de salvar la patria bajo mi dirección” (GAMARRA 1952f: 161). La segunda carta, dirigida a su aliado militar el General Gutiérrez de la Fuente, constituye un claro ejemplo del sistema de alianzas y solidaridades entre militares que Gamarra construyó. En dicha carta declara que “juntos hemos de salvar el país y yo he dicho a V. que sin V. no trabajaré nada. Somos inseparables absolutamente” (GAMARRA 1952v: 186). Y en una tercera carta, escrita en 1831 y dirigida nuevamente a Gutiérrez de la Fuente, manifiesta que era imprescindible que “sacrifiquemos todo por la salvación de la Patria, y nuestra unión sea el estandarte de la victoria” (GAMARRA 1952w: 222). En otras palabras, Gamarra promueve la idea que el ejército —en buena cuenta él— es el “salvador de la Patria”, pero al necesitar la cooperación de otros jefes militares, patrocina una férrea y solidaria alianza con Gutiérrez de la Fuente. Todo esto con un claro objetivo político: consolidar su poder.

Una de las razones por la cual los caudillos pudieron irrumpir en el escenario político peruano fue porque las élites dirigentes del país no contaban con el suficiente prestigio como para liderar un verdadero proyecto nacional que congregue, por lo menos respecto

a unos principios básicos, a todos los peruanos, creándose así un vacío de poder.⁶⁴ Esta es una de las razones por las que el proyecto republicano democrático no tuvo el éxito deseado a inicios de la República. Como hemos visto, esta situación fue aprovechada por Gamarra, quien, recurriendo a alianzas con otros militares afines a su ideología autoritaria, pudo llegar al poder y mantenerse en él; aunque a costa de tener que enfrentar, entre 1829 y 1833, diecisiete conspiraciones en su contra, lo cual confirmaría la relativa fragilidad del poder político de los caudillos.⁶⁵ Veamos lo que le dice a su cercano aliado, el General Gutiérrez de la Fuente:

La política de nuestros enemigos es dividirnos a toda costa para levantarse sobre nuestra ruina; y nuestra política debe ser estrecharnos cada vez más sólidamente para hacer frente a todas las invasiones. En nuestra actual posición, ¿qué hay de malo entre nosotros? ¿V no es el Vice-Presidente de la República? Mañana, concluido el período constitucional, ¿no ha de entrar V en mi lugar? ¿El apoyo no debe estar en nosotros mismos? V debe ser el primer centinela de mi opinión y de mi respeto y yo lo mismo respecto de V. (GAMARRA 1952x: 223)⁶⁶

No cabe duda, luego de leer el texto anterior, que la política de los caudillos y los principios democráticos de la alternancia en el poder que la modernidad política proclamaba, no concordaban. El resultado de esta contradicción fue que en los primeros veinticinco años de vida republicana, el proyecto democrático fracasase.

Al igual que José María Pando, Gamarra era un político autoritario que “amaba el orden” y que “estaba resuelto a hacer toda clase de sacrificios para que el Perú sea regido por la Ley y se conserve en tranquilidad”, llegando incluso a declarar la “guerra a muerte” a quienes perturbaban dicho orden.⁶⁷ Como parte de su estrategia para lograr que el Perú sea una república ordenada y disciplinada, se dedicó, de manera poco democrática, a desalentar “el nacimiento de partidos” y a atacar a los liberales,

⁶⁴ La otra razón, como ya lo hemos mencionado, fue la heterogeneidad étnica de la población del Perú. Puesto que cada grupo étnico tenía su propia agenda política, era tremendamente complicado diseñar y ejecutar un verdadero proyecto nacional.

⁶⁵ Jorge Basadre enumera las diecisiete conspiraciones y levantamientos que Gamarra tuvo que debelar durante su primera presidencia (1968: II: 47-48).

⁶⁶ A estas alturas (1831), uno de los “enemigos” de Gamarra era el General Andrés de Santa Cruz, su antiguo compañero de armas, quien ahora constituía un “estorbo” para los planes de Gamarra, por lo que había que “acabar” con él (ver carta dirigida a José Severo Malavia en febrero de 1831, en GAMARRA 1952: 414).

⁶⁷ Agustín Gamarra, “Carta al General Gutiérrez de la Fuente (marzo de 1831)” y “Carta a Francisco Javier de Luna Pizarro (diciembre de 1832)” (en 1952: 222, 246). Lo reiteramos, los autoritarios pretendían, ante todo, la consolidación del orden, el robustecimiento del principio de autoridad y la paz que condujera al progreso (BASADRE 1968: II: 46).

tildándolos de “una turba semejante a la de los Jacobinos en Francia”, y no dejándolos que “decidan en sus clandestinas secciones (¿el Congreso?) los destinos de una Patria que tanto nos cuesta”.⁶⁸ Y es que Gamarra desconfiaba de las formas democráticas y, en ese sentido, tenía muy bien identificados a los políticos civiles, a los que clasificaba de acuerdo al grado de afinidad política que con ellos tenía. Veamos lo que pensaba:

Pando es inteligente y pertenece a esta corporación. Por lo demás yo me entenderé con ellos (con los políticos autoritarios) por una buena inteligencia. Luna Pizarro, Mariátegui, López, Méndez, Iguain, el clérigo Arce, el oficial mayor Río y otros son muy malos; pero principalmente los tres primeros.⁶⁹

Pese a su autoritarismo, Gamarra, insistimos, ante la opinión pública y ante los políticos civiles influyentes, se cuidaba de guardar respeto por las formas constitucionales y por hacerse “merecedor” de la confianza de los peruanos.⁷⁰ En esa línea, como lo demuestra su voluminosa correspondencia, procuró mantener una relación civilizada con los políticos que se encontraban en el partido opositor. A Luna Pizarro, por ejemplo, le dice que “todos gozan de una racional libertad, y la experiencia va haciendo conocer (que) lo que importa en una sociedad (es) el juicio y el recíproco respeto”. También declara que el Congreso y la nación podrán siempre contar con sus “esfuerzos para sostener el orden y las leyes”; y ante la Convención Nacional se compromete a “no mandar un momento más allá del término señalado por la ley”.⁷¹ Formalmente al menos era un mensaje conciliador y democrático.

Gamarra, Bolívar y Bolivia. Sin lugar a dudas Simón Bolívar, aun cuando ya se había alejado del Perú, ejercía una importante influencia en la política peruana, haciendo que los políticos —Gamarra en particular— de cierta manera se sientan amenazados por el Libertador y que, por lo tanto, estén alertas a sus iniciativas.⁷² La muerte de Bolívar

⁶⁸ Agustín Gamarra, “Carta a Antonio Gutiérrez de la Fuente (febrero de 1827)” y “Carta a Mariano Alejo Álvarez (mayo de 1829)” (en 1952: 64, 151).

⁶⁹ Agustín Gamarra, “Carta al General Gutiérrez de la Fuente (junio de 1829)” (en 1952: 166).

⁷⁰ Agustín Gamarra, “Carta al Libertador, Presidente de Colombia (octubre de 1829)” (en 1952: 191).

⁷¹ Agustín Gamarra, “Cartas a Francisco Xavier Luna Pizarro (junio y septiembre de 1832)” y “Carta al Presidente de la Convención Nacional (diciembre de 1833)” (en 1952: 234, 237, 249).

⁷² Por ejemplo, en una noticia publicada el 9 de diciembre de 1829 en el periódico afín a Gamarra *La Prensa Peruana* con motivo de la conmemoración del quinto aniversario de la Batalla de Ayacucho se afirma que la Paz de Guayaquil, que Gamarra firmó luego de la guerra con Colombia y que contaba con el visto bueno de Bolívar, le dio “consistencia y solidez a lo logrado en Ayacucho” (Archivo General de la Nación). Se puede deducir que para *La Prensa Peruana*, si Ayacucho nos dio la independencia de España, la Paz de Guayaquil significaba el ajuste final de cuentas con Colombia (esto es, con Bolívar).

ocurrida el 17 de diciembre de 1830 y la disolución de la Gran Colombia con la creación de la República del Ecuador, favorecieron los planes de Gamarra ya que ambos acontecimientos significaron la desaparición de la amenaza de Bolívar y de Colombia, con lo cual se facilitaba el camino hacia el predominio político del caudillo cusqueño. A su vez, estos acontecimientos hicieron que la alianza con Bolivia ya no sea un objetivo nacional puesto que ésta había tenido como fin hacer causa común para defenderse de cualquier posible agresión proveniente de Colombia (es decir, de Bolívar). En ese sentido Gamarra anota que con la muerte de Bolívar desaparecía la causa que justificaba dicha alianza en vista que “habiendo sido el objeto el General Bolívar, creo que la causa ha desaparecido con la variación de la política colombiana”. Según Gamarra, ahora tendría que ser Bolivia, como el Estado más débil, a quien correspondería “rogarnos para dicha alianza en nuestra actual situación”. Más aun, Gamarra opinaba que como resultado de la muerte de Bolívar, Colombia quedaría “desmembrada” y que al verse así debilitada ya no “inspiraría recelos”. La consecuencia de todo esto era, obviamente, que el Perú se vería fortalecido. En ese sentido Gamarra afirmó que “este incidente terrible (la muerte de Bolívar) ha mudado de hecho nuestra situación política; el Perú se presenta desde ahora como un Coloso entre los demás estados americanos” (GAMARRA 1952w: 221; 1952x: 222).

Bolívar inspiraba respeto y temor; prueba de ello es la sensación de alivio, e incluso de felicidad, que Gamarra experimentó con su desaparición. A raíz de la muerte del Libertador, Gamarra le escribe a su aliado, el General Gutiérrez de la Fuente, manifestándole que:

La muerte del Libertador, sensible considerándolo como amigo y como patriota, es de un feliz resultado considerándolo como el hombre que inquietaba nuestro reposo. El ha dejado de existir y sólo debemos considerarlo en lo sucesivo como el héroe de la gloria de América. (GAMARRA 1952y: 222)

Con respecto a Bolivia, Gamarra acepta su independencia —lo que implicaba su definitiva separación del Perú— siempre y cuando a resultas de dicha independencia la intervención y/o influencia de Colombia en los asuntos bolivianos desaparezca por

Este ajuste de cuentas permitiría que el Perú, al liberarse definitivamente del Libertador, finalmente lograría ser completamente libre e independiente y así, la independencia de España, lograda con la victoria de Ayacucho, adquiriría verdadera “consistencia y solidez”.

completo. En otras palabras, lo que resultaba absolutamente inaceptable era que Bolivia se constituya como república independiente con “formas y régimen que el Perú abomina” (GAMARRA 1952b: 83).⁷³ En carta que le dirige al Prefecto del departamento de la Paz, Gamarra ratifica que:

Ya Bolivia tiene existencia propia, ya pertenece a sí misma: ya se han consumado los deseos del Perú y los míos; ya por último se halla en el anhelado caso de constituirse a su arbitrio sin injerencia del poder extraño que hasta ha dispuesto de su suerte. (GAMARRA 1952z: 108)⁷⁴

Ya en otra carta Gamarra había adelantado su opinión: “Respetar la independencia de Bolivia y la voluntad nacional es la orden del día”. Sin embargo, es en la carta que le escribe a su “querido amigo” el Coronel Rufino Macedo donde podemos conocer con más detalle la visión que Gamarra tenía respecto al papel dominante —en lo político y en lo cultural— que por motivos históricos al Perú (y no a Colombia) le tocaba cumplir en Bolivia. He aquí sus palabras, las cuales corroboran lo dicho:

El Perú nunca ha sido de Bolivia, Bolivia siempre ha sido del Perú. El Perú no necesita de nadie para existir, y Bolivia jamás podrá salir de la clase de pupila del Perú. Bolivia existe por el Perú: su independencia y libertad son dadas por esta nación generosa, y por el esfuerzo de sus hijos respiran esos miserables pueblos bajo la sombra de un Jefe nacido en Bolivia, y por consiguiente son mandados más bien por un padre y hermano que por una autoridad. Sin el Perú, Bolivia estaría respetando y aún adorando a los negros de Colombia que trasladaron desde el Orinoco sus galpones guineos para manejarlos como a unos degradados colonos. Estos son los bienes que el Perú ha llevado a Bolivia, y sería una degradación y una infamia que el último pescador del Desaguadero buscase incorporación en aquella pequeña y miserable patria. (GAMARRA 1952aI: 187)

Sin embargo, al menos de acuerdo al punto de vista del historiador boliviano José Luís Roca, la política de equilibrio y relación armónica con los vecinos del Pacífico y del Plata (e implícitamente con Brasil por el lado Amazónico) que habían diseñado los fundadores de la República de Bolivia, quedó rota con la invasión peruana de 1828 que

⁷³ El 6 de octubre de 1827, mediante un comunicado publicado en *El Peruano*, el Congreso decreta que el Ejecutivo “entre en relaciones con la República de Bolivia luego que esté libre de intervención armada extranjera y tenga un Gobierno nacional propio”. En dicho comunicado también se dice que Bolivia “tiene derecho a declararse Estado soberano” (Archivo General de la Nación).

⁷⁴ Es revelador de la política caudillista cómo en esta cita Gamarra, en contradicción con los valores republicanos, identifica sus propios intereses personales con los del Perú.

Gamarra lideró, el derrocamiento de Sucre y el consiguiente llamado del Congreso boliviano para que Santa Cruz asumiera el gobierno (ROCA 2007: 724). Como se deduce, para Roca la intervención peruana y la salida de Sucre tuvo efectos adversos para Bolivia; aunque desde la perspectiva peruana, y de Gamarra también, el objetivo nacional —eliminar la influencia colombiana en Bolivia— justificaba la invasión.⁷⁵

Gamarra, Santa Cruz y la Confederación Peruano-Boliviana. Desaparecido Bolívar, a Gamarra le quedaba aún otro rival por superar para lograr dominar políticamente al Perú y a Bolivia: su antiguo amigo y camarada de armas y ahora enemigo, el General Andrés de Santa Cruz. Para concretar sus planes Gamarra se dedicó, con especial ahínco desde 1835 y hasta la derrota de la Confederación Peruano-Boliviana en la batalla de Yungay en enero de 1839, a desestabilizar y a organizar, en alianza con Chile, la guerra a Santa Cruz y a la Confederación. En efecto, como el propio Gamarra lo afirma en carta escrita en 1831 a su aliado y amigo José Severo Malavia:

Ha desaparecido Bolívar felizmente y no nos queda otro estorbo que Santa Cruz por la pequeña opinión y prestigio que le ha dado un conjunto de circunstancias favorables. Sin este hombre está conseguido nuestro plan porque no hay hombre como V. dice muy bien en ese pueblo que nos incomoda, que no puede existir por sí, y que debe formar una parte de nuestra nueva nación y sólo falta acabar con Santa Cruz que no deja de ser temible por su audacia. (GAMARRA 1952 bI: 414)⁷⁶

Para lograr su objetivo de derrotar a Santa Cruz, Gamarra recurrió nuevamente a la estrategia de buscar apoyo y establecer alianzas con los oficiales del ejército, en particular con “los antiguos veteranos de la independencia (para) tomar sobre sí la salvación de esta patria querida” (GAMARRA 1952dI: 251). A su ahijado Felipe Santiago Salaverry, a quien lo incentiva para que sea el “restaurador de la paz” (supuestamente rota por Santa Cruz), le propone que “la franqueza y la confianza sean nuestra divisa;

⁷⁵ Se ha dicho con fundamento que la invasión peruana fue llevada a cabo contra las instrucciones del gobierno de La Mar y sin orden del Congreso. Sin embargo, si bien el Presidente y sus consejeros no quisieron precipitar un avance militar sobre el Alto Perú, tampoco osaron oponerse a él. Lo concreto es que la tónica de la política peruana era de un acentuado anticolombianismo (BASADRE 1968: I, 302, 303).

⁷⁶ El comentario de Gamarra es duro y hostil; sin embargo, cuatro años después, en 1835, Gamarra le escribe a Santa Cruz, a quien trata de “mi querido amigo”, proponiéndole, “ya que estamos convenidos en esencia”, un “arreglo usando recíprocamente de generosidad y desprendimiento” con el objeto de “no perder opinión y popularidad” (1952cI: 262-263). Sin duda, como ya lo anotamos, las alianzas y las enemistades en la época de los caudillos eran cambiantes y flexibles, adecuándose a las conveniencias del momento.

con estos lazos haremos mucho en bien del país” (GAMARRA 1952eI: 264). Y a su antiguo aliado, el General Gutiérrez de la Fuente, con quien se había peleado en 1831, en 1836, flexibilizando su postura de hacía cinco años, le propone una reconciliación por el bien de la patria que se encontraba “humillada y destrozada” por el proyecto político de Santa Cruz. Estas fueron sus palabras:

Basta para que con una reconciliación sincera nos volvamos a estrechar muy fraternalmente y busquemos los medios posibles de salvarla y reintegrarla en su independencia y libertad. Hemos tenido disgustos grandes, no causados por mi, en nuestra vida pública. Releguémoslos al olvido: retrogrademos al año treinta y vea el mundo que tenemos virtudes y patriotismo, más que amor propio. (GAMARRA 1952y: 265)

Ahora bien, luego de la derrota de Santa Cruz y de la Confederación Peruano-Boliviana en Yungay en 1839, Gamarra retornó a lo que siempre había sido su estilo político: el autoritarismo y a priorizar el orden y la disciplina.⁷⁷ A su nuevamente “compañero y amigo”, el General Gutiérrez de la Fuente, le indica que para evitar que el país “se anarquice”, era necesario proceder con “una firmeza inexorable contra los perturbadores, sea cual fuese la facción a que pertenezcan” y que ninguna vigilancia ni medida policial sería innecesaria (GAMARRA 1952fI: 332).

Sin embargo el tema de Bolivia y de Andrés de Santa Cruz no quedó zanjado en Yungay. En vista que Santa Cruz había escapado y desde Guayaquil fomentaba intrigas, tanto en Bolivia como en el Perú —para Gamarra “la política actual de Bolivia es la misma de Santa Cruz”—, y dado también a la caótica situación en que se encontraba Bolivia, Gamarra decide intervenir en dicho país. Estas fueron sus palabras: “la guerra con Bolivia nos es inevitable” (1952gI: 341); pero no sólo era inevitable sino que incluso “nos es necesaria, pero es necesario disimular mucho, muchísimo y gritar contra los bolivianos invocando la paz, mientras nos preparamos a la sordina” (GAMARRA 1952hI: 355). Y aquí cabría preguntarse si la guerra con Bolivia era necesaria al Perú o

⁷⁷ En opinión de Jorge Basadre, en el derrumbe de la Confederación Peruano-Boliviana funcionaron, dentro de una escala más limitada aunque siempre vasta, las mismas razones que desbarataron el plan confederal de Bolívar, cuyo prestigio y genio no lograron impedir el fraccionamiento de las naciones que le debían a él su independencia. Y es que después del período genésico de la independencia había surgido un sentimiento nacionalista que llevó al fraccionamiento de las antiguas colonias españolas de América, como si la única fuerza que las había ligado hubiese sido la Monarquía metropolitana (BASADRE 1968: II, 188).

simplemente a los intereses políticos personales de Gamarra. Conociendo el indudable sentimiento nacionalista de Gamarra, y a la vez, su reconocida ambición política, probablemente ambas cosas fueron ciertas. El hecho concreto es que en noviembre de 1841, en la batalla de Ingavi, se puso el punto final definitivo a la intervención peruana; y Gamarra —el hombre que a decir de Basadre “tanto había trabajado en contra de Bolivia”— (BASADRE 1968: II, 218-229) encontró la muerte y Bolivia aseguró su libertad y su soberanía.

Ideas Finales. Agustín Gamarra fue un político que supo ajustar su discurso de acuerdo a las circunstancias y a la audiencia, y en ese sentido no tuvo problemas para elaborar un discurso ilustrado moderno, liberal y en cierta forma democrático. Así, en 1825, al Obispo del Cusco le advierte lo siguiente:

Las Luces del siglo, verdaderas en unos, falsas en otros, no pueden permitir ya ninguna clase de despotismo, sea religioso o político; y aunque el fanatismo pueda lograr triunfos efímeros, al fin vencerá la verdadera y justa libertad, el aprecio de la virtud, la abominación del vicio, y la religión de Jesucristo, tal cual es en sí, y no como la quieren sostener los que sólo aspiran a lucrar de ciertos principios ominosos. (GAMARRA 1952iI: 398)

Y a los “alto-peruanos” (es decir a los bolivianos), a quienes trata de “compatriotas”, les dirige una proclama en la cual afirma que el ejército peruano había acudido para “proteger vuestros deseos” (éstos eran básicamente la pronta retirada de los soldados colombianos del territorio boliviano), y que solamente permanecerá en Bolivia “el tiempo que tardéis en reunir vuestra representación nacional”. La proclama de Gamarra concluye reafirmando que el ejército peruano no pretenderá por sus servicios “una nueva esclavitud, un bárbaro coloniaje”. Por el contrario, sacando a relucir un discurso liberal y democrático, Gamarra les anuncia a los alto-peruanos que ahora que se encontraban “libres de intervenciones extranjeras”, se podrían “constituir” de manera “liberal y popularmente, conforme con los principios del siglo y de los amantes de la dicha de los pueblos” (GAMARRA 1952jI: 273).⁷⁸ Al hablar así, Gamarra estaría utilizando un lenguaje democrático puesto que constituirse “popularmente” implicaría

⁷⁸ La intervención de Gamarra en Bolivia es muy discutible. Según el Mariscal Antonio José de Sucre, quien se encontraba enfrentado con Gamarra, el Perú “desde mucho tiempo ha concebido miras de usurpación, y de refundir a Bolivia en aquella República”, por lo que apela “a los Estados de América” para que “destruyan este derecho de intervención que se ha arrogado el Perú” (Mensaje del Mariscal Sucre al Congreso de Bolivia de agosto de 1828, en REY DE CASTRO 1995: 281, 289).

respetar la soberanía del pueblo. Como lo venimos sosteniendo, en su discurso político público, Gamarra respeta los principios básicos del republicanismo y de la democracia; aunque, como era lugar común en el pensamiento político peruano (y en el de muchos otros países del mundo occidental) en aquellos años, se trataba de una democracia censataria que reservaba los derechos políticos para sólo un sector de la población.

