

ISSN 1133-0104

A propósito de 1808: el clero arequipeño y el liberalismo español

1808: The clergy of Arequipa and Spanish liberalism

Ernesto ROJAS INGUNZA

Resumen: El artículo constituye una presentación del liberalismo que se difundió entre el clero arequipeño. Centra su atención en dos notables fundadores de la república peruana: Francisco Javier de Luna Pizarro y Mariano José de Arce, vinculando su actuación pública con los procesos políticos e ideológicos desencadenados por la coyuntura de 1808, en España y el Perú. Sostiene que para ambos, el liberalismo fue primero una oportunidad de reforma, y luego, un instrumento político para evitar la anarquía, ya producida la independencia.

Palabras clave: Arequipa, Hispanoamérica en el siglo XIX, clero liberal, Francisco Javier de Luna Pizarro, Mariano José de Arce, Luis Gonzaga de la Encina.

Abstract: This article studies the liberalism among the clergy of Arequipa, focusing on two outstanding founders of the Peruvian Republic: Luna Pizarro and Arce. The author analyzes the relation between their public activity and the political and ideological processes caused by events in Spain and Peru in 1808. He proposes that, in both cases, liberalism was at first an opportunity for reform, and afterwards a political instrument to avoid the anarchy that arose after the Independence.

Keywords: Arequipa, Spanish America in the 19th century, liberal clergy, Francisco Javier de Luna Pizarro, Mariano José de Arce, Luis Gonzaga de la Encina.

Para la generalidad de Hispanoamérica, 1808 marca el inicio de los procesos de independencia, pero para el Perú, no: el corazón geográfico del imperio español en América estaba políticamente seguro, y la emancipación recién se plantearía como una alternativa real en la tercera década del siglo. La singularidad del caso peruano ha suscitado estudios y debates que tendremos en cuenta, pero el objeto de este artículo es el liberalismo peruano y su sincronía con el español, justo en los años en torno a la independencia del país, centrando la atención en el clero de la diócesis sureña de Arequipa.

Entre 1780 y 1824, el virreinato peruano fue severamente afectado en lo político y económico, por crisis planteadas en su interior y en los alrededores: las rebeliones de Túpac Amaru, y luego otras en el sur andino, en particular la de 1814 y 1815; las campañas emprendidas con recursos locales contra las Juntas de Gobierno del norte y del sur del conti-

nente, y en especial la dirigida a impedir la independencia de Chile en 1818, dejaron graves secuelas económicas y anímicas. Esto coincidió con rápidas mutaciones en diversos planos, que dieron paso a una nueva cultura política marcada por un liberalismo ascendente. Casi de súbito, en España y América, nuevos discursos se habían abierto paso en nuevos espacios, precisamente franqueados por la crisis imperial de 1808. En el ámbito peruano, a partir de la emancipación de Lima y la costa norte en 1821, todo el sur del país se convirtió en bastión realista, en particular Cuzco (nueva sede del virrey), y Arequipa.

Entre los actores inevitablemente convocados a escena, los clérigos aparecían en lugar destacado. En este sentido, el posicionamiento y papel del clero arequipeño reviste especial interés en los estudios sobre la independencia peruana¹. Siendo un campo aún poco estudiado, en este artículo intentaremos una presentación articulada de los eclesiásticos liberales más renombrados y de sus oponentes más notables, atendiendo a las dos grandes coyunturas políticas españolas de 1808 y 1820.

De antemano, tengamos en cuenta dos cosas: primero, que el liberalismo no es uno sino muchos, y que precisamente por eso es fundamental perfilar de qué liberalismo se habla cuando se dice Hispanoamérica; segundo, que tanto en la Península ibérica como en América, los procesos políticos fueron determinantes del discurso. Tanto allí como acá, el clero tuvo que asumir y sustentar posiciones políticas, más por el curso de los acontecimientos, que por consideraciones doctrinarias. Y éstas, a su vez, tendieron a operar, más como elementos discursivos de soporte, que como principios inspiradores de la acción.

1. *El primer liberalismo hispanoamericano*

Nuestros liberales de principios del XIX, «no son los típicos liberales moderno-ilustrados, sino que elaboran el liberalismo como una relectura bajo el peso de la tradición»², y –decíamos– al hilo de los avatares políticos. Está bien establecido que bebieron de fuentes doctrinales francesas e inglesas, atendiendo también al sistema norteamericano, pero su vena mayor fue el liberalismo ilustrado decantado en el ámbito hispanoamericano, desde fines del siglo anterior. Es posible que, como se ha propuesto, se hicieran liberales para aplicar el ideario ilustrado, precaviendo los excesos del jacobinismo, prefiriendo un reformismo que implicando una ruptura con España, asegurase, sin embargo, la estabilidad social y religiosa³.

1. Cfr. Ernesto ROJAS, *José S. de Goyeneche (1817-1824). Posicionamiento de un joven obispo en la coyuntura de la independencia del Perú*, Tesis de Licenciatura, «Pro manuscrito», Universidad de Navarra, Pamplona 2001.

