

ENSAYOS BIBLIOGRÁFICOS

CÉSAR FÉLIX SÁNCHEZ MARTÍNEZ*

EN POS DE UNA CULTURA POLÍTICA OLVIDADA:
EL DISCURSO SAGRADO DE LOS REALISTAS DE AREQUIPA
(1815-1824)

¿ATENTANDO CONTRA LAS GLORIAS MÁS PURAS DE LA PATRIA?
REVISANDO EL *STATUS QUÆSTIONIS* SOBRE EL REALISMO EN EL PERÚ

Han pasado cien años desde que el escritor venezolano Laureano Vallenilla Lanz iniciara con el siguiente párrafo sus famosos “Estudios sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela” reunidos bajo el título de *Cesarismo democrático* (1919):

“La sola enunciación del asunto que vamos a tratar ha despertado cierta curiosidad tenebrosa en algunos espíritus tan cultos como patriotas, los cuales comprendiendo la necesidad que tienen los pueblos de abrigar un ideal y de profesar una religión, temen que yo venga aquí a cometer un atentado contra las glorias más puras de la patria, diciendo y comprobando que aquella guerra, a la que debemos el bien inestimable de llamarnos ciudadanos en una nación y no colonos, puede colocarse en la misma categoría que cualquiera de nuestras frecuentes matanzas [...]. Decir que la guerra de la Independencia fue una guerra civil, no amengua en nada la gloria de nuestros Libertadores”¹.

Este cuidadoso *caveat* al lector –que quizá sorprenda a algunos– se explicaba por la profusa mitificación a la que el periodo independentista había sido sometido durante el proceso de construcción identitaria de las repúblicas hispanoamericanas. Atentar contra aquellos “grandes relatos” fundacionales podía parecer no solo una impiedad, sino, incluso, un acto antisocial. Eso puede dar una idea de la consistencia de los proyectos simbólicos del republicanismo hispanoamericano.

* Licenciado en Literatura por la Universidad Nacional de San Agustín (Arequipa), Diplomado en Historia por el Instituto Francés de Estudios Andinos y la Universidad Católica San Pablo (Arequipa), Magister en Filosofía por la Universidad de Piura (Lima) y candidato a doctor en Humanidades por esta última institución. Correo electrónico: cesar.felix.sanchez@gmail.com

¹ Laureano Vallenilla Lanz, *Cesarismo democrático y otros textos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, p. 19.

Como sostiene Giorgio Agamben, “la *stasis* o guerra civil es, en esencia, una ‘guerra de familia’, que proviene del *oikos* y no del exterior”² y conferir esa condición *familiar* al proceso independentista significaba revelar su condición ambigua y echar un manto de duda sobre el “patriotismo” de ancestros no tan remotos de diversos sectores de las sociedades hispanoamericanas, tanto de las clases dirigentes como de las populares y rurales. En aquellas regiones donde la causa del Rey fue defendida con bastante intensidad, la evaluación sobre esta opción política conlleva todavía grandes dificultades que condicionan aun hoy la interpretación historiográfica respecto del proceso independentista. Ciertos sesgos hermenéuticos y cognitivos revelan que el *pasado* todavía está bastante *presente* y que la construcción identitaria republicana todavía *in fieri* condiciona a los historiadores, señalándoles determinados límites, más allá de los cuales se encuentra lo inefable o lo simplemente insoportable. Una comprensión seria y profunda del proceso independentista, en particular en el Perú, conllevará traspasar esta *línea de la sombra*³, y afrontar la cuestión del realismo sin oscurecimientos calculados ni pavores. Mientras no se comprenda a los realistas no se comprenderá la independencia peruana.

Una prueba de estos reveladores sesgos es el debate en la academia peruana sobre la participación indígena en la guerra, en especial en torno a la famosa rebelión monárquica y antiindependentista de Huanta, en las alturas de Ayacucho, entre 1825 y 1828, en la que los campesinos indios de Iquicha representarían un papel muy importante. A partir de la publicación de *The Plebeian Republic. The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850*, de Cecilia Méndez (2005; edición española de 2014) es que este debate se cristaliza en diversas posiciones.