En efecto, si revisamos en su totalidad las ideas políticas de Gamarra, sobre todo sus cartas dirigidas a sus socios y aliados, resulta bastante evidente que su ideal político (y el de los caudillos en general) era incompatible con los principios que la democracia exigía, por lo que resultó muy difícil insertar a la naciente República del Perú en la modernidad política. Por ejemplo, la democracia y el sistema republicano de gobierno están basados en la participación de la ciudadanía a través de los partidos políticos. Pero Gamarra y los autoritarios presionaban para reducir la participación política al mínimo ya que, según ellos, los males que el Perú sufría provenían precisamente de la política de los partidos y de las instituciones ineficientes (como el Congreso), culpando a los liberales por la inestabilidad del Perú (ALJOVÍN 2000: 106; WALKER 1999: 187). Para contrarrestar estos males, Gamarra promovía la idea de un ejército fuerte que se constituya en el salvador de la patria. Es más, quería que fuese el ejército —no la sociedad civil— el encargado de hacer que el “pueblo (...) disfrute de esa libertad verdadera” (GAMARRA 1952jI: 273).

En vista de todo lo dicho, parecen razonables los juicios que el historiador Mariano Felipe Paz Soldán emitió, hacia 1868, respecto al general Gamarra: por lo pronto, opina que el caudillo cusqueño desarrolló una política personalista, lo cual fue absolutamente cierto. Así, Paz Soldán afirma que Gamarra, debido a sus intrigas y personalismo, sembró la semilla de la desmoralización en el ejército y en la marina; y confirmando una característica de la política caudillista, anota que Gamarra, al estar de acuerdo con que el pueblo tenga el derecho de destituir a sus gobernantes cuando creen que éstos quebrantan las leyes y la constitución, “sancionó el principio disolvente” del Estado. A continuación Paz Soldán agrega que Gamarra muy pronto cosechó el fruto de esa “mala semilla”, puesto que “las sublevaciones continuas tomaban cada día mayor cuerpo en la república”, afectándolo a él personalmente ya que tuvo que soportar catorce movimientos armados en su contra durante su presidencia (PAZ SOLDÁN 1972: 147). A pesar de todo, Paz Soldán reconoce que Gamarra tenía un auténtico celo patriótico ya

que, como el caudillo cusqueño le dice a Riva-Agüero, en vista que “nuestra República ha sido hasta el día patrimonio de los extranjeros” (españoles primero, colombianos después), a partir de la retirada de Bolívar el Perú debía ser gobernado sólo por peruanos para que de esa forma “el espíritu nacional haga progresos rápidos y prodigiosos” (GAMARRA 1952kI: 411-412). Pero al margen de su auténtico nacionalismo, resulta evidente, luego de todo lo que hemos expuesto, que la conducta de Gamarra al interior del ejército y su desempeño como Prefecto del Cusco y como Presidente de la República, estaba en contradicción con los principios que el sistema republicano democrático establecía, por lo que éste no pudo funcionar adecuadamente. La conclusión que se desprende es obvia: la política que “gamarrista” significó un paso atrás en el camino hacia la modernidad política.

5.- JOSE DE LA RIVA-AGÜERO Y EL GOBIERNO DE LA ELITE

Al final de su larga carrera política, el aristócrata limeño ligado a antiguas y nobles familias del Perú y España, poseedor de un viejo pasado revolucionario, José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete (Lima, 1783-1858), quien además fue el primer Presidente de la República, escribió, bajo el seudónimo de Pruvonena, sus memorias a las que puso por título “*Memorias y Documentos para la Historia de la Independencia del Perú, y causas del mal éxito que ha tenido ésta*”. En sus memorias Riva-Agüero, aparte de reafirmar su nacionalismo, critica duramente todo lo acontecido en el Perú a partir de la independencia, en especial el hecho que la nobleza peruana haya perdido el liderazgo político en favor de, en un inicio, dos extranjeros (San Martín y Bolívar) y, posteriormente, en favor de personas de origen popular no criollo (se refiere a Gamarra y a Santa Cruz, ambos mestizos). En las *Memorias de Pruvonena* aflora el pesimismo, la amargura y el resentimiento acumulados de un hombre que se sintió desplazado del centro de la escena política peruana, primero por San Martín y luego por Bolívar. Como dice su biógrafo Enrique de Ravago, Riva-Agüero, aventajado por la herencia material de la vieja aristocracia virreinal criolla, sentía que no había obtenido todo el reconocimiento que merecía de parte de los que dirigieron la República en sus primeros lustros —sobre todo de parte de los ya mencionados San Martín y Bolívar— quienes, según anota Riva-Agüero, tuvieron ambiciones innobles y se dedicaron a la rapiña

(RAVAGO 1999: 199).⁷⁹ Más aun, a ambos los acusa de haber usurpado el poder, y al segundo de ellos, al “oprobioso Bolívar”, de haber desmembrado el territorio peruano, dividiendo y debilitando al Perú (RIVA-AGÜERO 1858: I; 34, 147, 269).

Ya desde 1808, estando en París, Riva-Agüero le manifestó al Gobierno Británico la conveniencia de la independencia de la América española. Hacia 1812, ya de vuelta en el Perú, inicia sus actividades subversivas participando en diversas conspiraciones contra el régimen virreinal, todas frustradas, por lo que a partir de 1818 decide concentrarse en allanar el camino para la llegada de la Expedición Libertadora de San Martín. Pero antes de examinar la carrera política de Riva-Agüero posterior a la independencia, debemos decir que en 1816 escribió un importante folleto conocido como “*Las 28 causas de la Revolución de América*”. Este folleto constituye una declaración de corte ilustrado que resume las quejas y reclamos de los criollos contra el régimen virreinal y, en palabras de José Agustín de la Puente, encierra el lenguaje y el tono de una proclama política (DE LA PUENTE CANDAMO 1992: 126; REY DE CASTRO 2008: 273-277).

Por resolución del Congreso peruano de fecha 28 de febrero de 1823, Riva-Agüero fue nombrado Presidente de la República, después que había sido proclamado por el ejército acantonado en el fundo Balconcillo. Riva-Agüero representa así la corriente caudillista apoyada por el ejército frente a la corriente liberal parlamentaria liderada por Luna Pizarro. Durante su corta presidencia, Riva-Agüero adoptó una actitud dinámica ante la guerra contra los españoles: equipó y aumentó el ejército, atendió a la conservación del Callao, buscó rentas para el erario, inauguró la Academia Militar, fomentó la formación de la escuadra, decretó la efectividad del bloqueo de las costas enemigas y adoptó una política más benigna con los extranjeros. Paralelamente se dirigió al virrey La Serna pidiéndole la regularización de las operaciones bélicas, para luego ofrecerle un armisticio de dos meses. Mediante el armisticio, cada ejército conservaría sus posiciones mientras se enviaban diputados al cuartel de cada uno de los beligerantes para formalizar un tratado de paz por medio del cual el Gobierno del Perú

⁷⁹ El historiador José de la Riva-Agüero y Osma, bisnieto del primer Presidente, escribió, en una carta privada (a Cejador), que las “*Memorias de Pruvonena*” “resultaron desdichadas, de sabor acre y antiamericano, exactas en muchas partes pero siempre rencorosas y ceñudas, y en general temerarias al acoger toda especie de malévolos rumores sobre personajes de la revolución separatista dignos de más equitativa apreciación” (citado por BASADRE 2002: I, 95).

aceptaría el regreso de los españoles expulsados y concedería toda clase de garantías y facilidades a los intereses peninsulares. El virrey rechazó estas propuestas (BASADRE 1968: I, 28-34).

Así, la suerte de Riva-Agüero dependía, en última instancia, del éxito de la campaña militar contra los realistas. Pero la causa patriota se encontraba muy complicada debido a la fuerte posición del ejército realista (los españoles tenían bajo su poder gran parte del país e incluso, por poco tiempo, recuperaron Lima), lo cual hizo que el Presidente Riva-Agüero se enfrasque en una creciente pugna con sus oponentes en el Congreso; por lo que el 18 de junio de 1823 intentó, sin éxito, disolverlo. Frente a estos hechos, una facción del Congreso, enemiga de Riva-Agüero y persuadida de la necesidad de la presencia en el Perú de Bolívar y su ejército para salvar la independencia, decidió deshacerse de él y reemplazarlo por Torre Tagle. Ante esta situación, Riva-Agüero marchó a Trujillo con un grupo de funcionarios y diputados. El Perú se encontraba entonces en la situación de contar con dos presidentes: Torre Tagle en Lima y Riva-Agüero en Trujillo.

El 8 de agosto de 1823 el Congreso declaró a Riva-Agüero reo de alta traición, otorgando el mismo calificativo a todo jefe o funcionario que reconozca su autoridad. Su destitución fue llevada a efecto en la práctica el 16 de agosto. Mientras tanto Riva-Agüero —que era partidario de la monarquía como sistema de gobierno, aunque al mismo tiempo era enemigo del colonialismo español—⁸⁰ había continuado en conversaciones con los realistas respecto a sus planes monárquicos para el Perú, los cuales fueron descubiertos. El 25 de noviembre de 1823 Riva-Agüero fue arrestado y desterrado a Guayaquil; posteriormente marchó a Inglaterra. Debemos decir, sin embargo, que los tratos de Riva-Agüero con los españoles no constituyen una traición: la independencia del Perú siempre estuvo en su mente. Lo que lo diferenciaba de Bolívar, en momentos tan críticos, fue la apreciación sobre la manera de alcanzarla; sobre los elementos que integrarían el Estado independiente: peruanos y colombianos o peruanos y españoles, ya que para Riva-Agüero, Bolívar implicaba la dictadura extranjera; y sobre la forma de gobierno. En opinión de Jorge Basadre, el Perú tenía en sus manos una balanza descontrapada: de un lado Riva-Agüero y del otro Bolívar. La

⁸⁰ Debemos tomar en consideración que una cosa es el sistema de gobierno y otra la falta de autonomía de un pueblo.

presidencia de Riva-Agüero fue, por ello, una lucha entre él y esa sombra que se proyectaba sobre América desde la cima de los Andes: un verdadero combate por la existencia de parte de Riva-Agüero (BASADRE 1968: I, 34-61).

Riva-Agüero se consideraba como el adalid de la libertad y de la independencia peruana frente a la intervención extranjera. Junto con sentimientos nacionalistas, lo movían atávicos vínculos a la metrópoli, olvidados en sus años juveniles pero no extintos, y que fueron aflorando a lo largo de su vida, sobretodo al ver a su patria sumida en la anarquía. Su espíritu de casta se conmovía ante una guerra que no resultaba fácil, tras cuyo final se vislumbraba que predominarían, sino los extranjeros, en el mejor de los casos nacionales indeseables (es decir, personas de origen popular no criollo). Por último, Riva-Agüero sentía una sensación de chasco y escamoteo: él habría sido el prohombre de la Revolución y del Perú independiente si San Martín no hubiera eclipsado, para luego sentirse desplazado por Bolívar (BASADRE 1968: I, 62). Todos estos sentimientos y frustraciones fueron madurando a lo largo de su vida para plasmarse de manera dramática en sus “*Memorias de Pruvonena*”, escritas a partir de 1843.

En suma, para Riva-Agüero, “anarquía y guerras, pobreza total y aniquilamiento es el resultado de lo que impropriamente se llama independencia del Perú, y que en realidad es la consecuencia de las dominaciones de San Martín y Bolívar”. Pero también Gamarra, de la Fuente y Salaverry fueron incluidos entre “los trastornadores” de la vida política peruana; ellos, junto con San Martín y Bolívar, fueron los “causantes de las desgracias de los peruanos y de que la independencia haya producido tanto mal”. Y concluye, siempre reservando sus comentarios más duros contra el Libertador caraqueño, que “la usurpación de Bolívar desquició enteramente el edificio social de esta nación” (RIVA-AGÜERO 1858: 370, 398, 659).

Riva-Agüero regresó al Perú, luego de haber sido suspendida su proscripción, el 22 de octubre de 1831. Hasta su retiro definitivo de la política en 1838, desplegó una actividad política bastante activa que incluyó acusaciones de conspiración que lo obligaron a exiliarse nuevamente en Guayaquil. En marzo de 1833 fue elegido diputado por Lima a la Convención Nacional; en 1835 fue nombrado ministro en Chile; y finalmente en 1838 fue nombrado por Santa Cruz presidente del Estado Nor-Peruano.

Desterrado por tercera vez a Guayaquil luego de la caída de la Confederación, regresó al Perú en 1843, ya viejo, empobrecido y desengañado definitivamente: el estigma de traidor por haber negociado con los españoles y su participación en la Confederación marcaron su carrera política para siempre (ALJOVÍN 2000: 258; BASADRE 2002: I, 88-95). A partir de ese año se dedicó a la vida privada y a la redacción de sus memorias, las cuales nos proporcionan la visión elitista de un hombre que luchó por la independencia pero desde la perspectiva de un aristócrata. Veamos a continuación sus antidemocráticas ideas políticas, en particular en lo que se refiere al tipo de gobierno que el Perú debía tener.

El conservadurismo autoritario, elitista y nacionalista. Lo que Riva-Agüero intenta demostrar en sus memorias es que en el Perú no se daban las condiciones para que funcione una república plenamente democrática debido a la falta de elementos para que se consolide dicha forma de gobierno. Según él, “un Estado no puede ser jamás feliz, sino cuando se le constituye de un modo análogo a sus circunstancias”.⁸¹ Así, para que haya gobierno democrático, sostiene Riva-Agüero, deben existir ciudadanos virtuosos, de lo contrario degenera inmediatamente en anarquía. A causa de la “heterogeneidad de los habitantes del Perú y del hábito de servidumbre, que por tres siglos había formado casi naturaleza con ellos”, el sistema de gobierno republicano democrático no podía funcionar correctamente, al menos no en ese momento. La “democracia absoluta era incompatible con el estado en que se hallaba el Perú”. En otras palabras, las instituciones puramente democráticas eran “inadaptables para el Perú porque careciendo sus habitantes de las luces, educación y costumbres que requieren este sistema de gobierno y, además, componiéndose la mayor parte de su población de indios, mestizos y negros, falta lo más esencial, que es la homogeneidad de la nación”. Y al no haber homogeneidad era imposible establecer “la igualdad absoluta entre semejantes gentes”. En las primeras décadas de historia republicana en el Perú no existió la igualdad absoluta, pero aun así, según Riva-Agüero, lo que prevaleció fue la anarquía ya que con el sistema político que se instauró (una república y no una monarquía como él lo deseaba) “no se había podido conseguir otra cosa (RIVA-AGÜERO 1858: VIII-X, 4-17,

⁸¹ En este aspecto la influencia de Montesquieu es evidente. En efecto, el filósofo francés señala que las leyes son buenas leyes cuando nacen de las “necesarias relaciones de las cosas”. En otras palabras, los hombres actúan correctamente cuando están obedeciendo las reglas que se derivan de su propia y particular situación; así, cada país o pueblo tiene una escala de valores diferente (BERLIN 2008: 67). De estas ideas se puede deducir que si en el Perú no había una tradición democrática, entonces no le correspondería tener un gobierno democrático.

159, 291). Como se puede deducir, para Riva-Agüero la democracia sólo podría implementarse en países étnicamente homogéneos y culturalmente ilustrados; la heterogeneidad racial impedía el consenso, impedía la formulación de un proyecto nacional unificador y democrático, e impedía la igualdad de todos los peruanos. Ante tantos obstáculos, concluye que la política nacional, en el caso del Perú, no podía ser conducida democráticamente; por el contrario, debía estar conducida por su clase dirigente natural con exclusión de las demás; y para Riva-Agüero esta clase no era otra que la aristocracia criolla.

Es decir, para Riva-Agüero, debido a la predisposición hacia el autoritarismo político y a la falta de homogeneidad étnica y cultural de su población, en el Perú las condiciones sociopolíticas no estaban dadas para la implementación de una democracia absoluta. En el fondo, como lo hemos adelantado, lo que le resultaba inadmisibles, en su condición de aristócrata criollo, era que “la República iguale en un todo a los negros e indios con las personas más respetables por sus costumbres, educación, saber y riqueza” (es decir, con las personas como él). Por lo que concluye que las repúblicas de los tiempos modernos:

No ofrecen más que desengaños, lágrimas y víctimas: efectos necesarios del terrorismo, depredaciones, anarquía, persecuciones y asesinatos. He aquí la libertad, la independencia y la dicha que le han traído a los peruanos San Martín, Bolívar y Gamarra y otros varios que los han imitado en el Perú. Los males actuales son la consecuencia necesaria de los crímenes de aquellos. (RIVA-AGÜERO 1858: IX)⁸²

Riva-Agüero estaba, pues, en contra de la igualdad social y política; en contra, para decirlo de manera directa, de la igualdad entre los criollos y los demás grupos étnicos y, por ende, en contra de la modernidad política que proclamaba como un ideal la igualdad. Sin embargo aquí cabe un comentario: la modernidad política nació en Europa Occidental para ser implementada en sociedades étnicamente homogéneas. Ahora bien, cuando la modernidad política fue transplantada a las étnicamente heterogéneas sociedades hispanoamericanas, las nuevas ideas y valores que trajo —en cuanto a la igualdad social se refiere— fueron apropiadas por el grupo dominante, el criollo, pero

⁸² Debemos agregar que cuando Riva-Agüero habla de las repúblicas modernas se refiere básicamente a la Francia de la Revolución de 1789 y a las Repúblicas de Hispanoamérica, y exceptúa de su análisis a la República Norteamericana, a la que considera favorablemente en virtud de su historia política: un país con una tradición democrática; y al hecho que la gran mayoría de su población era de origen europeo: o sea, era una población homogénea.

para su exclusivo beneficio, con exclusión de los demás grupos. En otras palabras, igualdad sí, pero sólo entre los criollos.⁸³

Antes de continuar, quisiéramos hacer un breve paréntesis. La idea de Riva-Agüero, en el sentido que en el Perú la democracia no se podía implementar debido a que este tipo de gobierno era “incompatible” con la realidad sociopolítica del país, coincide con las ideas de Tocqueville. Como hemos visto, el politólogo francés opinaba que el tipo de gobierno debía ajustarse a las costumbres del país y que, por lo tanto, si en los Estados Unidos la democracia pudo asentarse sin dificultad fue porque, a diferencia de lo que ocurría en Hispanoamérica, allí sí existían costumbres democráticas e igualdad social.

Como ya lo anotamos, en Riva-Agüero existía un profundo resentimiento y una gran amargura acumulados a lo largo de su vida debido al hecho de haber sido desplazado del liderazgo político del Perú por dos extranjeros (San Martín y Bolívar), y luego por dos mestizos (Gamarra y Santa Cruz), sobre todo considerando sus pergaminos: un aristócrata criollo con una larga trayectoria a favor de la causa patriota. Estos sentimientos se reflejan dramáticamente en sus memorias escritas luego de su retiro de la vida política. Con un lenguaje elitista y autoritario —similar al que por la misma época utilizaba Bartolomé Herrera con su doctrina de la “soberanía de la inteligencia”, la que más adelante analizaremos—, Riva-Agüero afirma que debido a que los peruanos habían demostrado falta de patriotismo y porque se habían mostrado serviles con los autores de los motines militares, “la masa del pueblo peruano no era adecuada para ejercer las funciones a que es llamada en el gobierno democrático”.⁸⁴ Demostrando aversión por el militarismo (sobre todo el de origen popular), afirma que las “gentes salidas de las cuadras de los cuarteles se hacen altaneras e insoportables cuando son igualadas con las personas honradas”. Así, “la gavilla que domina al Perú se ha mostrado altanera, injusta y venal”. Lo que el Perú reclama “es un gobierno con prestigio, decente y civilizado, ya que está cansado de demagogia, guerras intestinas y motines militares”, y lo mismo desean los propietarios y las gentes educadas, que

⁸³ Como dice Carlos Augusto Ramos (1993: 81), cuando la élite criolla hablaba de igualdad, se refería a una igualdad por esferas, esto significaba que todos eran iguales dentro de su respectivo estamento, pero desiguales fuera de él.

⁸⁴ Paradójicamente, Riva-Agüero llegó a la presidencia de la República en 1823 precisamente apoyado por un motín militar.

“gimen bajo la férula de los anarquistas que actualmente dominan al Perú”.⁸⁵ Y redondea sus ideas elitistas afirmando que los peruanos estaban acostumbrados, desde el Virreinato, a ver con respeto a las personas honradas y de clase distinguida, por lo que “no podrán sobrellevar la afrenta de verse gobernados por gentes tan despreciables, tan viles y sin virtudes” (RIVA-AGÜERO 1858: 435, 487, 633, 641).