2. Roberto KATAYAMA, *Pactismo y republicanismo: pensamiento político peruano hasta el siglo XIX*, en Cristóbal ALJOVIN-Sinesio LÓPEZ, *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo*, IEP, Lima 2005, p. 317.

3. Es lo que se sugiere en Gerard DUFOUR, *De la ilustración al liberalismo: el clero jansenista*, en Joseph PEREZ-Armando ALBEROLA (eds.), *España y América ante la ilustración y el liberalismo*, Instituto de cultura Juan Gil-Albert/Casa de Velásquez, Alicante-Madrid 1993, p. 61. Y es lo que, en el caso de Luna Pizarro, he podido comprobar en un estudio anterior. Cfr., Ernesto ROJAS, *Luna Pizarro y el liberalismo: aproximación a un desengaño*, en «Revista Peruana de Historia Eclesiástica», 10 (2007) 89s.; 92.

De todas formas, las aspiraciones liberales fueron tales, precisamente por un cierto hartazgo sobre los excesos del absolutismo, y un sentido de la importancia de limitar el poder público, desde un cierto equilibrio constitucional de poderes. Entre los clérigos, esta sensibilidad por la libertad habría funcionado también hacia la Iglesia, traducándose en una aspiración por relaciones no tan asimétricas con el estado y con la Santa Sede. Pero en el primer caso, al no haber podido prescindir todavía del esquema patronal, los liberales ilustrados afrontaron los retos del XIX desde posiciones regalistas, y en el segundo, advinieron al nuevo siglo desde posiciones episcopalistas.

En cuanto al criticismo de las Luces, otro componente fundamental del liberalismo ilustrado de principios del XIX, parece claro que fue bien acogido en cuanto herramienta de superación de los males del pasado –de «reforma», en suma, dentro y fuera de la Iglesia– pero fue rechazado en cuanto principio relativizador de las certezas tradicionales sobre la fe⁴.

Tras estas consideraciones, es importante atender a la sincronía de los procesos político-ideológicos a ambos lados del Atlántico. Entre 1808 y 1814, sus dominios americanos compartieron con España el esfuerzo de guerra contra los franceses, la caída del Antiguo Régimen, el empeño de re-identificación entre la Península y sus colonias, y el reformismo constitucional. Más tarde, con el retorno fernandino, vinieron los años de la restauración absolutista, y entre 1820 y 1823, la segunda experiencia liberal, de talante más radical.

El primer liberalismo hispánico sacó adelante la Constitución de 1812, intentando aplicar a la realidad imperial, lineamientos plasmados en la constitución republicana francesa veinte años antes. Pero el fenómeno juntista a lo largo del imperio, mostró su cara peligrosa con el autonomismo manifiesto en varios lugares de América. Y los empeños de ahogar a las fuerzas centrípetas en el hogar constitucional, se frustraría luego por el imperialismo de absolutistas y liberales españoles.

En los años de Cádiz, la elite peruana apostó plenamente por la reforma imperial en línea constitucional. Sin embargo, el fracaso del intento hispanoamericano, alentó a quienes promovían la secesión política. Aunque en el virreinato peruano, estos eran pocos, la política de «concordia» del virrey Abascal se estrelló con esta realidad, y con la imposibilidad material y política de proseguirla.

El año que fue abolida la constitución, el sur del Perú se vio sacudido por una rebelión de cierta magnitud, que desde el Cuzco se desarrolló regionalmente, abarcando Arequipa. Pero insuperables limitaciones intrínsecas condenaron a muerte el intento, que sirvió para robustecer aún más el sentimiento fidelista en el país.

Cuando en 1820 el escenario español cambió dramáticamente, y se restableció la constitución, la capacidad de defensa del virreinato frente a las nuevas amenazas provenientes de las neonatas repúblicas vecinas, era mínima. Cuando San Martín abrió negociaciones

4. Cfr. *ibid.*, pp. 73-78.

con el último virrey, la oferta máxima de la Corona no fue otra que el marco constitucional... y ya era demasiado tarde.

Definidas las elites de Lima y del norte del país por la independencia, el recién nacido liberalismo peruano ganó la partida sobre el diseño del nuevo estado, y sus principales figuras apostaron por una panacea que resultó ilusoria: la constitución liberal de 1823 no sirvió ni para poner de pie al país, ni para concluir la guerra. Fue la venida de Bolívar y de sus fuerzas, la que pudo lograr la capitulación española. Y entonces ambos países –y liberales– siguieron sus propios y ya del todo diversos destinos.

Planteada esta breve perspectiva de los procesos en España y el Perú, para acercarnos al liberalismo del clero local, ahora es importante referir de donde llegó y que límites tuvo.

El reformismo borbónico quiso asentar las bases de la renovación imperial, en el fomento de instituciones educativas. En el Perú, San Carlos en Lima y el seminario San Jerónimo en Arequipa, fueron focos importantes de las luces. El ilustrado obispo Chávez de la Rosa llevó a su diócesis sureña –haciéndolo Provisor y Vicario General– a Mariano de Rivero, quien fuera su vice-rector de San Carlos, y allí le ayudó a establecer el nuevo plan de estudios del seminario⁵.