Allí, la historiadora limeña arremete contra quienes “han seguido diciendo, sin evidencias que sustenten sus afirmaciones (es decir, basándose en prejuicios), que los campesinos de Huanta se rebelaron porque se resistían a lo nuevo. Pero yo estoy convencida de que quienes se resisten a lo nuevo, con más frecuencia que los personajes estudiados, son quienes los estudian”⁴. Caerían en este prejuicio, según la autora, historiadores como Heraclio Bonilla. La interpretación de Cecilia Méndez de la rebelión sería la siguiente: “poca defensa había aquí del ‘antiguo régimen’; poco había del ‘monarquismo ingenuo’ y mesianismo redentor (o de una supuesta ideología ‘conservadora’ y ‘retrógrada’) que algunos han asociado con las simpatías monarquistas de campesinos y poblaciones rurales, en general, en otros contextos”⁵. Lo que habría detrás de la rebelión de Iquicha, según la autora, sería una propuesta “a través de la elocuente aspereza de su léxico [...] y mediante la fuerza de sus actos” de “disolución de las etnicidades” y un nuevo ordenamiento “subversivo” de tintes liberales que se irían manifestando en los posteriores avatares políticos de la comunidad, ya bien entrado el periodo republicano⁶.

² Giorgio Agamben, *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2017, p. 20.

³ La expresión proviene del título de la novela de Joseph Conrad, *La línea de sombra*, en Joseph Conrad, *Obras completas*, Barcelona, RBA, 2005, vol. iv, pp. 699-798; y hace referencia al proceso de alcanzar “la época más consciente y conmovedora de la madurez”, como dice el autor en el prólogo, a través de las pruebas que el personaje tiene que afrontar.

⁴ Cecilia Méndez, *La república plebeya. Huanta y la formación del Estado peruano, 1820-1850*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos 2014, p. 20.

⁵ Méndez, *op. cit.*, p. 291.

⁶ *Op. cit.*, p. 292.

Respecto de la supuesta “disolución de etnicidades” que representaría el nombramiento de un indio como Leandro Manuel Inga como autoridad sobre ambas *repúblicas* por parte de los rebeldes, Heraclio Bonilla replica que “en el mejor de los casos es un cambio que traduce la tensión de una coyuntura de guerra, y cuyo significado no puede ser extrapolado, *ex post*, al proceso colonial previo. Después de todo, como lo reconoce [la autora] de manera contradictoria, ‘This was not, of course, the first time in the history of vice royalty (or nascent Republic) that a Spaniard or [C]reole had been subordinated to an Indian’”⁷.

Por otro lado, Heraclio Bonilla analiza con agudeza el núcleo de esta interpretación de la rebelión iquichana:

“De manera recíproca, la afirmación de Méndez de que su aparente rechazo a la patria en realidad ocultaba el deseo de sus líderes por encontrar reconocimiento y lugar en el nuevo ordenamiento, se funda en el nombramiento del cabecilla Antonio Navala Huachaca como juez de paz de Carhuahuarán en 1837 y el reconocimiento como *distritos*, la nueva demarcación administrativa de la República, de los centros poblados comprendidos en la rebelión. Tal vez. Pero empuñar las armas a favor de Fernando VII con el riesgo de su propia vida no fue una trivial retórica, como tampoco es pertinente formular profecías del pasado a partir de procesos que ocurrieron en otro contexto”⁸.

La pregunta que surge a la sazón es la siguiente: aunque Cecilia Méndez sostiene haberse esmerado por “buscar un equilibrio entre el trabajo intelectual y las pulsiones emocionales que lo alimentan”⁹ y evitar así la tentación unilateral de “proyectar en él sus anhelos, expectativas y aprehensiones”¹⁰ que pueden generar prejuicios, ¿no serán la implícita valoración que hace de la “lucha contra lo nuevo” como necesariamente mala y el afán por exculpar a los iquichanos de este “delito”, así como el de poseer una “supuesta ideología ‘conservadora’” también prejuicios que revelan diversas dificultades y “puntos ciegos” que incapacitan y obstaculizan la comprensión de la rebelión de los iquichanos? ¿Ese afán de empatía hacia los rebeldes –bastante laudable– por parte de la autora, no tendrá como consecuencia asimilarlos anacrónicamente al universo político y cultural de ella y de sus lectores, donde subyacería todavía el prejuicio de la vieja historiografía liberal que veía como insoportable la mera posibilidad de que hispanoamericanos, más aún, indígenas, pudieran defender al Rey por convicciones doctrinales tradicionales y no por fuerza o por sutilísimos –y en gran medida indemostrables– subterfugios que encierren motivos más “políticamente aceptables” para una audiencia contemporánea?