La conclusión a la que Riva-Agüero llega es que para que el Perú pueda salir de “las convulsiones políticas en que lo ha sumido la anarquía, era preciso constituirlo de nuevo”, para lo cual cree que sería necesario implementar un gobierno autoritario, “una mano fuerte” que imponga orden y que dicte leyes “sin limitación alguna”. Para esto era indispensable derogar cuanto se había hecho y formar la nación nuevamente, esta vez “arreglándose a las circunstancias en que se halla el Perú”. Sólo entonces podría esperarse “que apareciese el orden, la seguridad personal y la prosperidad pública, porque entonces serían empleados los resortes que dan vida a la sociedad y firmeza a sus instituciones” (RIVA-AGÜERO 1858: 367). En suma, lo que Riva-Agüero reclama, e insiste en ello a lo largo de sus memorias, es, primero, que el Perú sea gobernado por la élite criolla y no por personas que provengan de otro grupo étnico-social (tampoco debería ser gobernado por extranjeros). Segundo, dado que en el Perú la república democrática equivalía a una “anarquía sistemada”, este sistema de gobierno era inadaptable; lo que se requería, en dos palabras, era un gobierno fuerte. Aunque Riva-Agüero habla de una “monarquía moderada”, cuyo modelo sería la Monarquía británica, su énfasis está puesto en “una mano fuerte” que imponga orden.

Del gobierno ideal para el Perú. En vista que los fuertes valores aristocráticos de Riva-Agüero no le permitían creer ni en la igualdad social ni en la “democracia absoluta”, el ideal político que propugnaba era un tipo de gobierno constitucional con pocos ciudadanos (ALJOVÍN 2000: 258). Opinaba que la democracia —a la que calificaba de “funesto don”— fue introducida en Hispanoamérica por el propio gobierno español por medio de la Constitución liberal de 1812. Podemos deducir, a través del análisis de los dos textos que a continuación transcribimos, el tipo de gobierno que proponía para el Perú:

⁸⁵ Estos comentarios nos recuerdan a los de Gamarra, quien sostenía que el pueblo peruano, más que democracia y políticos demagogos, quería paz y orden.

Siendo compuesta su población en sus tres cuartas partes de gentes idiotas y de diferentes razas (negros, mulatos, indios y mestizos), era una consecuencia necesaria que a la sombra de un gobierno popular representativo, en que la ciudadanía no tenía excepciones, debía producir en esa chusma el desorden que ocasionó en Francia la igualdad durante la República. Si allí, no obstante la homogeneidad y civilización del pueblo, tuvo tan funestos resultados, ¿qué podía esperarse en la América española, compuesta de elementos tan heterogéneos? La Constitución referida fue el fundamento de los trastornos que después ha experimentado el Perú (lo que condujo) al estado de anarquía y a la nivelación de clases (y a fomentar que se confundan) las virtudes con los vicios; las luces, decencia y moralidad, con la ignorancia, bajeza y los crímenes. Contradicción de principios que por sí mismos prueban que en el Perú no hay elementos para la forma de gobierno que se ha adoptado (el republicano). La experiencia ha mostrado, durante un cuarto de siglo, que las instituciones republicanas no han podido cimentarse en el Perú, y que en ese dilatado período todo ha sido anarquía. (RIVA-AGÜERO 1858: 482-483)

Un gobierno monárquico en el que se deja al soberano un poder sin límites, será siempre despótico. Un gobierno puramente aristocrático, será todavía más arbitrario e injusto. Un gobierno democrático en lo absoluto, no es en realidad otra cosa que una anarquía sistemada, como lo han probado bastante las Repúblicas hispanoamericanas. Pero un gobierno formado de estas tres clases de elementos, y en que no se sobreponga ninguna de esas formas de gobierno, será sin duda alguna el mejor de todos. (...) Amalgamándolos (los tres tipos de gobierno) resulta un gobierno excelente, moderado, liberal y benéfico. (RIVA-AGÜERO 1858: 160)

De la lectura de ambos textos podemos concluir tres cosas. Primero, que en el Perú sólo la élite criolla tenía derecho a gobernar y a participar activamente en política. De acuerdo a este proyecto político, el resto de los peruanos serían considerados como nacionales de segundo orden. Es decir, el Perú independiente conservaría la estructura social jerarquizada del Virreinato. Segundo, que la peor forma de gobierno para el Perú era la democracia absoluta, ya que “no hay absolutamente elementos” para que funcione (RIVA-AGÜERO 1858: 632); y la mejor, la monarquía.⁸⁶ Sin embargo, no está pensando en las monarquías absolutistas del Antiguo Régimen, sino en las monarquías constitucionales moderadas. Sin duda está pensando en la Monarquía británica: recordemos que cuando salió exiliado del Perú marchó a Inglaterra. Por otra parte, su apuesta por el proyecto monárquico, aunque nunca llegó a consolidarse, quedó afianzada con su matrimonio con la princesa Carolina, hija del duque Carlos Luis de

⁸⁶ Sin embargo, Riva-Agüero, coincidiendo plenamente con Tocqueville, pensaba que el sistema democrático republicano sí funcionaba en los Estados Unidos de Norteamérica porque la diferencia entre sus ciudadanos y los de la América española era como la que “hay entre el día y la noche”. Luego añade que “allí (en Norteamérica) existen elementos para ella (la democracia)” por lo que “esas circunstancias tan distintas han hecho en aquellos su felicidad, y en el Perú la desdicha más extrema” (RIVA-AGÜERO 1858: 287, 634).

Looz Corswaren, miembro de una antigua familia del Imperio Germánico. Y tercero, que Riva-Agüero, al hablar de un gobierno que combine (“amalgame”) las mejores características de los diferentes tipos de gobierno, estaba proponiendo un proyecto político similar al que Bolívar había planteado en la Constitución Vitalicia. En efecto, el Libertador creyó reunir en su proyecto vitalicio “como por encanto la libertad más completa del pueblo con la energía más fuerte en el poder Ejecutivo”:⁸⁷ en buena cuenta, el equilibrio perfecto.

Las ideas políticas de Riva-Agüero fueron, pues, especialmente elitistas y discriminatorias, en particular cuando promueve la desigualdad de derechos políticos entre los peruanos (aunque a lo largo de la primera mitad del siglo XIX esta era la postura casi oficial del autoritarismo conservador). Para Riva-Agüero era una humillación que gente que no pertenecía a su clase social gobernase en el Perú. Al respecto anota que personas como él, quienes eran “los hombres más respetables del Perú (se veían obligados a) sobrellevar humillaciones” a causa de que la administración del Estado peruano estuviese en manos de gente como “el indio Gamarra y demás indios de que se compone actualmente la mayor parte de los empleos militares y civiles”. Luego agrega que “desde 1824, con cortas interrupciones, impera la raza de gente de color; y al fin ya están sobrepuestos los indios a todas las razas. Ellos han ejercido y ejercen los poderes Ejecutivo y Legislativo, y obtienen los empleos de mayor jerarquía en el ejército” (RIVA-AGÜERO 1858: 363, 387).⁸⁸ Aunque realmente no llegó a suceder, para Riva-Agüero había sucedido lo que los criollos más temían a partir de la Rebelión de Túpac Amaru II: que las masas populares tengan poder político. En suma, Riva-Agüero, como lo hemos podido comprobar, no creía ni en la igualdad social ni en la igualdad de derechos políticos; por el contrario, defendía el derecho de la élite criolla para gobernar en forma exclusiva y excluyente. De ahí que podemos concluir que sus ideas estaban en contradicción con las que la modernidad política proclamaba.

Y en este punto corresponde un comentario. El argumento de que en el Perú no se daban las condiciones para que un gobierno democrático pueda ser instaurado no era

⁸⁷ Carta de Simón Bolívar a Francisco Rivas (2/08/1826), citada por BELAÚNDE 1983: 231.

⁸⁸ Una solución que Riva-Agüero plantea a lo que para él es un problema racial es fomentar la inmigración europea. En ese sentido considera, en línea con lo que se pensaba contemporáneamente en otros países de la América del Sur, que el Perú con “cien mil familias europeas sería una de las primeras naciones de América”; y estos europeos harían que “los indios bárbaros se civilizaran en muy poco tiempo (RIVA-AGÜERO 1858: 270, 613).

exclusivo de Riva-Agüero. Como ya vimos, a inicios de la década de 1820 Bernardo de Monteagudo, evidenciando pragmatismo y realismo político, había señalado que el Perú carecía del elemento humano imprescindible para la construcción del edificio republicano: es decir, carecía de ciudadanos con virtudes cívicas. Por su parte Bartolomé Herrera, hacia mediados del siglo XIX, introduce la doctrina de la soberanía de la inteligencia, doctrina opuesta a la liberal que defendía la soberanía popular; atentando así con el principio esencial de la democracia. Debemos anotar que el pensamiento autoritario de los hombres del orden no era estrictamente conservador puesto que no contemplaba un retorno a la época virreinal sino que, por el contrario, aceptaba de buena gana la realidad de la independencia. Sin embargo, en cierto sentido fue conservador, ya que en buena medida pretendía conservar la estructura social del Virreinato. Así, las líneas matrices del pensamiento político autoritario son bastante consistentes: en pocas palabras, defiende la idea del gobierno de la élite, ya sea ésta una élite intelectual (la soberanía de la inteligencia), una élite social (la aristocracia) o una élite racial (los criollos).

El pensamiento político occidental en las *Memorias de Pruvonena*. Riva-Agüero, como la mayoría de los intelectuales y políticos de su generación, fue un producto del “*Siglo de las Luces*”, por lo que su pensamiento político estuvo fuertemente influenciado por las ideas de la Ilustración, las que revaloraban la Antigüedad Clásica. Así, para legitimar y darle peso a sus ideas, Riva-Agüero recurre tanto a las personalidades más ilustres de la Antigüedad como a los filósofos del siglo XVIII.

El contexto político en que el estadista y legislador ateniense Solón (630 A.C. - 560), conocido como uno de los Siete Hombres Sabios de Grecia, introdujo un nuevo código de leyes para Atenas es utilizado por Riva-Agüero para justificar su rechazo a un gobierno democrático en el Perú; o sea para rechazar la liberal y moderna doctrina de la soberanía popular. Riva-Agüero señala que si a la República de Atenas le fue fácil observar la constitución que le dio Solón fue porque “ya había gozado de gobierno popular muchos siglos antes que Solón le diese sus instituciones”. El pueblo de Atenas “tenía costumbre, civilización y virtud para gobernarse bajo una democracia moderada”. Para el legislador ateniense, según nos asegura Riva-Agüero, las costumbres eran el apoyo del gobierno democrático; así, para que pueda haber gobierno democrático, era preciso que exista bajo los fundamentos con que lo estableció Solón, y que sea

sostenido por ciudadanos virtuosos, de lo contrario degenera en anarquía (RIVA-AGÜERO 1858: 2-4). La conclusión es clara. El prestigio de Grecia como cuna de la democracia era indiscutible; si allí la democracia funcionó fue porque existían costumbres, tradiciones y cultura democráticas. Por el contrario, el Perú, al carecer de todos estos elementos, no reunía las condiciones para que pueda ser gobernado democráticamente.

En la lista de autores citados en las *Memorias de Pruvonena* no podía faltar el filósofo político francés barón de Montesquieu (1689-1755). En efecto, Riva-Agüero presenta citas de Montesquieu en las que éste sostiene que para que un gobierno popular “se conserve” requiere, ante todo, del “resorte de la virtud”. Y una exigencia para que los ciudadanos puedan “amar la virtud” era la educación pública. La virtud, según el filósofo francés, “es un renunciamiento a sí mismo, que es siempre una cosa no solamente muy penosa, sino imposible” (RIVA-AGÜERO 1858: 5). En otras palabras, como en el Perú no existía una educación pública que promoviese el civismo, no se habían podido desarrollar las virtudes republicanas que todo ciudadano debía tener y, en consecuencia, el gobierno democrático y popular resultaba insostenible.

Tampoco podía faltar Voltaire (1694-1778), uno de los más grandes escritores e intelectuales europeos del siglo XVIII quien, citado por Riva-Agüero, “sabiamente” afirma que “se engañan mucho si creen que los hombres deben ser iguales para los empleos, supuesto que no lo son absolutamente en sus talentos”. Y añade que “esa desigualdad es necesaria entre las condiciones, y que la democracia sólo conviene a un cantón Suizo o a Ginebra”. Sin duda las ideas de Voltaire sobre la desigualdad natural entre los hombres avalaban la tesis elitista que Riva-Agüero defendía. En opinión de Riva-Agüero, también habría que “convenir con Voltaire” cuando éste señala que “el verdadero vicio de una república civilizada está en la fábula turca del dragón con muchas cabezas y del dragón con muchas colas. La multitud de cabezas se daña, y la multitud de colas obedece a una sola cabeza que quiere devorarlo todo” (RIVA-AGÜERO 1858: 291). Lo que Riva-Agüero intenta decir utilizando la “fábula del dragón” es que lo más conveniente para el Perú era una monarquía constitucional moderada, que tenga al frente a un monarca ilustrado y virtuoso, pero enérgico.

Finalmente, el influyente teólogo y hombre de letras francés François de Salignac de la Mothe, Fénelon (1651-1715) también es citado por Riva-Agüero afirmando que “el despotismo de la multitud es una potencia loca y ciega que se vuelve contra ella misma; un pueblo engreído por una libertad excesiva es el más insoportable de todos los tiranos” (RIVA-AGÜERO 1858: 295). Sin duda un aval para las elitistas ideas políticas de Riva-Agüero.

Como hemos podido ver, y esto se repite a todo lo largo de sus memorias, Riva-Agüero recurre a los personajes de más peso político e intelectual en el mundo occidental, de quienes selecciona los textos que le son más convenientes, con el fin de legitimar y reforzar su pensamiento político elitista, antimoderno y conservador en muchos aspectos. En resumen, para Riva-Agüero el republicanismo y las instituciones puramente democráticas eran inadaptables para el Perú porque sus habitantes carecían de las luces, de la educación y de las costumbres que requería dicha forma de gobierno. A esto agrega la falta de homogeneidad de su población, y no habiendo esta homogeneidad, según él, resultaba imposible establecer una igualdad absoluta entre las personas. Por lo que concluye que en el Perú, dada la combinación de todos estos factores, los gobiernos populares democráticos contribuirían a la anarquía (RIVA-AGÜERO 1858: 291).

Algunas ideas finales. Son muchos los argumentos que Riva-Agüero esgrime a lo largo de las “*Memorias de Pruvonena*” para reivindicarse, justificar su posición política y expresar su resentimiento, pero quizá sus sentimientos podrían quedar muy bien resumidos en las líneas que escribe en las últimas páginas de sus memorias:

San Martín y Bolívar no habrían nunca pisado el territorio peruano si los patriotas, creyendo que observarían los tratados, no les hubiesen abierto las puertas del Perú, prestándoles toda clase de auxilios. Fueron pues incontestablemente esos patriotas (indudablemente Riva-Agüero se consideraba uno de ellos) los fundadores de la independencia, de la que tanto provecho han sacado los auxiliares y después los anarquistas. (RIVA-AGÜERO 1858: 659)

Es decir, Riva-Agüero y los demás patriotas peruanos (en principio, los que actuaron antes de la llegada de San Martín al Perú en 1820) fueron engañados y traicionados por San Martín y por Bolívar. Y lo que es fundamental, fueron los patriotas peruanos, supuestamente bajo el liderazgo del propio Riva-Agüero, quienes fundaron el Perú

independiente y, como consecuencia, los únicos que tenían los títulos legítimos para gobernarlo.

Hacia el final de su vida, José de la Riva-Agüero redondea sus ideas políticas en este texto, en el que no se habla de democracia, pero que refleja el ideal político de la Ilustración, y al cual no se le puede negar una buena dosis de patriotismo y racionalidad:

El mejor de los gobiernos es aquel que está en conformidad con el estado de luces, costumbres y necesidades de la nación; aquel que asegure el orden, proteja y sostenga la libertad y las garantías sociales; que extinga la anarquía y sus desórdenes; que premie el mérito y castigue el crimen: en una palabra, aquel que haga la felicidad general, y sea en realidad un gobierno patriótico y justo, y no las simples teorías inadaptables para el Perú. (RIVA-AGÜERO 1858: 660-661)

Según Jorge Basadre, en el proceso de la Guerra Independentista, cuyo tramo final se inicia en 1820 y concluye en 1824, es necesario distinguir tres etapas. La primera fue la sanmartiniana y abarca todo lo relacionado con la llegada de San Martín y la Expedición Libertadora al Perú, la campaña de la costa norte, la ocupación de Lima, el establecimiento del Protectorado, y la renuncia del Protector argentino. La segunda etapa, llamada peruana, que comenzó con la instalación del Congreso Constituyente en septiembre de 1822, tuvo las características de un agudo faccionalismo. Fue la época del pronunciamiento militar y popular que llevó al Congreso a elegir a José de la Riva-Agüero primer Presidente de la República. Coincidió también con el robustecimiento del poder del ejército realista, fenómeno ya visible en las postrimerías del Protectorado. La etapa final fue la bolivariana, y en ella vino a ser decisiva la participación del ejército colombiano al mando de Bolívar y de su lugarteniente Antonio José de Sucre (BASADRE 1973: 154-155, 166-167).

Sin duda el análisis de Basadre es históricamente correcto. Y esto es precisamente lo que produjo en Riva-Agüero una enorme frustración e hirió su auténtico nacionalismo y orgullo aristocrático: que la historia iba a registrar tres etapas en la emancipación de su patria, y que en la etapa peruana, de la que él fue uno de los personajes principales, no se logró derrotar a los ejércitos realistas y, por lo tanto, no se pudo consolidar la independencia, teniéndose que recurrir a un extranjero: Simón Bolívar.

Por otra parte, Riva-Agüero apostaba por un proyecto monárquico para el Perú, proyecto en el cual él debía tener una importante participación, pero que finalmente no prosperó. En opinión de Scarlett O'Phelan, las condiciones habían cambiado y no era exagerado afirmar que la élite (o el remanente de ella) ya daba indicios de atravesar por un proceso de descomposición, y el Perú por un dislocamiento político y económico (O'PHELAN 2001: 388); todo esto en medio de un proceso emancipador largo y complicado. En este contexto, la mayoría de los peruanos que de una u otra forma venían participando en el plano ideológico (algunos desde fines del siglo XVIII) en el proceso emancipador, avalaron el proyecto republicano y colaboraron activamente con Bolívar: es el caso de Rodríguez de Mendoza, Unanue, Sánchez Carrión y Vidaurre entre otros. Por lo tanto, se podría decir que Riva-Agüero era un sobreviviente de esta hecatombe, y así aparece, junto con Torre Tagle, como un líder desfasado. El Perú necesitaba un caudillo y, como señala O'Phelan, caudillismo y nobleza no van de la mano e, incluso, eran excluyentes. En la era de los caudillos, la nobleza abandonó la arena política; las Guerras de la Independencia la habían desarticulado y necesitaba recomponerse para recapturar el poder.⁸⁹ Lo que Riva-Agüero no quiso ver fue que, en vista que el Perú era el centro del poder español en toda la región, su independencia era la causa de toda la América española, y que su éxito dependía de la derrota total del ejército realista del Perú (O'PHELAN 2001: 388, 390, 397, 403). No asimilar esto y no colaborar con San Martín y Bolívar, por una combinación de afán de protagonismo y de un excesivo celo nacionalista, cuando la presencia de estos personajes en el Perú era necesaria, fue su gran error.

Se debe destacar sin embargo que el proyecto monárquico que Riva-Agüero quiso imponer en el Perú no traicionaba su postura a favor de la independencia, postura que desde 1812 defendió, ya que él pensaba que, dadas las condiciones sociopolíticas, la monarquía era el tipo de gobierno que al Perú le correspondía. En las repúblicas, afirmaba “los clamores y el ruido ahogan la voz de la razón y el error usurpa el lugar de la verdad”. En cambio, “un buen monarca sabe que su felicidad es inseparable de la de su pueblo, y que el amor de sus súbditos es el mejor apoyo de su trono. (...) En los

⁸⁹ La decapitación de la nobleza peruana como clase social y fuerza política se puede observar en dos hechos que tienen una fuerte carga simbólica: el marqués de Torre Tagle terminó resguardándose junto con otros titulados en los Castillos del Callao, donde encontró la muerte en 1825 víctima de una epidemia de escorbuto; y en la ejecución del vizconde de San Donás, decretada por Bolívar, en 1825 (O'PHELAN 2001: 405-406).

Estados populares, los pequeños cálculos del interés privado influyen demasiado sobre los negocios públicos”.⁹⁰ Como ya lo dijimos, los fuertes valores aristocráticos de Riva-Agüero lo hacían rechazar a los gobiernos democráticos y populares. Fue, en suma, un partidario de la monarquía como sistema de gobierno y, al mismo tiempo, un enemigo del colonialismo. Y es que una cosa es el sistema de gobierno y otra, muy distinta, la falta de libertad de una nación (REY DE CASTRO 2008: 279).

Unas palabras finales. Ciertamente a Riva-Agüero se le puede achacar de haber manipulado la verdad histórica, sobre todo cuando juzga las actuaciones de San Martín y de Bolívar. Sin embargo, consideramos que las “*Memorias de Pruvonena*” tienen un gran valor, sobre todo por eso, por ser una historia interesada cargada de ideología.

6.- BARTOLOME HERRERA Y LA REACCION CONSERVADORA

Se podría afirmar que hacia 1845 tanto los políticos e ideólogos autoritarios (los hombres del orden) así como los liberales habían fracasado. Los primeros no habían podido organizar el gobierno de los más capaces que supuestamente deberían haber traído al Perú paz, orden y bienestar. Y los segundos tampoco habían logrado sus objetivos: el establecimiento de un pleno y auténtico sistema de gobierno republicano democrático. Por lo tanto, según Jorge Basadre, mucho había que construir y que crear a partir de la herencia que los hombres de 1845 recibieron. Fue en aquellos años que se reanudó la polémica —iniciada con la independencia en 1821— entre los autoritarios, cuyo énfasis estaba puesto en el orden, y los liberales que priorizaban la libertad. Las figuras que en esta polémica destacaron fueron, por el lado de los autoritarios, el sacerdote Bartolomé Herrera, con quien el autoritarismo conservador recupera nivel ideológico y capacidad de propuesta política, reaccionando airadamente contra el desorden político reinante a partir de la independencia; y por el lado de los liberales, Benito Laso y Francisco de Paula Gonzáles Vigil (BASADRE 1968: III, 213-214; PORTOCARRERO 1987: 94).