La generación de peruanos allí formados entroncó con el reformismo ilustrado español, tendiente a la reforma social y religiosa. En esta línea, en lo político, la ilustración hispanoamericana conservó una visión jerarquizada de la sociedad, y una fuerte vinculación a la monarquía, que precisamente promovía reformas en la Iglesia e incorporaba ilustrados a la burocracia colonial⁶.

En este sentido, fue natural que la generalidad de ilustrados locales se manifestase horrorizada por los excesos revolucionarios franceses, y que Chávez de la Rosa fuese uno de los pilares del apoyo eclesiástico a la Corona, en la coyuntura de la guerra de independencia española⁷. Sin embargo y más aún, la misma idea – y hecho – de la Revolución, tenía que repugnarles por lo menos por tres razones:

- a) Por su comprensión de la sociedad y su visceral fidelismo (connaturales a los eclesiásticos del Antiguo Régimen, que manejaban una visión religiosa de la legitimidad política y del «orden social» dado por Dios).
- b) Por el espanto que sintieron por los excesos del radicalismo revolucionario: por el asesinato de la nobleza y la muerte del rey Luis, la penosa situación de los emigrados; y no menos también, la situación de cisma con Roma generada por la Constitución Civil del Clero, y la

5. Josep-Ignasi SARANYANA/Carmen José ALEJOS (coord.), *Teología en América Latina*, II/1. *Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid 2005, p. 659, nt. 247.

6. Cfr. Roberto DI STEFANO-LORIS ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires 2000, pp. 150s.

7. Cfr. Claudia ROSAS, *Por el trono y el altar. El obispo Chávez de la Rosa y la campaña contra la Revolución Francesa en Arequipa*, en Margarita GUERRA (ed.), *Sobre el Perú: Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, PUCP, Lima 2000, II, pp. 1107-1119.

persecución al clero refractario. Pero quizá, sobre todo, por la descristianización promovida por el estado revolucionario en la vorágine de los años noventa, con matanzas de sacerdotes, sacrilegios, execración de la religión, y la resucitación de formas de paganismo⁸.

- c) También, porque en el fondo, tenderían a compartir los argumentos que expresara Edmund Burke en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* (1790); no sólo por su reformismo fundamental, y por la repugnancia que manifestó por la destrucción de la sociedad tradicional, sino por un motivo de fondo que, quizá ellos sólo intuían, pero que el parlamentario irlandés señaló con impresionante lucidez: la Revolución trastocaba la visión del hombre anclada en la Divinidad⁹.

Por eso, entre los ilustrados hispanoamericanos se observa una actitud ambivalente: tendieron a estar de acuerdo con las plasmaciones jurídicas y políticas resultantes de la Revolución, el liberalismo político propiamente dicho, pero rechazaron la subversión –que no reforma–, del orden social y religioso que ella supuso.

En cuanto al clero, tanto en España como en el Perú, bebió de otras tradiciones liberales. No obstante las censuras, circularon libros prohibidos en ambos continentes: en 1790, el *Index* incluyó a Descartes y a Diderot, intentando ahogar al clero reformista motejado de «jansenista»¹⁰. Pero en Segovia, el obispo Llanes posibilitó la lectura de autores modernos en su seminario¹¹. En Hispanoamérica, el clero criollo estuvo familiarizado con autores ilustrados franceses, ingleses y norteamericanos, aunque integrados con su propia tradición católica¹²: si asimilaron ideas de Locke, Rousseau o Montesquieu, relativas al orden político o social, desde luego no aceptaron cosas sobre la religión como el deísmo o la supresión de la dependencia radical del mundo respecto a Dios.

Sin embargo, sí absorbieron elementos como la tolerancia, la igualdad sustancial de individuos y religiones frente al Estado (lo que explica que más adelante, sacerdotes

8. Cfr. Claudia ROSAS, *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-1808)*, IFEA-PUCP-Embajada de Francia, Lima 2006, pp. 100-122.

9. «Burke entiende con perfecta claridad que los alcances de la Revolución francesa son un cambio de sociedad, es decir, una visión nueva de las relaciones entre los hombres. Y este espíritu nuevo es el que ataca hasta sus raíces al criticar la concepción del hombre nacida de la filosofía francesa del siglo XVIII. Ésta se esforzó por encontrar una razón universal, esencia misma de la naturaleza humana anterior a toda sociedad; de conformidad con esta naturaleza humana, con los derechos naturales que implica en el ser humano, los constituyentes de 1789 se esforzaron en crear instituciones nuevas. Así, pues, reconstruyeron a partir de una tabla rasa» (André JARDIN, *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*, FCE, México 1989, p. 214).

