

Ideas y conceptos constitutivos de la teoría del poder político durante el Virreinato

Carlos Lazo García

RESUMEN

La larga permanencia del poder español se debió a la existencia de una ideología política providencialista que sacralizó todas las formas del dominio colonial, de modo que la obediencia, la fidelidad, el vasallaje y la servidumbre devinieron en actos de fe y piedad cristianos. En este contexto se desarrolló la idea de «nación-pueblo» (unidad en la heterogeneidad de estamentos y funciones vinculados). En la segunda mitad del siglo XVIII, de esta idea se desprendió la idea de «nación colonial».

I. IDEAS Y CONCEPTOS POLÍTICOS EN DEBATE

El esfuerzo teórico para sustituir la rectoría sociopolítica del «yo colectivo» (la sociedad en su conjunto) por la del «yo individual» (el individuo), consecuencia de la marcha de la actual globalización neoliberal y de su racionalidad postmoderna, ha dado lugar a repensar las connotaciones de términos tales como nación, identidad-nación, ciudadanía, representación política, Estado, etc., y a redefinir las realidades enmarcadas en estos términos. Esta reestructuración conceptual viene realizándose desde el ámbito del papel preponderante atribuido ahora al individuo, sobre el cual se afirma que no pesa ninguna determinación histórico-social, filosófica ni geográfica (Popper: *La sociedad abierta*) y que por ende es un «ser sí-mismo», revestido de los atributos de una libertad total, una conciencia autónoma y una plena responsabilidad de sus actos que lo capacitan para integrar una sociedad, un Estado y una nación.

Estas reflexiones que en nuestra época han alcanzado un grado inusitado de intensidad, al punto de haber logrado una formalización epistemológica, tienen no obstante su origen en las décadas liberales de la segunda mitad del siglo XVIII y primeras del siglo XIX, cuando el Perú colonial se adentró en la fase liberal de la reforma borbónica (1761-1796) y en la fase de administración de la reforma (1797-1820). Años en los que la teoría económica y la racionalidad filosófica comenzaron a plantear temas como: «libertad en sí y para sí del individuo» (Kant: *Crítica de la razón pura*), «la individualización de la sociedad» (A. Smith: *La ciencia moral*), «la univer-

salización del individuo» (Kant: *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*; Hegel: *La fenomenología del espíritu*), «la insociable sociabilidad del individuo» (Kant: *Ob. cit.*), y la «moralidad del egoísmo virtuoso» (Kant, Betham), temas que en Europa moderna terminaron por dar vida a una nueva nomenclatura política (nación-Estado, Estado-nación, soberanía popular, orden público, orden privado, representación política, derechos universales del hombre, ciudadanía política, patria-nación, etc.).

Todos estos pensamientos iban de la mano de la praxis económica y política de la burguesía europea, que habiendo evidenciado las ventajas de su economía productiva frente al rentismo consumidor de la sociedad tradicional, le ultimaba la entrega del poder político. Como consecuencia de este hecho, monarquías providencialistas como la española tuvieron que enfrentar a un todavía balbuceante espíritu democrático, que buscaba plasmarse en un sistema político basado en la libertad individual de todos, en la idea de nación entendida como la unidad de la diversidad de individualidades libres, en la idea de Estado concebida como una estructura de poder que brotaba de los poderes individuales de la nación, y en la idea de república imaginada como la pertenencia común a todos, en la que se hallaban contenidos los derechos e intereses iguales de las individualidades participantes.

A partir de los años sesenta del siglo XVIII, las nuevas ideas fueron tocando el antaño orden político de Madrid y Lima, por obra del accionar de una inteligencia ciudadana*, integrante de una mediana burguesía comercial, burocrática e intelectual (Recarte Soler: *Clase y nación*, Barcelona 1981) que avizoraba la necesidad de un cambio.

En el caso peruano, las reformas económicas y políticas de corte liberal que tuvieron lugar desde 1761, la pujanza de los comerciantes nacidos al amparo del libre comercio (1778), la coparticipación de éstos en el gobierno del consulado de mercaderes de Lima obtenida el año de 1792, los escritos críticos de los mercuristas, y los textos de reflexión política de los más preclaros intelectuales criollos (Vizcardo y Guzmán, Hipólito Unanue y otros), sin duda, muestran la existencia de esta ciudadanía renovadora, pero también revelan sus limitaciones derivadas de no estar constituida en una clase social y de no haber alcanzado conciencia de su ser en sí y para sí.