⁹⁰ José de la Riva-Aguero, “Origen de que los mandones y tiranos del Perú me consideren enemigo de su majestad” (en RAVAGO 1999: 239)

La independencia y el inicio de la República trajeron anarquía e inestabilidad política, situación que queda fehacientemente demostrada con la impresionante cantidad de gobernantes y de constituciones que entre 1821 y 1845 hubieron en el Perú: por lo menos diecisiete gobernantes, diez congresos y cinco constituciones nacionales, además de tres guerras internacionales (contra Colombia, Chile y Bolivia). Contra este desorden y caos, en 1842 el doctor Bartolomé Herrera (Lima, 1808-Arequipa, 1864), ilustre Rector del Convictorio de San Carlos, levantó su voz de protesta haciendo un llamado al orden que, según él, se había perdido como consecuencia del colapso del régimen virreinal, de la consecuente crisis generada por el caudillaje militar y de la ausencia de valores católicos. Estas fueron sus palabras: “El principio de la obediencia pereció en la lucha de la emancipación (...) el respeto ha caído en ridículo; hasta el respeto a la Religión, consuelo del hombre y recurso necesario para la tranquilidad y conservación de las naciones”.⁹¹

Herrera pensaba que los gobiernos republicanos habían fracasado, “tiranizando” al Perú, ya que cualquier ciudadano (en concreto, los caudillos militares) podía servir de instrumento de dicha tiranía. En su opinión, los gobiernos y los ciudadanos se habían convertido en “esclavos de la voluntad del pueblo”, la que a su vez, al no estar capacitada para tomar decisiones políticas, permitía que “gobiernos, ciudadanos y pueblo” se conviertan “en esclavos de la voluntad de los demagogos”. Los demagogos —a los que tilda de caudillos inescrupulosos que tratan de alcanzar el poder agitando a la plebe y/o halagando sus sentimientos elementales— al actuar en contradicción con la ley natural (o sea la ley de Dios), carecían de legitimidad para gobernar, por lo que el pueblo no podía ni reconocerlos ni obedecerlos. Esta situación se agravaba porque “el espíritu secreto de partido había usurpado el amor a la patria”, y porque “los supremos poderes de la nación no eran por todos amados, respetados y honrados como la ley divina lo manda”. Ante este panorama desolador: falta de patriotismo, tiranía,

⁹¹ Bartolomé Herrera, “Oración que en las exequias celebradas el 4 de Enero de 1842 en la Iglesia Catedral de Lima por el alma de S.E el Generalísimo Presidente de la República D. Agustín Gamarra, muerto gloriosamente en el campo de Incahue, pronunció el Dr. D. Bartolomé Herrera”, en HERRERA 1929: 17, 21. Como ya lo hemos señalado, en el tema de la necesidad de preservar el orden, liberales y autoritarios tenían coincidencias. En efecto, liberales como Benito Laso también pensaban que el tránsito del coloniaje a la independencia había sido violento y que como consecuencia del estado continuo de guerra y ansiedad en el que el Perú se encontraba sumido antes y después de lograda la emancipación, de la debilidad e inacción de los gobiernos y de la pérdida de las costumbres a causa de la incertidumbre política; habían desaparecido de “nuestro suelo los establecimientos de educación e ilustración que honraban al Perú” cuando se encontraba “encadenado” a España (Benito Laso, “Discurso del Ministro Laso”, pronunciado en el Convictorio de San Carlos el 20 de enero de 1843, en HERRERA 1929: 36).

incapacidad política del pueblo y falta de respeto por la ley de Dios; Herrera reclama un cambio político radical. En pocas palabras reclama orden y valores morales, y una conducción política acorde con la ley de Dios. Su caballo de batalla fue que “Dios es Soberano de las naciones; Su soberanía restituirá a los gobiernos, a los individuos y a los pueblos la libertad”. Resumiendo, según Herrera, los gobernantes que el Perú tuvo a partir de la independencia —al actuar de forma egoísta, siguiendo una filosofía “racionalista y orgullosa” (la de la Revolución francesa), contraria a la ley de Dios— causaron la “ruina” de la nación. Lo que ahora se debía hacer era reconciliar la política y la ley divina ya que “la obra del Señor será el bienestar de la nación”.⁹² Como vemos, en un aspecto vital —el origen de la soberanía— el pensamiento político de Bartolomé Herrera defendía una doctrina política contraria a la que la modernidad política venía proclamando desde fines del siglo XVIII: la doctrina de la soberanía popular. Analicemos con más detalle el pensamiento político del sacerdote limeño.

Democracia, libertad y soberanía. Bartolomé Herrera acepta que exista una opinión pública que le manifieste al “Cuerpo Legislativo” y al “Gobierno” lo que le “parece bueno o malo”; estas indicaciones “son la luz que ilumina en su marcha penosa a los depositarios de la Soberanía”. Afirma también que es “conveniente” que el pueblo “influya”, mas no decida, en la elección de los legisladores y gobernantes, y que una vez que éstos se encuentren establecidos y cuenten con el consentimiento del pueblo, “ley es del Señor que les obedezcamos; ley natural a cuya inobediencia sigue la disolución social, la sangre y todos los horrores que más de una vez hemos ya experimentado”. En contra de los principios del liberalismo político y de la democracia que defienden que la soberanía es delegada por el pueblo en favor del gobernante, Herrera sostiene que “consentir no es delegar, porque el consentimiento es condición, mientras que la delegación se ve como origen de la soberanía”.⁹³

De acuerdo a la doctrina “herreriana”, la soberanía de las autoridades públicas pertenece a los individuos más capaces e inteligentes, “a la aristocracia del saber, creada

⁹² HERRERA 1929: p. 30; Bartolomé Herrera, “Sermón pronunciado por el Dr. Bartolomé Herrera, Rector del Convictorio de San Carlos, en el Te Deum celebrado en la Iglesia Catedral de Lima el 28 de Julio de 1846”, en HERRERA 1929: 67, 68, 71.

⁹³ HERRERA 1929: 18; Bartolomé Herrera, citado por IWASAKI 1984-85: 133.

por la naturaleza”.⁹⁴ Esta soberanía era un derecho cuyo “origen está en la naturaleza o, hablando con más exactitud, en Dios” y no en el pueblo, como lo exigía el pensamiento político moderno. Sin embargo, la soberanía no se podía ejercer “legítimamente sin el consentimiento del pueblo”, pero una vez que el legítimo gobernante esté en funciones, el pueblo estaba obligado a obedecerlo “dentro de los límites de lo justo”, sin restringir ni ampliar la autoridad de éste. Aun cuando Herrera no promueve revoluciones, aunque fueran “lícitas” (es decir, dirigidas contra un gobierno tiránico e inmoral), sí le otorga al pueblo el derecho a la desobediencia. Estas fueron sus palabras: el soberano que “holle los derechos y esclavice los pueblos, obra sin autoridad” y, por lo tanto, “no puede exigir obediencia jurídica (y si ese fuese el caso, el pueblo debía) sufrirlo y arrostrarlo todo antes que obedecer”. He aquí, concluye Herrera, “la libertad afirmada en la naturaleza de las cosas, en la ley de Dios, y no vacilante sobre la trémula base de la voluntad humana”: se trataba de una soberanía “revelada por Jesucristo”. Para Herrera, esta era una solución política equilibrada y justa, acorde con la realidad peruana, pero acorde sobre todo con su pensamiento político católico y conservador. Y es que Herrera, dándose cuenta de la evidente ausencia de virtudes cívicas del pueblo peruano, lo cual le impedía ejercer adecuadamente sus derechos ciudadanos, propugna una doctrina ultra católica, antiliberal, elitista y contraria al concepto de soberanía popular. Como dice Jorge Basadre, para Herrera la soberanía popular no es sino la obediencia a las autoridades conforme a la voluntad divina⁹⁵ y no, como debía ser, conforme a la voluntad del pueblo.

Con respecto a la independencia, Herrera se muestra en cierta medida contradictorio. Como hombre afín al pensamiento conservador, parece lamentarse que el Perú se encuentre “separado de la Monarquía” (española), y en esa línea de pensamiento enumera las “enfermedades” que la independencia acarrió: anarquía, tiranía, demagogia. Pero dándose cuenta que la independencia era una realidad irreversible, considera conveniente a sus intereses otorgarle una sanción divina; por lo que asegura que estuvo “fundada en la voluntad de Dios (...) elevar la independencia de la clase de mero capricho a la de derecho (divino) es darle un carácter sagrado e inviolable”.⁹⁶ A la

⁹⁴ Bartolomé Herrera, “Tercera respuesta de Herrera”, publicada en *El Comercio* de Lima (21/10/1846), en HERRERA 1929: 131.

⁹⁵ Bartolomé Herrera, “Sermón...”, en HERRERA 1929: 68-69, 80; Bartolomé Herrera, “Notas al Sermón”, en HERRERA 1929: 101, 103, 104; BASADRE 1968: III, 216.

⁹⁶ Bartolomé Herrera, “Notas al Sermón”, en HERRERA 1929: 94.

par consideraba que debía encontrar una explicación concordante con sus ideas políticas a la anarquía imperante luego de la independencia. En ese sentido advierte de la existencia de “una oposición necesaria entre los efectos de la fuerza y los del derecho de mandar”, lo que causó que los peruanos, una vez independizados, no pudiesen reconocer a ninguna autoridad como legítima.⁹⁷ Este reconocimiento sólo se podría haber concedido a un gobernante al cual ellos se hubiesen “sujetado por un acto de libre sumisión para cumplir la ley divina”, y eso no había sucedido. Así, para “no ser esclavos de los demagogos”, para no caer en la anarquía, los peruanos debían “obedecer a la autoridad establecida por Dios, al ministro de Dios”, ya que ellos eran “súbditos naturales de Dios y sólo de Dios”. Pero, ¿cómo reconocer entonces a las autoridades legítimas, al que ejerce “el ministerio divino”? Bueno, Herrera nos da una pauta: el que gobierna habitualmente conforme a los principios reconocidos de justicia que nacen del destino común de las sociedades y del particular de la nación; así, en la sociedad actual, será soberano el llamado por las leyes, y si no las hay, pues hay quienes están destinados a mandar y quienes lo están a obedecer (BASADRE 1994: 90). Según Herrera, no es una autoridad legítima aquella que “contradice” la voluntad divina, la que quiere que la libertad de los peruanos sirva a sus vicios, haciéndolos que violen las leyes divinas. Y si se presentaba esa situación, entonces el pueblo debía resistir, no a la autoridad que ya no existía porque no era divina, sino a la corrupción del hombre que pretende esclavizar a los gobernados.⁹⁸ Desde esta perspectiva, la autoridad de muchos de los gobernantes y caudillos posteriores a la independencia no fue legítima puesto que no contaba con el consentimiento del pueblo y, peor aún, en muchos casos aquéllos habrían gobernado contradiciendo los principios que la ley divina establecía. Para Herrera, el resultado de todo esto saltaba a la vista: anarquía, desorden y desmoralización; todo ello, en gran parte, reflejado en la derrota peruana en Ingavi en 1841.⁹⁹

Al propugnar que la soberanía residía en Dios y no en el pueblo, las ideas de Herrera en relación a los derechos políticos de los peruanos estaban en contradicción con las que

⁹⁷ Debemos recordar que uno de los argumentos esgrimidos por los historiadores para explicar la anarquía reinante a inicios de la República ha sido que en el Perú no hubo una élite o grupo dirigente que contase con la suficiente legitimidad para gobernar.

⁹⁸ Bartolomé Herrera, “Sermón...”, en HERRERA 1929; “Notas al Sermón”, en HERRERA 1929: 94.

⁹⁹ Herrera afirmó que debido a “los pecados” supuestamente cometidos por los peruanos a partir de la independencia, éstos se “hicieron objeto de la cólera de Dios” en Ingavi (“Oración...”, en HERRERA 1929: 32).

la modernidad había establecido; analicemos más a fondo esta contradicción. El ilustre Rector de San Carlos afirmó que “los hombres son libres porque están autorizados por Dios” para, luchando contra sus propias pasiones y contra las ajenas, seguir la senda que Él les había trazado. Sostenía que ninguna voluntad humana —ni individual ni colectiva (específicamente se refería a la *volonté générale* de Rousseau)— tenía derecho a dominarlos; la esclavitud se daba cuando el hombre era dominado por sus pasiones o por voluntades terrenales, en lugar de serlo por “la razón de Dios que ejerce sobre sus criaturas un imperio suave y natural”. De acuerdo a la “teoría cristiana” que Herrera propugnó, “el ciudadano no es súbdito sino de Dios” y, como consecuencia, todos los hombres son libres entre sí. Y es que Herrera estaba opuesto a fundar la legitimidad del gobierno en la voluntad general del pueblo, como lo proponía el filósofo político francés Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Rousseau —quien pensaba que la solución a las cuestiones sociales y políticas debía incluir necesariamente la total preservación de la libertad humana— concebía al pueblo de un Estado como soberano y, como tal, podía juzgar, en conjunto y libremente, lo que era mejor para la comunidad. En ese sentido definió a la sociedad civil como una persona artificial unida por una voluntad general:¹⁰⁰ el contrato social que da vida a la sociedad era una promesa, y la sociedad permanecía viva como un grupo comprometido. Así, la república de Rousseau era una creación de la voluntad general, donde la voluntad de cada uno de sus miembros nunca vacila en defender los intereses públicos, comunes o nacionales, aunque éstos puedan estar en conflicto con los intereses personales. La voluntad general es pues soberana; ella representa el bien social, que es la pauta de justicia. La ley, de acuerdo a esta doctrina política, era el producto de esa voluntad general y el gobierno venía a ser un intermediario entre el soberano (la voluntad general) y el ciudadano individual. Por lo tanto, (el argumento continua) el hombre es libre porque obedece reglas que no le han sido impuestas desde fuera sino que, más bien, él mismo se ha impuesto (BERLIN, 2008: 118; BLOOM 1987: 568, 574; Britannica 1995: XXVI, 940; HEATER 2007: 130; SABINE 2000: 451).

Pues bien, Herrera se opuso a las doctrinas de Rousseau ya que no aceptaba que un ciudadano acepte obedecer la voluntad de la mayoría (la voluntad general), obligándose

¹⁰⁰ Por lo tanto, para Rousseau el pueblo estaba formado por ciudadanos y súbditos, en ese orden: eran ciudadanos en virtud de la voluntad general, y súbditos en cuanto acataban las consecuencias derivadas de sus decisiones. Pero en ambas capacidades eran completamente libres, independientes de cualquier autoridad arbitraria (HEATER 2007: 130).

a obedecer al gobierno en todo aquello en que no se aparte dicha voluntad. Desde la perspectiva de Herrera, un contrato mediante el cual una persona renuncia a sus derechos individuales para someterse a una voluntad general es ilegítimo porque no respeta la única voluntad que para él era legítima: la voluntad de Dios.¹⁰¹

Profundicemos en el pensamiento de Herrera en relación a la soberanía. El rector carolino reconoce “la soberanía de la nación en el sentido internacional”, esto es, en su derecho a haberse independizado de España.¹⁰² También la reconoce “en el sentido de que ninguna autoridad tiene derecho de gobernar a la nación sin su consentimiento” por lo que, en armonía con estos postulados, condena rotundamente “el absolutismo que en nombre del pueblo (algunos gobernantes ilegítimos: reyes tiranos y demagogos) quieren ejercer sobre el pueblo”. Ambas soberanías, la externa y la interna, según la doctrina católica que Herrera invoca, provienen de Dios. Ahondando en la soberanía interna, que es la que más le interesa, Herrera afirma que “ningún cristiano verdadero puede reconocer la soberanía de las pasiones”, ni la de un gobernante cuya soberanía no la haya “recibido de Dios”, puesto que “el origen de la soberanía —es decir, el derecho a mandar— viene de Dios”, quien es la fuente de todo derecho. Este era un acto de fe, un “dogma católico (que) ningún católico disputará.” Así, mientras que el pensamiento político moderno proclama que la libertad y la soberanía están directamente relacionadas: la soberanía popular es la expresión de la libertad de los ciudadanos; Herrera, por el contrario, afirma, y usaremos sus propias palabras, que “la libertad no es soberanía (...) el hombre no es soberano de sí mismo”.¹⁰³

Antes de continuar, quisiéramos hacer un comentario para comprobar hasta qué punto Bartolomé Herrera no fue el primero en proclamar la soberanía de la inteligencia. El padre de la historia, Herodoto (485 AC - 425), en sus “*Historias*”, narra una imaginaria conversación entre tres personajes persas —Otanés, Megabyzo y Darío— sobre la mejor forma de gobierno que debería ser instaurada en Persia después de la muerte del rey Cambises. Según Megabyzo, nada hay más obtuso y prepotente que una multitud inepta,

¹⁰¹ Bartolomé Herrera, “Notas al Sermón”, en HERRERA 1929: 99-100.

¹⁰² Como ya lo mencionamos, Herrera acepta la independencia como un hecho consumado; sin embargo, en línea con su postura conservadora, enaltece el aporte civilizador que España proporcionó al Perú. Según él, la Conquista en el siglo XVI fue un “hecho inmortal” que significó el nacimiento de “un nuevo Perú, el Perú español y cristiano, no conquistado sino creado por la Conquista” (“Notas al Sermón”, en HERRERA 1929: 87).

¹⁰³ Bartolomé Herrera, “Sermón...”, en HERRERA 1929: 82; “Notas al Sermón”, en HERRERA 1929: 96-104.

por lo que conferir el poder al pueblo sería una decisión alejada del buen juicio. El tirano, cuando hace algo, lo hace dándose cuenta; pero el irresponsable “populacho”, al equivocarse, ni siquiera se podía dar cuenta pues, “¿cómo podría darse cuenta quien no ha sido instruido, ni ha visto ningún bien, y se precipita, lanzándose sin inteligencia sobre los acontecimientos”. Por lo que Megabyzo concluye que “se valgan de la democracia aquellos que quieren hacerle daño a los persas”; pero “nosotros”, habiendo elegido a un grupo de los “mejores hombres, invistamos a éstos con el poder, ya que en ellos estaremos nosotros mismos, y podemos razonablemente asumir que de los mejores hombres sean las mejores decisiones” (HERODOTO 1987: libro III-81, 248). La concordancia con el pensamiento político de Bartolomé Herrera, cuando aboga por la tesis de la soberanía de la inteligencia, es impresionante, sobretodo si consideramos los 2, 300 años que median entre Herodoto y el sacerdote peruano.

La polémica entre Herrera y los liberales. El debate doctrinario tuvo como origen el sermón que Bartolomé Herrera pronunció en la Catedral de Lima el 28 de julio de 1846 en el que propugnó la doctrina de la soberanía de la inteligencia, doctrina que fue enseñada, probablemente desde 1842, en el Colegio de San Carlos. En este debate el principal contendor de Herrera fue Benito Laso (BASADRE 1968: III, 244).¹⁰⁴ La polémica fue importante porque en ella se discutieron temas de vital importancia para la política peruana: soberanía, derechos políticos y libertad. Analicemos los aspectos que nos interesan de dicha polémica. El pensamiento político moderno ha defendido la idea que el hombre tiene ciertos derechos naturales inherentes a su condición humana, derechos que le habían sido otorgados por el Creador. Pero a partir de ahí, al menos en lo que a la esfera política se refiere, la modernidad establecía que el hombre era libre para decidir sobre el destino político de su país. Es por este motivo que los liberales de entonces encontraban que las ideas de Herrera estaban basadas en “falsos principios” ya que no tenía sentido afirmar que “siendo Dios el soberano, el pueblo no pueda ser soberano sin defraudar la prerrogativa de ese Dios”; y agregaban que se estaba “confundiendo la soberanía divina con la humana”. Según los liberales peruanos —que creían que el pueblo (al menos los que calificaban como ciudadanos) sí tenía el derecho para tomar decisiones sobre la política de su país— negar la soberanía popular, “en el

¹⁰⁴ Cuando se estudia la polémica entre Herrera y los liberales, no podemos dejar de considerar la obra de Gonzáles Vigil contra la Curia Romana (que ya examinamos en el tercer capítulo) ya que el referido pensador liberal refutó las ideas de Herrera sobre la soberanía de la inteligencia y, más bien, defendió la doctrina de la soberanía popular.

sentido común que se le da a esta palabra”, era negar a los ciudadanos la cooperación que debían tener en la marcha de la sociedad; era quitarles la facultad que tienen de elegir a sus mandatarios y de organizar “el cuerpo político” como mejor convenía a sus intereses; finalmente, era despojarlos de sus “imprescriptibles derechos”.¹⁰⁵ Por todo esto, los liberales concluyeron que las doctrinas de Bartolomé Herrera eran “antisociales, antipatrióticas, antiliberales, anticonstitucionales y antiamericanas”.¹⁰⁶ Benito Laso expresa claramente el pensamiento liberal:

Soberanía, en el sentido político, es el derecho de la sociedad de arreglar el régimen de la asociación política, de dar las leyes por las que ella debe gobernarse; establecer las autoridades y nombrar los magistrados, celebrar tratados con otras sociedades independientes, declarar la guerra y hacer la paz. (...) La sociedad política es la reunión en un cuerpo determinado, reglamentado e independiente, de los hombres libres que gozan de su propio derecho, y capaces por sus aptitudes físicas, morales e intelectuales de concurrir por sí al mantenimiento de la asociación, y a la seguridad pública e individual de los asociados: la sociedad tomada en este sentido es lo que se llama pueblo. Los hombres que tienen las calidades indicadas se llaman ciudadanos.¹⁰⁷

La cita anterior merece comentarse. A diferencia del pensamiento ultra católico de Herrera, en el texto de Laso no se lee nada que haga referencia a una supuesta soberanía de Dios en los asuntos políticos. Sin embargo, coincidiendo en este punto con el pensamiento autoritario, para Laso, y en general para los liberales, los derechos políticos no se podían otorgar, al menos no en un primer momento, a todos los peruanos. Estos derechos estaban reservados solamente a los “hombres libres” que “gozaban” de ciertas “aptitudes”, aptitudes que debían ser inculcadas y promovidas en todos los peruanos.