10. Cfr. Brian HAMNETT, *La política española en una época revolucionaria. 1790-1820*, FCE, México 1985, p. 39.

11. Cfr. Gérard DUFOUR, *De la ilustración al liberalismo: el clero jansenista*, en Joseph PÉREZ-Armando ALBEROLA (eds.), *España y América entre la ilustración y el liberalismo*, Instituto Juan Gil-Albert-Casa de Velásquez, Alicante-Madrid 1993, p. 60.

12. Cfr. Alfredo JOCELYN-HOLT, *Caracterización del ambiente ideológico*, en Germán CARRERA DAMAS (ed.), *Historia de América Andina, 4. Crisis del régimen colonial e independencia*, Universidad Andina Simón Bolívar-Libresa, Quito 2003, p. 64.

como Luna Pizarro y Arce votaran a favor de la tolerancia de cultos en la primera asamblea constituyente peruana).

2. *El liberalismo en el Perú: consideraciones pertinentes*

Cuando la jura de la Constitución de Cádiz, comenzó una seria crisis de autoridad en el mundo colonial. Si hasta entonces el ánimo fue monocordemente fidelista, y el virrey Abascal mantuvo con firmeza el control político, a partir de entonces, con las elecciones populares, ya no¹³. La apertura de espacios de discusión hizo posible la confrontación de posiciones absolutistas y constitucionalistas. Más aún, la abolición de la Inquisición y la aparición de una prensa doctrinal, generó espacios de libertad antes desconocidos.

La sincronía entre el primer constitucionalismo español y la estructuración de los conflictos y cambios institucionales, y la consecuente apertura de la cultura política peruana a nuevos horizontes, es fundamental. En efecto, las condiciones creadas por los debates y los frutos legislativos en Cádiz, tendientes a la demolición del Antiguo Régimen tal como estaba en ese momento (objetivo compartido por todos los representantes, incluidos los absolutistas), dieron paso a «las libertades». Ello permitió que las premisas mentales cambiaran dramáticamente en España y América, generando en amplios sectores de las élites un imaginario distinto, decididamente moderno¹⁴.

En la nueva situación, y teniendo muy a la vista el proceso francés, el reto reformista se configuró con una doble carácter, raíz de la futura ambigüedad del liberalismo político hispanoamericano: la necesidad de llevar a cabo, con éxito, una «revolución» que cambiara para siempre el antiguo orden, evitando pasar por una revolución como la francesa, mediante las oportunas reformas que incluirían, desde luego, a la Iglesia y a su régimen de existencia en la sociedad. En este sentido, el proceso cultural y político con epicentro en Cádiz, se alimentó del constitucionalismo francés de 1791, y de elementos del liberalismo pre-napoleónico¹⁵. El liberalismo doceañista buscó neutralizar el explosivo valor de la *igualdad* (que sin embargo, estaría siempre presente a nivel de discurso), y potenciar el de la *libertad*; una libertad protegida y encauzada por la ley, guardando, por el momento, una clara distancia con los modelos anglosajones¹⁶.

13. Para Víctor PERALTA, la coyuntura supuso una revolución político-administrativa, cfr. Víctor PERALTA, *En defensa de la autoridad. Política y cultura bajo el gobierno del virrey Abascal, Perú 1808-1816*, CSIC, Madrid 2002, pp. 181s.

14. Cfr. Francois-Xavier GUERRA, *Lógicas y ritmos de las revoluciones hispánicas*, en Francois-Xavier GUERRA (dir.), *Revoluciones Hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*, Editorial Complutense, Madrid 1995, pp. 29ss.

15. Cfr. *ibid.*, pp. 33s.

16. Cfr. Joaquín VARELA, *Los modelos constitucionales en las Cortes de Cádiz*, en Francois-Xavier GUERRA (dir.), *Revoluciones Hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*, Editorial Complutense, Madrid 1995, pp. 243ss.; y Cayetano NÚÑEZ, *Las constituciones hispanoamericanas*, en Juan BOSCO-LUIS NAVARRO-Ronald ESCOBEDO, *Iberoamérica en el siglo XIX. Nacionalismo y dependencia*, Eunat, Pamplona 1995, pp. 162s.

En estas coordenadas hay que encuadrar el liberalismo del futuro primer actor del republicanismo peruano, el presbítero arequipeño Francisco Javier de Luna Pizarro, protegido del obispo ilustrado Chávez de la Rosa, profesor en el reformado Seminario San Jerónimo, y testigo de los debates que alumbrarían la Constitución de Cádiz como capellán del Presidente del Consejo de Indias¹⁷. Mas también hay que comprender el liberalismo de los eclesiásticos de la época, recordando que pertenecían a una Iglesia aún inscrita en el Antiguo Régimen, y desde luego, hechos al férreo molde del Patronato Real.

Avecindado en Lima, Luna Pizarro pudo seguir el curso de las mutaciones ideológicas reflejadas, primero, en la aparición de impresos como *El Peruano*, con ideas muy debatidas en la naciente opinión pública, y luego, una vez pasada la reacción dirigida por Abascal, hasta la apertura traída por el Trienio Liberal¹⁸.