De manera bastante significativa, en este punto *La república plebeya* refleja una de sus mayores complejidades discursivas, pues parece ser que aquí el libro *polemiza consigo mismo*. La conclusión a la que llega la autora en el sexto y penúltimo capítulo –que los iquichanos no eran defensores del “antiguo régimen” ni de una “ideología conservadora”– en apariencia va a contramano de su afirmación, en el interesante capítulo cuarto

⁷ Heraclio Bonilla, “La oposición de los campesinos indios a la República: Iquicha, 1827”, en Heraclio Bonilla, *Metáfora y realidad de la independencia en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2016, p. 157.

⁸ *Op. cit.*, pp. 157-158.

⁹ Méndez, *op. cit.*, pp. 19-20.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 19.

destinado a “interpretar la ideología” de la rebelión, de que los “improperios de los restauracionistas de Huanta contra el ateísmo y la herejía de los patriotas” no estaban fuera de lugar, pues el “Estado dispuso simultáneamente medidas que golpearon duramente a la Iglesia”¹¹. Más aún, concluye que “es razonable suponer que los elementos religiosos en la prédica restauracionista tuvieron móviles altamente ideológicos. Es incuestionable la influencia del absolutismo europeo, que propugnaba el derecho divino de los monarcas y la legitimidad del poder de la Iglesia”¹². Finalmente, luego de exponer las distintas muestras de devoción al Rey y a sus símbolos expresadas por las distintas poblaciones locales durante el cautiverio de Fernando VII, llega a sostener que la “poderosa imagen del rey se convirtió en la única figura capaz de unificar, aunque momentáneamente, a estas poblaciones”¹³. ¿Monarquismo tradicional contrarrevolucionario o criptorrepblicanismo liberal “subversivo”? Ambas polaridades no podrían haber subsistido en los mismos sujetos al mismo tiempo, salvo por obra de algún mecanismo paradójico, inverosímil e indemostrable que la autora tampoco intenta esbozar o fundamentar.

Sin embargo, la índole del realismo de los indígenas de Huanta se revela en la “supervivencia increpable de una antigua costumbre”¹⁴ que, según la folklorista Alfonsina Barrionuevo, perduraría hasta casi inicios del siglo XX:

“Los párrocos de San José de Iquicha, al terminar la misa parroquial, debían, como en los tiempos virreinales, arrodillarse para rezar ‘un padre nuestro y un Ave María por la buena salud de Nuestro Amo y Señor el Rey que Dios guarde’, oraciones que la muchedumbre coreaba fervorosamente. Los fanáticos de Dios y del monarca obligaron en varias oportunidades a abandonar la doctrina a los párrocos que se negaban en seguirlos en su extraña práctica”¹⁵.

Esta “extraña práctica” revela una cultura política contrarrevolucionaria semejante a la de otras regiones campesinas y católicas del mundo entre 1789 y 1848. En palabras de Eric Hobsbawm:

“Nada más natural, pues, que el campesino pobre o toda la población rural resistieron como podían, y nada más natural que esa resistencia se hiciera en nombre del viejo y tradicional ideal de una sociedad justa y estable, es decir, en nombre de la Iglesia y del rey legítimo. Si exceptuamos la revolución campesina de Francia (y ni siquiera ésta, en 1789, era anticlerical ni antimonárquica), puede decirse que prácticamente en nuestro período todos los importantes movimientos campesinos que no se dirigieron contra el rey o Iglesia *extranjeros*, fueron emprendidos ostensiblemente a favor de sacerdotes y gobernantes”¹⁶.

Sea lo que fuere, tanto Cecilia Méndez como Heraclio Bonilla e, incluso, a partir de los grandes debates de la década de 1970, figuras de la historiografía tradicional del periodo¹⁷ han

¹¹ Méndez, *op. cit.*, p. 158.

¹² *Op. cit.*, p. 161.

¹³ *Op. cit.*, p. 183.

¹⁴ Alfonsina Barrionuevo, *Ayacucho. La comarca del Pulsa Amaru*, Lima, Concytec, 1988, p. 258.

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 258-259.

¹⁶ Eric Hobsbawm, *La era de la revolución. 1789-1848*, Barcelona, Crítica, 2011, p. 163.