La debilidad de esta elite burguesa fue aprovechada por el gobierno y los representantes del poder feudal coloniales, para desarrollar una recreación de las nuevas ideas, connotando con ellas realidades políticas tradicionales, con el único fin de dar al viejo orden monárquico una imagen de modernidad. En esta dirección se consiguió que el liberalismo y el racionalismo propugnados por las líneas avanzadas del capitalismo europeo sirvieran, en la Colonia, para reforzar la racionalidad tomista del pensa-

* «Ciudadano es un estado medio entre los caballeros e hidalgos y los oficiales mecánicos. Cuéntase entre los ciudadanos a los letrados y a los que profesan letras y artes liberales». (S. Covarrubias: *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid 1611).

miento colonial y los intereses económicos de las clases señoriales, incluidos los del rey. Así, términos como nación, interés nacional, patria, república, Estado, voz del pueblo es voz de Dios, ciudadanía, representación política, etc., definidos con ambigüedad, pasaron definitivamente a conformar el argot oficial.

II. PLANTEAMIENTOS TEÓRICO-POLÍTICOS DE LA DOCTRINA MONARQUISTA HISPANO-VIRREINAL

En el pensamiento colonial, tanto el orden social como la soberanía y la autoridad política del rey emanaba de la providencia de Dios, según lo explicaban los teólogos moralistas y los tratadistas jurídicos, haciendo suyos los raciocinios expuestos por Santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica, en las Partidas de Alfonso X el Sabio y en las recopilaciones de leyes de Castilla (1567, 1805), cuyos textos más significativos eran considerados como axiomas apodícticos.

Sobre este punto el tratadista Gerónimo de Bovadilla en su *Política de corregidores* (Madrid 1597) aseveraba que el rey y los señores habían sido puestos por Dios «para que presidan en la tierra por él y sustenten las cosas en su orden, policía y concierto»; y por su parte, Diego Saavedra Fajardo, ministro de Carlos IV, si bien suscribía la tesis «del común consentimiento» y de «la cesión de potestades» para explicar el origen de la sociedad civil y del Estado, sostenía un argumento providencialista en lo que respecta al poder del rey, al decir «que los reyes y príncipes reinaban y adelantaban en sus gobiernos por la voluntad de Dios y que estos antes de ser coronados en la tierra ya lo habían sido en su eterna mente» (*Idea de un Príncipe político y cristiano*, Valencia 1640, 1691 empresa XXI). Saavedra Fajardo reiteraba las opiniones expuestas por el teólogo Gerónimo de la Cruz, quien había sentenciado que «la providencia divina gobierna a los príncipes y las menudas cosas» (*Defensa de los estatutos y noblezas españolas*, Zaragoza 1637, folio 113). El providencialismo político era también la razón esgrimida por el jurista Solórzano y Pereira para explicar la soberanía del rey español sobre las tierras y naturales indios. (*Política indiana*, Amberes 1703, Lib. I cap. IX).

No bien comenzado el siglo XVIII, el siglo de las luces y del deísmo filosófico, el providencialismo hispano colonial fue reafirmado en una versión, que a diferencia de las anteriores, tenía un sesgo de advertencia y un tono conminativo. Con estas características fue presentado en 1713 por el teólogo Antonio Arbiol en su libro *La familia regulada con doctrina de la sagrada escritura y Santos padres de la Iglesia*. En él, Arbiol advertía que a los estados inferiores del pueblo no les correspondía censurar ni corregir a las autoridades, aun cuando éstas fueran injustas, pues en este caso la única actitud lícita era la paciencia «en la consideración de que nada sucedía sin la permisión divina». Argumento que por sí solo explica por qué esta obra fue reeditada en Madrid en 1805.