Debemos insistir en el crucial tema del origen de la soberanía. Bartolomé Herrera —al afirmar que la soberanía no provenía del pueblo sino de Dios, que el pueblo “no tenía la capacidad ni el derecho de hacer las leyes”, y que este derecho pertenecía exclusivamente “a los más inteligentes, a la aristocracia del saber”—¹⁰⁸ introdujo unas

¹⁰⁵ Recordemos que Bartolomé Herrera afirmaba que el pueblo “no tiene la capacidad ni el derecho de hacer las leyes”; es decir, no podía o no debía participar en la política nacional; su rol político se limitaba a “consentir” y “obedecer”.

¹⁰⁶ Artículos de *El Comercio* de Lima (6/08/1846, 24/08/1846 y 28/12/1846), en HERRERA 1929: 114-115, 119, 140.

¹⁰⁷ Benito Laso, “Segundo artículo de Laso” (31/07/1846) y “Tercer artículo de Laso” (1/08/1846), en HERRERA 1929: 108-109.

¹⁰⁸ Bartolomé Herrera, “Tercera respuesta de Herrera”, en HERRERA 1929: 131.

ideas que se oponían frontalmente a los ideales que la modernidad política venía proclamando en el mundo occidental desde fines del siglo XVIII, sobre todo chocaba con el ideal democrático. Y es que como dice Fernando de Trazegnies, en un país en que la estructura social tradicional se había preservado y en donde existían profundas diferencias económicas, sociales y culturales, “los inteligentes” siempre eran los miembros de la clase dominante (TRAZEGNIES 1992: 95); lo cual, obviamente, no cuadraba con los principios democráticos.

La postura de los liberales era que el pueblo es el soberano. Sin embargo, el ideólogo liberal Benito Laso afirmaba que de todos los peruanos sólo los que eran ciudadanos debían tener derechos políticos. Según Laso, eran ciudadanos los hombres libres que reunían ciertas calidades y aptitudes físicas, morales e intelectuales por lo que “la sociedad política considerada estrictamente como tal, no es la reunión de individuos de la especie humana de cualquier condición, sexo o edad, sino precisamente de los que son o se llaman ciudadanos”.¹⁰⁹ De lo anotado se puede deducir que aunque los liberales proclamaban la soberanía del pueblo, quizá deberían haber proclamado la soberanía de los ciudadanos solamente; o sea, de aquellos individuos que por reunir ciertas características —como por ejemplo propiedades, ilustración y una cultura cívico-republicana occidentalizada— tenían plenos derechos políticos. En este punto conviene recordar lo que señalamos en el segundo capítulo: que el siglo XIX no fue plenamente democrático pues las masas populares sólo desempeñaron un papel menor y restringido al repertorio prescrito por las élites.

Ahora veamos qué decía Herrera al respecto. Según él, “el pueblo, esto es, la suma de los individuos de toda edad y condición no tiene la capacidad ni el derecho de hacer las leyes” y, por lo tanto, “la soberanía no viene del pueblo”; aunque admite que “el consentimiento del pueblo es condición indispensable para que se ejerza la soberanía”.¹¹⁰ Como lo anotamos más arriba, de acuerdo a la doctrina de Herrera el pueblo no delega, solamente conciente. Ahora bien, si cotejamos las ideas políticas de los liberales con las de los autoritarios hombres del orden, podemos concluir que ambos grupos consideraban que la mayor amenaza para el Perú era la anarquía y el desorden

¹⁰⁹ Benito Laso, “Tercer artículo de Laso”, en HERRERA 1929: 109.

¹¹⁰ Bartolomé Herrera, “Tercera respuesta de Herrera”, en HERRERA 1929: 131; “Segunda respuesta de Herrera”, en HERRERA 1929: 126; Artículo editorial de *El Comercio* de Lima (30/12/1846), en HERRERA 1929: 145.

político: los primeros veinticinco años de vida republicana comprobaban lo justificado que era este temor. Siguiendo cada uno su propia ideología política, los liberales y los autoritarios pensaban que esta situación se podría revertir restringiendo los derechos políticos de las masas populares.¹¹¹ Sin embargo Herrera “intentó teorizar un Estado de mucho menor representatividad, mucho más elitista, que el liberal” (PORTOCARRERO 1987: 95), un Estado en donde la soberanía no provenga del pueblo —ni siquiera de los ciudadanos (los individuos propietarios y con una cultura y una educación formada siguiendo los paradigmas occidentales), como proponían los liberales— sino que provenía de Dios, idea esta última que no aparece para nada en el pensamiento liberal.

Continuemos analizando la controversia entre Herrera y los liberales. En pocas palabras, Herrera plantea que siendo la ley divina un conjunto de “principios absolutos y necesarios”, la razón, la voluntad y la fuerza eran los medios con los que Dios había dotado al hombre “para descubrir, querer y ejecutar Su ley, no para crearla”. Luego señala, en contradicción con el pensamiento liberal, que como sólo estos principios podían ejercer imperio racional sobre la libertad humana, sólo en ellos está la soberanía verdadera, la soberanía absoluta, por lo que concebir la soberanía en un hombre era un error gravísimo, concebirla en un pueblo era “la más rematada locura”. Para Herrera, y él insiste repetidamente en esta afirmación, “la soberanía no viene del pueblo”.¹¹² Si bien en la obra de Herrera no hay una impugnación formal a la democracia sino una serie de juicios de carácter marginal, en la medida que impugna la soberanía popular, sustento esencial de la democracia representativa, está también impugnando a la democracia propiamente (IWASAKI 1985-85: 132).

Por su parte los liberales —que también eran católicos, defensores y promotores de valores morales— no negaban “la soberanía absoluta de los principios”, pero aclaran que cuando se habla de soberanía popular sólo se trata de saber si “el pueblo es o no quien tiene la capacidad y el derecho de expresar y formular las leyes generales según como las conciba, y de disponer de los medios para que dichas leyes se cumplan”. También admiten (y en este punto coinciden con los autoritarios) que es cierto que la gran mayoría del pueblo peruano carece de virtudes cívicas, por lo que “no tiene la

¹¹¹ Liberales y autoritarios coincidían también en la necesidad de educar al pueblo para que adquiriera “buenas costumbres” y para que aprenda que sus intereses particulares debían estar subordinados al “bien público”.

¹¹² Bartolomé Herrera, “Segunda respuesta de Herrera” (16/10/1846), en HERRERA 1929: 125-126.

capacidad para hacer las leyes”; sin embargo añaden (y ahora sí marcando una diferencia con Herrera) que “no por eso deja de ejercer la soberanía porque en ella residen las funciones electivas, principio de donde se deriva la formación de las leyes”. Pero el pueblo también ejerce la soberanía al “reglar la marcha de las instituciones en la reunión de los hombres escogidos y facultados por la masa popular”. Por más que se divague en la cuestión y por más que se esfuerzen teorías escolásticas, dicen los liberales, “el principio de la soberanía, políticamente hablando, reside primordialmente en el pueblo”. Desde la perspectiva de los liberales, la doctrina de Herrera —en el sentido que el derecho a dictar las leyes pertenece a los más inteligentes, a la aristocracia del saber creada por la naturaleza— “no es un principio absoluto sino un derecho secundario, concedido por el pueblo, un derecho en comisión”. Por lo tanto, no era “absurdo creer que el pueblo tiene el derecho de hacer sus leyes y formular la marcha de sus instituciones”.¹¹³

En este tema la diferencia entre Bartolomé Herrera y los liberales es bastante clara. Para Herrera, el representante más conspicuo del pensamiento conservador católico, la soberanía, simple y llanamente, proviene de Dios quien la ejerce a través de los individuos más inteligentes de la sociedad. Por su parte los liberales —que se daban perfecta cuenta que la mayoría de los peruanos no tenían aún ni la suficiente educación ni preparación como para asumir plenos derechos políticos— creían que el pueblo delegaba provisionalmente la soberanía a favor de los individuos mejor preparados del país: era pues “un derecho en comisión” el que estos últimos tenían. Para los liberales, el pueblo, cuando estuviese políticamente maduro e ilustrado, asumiría directamente la plena soberanía y ejercería sus derechos políticos a plenitud, al menos así lo dan a entender.

Pero existía otro tema, por cierto de vital importancia para la vida política del Perú, en el cual los liberales (representados por Benito Laso) y los autoritarios (representados por Bartolomé Herrera) muy afines al Liberalismo Doctrinario —y en menor medida afines al pensamiento conservador— no estaban de acuerdo: la forma de gobierno. Para los liberales, el ideal político era la república democrática con elecciones; aunque como lo hemos ya advertido, una república en donde los derechos políticos estuviesen

¹¹³ Artículos en *El Comercio* de Lima (19/10/1846 y 23/10/1846), en HERRERA 1929: 128, 133-134.

temporalmente reservados sólo para los miembros de lo que Laso denominaba la “sociedad política”: en otras palabras, un gobierno representativo aunque no plenamente democrático. En cambio para Bartolomé Herrera, el ideal político era la monarquía constitucional y católica. En efecto, Herrera se adhirió a las ideas de los políticos e intelectuales franceses Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845) y François Guizot (1787-1874), ambos exponentes del constitucionalismo monárquico —o Liberalismo Doctrinario— y de la idea de que el orden debía ser no sólo político sino también moral. Según el rector carolino, Royer-Collard y Guizot representan la “nueva filosofía”, la que “venció y dejó sin vida a la ciencia filosófica del siglo pasado” (el racionalismo de “*Las Luces*” y el ideal republicano y democrático de la Revolución francesa).¹¹⁴ Sin duda, el pensamiento político de Bartolomé Herrera y el Liberalismo Doctrinario tenía muchas coincidencias, no sólo porque ambos defendían al sistema de gobierno monárquico constitucional, sino también por el escaso valor que le atribuyeron a la participación de las masas populares en los destinos políticos de la nación.

Como vemos, en ciertos aspectos las diferencias entre los liberales y los autoritarios (sobre todo con los más conservadores) fueron reales y concretas. Sin embargo debemos decir que el ideal republicano democrático de los liberales era precisamente eso, un ideal, el cual no necesariamente se podría realizar de inmediato; primero se debía educar al pueblo, formarlos ciudadanos con una cultura cívica republicana que les permitiese asumir adecuada y responsablemente los deberes y los derechos que la ciudadanía política implicaba. Como conclusión de la polémica entre Bartolomé Herrera y Benito Laso, podríamos afirmar que el tipo de modernización que se da en el Perú del siglo XIX fue una “modernización tradicionalista”. El jurista Fernando de Trazegnies opina, y estamos de acuerdo con él, que la “modernización tradicionalista” es una verdadera modernización; lo que significa que introduce elementos nuevos dentro de la sociedad tradicional y la transforma. Pero al mismo tiempo esta sociedad no se desprende de ciertos elementos antiguos o “tradicionales” que permanecen como aspectos nucleares en torno a los cuales se organiza la modernización. En todo proceso de modernización subsisten muchos elementos del pasado; sin embargo, en la modernización tradicionalista los elementos que subsisten no son relegados a la periferia del proceso

¹¹⁴ Bartolomé Herrera, “Notas al Sermón”, en HERRERA 1929: 95. Tanto Herrera como los liberales doctrinarios rechazaban las ideas de la Revolución francesa. Además, el Doctrinarismo liberal europeo se distingue del pensamiento de “la extrema liberal” por su actitud firme contra el “bonapartismo” en todas sus manifestaciones (DIEZ DEL CORRAL 1984: 89).

como rezagos de un pasado que desaparece gradualmente sino que se constituyen en los elementos centrales del proceso (TRAZEGNIES 1987: 106). El principal elemento que la modernización tradicionalista introdujo en el Perú fue la idea de gobierno republicano constitucional y representativo, aunque no plenamente democrático, ya que subsistió, como elemento del pasado, la marginación de la población indígena de la vida política peruana.¹¹⁵

Un comentario final. Defender, a mediados del siglo XIX, como lo hizo Bartolomé Herrera, una doctrina política que sostenía que la soberanía provenía de Dios y no del pueblo era intentar regresar al siglo XVII, a los tiempos del absolutismo; y esto no podía ser fácilmente aceptado, ni siquiera en un país con una cultura política tradicionalista como el Perú. Y una doctrina que no defendía sin ambages, de manera clara y abierta, uno de los valores fundamentales del liberalismo —la igualdad— tampoco podría ser finalmente aceptada por la mayoría de los peruanos. Fue por este motivo que, como ha dicho Jorge Basadre, en la Constituyente de 1860 el proyecto de Constitución que Herrera presentó, proyecto que representó el máximo esfuerzo constitucionalista que ha realizado el “reaccionarismo” en el Perú, fue rechazado. En el Congreso predominó la moderación (BASADRE 1994: 103).

¹¹⁵ Por ejemplo, en la Constitución de 1823 el indio es considerado peruano pero no ciudadano; estaba, por ende, excluido de la vida política. El indio era considerado igual ante la ley y era excluido de la ciudadanía por ser pobre e ignorante y no por ser de otra raza (PORTOCARRERO 1987: 93-94).

CONCLUSIONES

La modernidad política se originó en Europa Occidental y en los Estados Unidos de Norteamérica a fines del siglo XVIII y continuó su evolución en las décadas iniciales del XIX. A lo largo de la tesis hemos analizado las ideas centrales que dicha modernidad introdujo en el pensamiento de los ideólogos y políticos peruanos —tanto liberales como autoritarios— en la primera mitad del siglo decimonónico, especialmente en relación a dos de sus aspectos centrales: la democracia y el republicanismo. Hemos visto también cómo estas ideas, pese a que fueron adecuadas a la realidad sociopolítica peruana, no pudieron ser implementadas con el éxito deseado, frustrando la instalación de un proyecto político moderno en el Perú. Con la excepción de José de la Riva-Agüero y quizá de Bartolomé Herrera, todos estos personajes, de una manera u otra y cada uno en armonía con su postura ideológica, introdujeron las ideas que modernizarían políticamente al Perú, al menos esa era la intención que tenían.¹ Ahora bien, del análisis del pensamiento político peruano durante el período en estudio (1821 - 1846) podemos concluir que hubo cuatro puntos de quiebre muy definidos, lo que en buena medida refleja la fragmentación política de la sociedad peruana y la inestabilidad reinante en aquellos primeros veinticinco años de vida republicana. Consideramos que la mejor forma de presentar las conclusiones de la tesis es identificando estos puntos de quiebre, señalando sus principales características y, sobre todo, analizando las razones por las cuales se produjeron.

1.- De reformistas monárquicos a independentistas republicanos. Con el fin de tener una visión panorámica y objetiva de lo que fue el proceso de adopción y adaptación de la modernidad política durante los primeros veinticinco años de vida republicana, debemos remontarnos al llamado período precursor (1780-1820). La razón por la cual el triunfo del ideal independentista en el Perú fue más lento que en el resto de la América española se debió a las circunstancias históricas del Virreinato del Perú. En efecto, el Virreinato del Perú, con sede en la ciudad de Lima, fue el más antiguo e importante, el de más poder, prestigio y tradición de la América del Sur española, por lo que los vínculos entre los criollos y la Madre Patria fueron más estrechos que en el resto de

¹ Debido a sus fuertes valores aristocráticos y elitistas y a su rígida postura anti-igualitaria, Riva-Agüero difícilmente podría ser considerado un pensador político moderno. Por su parte Herrera, al no creer a rajatabla en la soberanía popular, tampoco encaja precisamente en la modernidad política.

países de la región y, por lo tanto, la fidelidad a la Corona española estuvo comparativamente mucho más arraigadas y perduró por más tiempo. En este contexto, la densidad y riqueza de la historia colonial ejercieron una poderosa influencia en las décadas finales del Virreinato, influencia que definitivamente se proyectó en la República. Y si a esta circunstancia le añadimos lo étnicamente variada que era su población dentro de la jerarquizada y estamental sociedad de castas virreinal que situaba a los criollos, siempre en minoría, en una situación de privilegio frente a la mayoritaria población indígena y mestiza —situación que los criollos temían perder luego de la independencia, sobre todo si ésta se producía como consecuencia de una revolución de las masas populares no criollas—, podremos comprender porqué en el Perú a la postura independentista le costó más tiempo madurar, consolidarse y triunfar que en el resto de países hispanoamericanos. No en vano el Perú se convirtió, durante el gobierno del virrey José Fernando de Abascal (1806-1816), en el centro de la contrarrevolución realista. En aquellos años, lo que los criollos querían eran reformas autonomistas y liberales, no la independencia absoluta de la metrópoli.

Sin embargo, luego de haber vivido la “ilusión doceañista”, que hizo que los peruanos pensaran que las ansiadas reformas autonomistas y la igualdad política con España se alcanzarían pacífica y constitucionalmente, Fernando VII, al ser restaurado en su trono en 1814, abolió la liberal Constitución de Cádiz de 1812 y retornó al gobierno absolutista. Fue este acontecimiento lo que hizo que los peruanos tomaran conciencia de la cruda realidad: España no iba a conceder las reformas exigidas. Pero la esperanza que las Cortes de Cádiz habían generado se mantuvo viva entre los constitucionalistas liberales quienes, decepcionados, evolucionarían hacia posturas políticas más radicales. Así, a partir de 1814 la posición independentista fue progresivamente fortaleciéndose mediante un proceso que podríamos considerar concluido, a más tardar, en 1824 con la victoria de Ayacucho. Con la llegada de San Martín al Perú en 1820, la independencia devino en algo no sólo inevitable sino que, en vista de la intransigencia metropolitana, en la única alternativa que les quedaba a los peruanos si querían vivir en libertad. Rodríguez de Mendoza, Unanue, Sánchez Carrión y Vidaurre fueron hombres racionales e ilustrados que amaban al Perú y lo querían ver progresar en libertad, por lo que al evaluar el contexto histórico hispanoamericano y las posibilidades que presentaba, se adhirieron al ideal independentista. El triunfo definitivo del ideal

independentista y republicano fue el primer punto de quiebre de la historia de la República del Perú.

2.-De Bolivarianos a anti-Bolivarianos. Luego de proclamada la independencia quedaba un importantísimo asunto por resolver: derrotar a los realistas que aún controlaban una gran parte del país y que habían hecho del Cusco su capital. Aquí es donde entra a tallar Simón Bolívar en la historia del Perú, ya que era él quien disponía de las fuerzas necesarias para derrotar al virrey La Serna y así no sólo liberar al Perú sino consolidar la independencia de toda la América del Sur. Y esta fue una de las consecuencias de la herencia colonial: al ser el Perú el virreinato más tradicional, el centro del poder español y el lugar donde la fidelidad a España había echado raíces más profundas, era natural que fuese un país políticamente fragmentado entre los que mantenían la tradicional fidelidad a la Corona española y los que ahora, frustrados y decepcionados por el retorno al absolutismo en 1814, buscaban la independencia absoluta. Y algo más: la gran diversidad étnica de la población también coadyuvó a que el país estuviese fragmentado, sobre todo considerando que continuó siendo una sociedad jerarquizada y estamental. En este contexto, el Perú no logró producir una élite dirigente con legitimidad y liderazgo para conducir el proceso independentista que hubiese podido, por sí sola, independizar al Perú. Para cumplir con esta tarea, fue necesaria la presencia de militares y ejércitos extranjeros, los que terminaron forjando entre los peruanos un sentimiento nacionalista antibolivariano y anticolombiano; en particular entre los peruanos políticamente concientes y con legítimos intereses políticos. Sin embargo, la salida de Bolívar del Perú en 1826 significó que el vacío de poder producido luego del colapso del régimen colonial español se hiciera más evidente, quedando al descubierto la fragilidad del sistema político peruano. Fue en este contexto que irrumpen en el escenario político los caudillos, quienes, según proclamaban, venían a salvar a la patria. La inexistencia de una tradición democrática en el Perú —como sí la hubo en Norteamérica— fue otro factor determinante que permitió que el fenómeno del caudillismo se instale a inicios de la República.

Ahora bien, durante los años en que Bolívar permaneció en el Perú (de 1823 a 1826), los ideólogos y políticos peruanos de todas las tendencias se mostraron colaboradores, dóciles y conformes con su presencia. Todos ellos pensaban que ante la gravedad de la situación debido al control que los realistas ejercían sobre gran parte del territorio

peruano, no sólo se justificaba la presencia de Bolívar sino que se le otorguen poderes extraordinarios. En general, el juicio que los políticos peruanos de inicios de la República tuvieron respecto al Libertador fue bastante consistente: pasaron de respetarlo e idealizarlo a detestarlo. Este cambio de actitud comienza a producirse a mediados de 1826 cuando se conoce el proyecto vitalicio de Bolívar, y se radicalizó en diciembre del mismo año al ser aprobada la Constitución Vitalicia por los Colegios Electorales; es decir, dos años después de que los realistas habían sido derrotados en Ayacucho y ya no era indispensable, desde el punto de vista militar, la presencia de Bolívar. Dicha aprobación fue considerada ilegítima por los opositores a Bolívar, entre los que ahora se encontraban personajes que antes lo habían apoyado y que habían colaborado con él: Luna Pizarro, Gamarra y Vidaurre (este último llegó a la conclusión que Bolívar quería dominar y esclavizar al Perú), por lo que en enero del siguiente año la Constitución Vitalicia fue abolida por el antiguo Cabildo de Lima.