Parece claro que el liberalismo doctrinario doceañista proporcionó al primer liberalismo peruano el maderamen doctrinal fundamental. El texto constitucional de 1812, y su azaroso curso de aplicación en el país, hasta 1823, permitieron fijar unos elementos que entraron en diálogo con sus fuentes galas, y con la presencia tardía de una influencia anglosajona¹⁹. En cuanto a lo francés, no obstante su aversión a la monarquía, estos peruanos acogieron elementos del modelo constitucional de 1791, y desde luego, del pensamiento de Rousseau, Montesquieu y, sobre todo, Sieyès. Pero naturalmente, como en general ocurrió con los diputados en Cádiz, los políticos y doctrinarios que ocuparían la escena pública en el Perú a partir de 1821, se sintieron profundamente ajenos a la vena antirreligiosa francesa²⁰. En cualquier caso, es patente que en la agitada Lima de 1821, y durante la polémica sobre la naturaleza del nuevo estado independiente, hasta los debates en la Asamblea de 1822, que produjeron la primera constitución, «los liberales», con los arequipeños Luna Pizarro y Arce a la cabeza, eran tan creyentes y religiosos como sus pares pro monárquicos.

17. Para información biográfica sobre Luna Pizarro, puede verse el libro de Carmen Villanueva, que además, proporciona una perspectiva rica y provechosa de la primera mitad del XIX: Carmen VILLANUEVA, *Francisco Javier de Luna Pizarro*, Colección Forjadores del Perú n. 16, Brasa, Lima 1995.

18. Cfr. Carmen McEvoy, *Prensa republicana y cambio social en Lima (1791-1822)*, en Margarita GUERRA (ed.), *Sobre el Perú: Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, II, PUCP, Lima 2000, pp. 839ss.

19. McEvoy vincula la acogida de los escritos del difusor del republicanismo norteamericano, Tomás Paine, con la admiración de los futuros constituyentes Luna Pizarro y Sánchez Carrión por este referente, en la polémica con los monárquicos. Cfr. McEvoy, cit en nota 18, pp. 846s.

20. Cfr. VARELA, cit. en nota 16, pp. 257 y 263. Conviene recordar que la cuestión religiosa estuvo planteada en el mundo hispanoamericano, aun antes de los tiempos del debate constitucional. También, que el sentido de la normativa que afectó a la economía eclesiástica y a la vida conventual, fue variando de modo notable. Por ejemplo, entre la emitida bajo Carlos IV (1804), y la promulgada entre 1811 y 1814, promovida por el reformismo liberal; y mucho más en los tiempos de mayor radicalismo, entre 1820 y 1823. Sin embargo es bastante probable que las diferencias se debieran más cuestiones de coyuntura política, que a transformaciones doctrinales profundas en materia religiosa. Al respecto, puede leerse con provecho lo expuesto en José ANDRÉS-GALLEGO-Antón PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea, I: 1800-1936*, Encuentro, Madrid 1999, pp. 55s.

3. Mariano José de Arce y el obispo Encina

Mariano José de Arce también fue sacerdote, y desde muy joven ejerció como profesor del seminario San Jerónimo, bajo Chávez de la Rosa. En los años de Cádiz no salió de Arequipa, y más bien alcanzó notoriedad mucho antes que Luna Pizarro (que emergió a la escena política con la llegada de San Martín), en la rebelión de Pumacahua y los Angulo.

El movimiento rebelde originado en el Cuzco, tocó las puertas de la seogada Arequipa en noviembre de 1814. El obispo Luis Gonzaga de la Encina, como muchos de la elite peninsular y criolla, había abandonado la ciudad. Hasta entonces, realmente allí no se habían oído voces discordantes con la línea y temática política colonial. El obispo Encina había publicado una carta pastoral a propósito de la actividad de agentes de Napoleón en América, y luego publicaría dos más, con ocasión de la abolición del régimen constitucional en el imperio Español, y contra los rebeldes cuzqueños.

La primera, de 1811, fue escrita cuando el virrey Abascal desplegaba sus mejores esfuerzos por mantener sujetos a la Corona los territorios vecinos. Aquel año, en un esfuerzo regional máximo, con fuerzas y medios del sur andino, el arequipeño Goyeneche venció a las fuerzas de Buenos Aires en el Alto Perú, por lo que no sorprende que estuviera dirigida a condenar los anhelos de independencia, y a exaltar la fidelidad al rey.

El contenido de las pastorales del obispo Encina revela, con extraordinaria nitidez, el perfil del tradicionalismo social y político, anclado en la religión, propio del clero más lejano al liberalismo predominante en España, antes de la restauración absolutista de 1814. Es importante tenerlo a la vista, para apreciar más vivamente el contraste con posiciones contrarias.