¹⁷ Es el caso típico de José Agustín de la Puente Candamo, que llega a aceptar la posibilidad de ver la guerra como una *stasis* intestina, pero no abandona la interpretación *teleológica* del proceso, característica de la

acabado por aceptar la idea de que el proceso de independencia peruano fue una guerra civil, con todo lo que implica el término. Al fin y al cabo, como apunta con acierto Tomás Pérez Vejo, para evitar que la celebración del bicentenario sea una “mera autocelebración de los diferentes Estados-nación para mayor gloria de sí mismos”¹⁸, es necesario:

“[...] ubicar este conflicto político-ideológico en la encrucijada entre defensores del viejo sistema de legitimidad dinástica y defensores de una nueva legitimidad nacional. Lo cual exige asumir el conflicto como una guerra civil en el que la ubicación de los diferentes actores estuvo determinada por sus posicionamientos ideológicos y no por su origen ‘nacional’, social o étnico. En particular habría que descartar la idea de las guerras como un enfrentamiento entre españoles y americanos o blancos y clases populares”¹⁹.

Sin embargo, una visión desapasionada y profunda sobre uno de los actores fundamentales en esta guerra civil –el bando realista– en una región específica del Perú –la intendencia de Arequipa– está lejos de ser asumida por la historiografía regional²⁰. Es necesario recordar que Arequipa fue la patria de significativos defensores de la legitimidad dinástica como Pío Tristán o José Manuel de Goyeneche, figuras fundamentales en el sofocamiento de los brotes juntistas altoperuanos y de las invasiones bonaerenses entre 1809 y 1815, cuyo cuartel general y centro de aprovisionamiento logístico, militar e ideológico era el eje Arequipa-Cuzco. Pero, como se verá a continuación, la mirada que han ejercido sobre estos actores los historiadores y letrados locales está distorsionada de manera fascinante por condicionamientos identitarios que revelan un conflicto profundo a la hora de aceptar el pasado de la región y de sus élites.

Guillermo Zegarra Meneses, en su libro *Arequipa, en el paso de la Colonia a la República*, esboza una de las explicaciones tradicionales acerca del realismo regional. Es

historiografía nacionalista tradicional y que, como es evidente, escapa al discurso estrictamente histórico: “El Perú que llega a 1820 es un país que vive de esperanzas, de dudas y angustias; es un país que sufre el propio dolor de la guerra civil que divide familias y amigos; es un país, en fin, que, por el rumbo que cada peruano descubre, anhela acercarse a la realización de una sociedad presidida por la justicia”: José Agustín de la Puente, “Entre la fidelidad y la ruptura”, en Carlos Contreras y Luis Miguel Glave (eds.), *La independencia del Perú: ¿Concedida, conseguida, concebida?*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2015, p. 189.

¹⁸ Tomás Pérez Vejo, “Nuevos enfoques teóricos en torno a las guerras de independencia”, en *Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, n.º 34, Quito, 2011, p. 32.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Lo que no es demasiado excepcional en el ámbito nacional. Fuera de los estudios de Cecilia Méndez y Patrick Husson, *De la guerra a la rebelión (Huanta, siglo XIX)*, Lima-Cuzco, CBC-IFEA, 1988, sobre los iquichanos, de Armando Nieto Vélez, que se refiere solo a los dos primeros años del proceso, “Contribución a la historia del fidelismo en el Perú (1808-1810)”, en *Boletín del Instituto Riva Agüero*, Lima, n.º 4, 1958-1959, pp. 9-146, del breve ensayo de interpretación global de Daniel Valcárcel, “Fidelismo y separatismo en el Perú”, en *Revista de historia de América*, n.º 37-38, México, 1954, pp. 133-162, de las visiones panorámicas de estamentos como el ejército y el clero en artículos breves por José de la Puente, “Todo fue atolondramiento, todo confusión. Los militares realistas en la guerra de independencia del Perú y sus desavenencias”, en Carmen Mc Evoy, Mauricio Novoa y Elías Palti (eds.), *En el nudo del imperio. Independencia y democracia en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012, pp. 187-206 y Fernando Armas Asín, “Fidelidad y realidades en el campo religioso: el clero y la independencia en el Perú (1820-1826)”, en *Análisis. Revista colombiana de humanidades*, n.º 79, Lima, 2011, pp. 243-268 y de los estudios todavía inéditos de Paul Rizo-Patrón sobre el fidelismo del marqués de Valle Umbroso, los realistas peruanos siguen esperando que se escriba su historia.