Dos tipos de motivaciones interactuaron para que los políticos peruanos cambien de actitud respecto a Bolívar: una basada en una cuestión de principios nacionalistas y la otra relacionada con intereses personales. La motivación principista se fundamenta en el nacionalismo peruano frente a un dictador extranjero que pretendía instaurar un proyecto vitalicio, proyecto que, por otra parte, no sintonizaba muy bien con los ideales republicanos y democráticos que los políticos peruanos tenían, al menos en teoría. La segunda motivación es muy simple: los políticos peruanos consideraban que si se instauraba un régimen vitalicio presidido por Bolívar, sus legítimos intereses políticos iban a verse afectados.

Podemos entonces considerar que en 1827 se produce el segundo punto de quiebre en el pensamiento político del Perú republicano. Este quiebre queda confirmado por varios documentos. El primero de ellos es la carta, publicada en el periódico *El Peruano* el 24 de febrero de 1827, que Agustín Gamarra le dirige a Vidaurre diciéndole que “1827” es el “primer año de la regeneración del Perú”. Luego el 11 de abril del mismo año, *El Peruano* defiende la abrogación de la Constitución Vitalicia, considerada como “atentatoria a la soberanía nacional”, y habla de la “venturosa reintegración” que este hecho significaba para el Perú. En ambos casos “1827” se constituye en un punto de quiebre puesto que la Constitución Vitalicia había sido abolida y Bolívar, al no encontrarse físicamente presente en el Perú, había perdido su influencia y su poder,

dejando ahora a los políticos peruanos con el terreno despejado para que puedan ejecutar sus planes políticos. Pero hay algo más que confirma lo que venimos sosteniendo. El 9 de diciembre de 1829 el periódico *La Prensa Peruana* publica una noticia conmemorativa al quinto aniversario de la batalla de Ayacucho. En ella se señala que la Paz de Guayaquil —que puso fin a la guerra entre el Perú y Colombia— le dio “consistencia y solidez a lo logrado en Ayacucho”. En pocas palabras, esto significa que en Ayacucho se liquidó el poder español, pero que el Perú quedó en manos de un extranjero: Simón Bolívar. Recién con el definitivo alejamiento del Libertador del Perú en 1826, con la abolición de su Constitución Vitalicia en 1827 y, por último, con el fin de la guerra con Colombia en 1829, los peruanos se podían sentir verdaderamente libres, no sólo de España sino ahora de Bolívar y de Colombia. Sin duda un punto de quiebre.

3.- Del fin del Proyecto Bolivariano a Ingavi. El 28 de enero de 1827, dos días después de la abolición de la Constitución Vitalicia, Vidaurre afirmó que si en Ayacucho “vencimos a los españoles, quedando esclavos de Bolívar, hoy somos enteramente libres”.² Se iniciaba, pues, una nueva etapa para el Perú. Ahora bien, durante esta etapa (que coincide con los años en que el autoritario caudillo Gamarra intentó dominar al Perú), a pesar de que en muchos aspectos los liberales y los autoritarios coincidían —ambos consideraban que la anarquía política debía ser erradicada; que el respeto por la ley, el orden y la paz social eran cosas absolutamente necesarias para que la República se sostenga; y que el derecho electoral no debía ser extensivo a toda la población—, en 1827 se inicia una época en la que las tensiones entre ambos grupos se agudizaron. Así, mientras que los liberales abogaban por un Congreso fuerte que fiscalice al poder Ejecutivo (el “poder secundario”), el cual debía ser “moderado”, es decir abogaban por una organización política en donde exista un equilibrio de poderes; los autoritarios hombres del orden defendían la idea de un poder Ejecutivo “fuerte”, “robusto” y “vigoroso” que vele por el “recto orden social” para lo cual era indispensable “mantener el imperio de las leyes”. El golpe de estado contra el general José La Mar —quien contaba con el apoyo de los liberales y que fue ejecutado por el triunvirato de militares autoritarios compuesto por Santa Cruz, Gutiérrez de la Fuente y Gamarra— ocurrido en junio de 1829, constituye un buen ejemplo de la tensión a la que nos estamos refiriendo.

² Manuel Lorenzo Vidaurre, “Carta detallando el modo como se libertó el Perú”, en CDIP 1971d: 497.

Durante el período de tensión y conflicto entre los liberales y los autoritarios, los primeros preservaron, en sus líneas matrices, su pensamiento político liberal, republicano y hasta cierto punto democrático, pero lo ajustaron a las circunstancias que se presentaron a partir de 1829 cuando Gamarra asumió la presidencia de la República. Así, el sacerdote liberal Luna Pizarro continuó propugnando un gobierno equilibrado de hombres ilustrados, probos y con capacidad intelectual y moral; como él lo resumió en una conocida frase: “un gobierno firme sin ser peligroso”. En suma, habiendo entrado el Perú en su segunda década de vida republicana y en vista del desorden político reinante luego de la deposición del presidente La Mar por el “partido de la fuerza” (como Luna Pizarro llamaba a los autoritarios), los liberales se abocaron a tratar de restablecer el orden democrático constitucional supuestamente perdido y, con más vehemencia que nunca, a solucionar el permanente conflicto del liberalismo político del siglo XIX: la búsqueda del equilibrio entre la libertad y el orden.

Por su parte los autoritarios pensaban diferente. Pando, por ejemplo, ya en 1826 había dicho que lo que las personas querían no era libertad política ni participación en la “formación de las leyes”, sino que se respeten sus personas, su domicilio y su propiedad. Opinaba también que la Constitución debía conciliar la mayor libertad posible con “la organización robusta de un Ejecutivo expedito para desempeñar sus importantes funciones sin trabas perjudiciales”. Salvo el respeto por las personas y por la propiedad, no era precisamente lo que los liberales defendían. Y en 1827 Pando afirma, en oposición a la postura liberal pro Congreso, que el Perú pasó de la Colonia a “la dictadura del Congreso sin transición”. Pando, al analizar la situación social, política y económica del Perú, concluyó que se encontraba en un estado de “civilización imperfecta”, agobiado por guerras civiles y dividido en castas, y que los peruanos carecían de “espíritu público” y que sus hábitos se hallaban “inveterados”. Ante este panorama desolador, Pando le dio todo su apoyo y aval a la Constitución Vitalicia que Bolívar había “formado” puesto que la consideraba la “menos inadaptable a la situación intelectual” del Perú. Pando fue, pues, uno de los pocos políticos que le dieron su aval al proyecto vitalicio bolivariano y que no tenían el menor recelo por la influencia política del Libertador.

La tensión a la que nos estamos refiriendo era un reflejo del conflicto político e ideológico que en Europa se estaba dando en la primera mitad del siglo XIX entre las

dos fuerzas siempre en pugna: la libertad y la modernidad versus el orden y la tradición, y que tuvo su clímax en las Revoluciones de 1848. Como lo acabamos de anotar, en el Perú las tensiones políticas entre liberales y autoritarios reflejaban lo que contemporáneamente ocurría en Europa; pero también respondían a las diferencias en el carácter, personalidad, formación, influencia foránea recibida e instinto político de los diferentes políticos peruanos, lo cual dio origen a dos interpretaciones del rol del Estado y del gobierno en la vida de la nación. Ambos partidos —el liberal y el autoritario— defendieron con ardor sus ideas políticas, aunque los liberales, concientes de la realidad sociopolítica del Perú, hicieron concesiones respecto al ideal liberal y propugnaron políticas que no correspondían precisamente con las del liberalismo “radical” europeo; por el contrario, en ciertos aspectos tuvieron que coincidir con el Liberalismo Doctrinario que en el Perú los autoritarios hombres del orden suscribieron.

En las conclusiones debemos decir algo respecto a la Confederación Peruano-Boliviana ya que marcó la década 1830-40 e influyó poderosamente para que en 1841 se produzca otro punto de quiebre en la historia del Perú republicano. La tenaz oposición de Gamarra a la Confederación Peruano-Boliviana y a su Protector el general Santa Cruz puede explicarse de dos maneras; ambas se complementan. En primer lugar, actuaba en defensa de sus propios intereses políticos, los cuales consideraba amenazados por el Protector; y segundo, actuaba guiado por un nacionalismo limitado que veía a Santa Cruz como extranjero y que no podía aceptar que el Perú fuese gobernado por una persona que no fuese peruano de nacimiento, como claramente lo mandaba la Constitución. Como lo ha señalado Cristóbal Aljovín, “los grandes artífices del discurso nacionalista fueron los enemigos de Santa Cruz”, quienes defendieron el ideal de “el Perú para los peruanos” utilizando argumentos constitucionales. En contraposición a Gamarra se encontraba el político liberal Luna Pizarro, quien consideraba que la Confederación era “provechosa pues nos da respetabilidad en el exterior”, y que el Perú y Bolivia “en verdad” eran un solo pueblo (LUNA PIZARRO 1959b: 97, 103), por lo que no veía inconveniente alguno en que el Perú, como parte de la Confederación, se encuentre bajo la protección de un político nacido en La Paz. Además Luna Pizarro, conocido por ser antigamarrista, consideraba que la alianza con Santa Cruz era la mejor manera de enfrentarse con éxito al autoritario caudillo cusqueño (ALJOVÍN 2002: 117, 123, 125) y así promover sus ideas políticas liberales.

Pero había otros argumentos en pro de Santa Cruz y de la Confederación. Quienes los sostenían reclamaban que el Perú necesitaba de un nuevo pacto político, puesto que la historia republicana había sido una serie de desastres: revoluciones continuas, guerra civil, caos y anarquía. Mientras que con Santa Cruz, Bolivia había gozado de orden político y la anarquía no había recrudecido. De acuerdo a estos argumentos, las viejas instituciones peruanas habían llevado al país a la anarquía; por lo tanto, lo que el Perú necesitaba era que Santa Cruz rediseñe las instituciones republicanas y gobierne al país. Así se daría nacimiento a un nuevo orden institucional que establecería un nuevo pacto político. No está demás agregar que el discurso de Santa Cruz enfatizaba el orden como elemento indispensable para la institucionalidad y el progreso (ALJOVÍN 2005b: 101).

La Confederación Peruano-Boliviana fue establecida por decreto de Santa Cruz el 28 de octubre de 1836 y cayó derrotada por el ejército restaurador en Yungay en enero de 1839. A pesar que el Perú y Bolivia pertenecían a la misma comunidad humana y que compartían la misma cultura e historia, lo cual en cierta forma hacía natural que se vuelvan a unir (ALJOVÍN 2005b: 102); Basadre opina que al estudiar la causa profunda de la derrota de la Confederación se puede ver que no era una obra sólida, que era un proyecto demasiado vasto en una época de fraccionamiento de las antiguas colonias españolas de América, como si lo único que las había mantenido unidas era la tradición y la fuerza de la Monarquía metropolitana (BASADRE 1968: II, 188). De acuerdo a este razonamiento, aunque el ejército y la marina chilena no hubiesen actuado contra la Confederación, ésta, tarde o temprano, se hubiese derrumbado.

En este punto conviene detenernos para hacer un comentario. El tema de la presente tesis es analizar el conflicto ideológico entre las fuerzas de la tradición y la fuerza de las ideas políticas que la modernidad introdujo en el Perú, y los esfuerzos que los ideólogos y los políticos hicieron para conciliar ambas fuerzas. Según Cristóbal Aljovín, la Confederación no fue una “tabula rasa”, ya que estuvo basada en las tradiciones Andinas y en nociones de autoridad y poder. En ese sentido el proyecto de Santa Cruz comprendió un proceso de construcción del Estado que estaba alejado del de Bolívar, por lo que si comparamos a ambos, el segundo aparecería como un revolucionario y el primero como un conservador. Sin embargo, advierte Aljovín, el término “conservador” resulta engañoso puesto que puede hacer que veamos a Santa Cruz como un líder que buscaba preservar el “status quo”. La visión correcta es que él y su proyecto

confederativo se encuentran en el punto medio entre la tradición y la innovación. Y es que no se debe olvidar que las Guerras de la Independencia, en el aspecto político principalmente, sí significaron un quiebre con respecto al pasado colonial (ALJOVÍN 2005b: 112-113); aunque los valores coloniales pervivieron en la República.

Finalmente, si estudiamos la carrera política de Gamarra a partir de 1828 y revisamos su epistolario, llegamos a la conclusión que fue un caudillo que no estuvo contento con la separación del Alto Perú y que siempre quiso dominarlo. Ahora bien, con la derrota de Santa Cruz y de la Confederación, Gamarra volvía a estar en condiciones de cumplir con su largamente deseado proyecto. En ese sentido, luego de la batalla de Yungay le escribió a su amigo Pedro Aste diciéndole que “la guerra con Bolivia nos es inevitable y necesaria, pero es necesario disimular mucho” (GAMARRA 1952hI: 355); su excusa era “interponerse entre un pueblo oprimido y un ejército servil y mercenario”. Sin embargo Gamarra fue derrotado y muerto en la batalla de Ingavi el 18 de noviembre de 1841. Ingavi no sólo aseguró la libertad y la soberanía de Bolivia sino que con este acontecimiento concluye un período de la historia del Perú republicano: el fin del sueño, muy vivo en el pensamiento de no pocos políticos peruanos, de que el Perú dominase a Bolivia (BASADRE 1968: II, 192, 223, 229). Definitivamente en 1841, en el campo de Ingavi, se produjo otro punto de quiebre, el tercero de la historia republicana del Perú.

4.- De Ingavi y la anarquía a Castilla y el orden. La historia del Perú republicano desde que fue proclamada la independencia en 1821 hasta 1841 en que Gamarra muere en Ingavi fue una historia de inestabilidad y desorden político, de guerras, caos y anarquía. Contra todo esto Bartolomé Herrera levantó su voz de protesta en 1842, precisamente en las exequias del caudillo cusqueño, haciendo un llamado al orden que, según él, se había perdido como consecuencia del derrumbe del régimen español, de la pérdida del principio de la obediencia, de la falta de respeto por la religión y por los valores católicos, y como consecuencia de la crisis causada por el caudillaje militar. Como lo ha señalado Rubén Vargas Ugarte, más que llorar la muerte de Gamarra, Herrera invitaba a deplorar los males que a la nación habían infligido el espíritu de rebelión, la no observancia de las leyes y la Constitución y el mezquino egoísmo que privilegia los intereses particulares posponiendo el bien común (VARGAS UGARTE 1971a: 274). Como solución, Herrera exigió que los peruanos renuncien completamente al espíritu de partido; que respeten a la autoridad legítima —es decir, a aquella autoridad que la ley

natural (que es la Ley de Dios) ha dispuesto para el gobierno; y que “adoren las Santas Leyes” de Dios.³ En buena cuenta esto significaba regresar al pensamiento político, ya superado en Occidente, de por lo menos doscientos años atrás.

Y el 28 de julio de 1846 Herrera pronunció un sermón en el Te Deum celebrado en la Catedral de Lima en donde reafirmó su pensamiento político conservador, elitista y antimoderno. El tema central del sermón tiene que ver con un aspecto medular de la modernidad política: de dónde emana la soberanía política. La conclusión a la que llegó —políticamente la más importante de su pensamiento— es la siguiente: “el derecho de dictar las leyes pertenece a los más inteligentes— a la aristocracia del saber, creada por la naturaleza” (o sea por Dios).⁴

El sermón de Herrera, como era de esperarse, generó en el político liberal Benito Laso una reacción que dio origen a una interesante polémica ideológica, de la cual ya hemos dado cuenta en el cuarto capítulo. Ahora bien, aunque Herrera afirmó que para que la soberanía de las autoridades sea legítima debía contar con el “consentimiento” del pueblo, en buena cuenta proclamar que el poder de la autoridad política provenía de Dios era regresar al pensamiento político del absolutismo del siglo XVII, e incluso al medieval. Sin duda un pensamiento diametralmente opuesto al liberal que tenía como principal postulado que la nación era soberana y que el pueblo era el titular de dicha soberanía; aunque —como fue la norma en el siglo XIX— en la práctica no todo el pueblo estaba incluido sino sólo aquellos individuos que reunían ciertas condiciones: propiedad, ilustración, cultura occidental, valores republicanos, etcétera.

La polémica que en 1846 sostuvieron Benito Laso y Bartolomé Herrera sirvió para que cada uno expusiera sus ideas respecto a un tema central del pensamiento político moderno: definir sin ambages dónde residía finalmente la soberanía política. Laso sostuvo claramente que la soberanía residía en el pueblo, pero como era un hombre que conocía muy bien la realidad peruana, se percataba que la mayoría de los peruanos aún no estaba intelectualmente en capacidad de actuar como ciudadanos modernos, menos como legisladores. Por lo tanto, podía aceptar que “el derecho de dictar las leyes”

³ Bartolomé Herrera, “Oración...”, en HERRERA 1929: 18, 32.

⁴ Bartolomé Herrera, “Segunda respuesta de Herrera (15-octubre-1846)” publicado en *El Comercio*; y “Tercera respuesta de Herrera (20-octubre-1846)” publicada en *El Comercio*. Los dos documentos en HERRERA 1929: 125-126, 131 respectivamente.

pertenezca, temporalmente, a los más inteligentes, pero no como “un principio absoluto” dictado por Dios, sino como “un derecho secundario concedido por el pueblo, un derecho en comisión”⁵ que respondía básicamente a una motivación de orden racional y práctico. Vistas en perspectiva ambas posturas, la liberal que Laso defendió aparece como una postura pragmática, moderna y más democrática; mientras que la postura conservadora y teológica de Herrera resulta rígida y ya desfasada a mediados del siglo XIX.

Ahora bien, si revisamos detenidamente la polémica entre Herrera y Laso podremos encontrar una explicación al porqué la modernidad política no pudo instalarse plenamente en el Perú, como era el deseo de la mayoría de los políticos de entonces. Como lo hemos podido constatar a lo largo de la tesis y la polémica lo comprueba, los propios ideólogos y políticos peruanos, incluso los más liberales, llegaron a la conclusión que las condiciones sociopolíticas del Perú luego de la independencia no se prestaban para que un sistema de gobierno republicano, plenamente democrático y moderno, pueda funcionar con éxito puesto que el grueso de la población —la indígena y la mestiza en particular— no reunía los requisitos cívicos, culturales y materiales que les hubiera permitido acceder a los plenos derechos ciudadanos. En vista de esta situación, consideraron que la modernidad política no se podía implementar en forma absoluta, súbita e inmediata, sino gradualmente. Sin embargo, desde el inicio de la República, el discurso liberal hacía hincapié en la necesidad de iniciar el proceso mediante el cual el Perú lograría su plena inserción en la modernidad política, para lo cual se abocaron a promover e inculcar entre los peruanos los valores y los ideales políticos del republicanismo y de la democracia. Por su parte los autoritarios, que también estaban de acuerdo en la necesidad de modernizar políticamente al país, parecían no tener la misma prisa ni las mismas prioridades; en línea con el Liberalismo Doctrinario, el énfasis de su discurso estaba puesto en el orden y no tanto en promover, por ejemplo, el principio de la soberanía popular, tan caro para el liberalismo político, sobre todo el de corte radical. Pero para la desgracia del Perú y por las razones ya expuestas, lo que entre 1821 y 1846 prosperó fue la anarquía y el desorden político, frustrando por igual las expectativas de liberales y autoritarios. En vista de esta triste realidad, ambos grupos enfilaron sus armas ideológicas para combatir estas lacras.

⁵ Benito Laso, “Artículo (23-octubre-1846)” publicado en *El Comercio*, en HERRERA 1929: 134.

Pero en 1845 la situación empezó a cambiar con la llegada al poder de Ramón Castilla ya que, a pesar de todas las dificultades, la vida del Parlamento y del Consejo de Estado se desarrolló, durante todo el primer gobierno de Castilla (1845-1851), con relativa normalidad en relación con el Ejecutivo. El Perú pareció que se estaba educando, a pesar de las imperfecciones, en el ejercicio de la vida republicana. Nada similar había ocurrido en los veinticinco años anteriores de experiencia republicana. La base esencial del cambio radicaba en la presencia de un Ejecutivo enérgico, prudente y vigilante, con espíritu de moderación y sagacidad, y que además contó con los ingresos provenientes del guano para solucionar los problemas de la Hacienda pública (BASADRE 1968: III, 102, 163). Así, Castilla contribuyó en el proceso de consolidación de la, hasta el momento, precaria “institucionalidad criolla” invocando principios como la “unión sagrada” de todos los peruanos y la “conjunción nacional” de todas las voluntades (MCEVOY 1997: 24-25); por lo que a aquellos cinco años se les ha denominado con justicia del “*Apaciguamiento Nacional*”. Como fue la preocupación central del pensamiento político de aquella época, Castilla tuvo que encontrar el difícil y delicado equilibrio entre el respeto por la Constitución y la preservación del orden: allí radicaba el éxito o fracaso de su gobierno.