Monseñor Encina derivó del Evangelio los deberes de los vasallos para con su rey y para con sus hermanos (los otros vasallos), como miembros de una misma familia política, cuyos lazos reforzaban los de la fe. Además, la lucha contra los franceses le parecía una guerra santa, querida y favorecida por Dios, pues éstos se habían constituido en enemigos Suyos, intentando extender su irreligión y relajación moral. En esta línea, el procurar la separación de España, sería tanto una traición como un desvarío: traición, pues se atentaría contra el padre y los hermanos (en la Península), enfrascados en la lucha contra Francia; y desvarío, pues la independencia, contraria a los mandamientos y a la salvación, era también un crimen contra Dios²¹.

Una segunda carta pastoral «con el objeto de procurar la pacificación y bien espiritual y temporal de su diócesis, de todo el Perú, de toda la América, y de toda la Monarquía Española», salió a luz en el año crítico de la rebelión del Cuzco²². Ya en la dedicatoria se advierte el tradicionalismo del obispo, que ataca el espíritu ilustrado de los «falsos sabios y de sus

21. Cfr. Luis Gonzaga DE LA ENCINA, *Pastoral con motivo de la instrucción dada por Napoleón a sus emisarios en América*, reimpresa en la Casa Real de Niños Expósitos, s.l., 1811.

22. *Id.*, *Edicto Pastoral del Illmo. Señor D.D. Luis Gonzaga de la Encina*, Bernardino Cruz (imp.), Lima 1815.

seguidores... deslumbrados con las propias luces que Vos [Dios] les habeis comunicado», tachándolos de innovadores que se constituían en guías ciegos de otros ciegos, al pretender saber más de lo necesario para llegar al fin que solo es Dios²³.

En el cuerpo del texto, el obispo asume y expone las razones manifestadas por Fernando VII para abolir la constitución y la legislación liberal, restaurando el absolutismo. Asimismo, invocando textos de la Escritura defiende la mayor coherencia del sistema monárquico con el cristianismo, y más adelante, subrayando los deberes para con el monarca, rechaza la posibilidad de rebeldía contra un mal rey:

«... no nos es licito rebelarnos contra él, sino sufrirlo como un castigo con que el Señor quiere purgar nuestras culpas en este mundo, para perdonarnos en el otro, y levantar nuestras manos al cielo para pedir rendidamente á nuestro Dios que lo haga bueno, ó lo saque de la region de los vivientes»²⁴.

Más aún, en esta carta colmada de pasajes doctrinales, el obispo desprende de la Escritura el deber de obediencia al rey, incluso insertándolo en el ámbito del cuarto mandamiento²⁵; y poco después, a propósito de la reciente rebelión del Cuzco extendida en la región, asemeja el rechazado Fernando VII a Cristo, que vino a los suyos y no fue recibido²⁶, avisando que tal conducta hacía temer el justo castigo del Cielo para el pueblo rebelde. Naturalmente, en la parte final insiste en la obligación de los sacerdotes de instruir a la gente sencilla con estas doctrinas, garantizando al máximo que

«... todos los hijos que el Señor ha puesto á nuestro cuidado amen respetuosamente á su rey, á quien deben mirar como á una imagen sobre la tierra del mismo Dios, en cuyo nombre y en cuyo lugar reyna entre nosotros,...»²⁷.

Con lo antedicho, se aprecia muy bien el contraste entre las posiciones del obispo (y del alto clero arequipeño), y posturas entusiastamente rebeldes como las del presbítero Arce. En efecto, en él se advierte, ya en 1814, a un claro promotor de la independencia y del liberalismo. En los días de elecciones al Ayuntamiento Constitucional, comenzó a señalarse como próximo al ideal de las libertades, enemigo del despotismo, y afecto a la patria peruana²⁸. Según Porras Barrenechea, el joven clérigo había mostrado simpatía por Castellí, cuando el

23. Cfr. *ibid.*, p. 5.

24. *Ibid.*, p. 45. Es un rasgo interesante del pensamiento político de este obispo regalista, en sintonía con el absolutismo borbónico que, recordémoslo, repugnaba el derecho a la rebelión y aún al tiranicidio de un mal rey, que había sostenido por ejemplo el jesuita Juan de Mariana en el siglo XVII.

25. Cfr. *ibid.*, pp. 50s. Por lo demás, el VI Concilio Limense mandó se agregase esto en el Catecismo de 1538. Cfr. Ismael SÁNCHEZ BELLA, *Iglesia y estado en la América española*, EUNSA, Pamplona 1990, p. 237 y nt. 66.

26. ENCINA, cit. en nota 21, p. 59

27. *Ibid.*, p. 61.

28. Cfr. Francisco MOSTAJO, *Elogio del prócer arequipeño Mariano José de Arce*, Tip. Cuadros, Arequipa 1931, p. 9.

avance porteño de 1811. Pero en los días de la ocupación de Arequipa por Pumacahua y Angulo, tras una victoria sobre los realistas locales, su figura descolló por su insólita actuación, intentando atraer a sus conciudadanos a la independencia.