Un año antes, y por ser conveniente a los intereses de la corona frente a los tiempos contestatarios que se vivían, había sido reeditada la obra titulada *Explica-*

ción de las cuatro partes de la doctrina cristiana o instrucciones dogmático-morales, escrito en el cual su autor, el teólogo Plácido Rico Fontaura, retomando la rígida racionalidad agustiniana aseveraba que «no había en el cielo, ni en la tierra, ni en el hombre, ni en el ejercicio de la libertad del hombre, ni en el mal que éste padecía, nada que no estuviera sujeto al poder y voluntad de Dios». (Madrid 1804, 2ª edición). Esta obra la tuvo presente el fraile José Calixto Orihuela cuando se dirigió a los súbditos peruanos para recordarles que en el vasallo «cristiano nada era puramente temporal, cívico y político y sí todo (era) divino, espiritual y religioso (y que el evangelio se reducía «a dependencia, subordinación, sumisión, obediencia, fidelidad y sufrimiento» (*Carta pastoral sobre las obligaciones del cristianismo y la oposición de este al espíritu revolucionario*, Lima 1820).

En el Virreinato el providencialismo político no sólo era materia de pronunciamientos teológicos-morales, sino también un principio activo de la práctica política. Por esta razón, las autoridades eclesiásticas y civiles, retomando sus argumentos, no dejaban de forzar la obediencia debida al rey y a sus autoridades. Tal como ocurrió en 1773 cuando los obispos del Perú reunidos en concilio declararon que el rey español gobernaba la provincia del Perú «por disposición y providencia de Dios» (Sexto Concilio Limense, capítulo X. Lima 1951). Declaración que habría de adquirir fuerza de ley a través de una real cédula promulgada en 1784, cuyo tenor era el siguiente: «Siguiendo la doctrina evangélica y apostólica, no solo en los pulpitos sino también en las conversaciones y discursos familiares, inspiren los religiosos como máxima fundamental del cristianismo, a todos los pueblos, el respeto y amor al soberano y la obediencia a los ministros que en nombre de su majestad rigen y gobiernan» (J. Matraya y Ricci: *El moralista filalethico americano*, Lima 1819, pp. 385).

Los textos que hemos presentado y otros más, que por abreviar este escrito no han sido citados, fundamentan tanto el punto de partida del pensamiento político hispano colonial, como la presencia de una reflexión cuyos orígenes se remontan a textos medievales. Concretamente la *Suma teológica* y el *Tratado del gobierno de los príncipes*, obras de Santo Tomás de Aquino, y las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio. Estas obras alcanzaron una amplia difusión y un total reconocimiento.

El poder monárquico tenía muy presente las obras del doctor Angélico porque en ellos hallaba los fundamentos teológico-morales para una doctrina del Estado que aseguraba que «gobernando el pueblo, el rey era ministro de Dios», que «el mejor gobierno era el que se realizaba por uno» porque «siendo natural al hombre el vivir en compañía de muchos, necesario es que haya entre ellos quien rija esta muchedumbre para tratar de lo que pertenece al bien común». De no existir un gobernante –concluía el teólogo– la muchedumbre se desuniría porque cada quien sólo procuraría para sí lo que le estuviere bien» (Tomás de Aquino: *Tratado del gobierno de los príncipes*, Madrid 1786, libro I capítulos I y III).

Por lo demás, el doctor Angélico consideraba que el acto de gobernar consistía en «conducir al pueblo en su debido fin (Dios y el bien)», que en la relación gobernante-

governados «todo aquello que movía, tenía un poder sobre lo que era movido» por lo que éste último le debía «acatamiento, sumisión y servicio» y que era ley natural que los seres superiores movieran a los inferiores «en virtud de la autoridad recibida de Dios» de donde, quien resistía la autoridad «resistía la disposición de Dios» (Santo Tomás: *Suma Teológica*, 1945 tomo 9, págs. 397, 398, 440, 448).

Al inferior solo le quedaba aceptar frente al superior las virtudes de la obediencia y la piedad (reverencia debida a los padres-autoridad). Siguiendo el criterio tomista, las autoridades del gobierno virreinal y los miembros de los grupos de poder señoriales se autotitulaban «mayordomos de Dios» y «padres» de los componentes de los estados inferiores (Francisco de Ávila: *Tratado de los evangelios*, Lima 1648; *Tercer catecismo de la doctrina cristiana*, Lima 1773).

Los grupos dirigentes de la sociedad colonial hallaban también en las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio, lecciones para sustentar su dirigencia providencial, pero esta vez expuestas bajo la formalidad de leyes. La vigencia de éstas había sido autorizada por Felipe II con sujeción a una prelación legal que tiempo más tarde fue publicada en la *Recopilación de leyes de indias* (1680, libro II, tít. I, ley II).