Por todo lo anotado en el párrafo que acabamos de citar, la llegada al poder de Ramón Castilla en 1845 constituyó otro punto de quiebre, el último en los primeros veinticinco años de la azarosa historia republicana del Perú. Pero sin duda este cambio fue posible gracias a todo el debate intelectual y político que entre 1821 y 1846 sostuvieron los liberales y los autoritarios, y que ha sido el tema de la presente tesis. Este debate fue crucial para que los valores republicanos y democráticos —y en general la cultura política peruana— puedan madurar.

En un libro recientemente publicado, se ha dicho, en gran parte confirmando lo que hemos venido sosteniendo a lo largo de la tesis, que a pesar de los deseos de los intelectuales peruanos, la práctica cotidiana de una élite política y social acostumbrada por tres siglos a un tipo de conducta autoritaria, conservadora y tradicional dejó mucho que desear en los inicios del Estado moderno republicano en el Perú (CASTRO 2008: 219). En efecto, los inicios de la independencia no expresaron una modificación radical para los peruanos, quienes pasaron de ser súbditos coloniales a ciudadanos republicanos sin tener de por medio una tradición democrática que allane el tránsito. Se ha dicho que

en Latinoamericana en el siglo XIX, lo que se produjo fue la brusca instauración en una sociedad tradicional del imaginario, las instituciones y las prácticas de la modernidad política. Sin embargo, más exacto sería afirmar que si bien efectivamente las ideas modernas vinieron de afuera, el modelo fue propio, peruano en nuestro caso. Ya Simón Rodríguez, el mentor de Bolívar, quien fuera un creyente de que los hispanoamericanos debían desarrollar un modelo original de gobierno, lo había advertido: “o inventamos o erramos”, fueron sus palabras.⁶ Es evidente que las ideas que vinieron de Europa Occidental y de los Estados Unidos de Norteamérica constituyeron un referente importantísimo, pero también es cierto que la inspiración fue peruana. Dado que el modelo norteamericano era federalista y que en Europa los dos Estados paradigmáticos —Gran Bretaña y Francia— eran monarquías (en Francia los Borbones fueron restaurados en 1814 y en la década de 1820 fue el bastión de la reacción), los peruanos, al optar por un sistema de gobierno republicano centralista, acogieron las ideas pero no el modelo pues éste era inexistente. Fue, en suma, un proyecto político original desarrollado pensando en la realidad sociopolítica del Perú y básicamente en los intereses de los criollos.

Luego de haber finalizado nuestro estudio de los primeros veinticinco años de vida republicana, podemos concluir que el Perú experimentó el perpetuo problema de la política republicana. Este problema fue formulado de manera clara y precisa por Abraham Lincoln (1809-1865): “¿Debería un gobierno, por necesidad, ser demasiado fuerte para las libertades de su propio pueblo, o demasiado débil como para mantener su propia existencia?” (HOFSTADTER 1989: 161). Tanto en los Estados Unidos de Norteamérica como en el Perú se trataba de encontrar el difícil equilibrio entre la libertad y el orden. A inicios de la República, este fue el dilema que los ideólogos y los políticos peruanos, sobre todo los liberales, tuvieron que enfrentar. El dilema se resolvió, la mayoría de las veces y por el propio peso de la situación sociopolítica en que se encontraba el Perú, a favor del orden y del gobierno fuerte.

⁶ “Simón Rodríguez, el hombre más extraordinario murió en el Perú”, en: “El Dominical” de *El Comercio*, del 3 de mayo del 2009, p. 3.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria:

BAQUÍJANO Y CARRILLO, José

1976a “Elogio al Virrey Jáuregui por Baquíjano en la Universidad de San Marcos”. En: CDIP. *Los ideólogos, José Baquíjano y Carrillo*, tomo I, vol. 3, edición preparada por Miguel Maticorena Estrada. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

1976b “Dictamen sobre la Revolución Hispanoamericana”, en: *CDIP*, T. I, vol. 3°.

BLANCO-FOMBONA, Rufino

[1921] *Cartas de Bolívar. 1825-1826-1827*. Madrid: Editorial América.

BOLÍVAR, Simón

[1913] “Carta de Jamaica”. En: *Cartas de Bolívar, 1799-1822*. Buenos Aires-París: Sociedad de Ediciones Louis Michaud.

CDIP

1971a *Relaciones de viajeros*, edición a cargo de Estuardo Núñez. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo XXVII, vol. 1.

1971b *Relaciones de viajeros*, edición a cargo de Estuardo Núñez. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo XXVII, vol. 3.

1971c *Los ideólogos. Manuel Lorenzo de Vidaurre*, edición a cargo de Alberto Tauro del Pino. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 5.

1971d *Los ideólogos. Cartas Americanas* [de Manuel Lorenzo Vidaurre], edición a cargo de Alberto Tauro del Pino. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 6.

1971e *Los ideólogos. Hipólito Unanue*, edición a cargo de Jorge Arias-Schereiber Pezet. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 7.

1972a *Documentación oficial española*, edición a cargo de Guillermo Lohmann Villena. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo XXII, vol. 1.

1972b *Los ideólogos. Toribio Rodríguez de Mendoza*. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 2.

1972c *Periódicos*, edición a cargo de Carmen Villanueva. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo XXIII, vol. 2.

1973a *Periódicos. El Pacificador, El Triunfo de la Nación, El Americano, Los Andes Libres, El Sol del Perú*, edición a cargo de Alberto Tauro del Pino. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo XXIII, vol. 1.

1974a *Los Ideólogos. José Faustino Sánchez Carrión*. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Lima, tomo I, vol. 9.

1974b *Los Ideólogos. José María de Pando*. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 11.

- 1974c *Obra de gobierno y epistolario de San Martín*. Investigación y prólogo a cargo de José A. de la Puente Candamo. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo XIII, vol. 1.
- 1974d *Obra gubernativa y epistolario de Bolívar. El Congreso de Panamá*, recopilación y prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo XIV, vol. 4.
- 1975a *Obra gubernativa y epistolario de Bolívar. Legislación de 1826*, edición a cargo de Felix Denegri Luna con la colaboración de Margarita Guerra M. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo XIV, vol. 2.
- 1975b *Primer Congreso Constituyente*, edición y prólogo de Gustavo Pons Muzzo y Alberto Tauro. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo XV, vol. 3.

CONSTANT, Benjamin

- 1989 "The Liberty of the Ancients compared with that of the Moderns". En: *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

GAMARRA, Agustín

- 1952 *Gran Mariscal Agustín Gamarra. Epistolario*. Lima: Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1952a "Carta al Comandante del bergantín Arequipeño (enero de 1834)". En: GAMARRA 1952.
- 1952b "Carta al General José Antonio de Sucre (diciembre de 1827)". En: GAMARRA 1952.
- 1952c "Carta al Gran Mariscal de Ayacucho (julio de 1828)". En: GAMARRA 1952.
- 1952d "Carta al Prefecto del Cusco (agosto de 1827)". En: GAMARRA 1952.
- 1952e "Carta al Prefecto de Arequipa (junio de 1828)". En: GAMARRA 1952.
- 1952f "Carta a Mariano Alejo Álvarez (junio de 1829)". En: GAMARRA 1952.
- 1952g "Carta al Coronel Nieto (mayo de 1832)". En: GAMARRA 1952.
- 1952h "Carta al General Antonio de la Fuente (octubre de 1830)". En: GAMARRA 1952.
- 1952i "Carta al Vice-presidente de la República (junio de 1829)". En: GAMARRA 1952.
- 1952j "Carta a Simón Bolívar (julio de 1826)". En: GAMARRA 1952.
- 1952k "Carta a Simón Bolívar (mayo de 1826)". En: GAMARRA 1952.
- 1952L "Carta al Ministro de Estado en el departamento de Hacienda (marzo de 1826)". En: GAMARRA 1952.
- 1952m "Carta a Mariano Alejo Álvarez (mayo de 1829)". En: GAMARRA 1952.
- 1952n "Carta a Simón Bolívar (septiembre de 1826)". En: GAMARRA 1952.
- 1952O "Carta a Manuel Lorenzo Vidaurre (febrero de 1827)". En: GAMARRA 1952.
- 1952P "Cartas a Simón Bolívar (septiembre y noviembre de 1825)". En: GAMARRA 1952.
- 1952q "Carta al General La Fuente (junio de 1829)". En: GAMARRA 1952.
- 1952R "Carta al General La Fuente (septiembre de 1830)". En: GAMARRA 1952.
- 1952s "Carta al General Andrés de Santa Cruz (abril de 1829)". En: GAMARRA 1952.
- 1952t "Carta a Antonio Gutiérrez de la Fuente (mayo de 1827)". En: GAMARRA 1952.
- 1952u "Carta al General La Fuente (julio de 1829)". En: GAMARRA 1952.
- 1952v "Carta al General Antonio Gutiérrez de la Fuente (agosto de 1829)". En: GAMARRA 1952.

- 1952w “Carta al General Gutiérrez de la Fuente (febrero de 1831)”. En: GAMARRA 1952.
- 1952x “Carta al General Gutiérrez de la Fuente (marzo 1831)”. En: GAMARRA 1952.
- 1952y “Carta al General Gutiérrez de la Fuente (septiembre de 1836)”. En: GAMARRA 1952.
- 1952z “Carta al Prefecto del Departamento de la Paz (julio de 1828)”. En: GAMARRA 1952.
- 1952aI “Carta al Coronel Rufino Macedo (agosto de 1829)”. En: GAMARRA 1952.
- 1952bI “Carta a José Severo Malavia (febrero de 1831)”. En: GAMARRA 1952.
- 1952cI “Carta a Santa Cruz, julio de 1835”. En: GAMARRA 1952.
- 1952dI “Carta al General Vidal (enero de 1834)”. En: GAMARRA 1952.
- 1952eI “Carta a Felipe Santiago Salaverry (julio de 1835)”. En: GAMARRA 1952.
- 1952fI “Carta al General Gutiérrez de la Fuente (marzo de 1839)”. En: GAMARRA 1952.
- 1952gI “Carta al General Gutiérrez de la Fuente (junio de 1839)”. En: GAMARRA 1952.
- 1952hI “Carta a Pedro Aste (octubre de 1839)”. En: GAMARRA 1952.
- 1952iI “Carta al Obispo del Cusco (octubre de 1825)”. En: GAMARRA 1952.
- 1952jI “Proclama de Gamarra a los Alto-peruanos”. En: GAMARRA 1952.
- 1952kI “Carta a José de la Riva-Agüero (septiembre de 1829)”. En: GAMARRA 1952.

GONZÁLES VIGIL, Francisco de Paula

1857 *Compendio de la Defensa de la Autoridad de los Obispos contra las pretensiones de la Curia Romana*. Lima: Imprenta Libre.

HERODOTO

1987 *The History*. Chicago: The University of Chicago Press.

HERRERA, Bartolomé

1929 *Escritos y discursos*, tomo I. Lima: F. E. Rosay.

LAFOND, Gabriele

1843 *Viaggio nell'America Spagnuola in tempo delle Guerre dell'Indipendenza*. Prato: Tipografía Giachetti.

LASO, Benito

1958 [1826] “Exposición en pro de la permanencia de Bolívar en el Perú”. En FERRERO 1958: 111-140.

LUNA PIZARRO, Francisco Javier

1959a “Discurso al Colegio Electoral de la Provincia de Arequipa” (5 de mayo de 1833). En: *Escritos Políticos*, edición a cargo de Alberto Tauro del Pino. Lima: UNMSM.

1959b “Cartas a Santa Cruz (4 de abril de 1837 y 12 de diciembre de 1837)”. En: *Escritos Políticos*, edición a cargo de Alberto Tauro del Pino. Lima: UNMSM

MANNING, William R.

1932 *Correspondencia diplomática de los Estados Unidos concerniente a la independencia de las naciones Latinoamericanas*. Buenos Aires: Librería y editorial “La Facultad”, tomo III.

MARX, Karl

s/f [1852] *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*. Moscú: Editorial Progreso.

MC GREGOR, John

1975 “Bosquejo general del Perú, 1847”. En: BONILLA, Heraclio (compilador). *Gran Bretaña y el Perú: Informes de los cónsules británicos: 1826-1900*, volumen 1. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MENDIBURO, Manuel de

1933 *Diccionario histórico biográfico del Perú*, segunda edición. Lima: Librería e Imprenta Gil S.A, tomo V.

MERCURIO PERUANO

1791a “Idea general de los monumentos del Antiguo Perú e introducción a su estudio”. *Mercurio Peruano*, tomo I, n.º 22 del 17 de marzo de 1791.

1791b Tomo II, n.º 43 del 29 de mayo de 1791.

1792a Tomo IV, n.º 105 del 5 de enero de 1792.

1792b Tomo IV, n.º 106 del 8 de enero de 1792.

1792c Tomo IV, n.º 107 del 12 de enero de 1792.

1793 Tomo IX, n.º 300 del 17 de noviembre de 1793.

1964 “Disertación Histórica y Política sobre el Comercio en el Perú”. En *Mercurio Peruano*, Lima: Biblioteca Nacional del Perú, tomo I, pp. 209-289.

MONTEAGUDO, Bernardo de

1823 *Memoria sobre los principios políticos que seguí en la administración del Perú, y acontecimientos posteriores a mi separación*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional.

PANDO, José María

1827 *Manifiesto que presenta a la nación sobre su conducta pública José María Pando el 6 de febrero de 1827*. Lima: Imprenta de la Libertad, José M. Masías.

PAZ-SOLDÁN, Juan Pedro

1920 *Cartas históricas del Perú*. Lima: Gil.

PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe

1972 “Historia del Perú Independiente, Segundo Período 1822-1826”. En: *El Perú y su Independencia* (antología), vol. III. Lima: Gráfica Industrial.

REY DE CASTRO, José María

1995 *Recuerdos del tiempo heroico: páginas de la vida militar y política del Gran Mariscal de Ayacucho*. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario del Gran Mariscal Sucre.

RIVA-AGÜERO Y OSMA, José de la

1858 *Memorias y Documentos para la Historia de la Independencia del Perú, y causas del mal éxito que ha tenido ésta*. París: Librería de Garnier Hermanos.

- 1929 “Don José Baquijano y Carrillo”. *Boletín del Museo Bolivariano*, año I, agosto, n.º 12.
- 1959 “Lima justificada en el suceso del 25 de julio”. En: RÁVAGO BUSTAMANTE, Enrique. *El Gran Mariscal Riva-Agüero, patriota, primer presidente y prócer nacionalista*. Lima: Editorial peruana “Para Todos”.

TOCQUEVILLE, Alexis de

- 2002 *La Democracia en América*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- 2004 *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.

UNANUE, Hipólito

- 1974a “Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre”. En: CDIP. *Los Ideólogos. Hipólito Unanue*, edición a cargo de Jorge Arias-Schreiber Pezet. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 8.
- 1974b “Notas manuscritas para la segunda edición de las observaciones sobre el clima de Lima”. En: CDIP. *Los Ideólogos. Hipólito Unanue*, edición a cargo de Jorge Arias-Schreiber Pezet. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 8.
- 1974c “Prospecto del Verdadero Peruano”. En: CDIP. *Los Ideólogos. Hipólito Unanue*, edición a cargo de Jorge Arias-Schreiber Pezet. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 8.
- 1974d “Oda a la llegada de la constitución”. En: CDIP. *Los Ideólogos. Hipólito Unanue*, edición a cargo de Jorge Arias-Schreiber Pezet. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 8.
- 1974e “Soberanía del pueblo”. En: CDIP. *Los Ideólogos. Hipólito Unanue*, edición a cargo de Jorge Arias-Schreiber Pezet. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 8, pp. 857-860.
- 1974f “Despedida”. En: CDIP. *Los Ideólogos. Hipólito Unanue*, edición a cargo de Jorge Arias-Schreiber Pezet. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 8.
- 1974g “Carácter del verdadero republicano”. En: CDIP. *Los Ideólogos. Hipólito Unanue*, edición a cargo de Jorge Arias-Schreiber Pezet. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 8.
- 1974h “Gobierno Interior”. En: CDIP. *Los Ideólogos. Hipólito Unanue*, edición a cargo de Jorge Arias-Schreiber Pezet. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 8.
- 1974i “Instrucción Pública”. En: CDIP. *Los Ideólogos. Hipólito Unanue*, edición a cargo de Jorge Arias-Schreiber Pezet. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 8.
- 1974j “Elecciones Populares”. En: CDIP. *Los Ideólogos. Hipólito Unanue*, edición a cargo de Jorge Arias-Schreiber Pezet. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 8.
- 1974k “Carencia de facultades del virrey para tratar con el general San Martín”. En: CDIP. *Los Ideólogos. Hipólito Unanue*, edición a cargo de Jorge Arias-Schreiber Pezet. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 8.

VICUÑA MACKENNA, Benjamín

- 1971 *La Independencia en el Perú*. Buenos Aires: Editorial Francisco de Aguirre.

VIDAURRE, Manuel Lorenzo

- 1971a “Derechos de los Reyes de España en las Américas”. En CDIP 1971c: 202-210.
- 1971b “Manifiesto sobre los representantes que corresponden a los americanos en las inmediatas cortes”. En CDIP 1971c: 346-352.
- 1971c “Renuncia que hace el ciudadano Manuel de Vidaurre de la Plaza de Magistrado del Supremo Tribunal de Galicia”. En CDIP 1971c: 141-158.
- 1971d “Discurso que pronunció como Presidente de la Corte de Justicia el día de su instalación”. En CDIP 1971c: 355-359.
- 1971e “Discurso Quinto: Leyes fundamentales que convienen al Perú”. En CDIP 1971c: 369-381.
- 1971f “Discurso escrito para que se leyese antes de la apertura de la Gran Asamblea Americana”. En CDIP 1971c: 441-481.
- 1971g “Discurso Sexto: Continúan las leyes fundamentales que convienen al Perú”. En CDIP 1971c: 382-398.
- 1971h “Discurso Séptimo: continúan las leyes fundamentales, rentas”. En CDIP 1971c: 399-420.
- 1971i “Discurso Primero en Panamá: continúan las leyes fundamentales, agricultura, ley agraria”. En CDIP 1971c: 421-440.
- 1971j “Discurso a los habitantes del Perú”. En CDIP 1971c: 360-368.

VISCARDO Y GUZMÁN, Juan Pablo

- 1975a “Carta al cónsul inglés”, En: CDIP. *Los ideólogos*, vol. 1: Juan Pablo Viscardo y Guzmán, edición compilada por César Pacheco Vélez. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- 1975b “Carta dirigida a los Españoles Americanos”. En: CDIP. *Los ideólogos*, vol. 1: Juan Pablo Viscardo y Guzmán. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. (F. Boyle, Londres, 1801.)

WEBSTER, C.K. (ed.)

- 1938 *Britain and the Independence of Latin America, 1812-1830. Select Documents from the Foreign Office Archives*, volumen I, publicado por The Ibero-American Institute of Great Britain. Londres: Oxford University Press.

WILSON, BELFORD

- 1975 “Informe de 1834 al Gobierno Británico”. En: BONILLA, Heraclio (compilador). *Gran Bretaña y el Perú: Informes de los cónsules británicos: 1826-1900*, volumen 1. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Bibliografía secundaria:

ABELLÁN, Joaquín

1997 *Nación y nacionalismo en Alemania. La “Cuestión Alemana” (1815-1990)*. Madrid: Editorial Tecnos S.A.

ABUGATTAS, Juan

1987 “Ideología de la Emancipación”. En: ADRIANZÉN, Alberto (ed.). *Pensamiento político peruano*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

ALAYZA Y PAZ SOLDÁN, Luis

1955 “Cronología de la gestión administrativa de Unanue de 1820 a 1826”. *Mercurio Peruano*, septiembre, n.º 342, año XXX, vol. XXXVI.

ALCÁNTARA SÁEZ, Manuel

2003 *Sistemas políticos de América Latina. América del Sur* (Volumen I). Madrid: Editorial Tecnos, 3ª edición..

ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal

2000 *Caudillos y Constituciones: Perú 1821-1845*. Lima: Fondo de Cultura Económica / Instituto Riva-Agüero.

2002 “La nación y la Confederación Perú-Boliviana”. En: GUERRA, Margarita; Oswaldo HOLGUÍN y César GUTIÉRREZ (eds.), *Sobre el Perú: Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo I.

2005a “Sufragio y participación política. Perú 1808-1896”. En ALJOVÍN y LÓPEZ 2005: 19-74.

2005b “A break with the past? Santa Cruz and the Constitution”. En: JACOBSEN, Nils y Cristóbal ALJOVÍN DE LOSADA, *Political Cultures in the Andes, 1750-1950*. Durham: Duke University Press. (Edición en español: Lima: Fondo Editorial UNMSM / IFEA, 2007.)

s/f “Votos y Bayonetas: Perú 1825-1851”. En *Historia de las elecciones en el Perú desde las Cortes de Cádiz hasta nuestros días*. Lima: IEP-Ford Foundation / UNMSM (publicado también en *Elecciones*, año 4, n.º 5, Lima: ONPE, pp. 173-202).

ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal y Eduardo ARAYA

2006 “Prácticas políticas y formación de ciudadanía”. En: ALJOVÍN y CAVIERES 2006: 167-228.

ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal y Eduardo CAVIERES F. (eds.)

2006 *Perú-Chile/Chile-Perú:1820-1920. Desarrollos políticos, económicos y sociales*. Lima: Fondo Editorial UNMSM / Convenio Andrés Bello / Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal y Sinesio LÓPEZ (eds.)