En la sesión de Cabildo Abierto del 12 de noviembre, que los rebeldes intentaron mantener en línea fidelista, jurando lealtad al rey, Arce se opuso vivamente señalando a Fernando y a sus antecesores como usurpadores, proponiendo la independencia. No se arredró frente al alto clero local, y propuso que un nuevo gobierno restableciera en su jurisdicción, la Constitución de Cádiz. Y al término de la Misa y Te Deum en la catedral, desde el púlpito, y en la sesión del Ayuntamiento, volvió a insistir en la misma posición²⁹.

Más tarde, producida la derrota de los rebeldes y recuperada la ciudad por las fuerzas de Ramírez, Arce abandonó Arequipa. Meses más tarde, el obispo Encina lo procesó en el fuero eclesiástico. El expediente refleja los extremos delictivos a los que, de pensamiento y obra, había llegado Arce en su rebeldía, a la luz del pensamiento reaccionario del prelado y de la mayoría del clero, plenamente alineado con el absolutismo impuesto en España entre 1814 y 1820³⁰.

En respuesta a la presencia, sabida y presentida de liberales arequipeños entre los ex alumnos de San Jerónimo, el obispo Encina cerró temporalmente el seminario para purgar a profesores sospechosos como Arce, e hizo que todos los sacerdotes pronunciaran un juramento de lealtad³¹. Arce no volvería a aparecer en la escena pública hasta la llegada de la independencia a Lima y la costa norte en 1821. Producida esta, no sorprenden sus convicciones ni participación políticas. En cambio, las de Luna Pizarro sí.

4. *Francisco José de Luna Pizarro*

A su regreso de España en abril de 1812, Luna Pizarro se integra al cabildo metropolitano, y sobre su pensamiento, hasta la llegada de San Martín al Perú, es posible recoger algunas cosas, manifiestas en la correspondencia que sostuvo con su cuñado en Arequipa³².

En 1814 ya veía que cambiaban las tornas, y que el liberalismo doceañista (hasta hacía poco con ínfulas de nuevo sentido común), sufriría persecución. En setiembre lamenta cuán endeble resultó el edificio jurídico liberal. Parece señalar que los líderes liberales se equivocaron al ir tan rápido en las reformas, enfrentando tantos y tan poderosos oponentes a la vez, pero también, que erraron al haberlo hecho de modo tan radical, y que mejor hubiera sido el gradualismo, el usar de moderación.

29. Cfr. *ibid.*, pp. 12ss.

30. Cfr. Raúl PORRAS BARRENECHEA, *Mariano José de Arce. Prócer y revolucionario*, en Raúl PORRAS BARRENECHEA, *Ideólogos de la emancipación*, Milla Batres, Lima 1974, pp. 88ss.

31. Cfr. Sarah CHAMBERS, *De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa 1780-1854*, Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, Lima 2003, p. 46.

32. Publicadas en: JAVIER DE BELAÜNDE RUIZ DE SOMOCURCIO, *Justicia sin crueldad. Cartas inéditas de Francisco Javier de Luna Pizarro*, Congreso de la República, Lima 2006.

Expresando así su talante reformista, Luna Pizarro lamenta la frustración de las expectativas de igualdad para los españoles americanos. También la desaparición de la libertad de imprenta y la igualdad de poderes. Escribe manifestando viva adhesión al proyecto liberal doceañista, y pesar por el trastorno político³³. Además, se advierte en él una firme posición anti-absolutista, y prevé el fracaso de los ofrecimientos de Fernando VII de conceder reformas a América, sin el marco constitucional. Parece no esperar renovación alguna desde el viejo sistema. Más bien, recela que al cerrarse el camino reformista, pueda prender en la región, el fuego de la violencia anticolonial.

Según se observa en otra parte, 1814 fue para él un año de desgarramiento interior: sufría la pesada obligación de aparentar desprecio por los ideales y posiciones de los que hacía poco se enorgullecía³⁴. Pero además, cuando la rebelión de Pumacahua y los Angulo, escribe inquieto a su cuñado por su posible extensión a Arequipa, y se espera en la efectiva conjuración de la violencia en las colonias, gracias al envío de refuerzos militares españoles³⁵. Una carta, al parecer de 1815, permite pensar que Luna Pizarro estaba de regreso al viejo monarquismo, y que se había alejado de su anterior sentimiento liberal e incluso ilustrado³⁶.

Más tarde, ya producida la pérdida de Chile, y a la espera de la invasión sanmarthiniana, Luna Pizarro se muestra muy afectado por la situación económica y militar, que estima irresoluble, y por la perspectiva del quiebre social y la próxima guerra, sin esperanza de que llegue ayuda desde España³⁷. Y temió aún más por la pérdida del Perú al saber del golpe de Riego y la instauración de una nueva, y más radical experiencia liberal³⁸. Además, como clérigo sentía particularmente el agravamiento de la penuria económica de la Iglesia³⁹.

Completando el cuadro que, a nuestro juicio, llevaría a Luna Pizarro a preferir una huida hacia delante, tenemos las noticias de persecuciones desatadas por los liberales contra los «serviles», así como los efectos de la *Reforma de Regulares* iniciada en España, con su secuela de atropellos contra los frailes, y asomos de descristianización, que le llevan a manifestar:

«Tal es el estado de la península, en otro tiempo tan celebrada por su piedad y religión; hoy sujeta a las luces de la filosofía, y siguiendo las mismas huellas de la Francia, que es la maestra en este género»⁴⁰.