El prólogo de las *Siete Partidas* declaraba el principio universal de que Dios es el «comienzo, medianía, fin y acabamiento de todas las cosas», las que sin él «no podían ser» por ser obra de su inteligencia (Alfonso el Sabio: *Siete Partidas*, París 1861, prólogo antiguo p. XLVII). Sobre la legislación real, el fuero alfonsino aseguraba que las leyes mostraban a los hombres a conocer a Dios, a saber la manera como debían amarlo y «a conocer a sus mayores naturales (los señores)», indicándoles de qué manera debían serles «obedientes y leales» (Partida I, tit. I, ley X). Desacatar las leyes era una muestra palpable de que no se quería cumplir «los mandamientos de Dios y del señor temporal» (idem, ley XVI), el fuero concluía que el rey era «puesto en la tierra en lugar de Dios para dar a cada uno su derecho según su lugar y estado» (Partida II, tit I, ley V).

En las consideraciones político-doctrinarias de los pensadores hispano-coloniales, el orden político resultaba necesario al mantenimiento del orden social cuyo origen se entendía que también nacía de la providencia divina. Dios habría dispuesto el lugar que cada cual debía tener en la jerarquización social, señalando las «virtudes sociales» (piedad, caridad, obediencia, agradecimiento) para cada clase y con cuyo ejercicio se aseguraba la continuidad de cada una de estas.

Acogiéndose a estas ideas, un doctrinero como el cura Avendaño sermoneaba a los indios en los términos siguientes: «Si todos los hombres fueran ricos ninguno quisiera servir a otros [...] ser albañil, cavar, arar, sembrar la chacra, guardar las ovejas en la puna. Por eso Dios ordenó que hubieran hombres pobres en el mundo, para que las repúblicas y ciudades estuvieran bien concertadas y pudieran unos hombres servir a los otros». (F. Avendaño. Lima 1649); años más tarde (1797) Pablo de Olavide, un antiguo profesor de San Marcos y oidor de la audiencia de Lima, ofrecía a los españoles y criollos un consuelo parecido: «Este mundo se componen de los que viven en

prosperidad y los que gimen en el infortunio. Dios es autor de todas estas diferencias y debemos someternos a sus decretos, pues todo es efecto de su providencia». (Olavide: *El evangelio en triunfo*, Valencia 1798).

El rey era el encargado de conservar el orden aplicando para ello una justicia distributiva que daba a cada persona lo que le correspondía según su estado. En este sentido debía enmendar los disloques que amenazaban la estructura sociopolítica. Él era la «cabeza donde nacían los sentidos que mandaban a todos los miembros del cuerpo (social)», tanto a los que habían sido creados para auxiliarlo en su tarea (los señores), como a los que con su trabajo manual estaban llamados a mantener a los primeros. El rey –decía el fraile Miguel Agia– «puede lo que pudiere la misma república en caso que no tuviera rey, pues todo el poder de la República sujeta al rey de Castilla reside en solo el rey (por eso) tiene autoridad de añadir, alterar, mudar, remover, ejecutar y dejar de ejecutar lo que conviene al bien común (en el orden de los estados miembros)» (Agia: *Servidumbre personales de indios*, Sevilla 1946).

Esta racionalidad hacía imposible que se pensara en la posibilidad de una igualdad económica, social y política, y que todo espíritu «igualitario» se redujera a meros enunciados declarativos que hacían hincapié en que todos eran hijos de Dios, miembros de su casa y sujetos a su voluntad, que la virtud hacía moralmente iguales a todos, que la dependencia del rey afectaba tanto a sus vasallos mayores como a los menores, y que unos y otros participaban de los beneficios que la corona repartía en sus tierras dominiales.

Los argumentos pergeñados en los párrafos de este capítulo, servían de trasfondo teórico a los gobiernos de Madrid y Lima para concebir una idea de «nación-pueblo» entendida como la unidad de la diversidad de estados, órdenes, clases o estamentos, o como un «cuerpo» o «agregado de personas distinguidas en estados y conformantes de un pueblo».