2005 *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- ALTUVE FEBRES-LORES, Fernán
 2009 “La Constitución de 1828”. En: *Homenaje a Fernando de Trazegnies Granda*, Tomo I. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ANDERSON, Benedict
 2006 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D. F. Fondo de Cultura Económica.
- ANNINO, Antonio
 2003a “Epílogo”. En: ANNINO y GUERRA 2003.
 2003b “Pueblos, Liberalismo y Nación en México”. En: ANNINO y GUERRA 2003: 399-432.
- ANNINO, ANTONIO y François-Xavier GUERRA (cords.)
 2003 *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARIAS-SCHREIBER PEZET, Jorge
 1974 “Prólogo”. En: CDIP. *Los Ideólogos. Hipólito Unanue*. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 7.
- ARON, Raymond
 2004 *Las etapas del pensamiento sociológico*. Madrid: Editorial Tecnos.
- BALTES, Peter
 1968a *José María de Pando. Colaborador Peruano de Simón Bolívar*. Tesis presentada a la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú para optar por el título de Doctor en la Especialidad de Historia.
 1968b *José María de Pando. Colaborador de Gamarra*. Tesis presentada a la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú para optar por el título de Bachiller en la Especialidad de Historia.
- BASADRE, Jorge
 1968 *Historia de la República del Perú*. Lima: Editorial Universitaria, 6.^a edición, tomos I-IV.
 1973 *El azar en la historia y sus límites*. Lima: Pablo L. Villanueva.
 1994 *Perú: problema y posibilidad. Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú con algunas reconsideraciones cuarenta y siete años después*. Lima: Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente.
 2002 *La Iniciación de la República*, dos tomos. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- BELAÚNDE, Víctor Andrés
 1954 “Una visión de la Historia Peruana”. *Mercurio Peruano*, n.º 330, Lima, septiembre.
 1955 “Hipólito Unanue”. *Mercurio Peruano*, n.º 342, septiembre.
 1983 *Bolívar y el Pensamiento Político de la Revolución Hispanoamericana*, edición de homenaje en el Bicentenario del Nacimiento del Libertador Simón Bolívar. Lima: Minerva.

1987 *Peruanidad*. Lima: Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaunde.

BELAÚNDE RUIZ DE SOMOCURCIO, Javier de

2002 *Juan Pablo Viscardo y Guzmán, Ideólogo y promotor de la independencia hispanoamericana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

BERLIN, Isaiah

2001 *Against the current. Essays in the History of ideas*. Princeton: Princeton University Press.

2008 *Political Ideas in the Romantic Age. Their rise and influence on Modern Thought*. Princeton: Princeton University Press.

BLOCH, Marc

2000 *Introducción a la Historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BLOOM, Allan

1987 “Jean-Jacques Rousseau”. En: STRAUSS, Leo y Joseph CROSEY (eds.). *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

BOBBIO, Norberto

2007 *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

BONILLA, Heraclio y Karen SPALDING

2001 “La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos”. En: BONILLA, Heraclio. *Metáfora y realidad de la Independencia en el Perú*. Lima: IEP.

BOTANA, Natalio R.

2003 “Las Transformaciones del Credo Constitucional”. En: ANNINO y GUERRA 2003: 654-682.

BRADING, David A.

1998 *Orbe Indiano, De la Monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

2003 “La Monarquía Católica”. En ANNINO y GUERRA 2003: 15-46.

BRAUDEL, Fernand

2005 *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, tomo segundo. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

BRITANNICA

1995 *The New Encyclopaedia Britannica*, 32 vols. Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc. Edición 15.

BURGA, Manuel

2005 *La historia y los historiadores en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- CANCINO, Hugo
 2004 “Introducción”. En: CANCINO, Hugo (coord.). *Los intelectuales latinoamericanos entre la modernidad y la tradición, siglos XIX y XX*. Madrid: Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos.
- CARMAGNANI, Marcello y Alicia HERNÁNDEZ CHÁVEZ
 2003 “La ciudadanía orgánica mexicana, 1850-1910”. En: SÁBATO 2003: 371-404.
- CASALINO SEN, Carlota y Rafael SAGREDO BAEZA
 2006 “Representaciones y nociones de Perú y Chile en el siglo XIX”. En: ALJOVÍN y CAVIERES 2006: 97-165.
- CASTRO, Augusto
 2008 *El desafío de las diferencias. Reflexiones sobre el Estado moderno en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones / Fondo Editorial Universidad Ruiz de Montoya / Instituto Bartolomé de las Casas.
- CHIARAMONTI, Gabriella
 2005 *Ciudadanía y representación en el Perú (1808-1860). Los itinerarios de la soberanía*. Lima: Fondo Editorial UNMSM / SEPS / ONPE.
- CLARK, Christopher
 2008 *Iron Kingdom. The Rise and Downfall of Prusia, 1600-1947*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- CONTRERAS, Carlos y Marcos CUETO
 2000 *Historia del Perú contemporáneo*, 2.^a edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- COTLER, Julio
 2005 *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- DAGER ALVA, Joseph
 2002 “Hipólito Unanue y la Independencia del Perú”. En: GUERRA, Margarita; Oswaldo HOLGUÍN, César GUTIÉRREZ (eds.). *Sobre el Perú, homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, tomo I.
- DE LA PUENTE BRUNKE, José
 1995 *José Baquijano y Carrillo*. Lima: Editorial Brasa S.A.
- DE LA PUENTE CANDAMO, José Agustín
 1972 “Los patriotas limeños y San Martín”. En: DENEGRI Luna, Félix. *Antología de la Independencia del Perú*. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
 1974 “Prólogo a Obra de gobierno y epistolario de San Martín”. En: CDIP. *Obra de gobierno y epistolario de San Martín*, tomo XIII, Vol. 1. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
 1992 *La Independencia del Perú*. Madrid: Ed. Mapfre.

- DEMÈLAS, Marie-Danielle
2003 *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. Lima: IFEA /IEP
- DIEZ DEL CORRAL, Luis
1984 *El Liberalismo Doctrinario*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- DURAND FLÓREZ, Luis
1973 *Independencia e integración en el plan político de Túpac Amaru*. Lima. Pablo L. Villanueva.
1985 *Criollos en conflicto: Cuzco después de Túpac Amaru*. Lima: Universidad de Lima.
- ESPINOZA RUIZ, Grover Antonio
1999 “La reforma de la educación superior en Lima: el caso del Real Convictorio de San Carlos”. En: O’PHELAN GODOY 1999: 205-241.
- EVERSON, Stephen
2006 “Introduction”. En: ARISTOTLE, *The Politics and the Constitution of Athens*. Nueva York: Cambridge University Press.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier
2008 “Liberalismos nacientes en el Atlántico Iberoamericano. Liberal como concepto y como identidad política, 1750-1850”. En: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Universidad del País Vasco.
- FERRERO, Raúl
1958 *El liberalismo peruano. Contribución a una historia de las ideas*. Lima: Talleres de Artes Gráficas de Tipografía Peruana S.A.
- FORMENT, Carlos A.
2003 *Democracy in Latin America, 1760-1900*, vol. I. Chicago: The Chicago University Press.
- FURET, François
1999 *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- GAMBOA, César
2005 “Los filtros electorales decimonónicos: los órganos y los procedimientos electorales. Perú: 1822-1896”. En: ALJOVÍN y LÓPEZ 2005: 179-261.
- GARAVITO AMÉZAGA, Hugo
1989 *El Perú liberal, partidos e ideas políticas de la Ilustración a la República Aristocrática*. Lima: Ediciones El Virrey.,
- GONZÁLES BERNARDO, Pilar
2003 “Pedagogía societaria y aprendizaje de la Nación en el Río de la Plata”. En: ANNINO y GUERRA 2003: 564-592.

- GUERRA, François-Xavier
 1992 *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Editorial MAPFRE, ,
- 2003a “Las mutaciones de la identidad en la América Hispánica”. En: ANNINO y GUERRA 2003: 185-220.
- 2003b “Introducción”. En: ANNINO y GUERRA 2003.
- 2003c “El ocaso de la monarquía hispánica: revolución y desintegración”. En: ANNINO y GUERRA 2003: 117-151.
- 2003d “El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina”. En: SÁBATO 2003: 33-61.
- HALE, Charles A.
 1991 *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio
 1995 *The Contemporary History of Latin America*. Durham y Londres: Duke University Press.
- HASSNER, Pierre
 1987 “Georg W. F. Hegel”. En: STRAUSS, Leo y Joseph CROPSEY (eds.). *History of Political Philosophy*, tercera edición. Chicago: The University of Chicago Press.
- HAZARD, Paul
 1964 *The European Mind, 1680-1715*. Gran Bretaña: Pelican Books.
- HEATER, Derek
 2007 *Ciudadanía. Una breve historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- HERBST, Jeffrey
 2004 “War and State in Africa”. En: O’NEIL, Patrick y Ronald ROGOWSKI (eds.). *Essential Readings in Comparative Politics*. Nueva York: Norton & Company.
- HERNANDO NIETO, Eduardo y Jaime VITO P.
 2006 “Las Ideas y los Regímenes Políticos, 1830-1930”. En: ALJOVÍN y CAVIERES 2006: 229-276.
- HOBBSBAWM, Eric
 1998 *La Era de la Revolución, 1789-1848*. Buenos Aires: Crítica.
 2004 “Nationalism”. En: O’NEIL, Patrick y Ronald ROGOWSKI (eds.). *Essential Readings in Comparative Politics*. Nueva York: W.W Norton & Company.
- HOFSTADTER, Richard
 1989 *The American Political Tradition and the men who made it*. Nueva York: Vintage Books.
- HOLTON, James E.
 1987 “Marcus Tullius Cicero”. En: STRAUSS, Leo y Joseph CROPSEY (eds.). *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

IWASAKI CAUTI, Fernando

1984-85 “El Pensamiento Político de Bartolomé Herrera. El Proyecto Conservador del Siglo XIX”. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 13, Lima.

2008 *Republicanos. Cuando dejamos de ser realistas*. Madrid: Algaba Ediciones.

JARDIN, André

1998 *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

KATAYAMA, Roberto

2005 “Pactismo y Republicanismo: pensamiento político peruano hasta el siglo XIX”. En: ALJOVÍN y LÓPEZ 2005.

KLARÉN, Peter F.

2005 *Nación y Sociedad en la Historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

KNIGHT, Alan

2005 “Is political culture good to think?”. En: JACOBSEN, Nils y Cristóbal ALJOVÍN DE LOSADA, *Political Cultures in the Andes, 1750-1950*. Durham: Duke University Press. (Edición en español: Lima: Fondo Editorial UNMSM / IFEA, 2007.)

LE GOFF, Jacques

2005 *Pensar la Historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.

LEGUÍA, Jorge Guillermo

1922 *El Precursor, ensayo biográfico de D. Toribio Rodríguez de Mendoza*. Lima: F. y E. Rosay.

1989 *Estudios históricos*. Lima: Asociación Cultural Integración.

LEMPÉRIÈRE, Annick

2003 “De la República Corporativa a la Nación Moderna. México (1821-1860)”. En ANNINO y GUERRA 2003: 316-346.

LLOSA, Jorge Guillermo

1974 “Significación Histórico-Política de la Convocatoria al Congreso de Panamá”. En: CDIP. *Obra gubernativa y epistolario de Bolívar. El Congreso de Panamá*, tomo XIV, vol. 4º. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

LOAYZA, Alex y Ximena RECIO

2006 “Proyectos educativos y formación de la República”. En: ALJOVÍN y CAVIERES 2006: 361-437.

2008 “Constitución (Perú)”, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

1984 “Crítico e Ilustración como factores formativos de la conciencia del Perú en el siglo XVIII”. En: BUISSON, Inge (ed.). *Problemas de la formación del Estado y de la Nación en Hispanoamérica*. Bonn: Inter. Naciones.

LOMNÈ, Georges

2008 “De la República y otras repúblicas: la regeneración del concepto”. En: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Universidad del País Vasco.

LÓPEZ-ALVES, Fernando

2003 *La formación del Estado y la democracia en América Latina, 1830-1910*. Bogotá: Editorial Norma.

LÓPEZ SORIA, José Ignacio

2007a “Entrevista”, en: *El Dominical* del diario *El Comercio*. 9 de diciembre, p. 12.

2007b *Adiós a Mariátegui: pensar el Perú en perspectiva posmoderna*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

LYNCH, John

1988 “La formación de los Estados nuevos”. En: *Historia de América*, tomo III. Madrid: Editorial Cátedra.

1993 *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850*. Madrid: Editorial MAPFRE.

1998 *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*. Barcelona: Editorial Ariel.

2001 “El Estado Colonial en Hispanoamérica”. En: John Lynch. *América Latina, entre Colonia y Nación*. Barcelona: Editorial Crítica.

MANN, Golo

1985 *The History of Germany since 1789*. Gran Bretaña: Penguin Books, Harmondsworth.

MACERA, Pablo

1955 *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional*. Lima: Fanal.

MATICORENA Estrada, Miguel

1960 “Nuevas noticias y documentos de don José Baquíjano y Carrillo, conde de Vistaflorida”. En: *La causa de la Emancipación del Perú. Testimonios de la época precursora 1780-1820*. Lima: Publicaciones del Instituto Riva-Agüero.

1976 “Prólogo a José Baquíjano y Carrillo”. En: CDIP. *Los ideólogos, José Baquíjano y Carrillo*, tomo I, vol. 3. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

MCEVOY CARRERAS, Carmen

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

1999 “La experiencia republicana: Política peruana, 1871-1878”. En: SÁBATO 1999: 253-269.

- 2001 “República-Republicanos (Perú)”. En: *Diccionario republicano*. Sewanee: University of the South- Sewanee.
- 2003 “El motín de las palabras: la caída de Bernardo Monteagudo y la forja de la cultura política limeña (1821-1822)”. En: *Forjando la Nación. Ensayos sobre historia republicana*. Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2007 *Homo Politicus. Manuel Pardo, la política peruana y sus dilemas, 1871-1878*. Lima: ONPE, PUCP, IRA, IEP.

MONTOYA, Gustavo

- 2002 *La independencia del Perú y el fantasma de la revolución*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos.

NAVARRO GARCÍA, Luis

- 1984 “El Orden Tradicional y la Revolución de Independencia en Iberoamérica”. En: BUISSON, Inge; Gunter KAHLE; Hans JOACHIM KONIG y Horst PIETSCHMANN (eds.). *Problemas de la Formación del Estado y de la Nación en Hispanoamérica*. Bonn: Inter Naciones.

NÚÑEZ, Francisco

- 2007 “El concepto de vecino-ciudadano (Perú 1750-1850)”. Lima: UNMSM. Disponible en: *Araucaria* [en línea] 2007, 9 (primer semestre): [última consulta: 6 de junio de 2009] <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28291719>>.

O’NEIL, Patrick y Ronald ROGOWSKI (eds.)

- 2004 *Essential Readings in Comparative Politics*. Nueva York: W.W Norton & Company.

O’PHELAN GODOY, Scarlett

- 2001 “Sucre en el Perú: entre Riva-Agüero y Torre Tagle”. En: O’PHELAN, Scarlett (comp.). *La Independencia en el Perú. De los Borbones a Bolívar*. Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero, Lima [1999].

O’PHELAN GODOY, Scarlett (comp.)

- 2001 *El Perú en el Siglo XVIII. La Era Borbónica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero [1999].

O’PHELAN GODOY, Scarlett y Cristian GUERRERO

- 2006 “De las Reformas Borbónicas a la formación del Estado en Perú y Chile”. En: ALJOVÍN y CAVIERES 2006: 39-96.

ORREGO PENAGOS, Juan Luis

- 2005 *La Ilusión del Progreso. Los caminos hacia el Estado-nación en el Perú y América Latina (1820-1860)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2007 “Bolívar y el presente”. “El Dominical”, diario *El Comercio*, Lima 14 de octubre de 2007, p. 7.

- ORTIZ DE ZEVALLOS PAZ SOLDÁN, Carlos
 1974 “José María Pando. Prólogo”. En: CDIP. *Los Ideólogos. José María de Pando*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 11.
- PACHECO VÉLEZ, César (comp.)
 1954 “Las conspiraciones del Conde de la Vega del Ren”. *Revista Histórica*, Lima, tomo XXI.
 1955 “Hipólito Unanue y la generación peruana de los precursores”. *Mercurio Peruano* n.º 342, septiembre, año XXX, vol. XXXVI.
 1974 “José Faustino Sánchez Carrión. Nota Preliminar”. En: CDIP. *Los Ideólogos. José Faustino Sánchez Carrión*. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Lima, tomo I, vol. 9.
 1975 “Tras las huellas de Viscardo y Guzmán”. En: CDIP. *Los ideólogos, Juan Pablo Viscardo y Guzmán*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, vol. 1. pp. I-CXXVIII.
- PEREYRA, Carlos
 1940 *Breve Historia de América*. Madrid: Aguilar.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
 1948 “La visita del Colegio de San Carlos por Don Manuel Pardo (1815-1817) y su clausura de orden del virrey Pezuela (1817)”. En: *Revista Histórica*, tomo XVII, Lima.
 1974 *Los ideólogos de la Emancipación*. Lima: Editorial Milla Batres.
 2001 *José Faustino Sánchez Carrión. El Tribuno de la República*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial.
- PORTOCARRERO, Gonzalo
 1987 “Conservadurismo, Liberalismo y Democracia en el Perú del Siglo XIX”. En: ADRIANZÉN, Alberto (ed.). *Pensamiento político peruano*. Lima: DESCO Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- QUIJADA, Mónica
 2003 “¿Qué Nación? Dinámicas y dicotomías de la Nación en el imaginario Hispanoamericano”. En: ANNINO y GUERRA 2003: 287-315.
- RAMOS NÚÑEZ, Carlos Augusto
 1993 *Toribio Pacheco. Jurista Peruano del Siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RAVAGO BUSTAMANTE, Enrique de
 1999 *El Gran Mariscal Riva-Agüero, primer Presidente y prócer de la peruanidad*. Lima: Industrial Gráfica S.A.
- REY DE CASTRO, Alejandro
 2008 *El pensamiento político y la formación de la nacionalidad peruana, 1780-1820*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado, UNMSM.

- RIVARA DE TUESTA, María Luisa
1972 *Ideólogos de la emancipación peruana*. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- ROCA, José Luís
2007 *Ni con Lima ni con Buenos Aires. La Formación de un Estado Nacional en Charcas*. La Paz: IFEA / Plural Editores.
- RODRÍGUEZ O., Jaime E.
1996 *La Independencia de la América Española*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.
- ROLL, Eric
2008 *Historia de las doctrinas económicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- ROMERO, Fernando
[1973] *Rodríguez de Mendoza: hombre de lucha*. Lima: Editorial Arica S.A.
- ROMERO, José Luis
s/f *El pensamiento político latinoamericano*. Buenos Aires: A-Z Editora.
- RUDÉ, George
1991 *Europa desde las guerras napoleónicas a la Revolución de 1848*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- SÁBATO, Hilda (coord.)
2003 *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.
- SABINE, George H.
2000 *Historia de la Teoría Política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- SALISBURY, Harrison E.
1993 *The new emperors. China in the Era of Mao and Deng*. New York: Avon Books
- SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, Rafael
2002 “Ideologías del Perú Republicano del siglo XIX”. En: *Sobre el Perú, Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SERVICE, Robert
2005 *A History of Modern Russia. From Nicholas II to Vladimir Putin*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- SCHNAPPER, Dominique
2001 *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*. Madrid: Alianza Editorial.

- SMITH, Anthony D.
2005 *The Ethnic Origins of Nations*. Malden, Ma.: Blackwell Publishing.
- SOLÉ, Jacques
2008 *Las revoluciones de fin del siglo XVIII en América y en Europa*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- SPENCE, Jonathan D.
1990 *The Search for Modern China*. Nueva York: W.W. Norton & Company, Inc.
- TARNAS, Richard
1993 *The Passion of the Western Mind. Understanding the Ideas that have Shaped our World View*. Nueva York: Ballantines Books.
- TAURO DEL PINO, Alberto
1971 "Prólogo". En CDIP 1971c.
- TOUCHARD, Jean
1988 *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Editorial Tecnos S.A.
- TRAZEGNIES GRANDA, Fernando de
1987 "La genealogía del derecho peruano. Los juegos de trueques y préstamos". En: ADRIANZÉN, Alberto (ed.). *Pensamiento político peruano*. Lima: DESCO.
1992 *La idea de derecho en el Perú Republicano del Siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VARGAS UGARTE, Rubén
1966 *Historia General del Perú*, tomo V. Lima: Carlos Milla Batres.
1971a *Historia General del Perú*, tomo VIII. Barcelona: Editor Carlos Milla Batres, Seix y Barral Hnos.
1971b *Historia General del Perú, La República (1825-1833)*, tomo VII. Lima: Editor Carlos Milla Batres.
- VELÁZQUEZ CASTRO, Marcel
2005 *Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM-BCR.
e/p "NACIÓN-PERÚ". En: *Diccionario Histórico Iberoamericano de Conceptos Sociales y Políticos* (en prensa). Madrid: IBERCONCEPTOS. Proyecto y Red de Investigación de Historia Conceptual Comparada del Mundo Iberoamericano.
- VILLANUEVA, Carmen
1995 *Francisco Javier de Luna Pizarro*. Lima: Editorial Brasa S.A.
- WALKER, Charles F.
1999 *De Túpac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú Republicano, 1780-1840*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

ZETTERBAUM, Marvin

1987 “Alexis de Tocqueville”. En: STRAUSS, Leo y Joseph CROSEY (eds.). *History of Political Philosophy*, tercera edición. Chicago: The University of Chicago Press.

ZEEVALLOS ORTEGA, Noe

1959 *Toribio Rodríguez de Mendoza y el pensamiento ilustrado*. Tesis de Bachiller en Humanidades de la Facultad de Letras de la PUCP, Lima.