33. Cfr. *Carta a Felipe Antonio de la Torre, Lima 11/7/1814*, en *ibid.*, cit. en nota 32, pp. 95s. [En adelante: *Carta a FAT...*]

34. *Ibid.*, p. 97.

35. *Carta a FAT, Lima 23/8/1814*, en *ibid.*, p. 101.

36. *Carta a FAT, Lima 1815*, en *ibid.*, p. 110. Según el compilador, habría sido escrita a principios de enero.

37. *Carta a FAT, Lima 7/2/1829*, en *ibid.*, p. 357.

38. Cfr. *Carta a FAT, Lima 17/6/1820*, p. 366.

39. Cfr. *Carta a FAT, Lima 17/2/1821*, pp. 386; 387; 391.

40. *Carta a FAT, Lima 18/4/1821*, p. 398.

Otro elemento de suma importancia para determinar el posicionamiento político ideológico de Luna Pizarro, es su parecer respecto a la independencia. En abril de 1821, ante la eventualidad de un abandono de la capital por las fuerzas realistas, con ánimo de continuar la guerra desde la sierra centro-sur, le parece que lo más sensato sería pedir la paz, aceptando la independencia, negociándola en los mejores términos para el Perú y para España.

Sin asomo de duda, la guerra le parece insostenible, y el empeñarse en ella, irracional; postura que considera comprensible en el caso de los peninsulares, pero opuesta al verdadero interés público⁴¹.

En vísperas de la entrada de San Martín a Lima y de la declaración de independencia, el sacerdote arequipeño, antiguo «liberal» en el sentido católico-ilustrado, parece que ha comprendido la importancia de la determinación popular por la independencia (incluso en contra de sus autoridades coloniales «legítimas»). Y, sin dudarlo, opta por ella, ante la imposible alternativa de una mayor ruina del Perú y de la Iglesia⁴².

5. *El clero liberal y la fundación de la República*

Mientras en Arequipa, el obispo Goyeneche, sucesor de Encina desde 1817, junto con la mayor parte de su clero, afrontaban la situación del virreinato desde el realismo más entrañable y recalcitrante⁴³, en la capital independiente, Arce y Luna Pizarro jugaron un papel singular en la determinación del nuevo diseño estatal, participando de modo decisivo en los debates, tratos, y preparación del primer texto constitucional peruano.

Las deliberaciones de la asamblea constituyente de 1822, presidida por Luna, fueron antecedidas por un famoso debate en la «Sociedad Patriótica» establecida por el Protectorado sanmartiniano, no obstante la decisión ya tomada por el régimen, de establecer una monarquía en el país. De manera importante, por su eco en la opinión pública y su influencia futura, correspondió a Mariano José de Arce una intervención decisiva, rebatiendo los argumentos del valedor del sistema monárquico, el también presbítero José Ignacio Moreno⁴⁴.

Pero la aguda definición doctrinal de estos liberales republicanos, clérigos y arequipeños, en aquella hora, contrasta con el curso de sus vidas años después. Por una parte, el fracaso del modelo constitucional, o la incapacidad estructural del país de desarrollar una institucionalidad moderna, llevó a Luna Pizarro y a Arce por el camino de Canosa: los dos

41. Cfr. *ibid.*, pp. 398s.

42. Cfr. *Carta a FAT*, Lima 4/6/1821, pp. 412s.

43. El realismo de Arequipa, encabezada por su élite y su clero, respondía a una circunstancia totalmente distinta: el sur del país estaba bajo el pleno control del virrey, y allí se oraba y obraba por la victoria de las armas reales. Sobre la posición del obispo Goyeneche y del clero realista ante la independencia, cfr. Ernesto ROJAS, *El báculo y la espada. El obispo Goyeneche ante la «Iniciación de la República»*, Perú 1825-1841, IRA-Fundación Bustamante de la Fuente, Lima 2007.

44. Cfr. Raúl PORRAS BARRENECHEA, cit. en nota 30, pp. 91-104.

A propósito de 1808: el clero arequipeño y el liberalismo español

abandonaron la vida política, uno murió como arzobispo de Lima, y el otro como canónigo de la catedral metropolitana. Ambos, muy lejos de su pasado liberalismo.

Sin duda tuvieron que tomar en cuenta la toma de postura eclesial frente a la emergente modernidad liberal, en el pontificado de Gregorio XVI. Si para el clero liberal, antes no fue problemático desoír las llamadas pontificias a sostener el dominio de Fernando VII en América, luego les fue muy difícil desoír la contundente condenación papal del liberalismo, en 1832.

Ernesto Rojas Ingunza
Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento de Teología
Av. Universitaria 1801, San Miguel
Lima 32 / Perú
ernesto.rojas@pucp.edu.pe