En las *Siete Partidas*, esta nación o pueblo era definida como «el ayuntamiento de todos los hombres mayores, medianos y menores», quienes resultaban necesarios entre sí «para poder vivir bien y ser guardados y mantenidos» (Partida II, tit. V). La cabeza de este cuerpo era el rey, y Dios su creador y ordenador. A mediados del siglo XVII estas razones llevaron al protector general de naturales, don Diego de León Pinelo, a recalcar que el gobierno velaba por los indios porque ellos «formaban un cuerpo de república con los españoles (y siendo) los pies sustentaban el cuerpo místico de la república» (D. de León Pinelo-Juan de Padilla «Mandó que se imprimiese ese escrito el virrey Conde de Alva de Aliste», Lima 1661, folio 69).

En el organismo de la nación-pueblo colonial, cada uno de sus estados u órdenes cumplían, desde la singularidad de su ser social relativo, funciones específicas y necesarias para el mantenimiento del todo social. En esta concurrencia de funciones recíprocas, y al hallarse los miembros de cada estado en la ejecución de un designio divino bajo la dirección del rey, se afincaban las bases de la unidad social y de la identidad-nación. Obviamente, se trataba de una unidad e identidad levantada sobre la desigualdad y sostenida por un proceso permanente de «asimilación con diferenciación socia-

les». Una unidad que era tal porque remarcaba distinciones estamentales y de casta para explicar la diversidad de grados de funciones.

Se distinguía la idea de nación-pueblo («nación general») de la idea «nación» particular.

Esta última hacía referencia a las características étnico-culturales que diferenciaban a cada uno de los estados componentes de la nación-pueblo. En esta línea la palabra «Estado» servía para signar «el orden, clase, jerarquía o calidad de las personas» y para explicar que existían diversos estados «unos seculares y otros eclesiásticos (clérigos y religiosos) y que (entre los seculares) unos eran nobles y caballeros, otros ciudadanos, unos oficiales, otros labradores, etc. (teniendo) cada uno en su estado y modo de vivir, orden, reglas y leyes para su régimen» (*Diccionario de la lengua castellana*, Madrid 1726).

III. LA REACCIÓN MONARQUISTA FRENTE A LA DOCTRINA POLÍTICA RACIONALISTA Y LIBERAL

Durante la fase liberal de la reforma borbónica llegaron al espacio hispano-colonial escritos con nuevas ideas políticas.

Entre ellos, escritos como los del barón Bielfeld, quien haciendo uso de una racionalidad ambigua recalca los derechos de la sociedad civil y el papel que en esta materia debía cumplir el gobierno real, subrayando que el Estado era «la asamblea de una multitud de ciudadanos que habitan en un mismo país y que unen sus fuerzas y voluntades para procurarse todas las comodidades, conveniencias y seguridades posibles» (*Instituciones políticas en que se trata de la sociedad civil y fuerza de un Estado*, Madrid 1767, Cap. III, p. 31 y capítulos IV y V).

Y también textos como las *Notas históricas y políticas en que se comparan los procedimientos del gobierno francés con las leyes naturales de las naciones*, obra del decano del colegio de abogados de Cádiz, reimpresa en Lima en 1809. En ella, con un discurso innovador, se abordaba temas políticos de interés público, verbigracia: «origen y fin de las sociedades», «que es una nación o estado», «libertad e independencia de las naciones», «igualdad de las naciones», «soberanía de las naciones», «deberes de las naciones hacia sí mismas», «carácter representativo del soberano», «la nación es único juez en la contienda de los aspirantes de la corona», «prohibición de una nación de apoderarse de un país en la que vive otra», etc.

Para hacer frente a escritos como los precisados en los parágrafos precedentes el gobierno y los defensores de la doctrina regalista organizaron una defensa que consistía en poner en marcha tres líneas de respuesta y protección políticas, cuyos contenidos son reseñados a continuación:

Primero. Buscar un acercamiento político entre españoles y criollos, reconociéndoles gradualmente igualdad de derechos para ocupar cargos dirigentes en el gobierno y en el ejército, tanto en América como en España.

Esta igualdad habría de permitir una estratégica redefinición del término español y del concepto nación española. En este empeño se comenzó por asimilar a los «españoles europeos» con los «españoles criollos», declarando que gozaban de iguales derechos para ocupar cargos públicos (Reales Cédulas del 14 de mayo de 1770) y se terminó por reconocer que los «españoles americanos» y los europeos gozaban de las mismas prerrogativas para ascender en los mandos del ejército (Reales Cédulas del 21 de febrero y 15 de noviembre de 1776). Esta equiparación de españoles y americanos explica bien por qué a partir de entonces se entendió que eran partes de un mismo pueblo o nación, al margen de que ideas como monarquía y democracia distanciara a algunos de sus miembros (*El Investigador*, Lima 1813). Ambos cuerpos de nación eran ahora parte «de una misma familia, sangre, sociedad y nación» (Álvaro Flores: *Examen imparcial de las disensiones de la América con la España*, Londres 1811, pp. 107 y 337).

Los buenos resultados de esta asimilación llevaron al gobierno a ensayar un tenue acercamiento con los indios principales, los pardos y los quinterones, a través del reconocimiento que la raza india no era una «mala raza» en los procesos de limpieza de sangre, y de conceder a los dos últimos el derecho de comprar «gracias al sacar».

Segundo. El papel de la religión cristiano-católica fue revaluado como medio de control político.

De hecho este papel lo había venido cumpliendo desde un comienzo para el sostenimiento de la gobernabilidad interna del virreinato. Esta vez, sin embargo, la religión fue vista como un agente para la defensa del dominio real frente a la amenaza externa. Así lo advirtieron los miembros del Consejo Supremo de Indias el 3 de julio de 1768, al proclamar «como máxima fundamental de indias que en los países remotos el vínculo de la religión es la atadura más fuerte para tener en subordinación a los pueblos».

Con el fin de reforzar las ideas en torno al papel político de la religión, se autorizó la traducción del francés de los *Sermones del padre Carlos de la Rue*. Esta obra, que a pesar de haber sido escrita en tiempos de Luis XIV, era idónea para sacralizar la denuncia contra los vicios que venían dándose a consecuencia del liberalismo: «la intemperancia, la ociosidad, el lujo sin límites y una profunda indiferencia a las obligaciones de la religión, de la caridad, del honor, y aun de la misma razón. (Vicios) que aniquilan todas las fuerzas de un Estado». (Carlos de la Rue: *Sermones*, Madrid 1781, p. 278).

Los eclesiásticos comprendieron bien el mensaje del gobierno y cuando los hechos se hicieron más adversos para la monarquía española salieron al frente con sesudas cartas pastorales para ofrecer pautas de lo que debía ser el nuevo catecismo. Sobre esta materia, por ejemplo, en 1786 fue publicada la obra del obispo Juan Antonio de San Alberto intitulada *Carta pastoral sobre las obligaciones más principales que un vasallo debe a su rey y señor* (Lima 1818, cuarta edición), en ella se enseñaba a los niños en 20 lecciones que la potestad del rey provenía de Dios, que el

rey no estaba sujeto al pueblo porque ello sería «como si los pies sujetasen a la cabeza», que no era necesario que el pueblo aceptara las leyes porque esto significaba que se gobernaba «por su voluntad y no por la del soberano», que el rey era «superior, padre e imagen de Dios» (Lecciones II, IV, V y XI).

Tercero. Se asumió una actitud crítica respecto a las nuevas ideas y a los ideólogos racionalistas (Kant, Voltaire, etc.) y una acción desmerecedora de los personajes, hechos y naciones comprometidas directamente en la defensa de éstas. Esta crítica de los enemigos externos fue complementada con una autocrítica del orden interno.

Dando cumplimiento a la crítica referida, por citar un caso, Toribio Rodríguez de Mendoza y Mariano de Ribero escribieron, antes de 1784, un texto al que llamaron *Lugares Teológicos* destinado a la enseñanza superior. En él acusaron de ser irreligiosos «los errores de escepticismo, naturalismo, politicismo, hipocritismo, indiferentismo y ateísmo» en los que habían incurrido los pensadores modernos a quienes motejaron de «libertinos». Sobre el politicismo precisaron que quienes lo seguían caían en la falsa afirmación de sostener que la religión era fundamentalmente un instrumento político (Lima 1811, lib. I, cap. VII).

En cumplimiento del segundo fin, la revolución francesa fue descrita y presentada como un hecho cruel, inhumano y demoníaco (*Gaceta de Lima*, 1794). Y del gobierno inglés se dijo que era dirigido por un «egoísmo nacional» que buscaba la felicidad de Inglaterra abatiendo a todo el universo, bajo el disfraz de luchar por la libertad de su pueblo (Pedro Estala: *Cuatro cartas de un español a un anglómano en que se manifiesta la perfidia del gobierno de la Inglaterra como pernicioso al género humano*, Lima 1806).

A esta labor crítica se unió un conjunto de disposiciones reales (1790-1791) que de modo terminante prohibía introducir periódicos y papeles procedentes de Francia por considerarse que eran enviados para turbar la fidelidad debida al rey y la tranquilidad del público (Santo Sánchez: *Colección de todas las pragmáticas, cédulas, provisiones, circulares, autos acordados y bandos públicos en el reinado de Carlos IV*, Madrid 1794, pp. 92 y 220).

La autocrítica se dio tanto en España como en el Perú.

En la península se efectuó por los arbitristas. En el Perú fue llevada a cabo por escritos como el *Voto consultivo al excelentísimo señor Joseph Antonio Manso de Velasco* (Lima 1761, segunda edición) suscrito por el oidor Pedro Joseph Bravo de Lagunas; o *El elogio al excelentísimo señor Agustín de Jáuregui* de José Baquíjano y Carrillo, discurso en el que, sin duda, estuvo presente el espíritu del monarquista Diego Saavedra Fajardo, un autor del siglo XVII; toda vez que si Baquíjano hablaba de «la libre y gustosa aceptación de los pueblos», advertía de los peligros que amenazaban al tirano y que debía tomarse en cuenta «el voto y la opinión del público», Saavedra Fajardo había sostenido la tesis del «común consentimiento», «de la cesión de potestades», «de la muerte violenta de los príncipes que no siguieron las prudentes razones de Estado y se dejaron llevar por sus pasiones» y del control político ejercido por la

«murmuración del pueblo, la mayor fuerza sobre el príncipe y el argumento de la libertad de la República»*.

La posición crítica y autocrítica asumida por el gobierno y los defensores del orden monárquico sirvió para la creación de una nueva «conciencia colonial», erigida a partir de una mayor integración de los estados señoriales y de los miembros dirigentes de los otros estados vasallos libres.

Esta conciencia se expresó en un cerrar filas ante el enemigo externo y en un nuevo proyecto colonial que buscaba desarrollar al unísono las economías de España y América hispano-colonial, que ahora intentaban ser una sola. El proyecto contemplaba una integración sostenida en una productividad más eficiente con la participación de los grupos indígenas y ciudadanos, entre los que se encontraban los comerciantes.

La idea era mejorar el «bien común», promover el amor al terruño (patria o país local) y desarrollar una idea de patria-colonial (patria total).

IV. CONCLUSIONES

Primero: La larga permanencia del poder español sobre el espacio peruano colonial se debió fundamentalmente a la existencia de una ideología política monárquico-providencialista.

Tal ideología sacralizó tanto al Estado y a sus acciones de gobierno, como al dominio mismo en todas sus formas. La obediencia, la fidelidad política, el vasallaje y la servidumbre resultaron así expresiones y un acto de fe y piedad cristianos.

Segundo: En este contexto político sacralizado se desarrolló una idea de «nación-pueblo», entendida como un cuerpo en donde cada una de sus partes (estados u órdenes) cumplía un papel necesario para el mantenimiento de las otras partes. En esta funcionalidad de las partes radicaba la unidad del todo social, y en la complementariedad insoslayable de las funciones se afincaba la identidad-nación.

Tercero: La idea nación-pueblo sirvió de base para dar vida a una idea de nación-colonial. Esto ocurrió en la segunda mitad del siglo XVIII y su aparición respondió a un proceso de recreación adaptativa de las ideas políticas que llegaron con el racionalismo y el liberalismo de entonces. Este hecho fue obra de una burguesía «ciudadana», intelectual, burocrática y comercial, y coincidió con los intereses de la corona española.

* Según Pablo Macera, Baquijano era un representante de la conciencia nacional en formación (*Tresetapas en el desarrollo de la conciencia nacional*), pero nosotros opinamos que fue más bien un hito en la constitución de una «conciencia colonial redefinida».