consciente de lo inédito de su esfuerzo –pues hasta 1973, fecha de la segunda edición de su libro, ningún historiador había pretendido abordar el tema²¹– y menciona lo siguiente en la primera solapa de la portada del libro:

“Devotos como somos de la Justicia, no hemos podido encubrir el fidelismo que, antaño, acusó Arequipa, ni los valores que nos dejó la Colonia, ni los defectos que surgieron con la República. Admirador, a la vez, de las virtudes del bizarro caballero castellano y del recio quechua, dominador del Ande, soy de los que creen en un Perú mestizo, con orgullo de hijo bien nacido, que, pese a los defectos de sus padres, de ninguno de ellos debe renegar o avergonzarse”²².

La solemnidad con la que presenta esta afirmación revela en el autor cierto temor a “cometer un atentado contra las glorias más puras de la patria”, como diría Laureano Vallenilla Lanz. La interpretación del fenómeno realista en Arequipa por Guillermo Zegarra, veterano historiador y abogado local, estriba en razones geográficas y raciales:

“Ahora, cabe preguntarse ¿qué razones existían para el fidelismo de Arequipa? En primer lugar: una de orden racial. Ella era, por origen, raza, tradición y espíritu, fundamentalmente una ciudad castellana. Al menos, en su clase dominante [...]. Por todo esto, sus valores, símbolos y defectos eran de factura castellana, y ello explica que el individuo fuese tanto más apreciado socialmente cuanto resultase siendo más blanca su piel y azul su sangre; y que su lealtad al Rey no constituyese un oprobio, sino más bien la expresión más cabal y enaltecedora de una auténtica y pregonada hidalguía [...]. En segundo término, una de orden geográfico. Separada Arequipa de la Costa y de las intendencias de Puno y Cuzco, por vastos desiertos, sólo superables tras largas y penosas jornadas, careció de contacto con el hombre de mar o con el viajero que, con su fábula cosmopolita, nos trajera la inquietud ideológica de otras naciones y estuvo, a la vez, desvinculada de los grandes núcleos aborígenes, que, alimentaban, con sus creencias ancestrales, un inequívoco espíritu de rebeldía”²³.

Más allá del determinismo decimonónico al estilo de Hyppolite Taine, la interpretación de Guillermo Zegarra tiene el mérito de ser la primera en tratar de explicar el fenómeno. Historiadores posteriores, a medida que el *sinistrisme* empezaba a cundir en los ámbitos académicos, sociales y culturales del país y de la región, serían menos diáfanos al respecto e, incluso, llegarían a negarlo o disminuirlo.

Alejandro Málaga Medina, en un estudio histórico publicado por primera vez en 1980, dice lo siguiente respecto al posicionamiento de la ciudad a favor del Rey durante las guerras civiles posteriores a la conquista y otras “demostraciones de fidelidad a la Metrópoli y respeto a sus autoridades [que] le valieron los títulos de ‘Muy Noble y Leal’ y ‘Fidelísima’ ciudad”: “Pero tales demostraciones de fidelidad a la Metrópoli y adhesión provenían, naturalmente, de las clases dominantes; en cambio, los grupos oprimidos, el pueblo, así como los intelectuales aguardaban el momento propicio para dejar

²¹ Una excepción son las referencias circunstanciales al realismo de Arequipa realizadas por el escritor e historiador Francisco Mostajo (1874-1953), en el contexto de sus polémicas anticlericales.

²² Guillermo Zegarra Meneses, *Arequipa, en el paso de la colonia a la república. Visita de Bolívar*, 2ª ed., Arequipa, Tipografía Cuzzi S. A., 1973, primera solapa.

²³ *Op. cit.*, pp. 57-59.

sentir su protesta en favor de la Independencia²⁴. Así, entonces, para este historiador el realismo de Arequipa se explicaría por intereses de clase, “naturalmente”.

Pero quien expresa de una manera bastante intensa la exasperación ante el posible pasado realista de Arequipa y el ánimo de disminuirlo considerándolo una leyenda es Patricio Ricketts Rey de Castro, escritor, periodista y antiguo ministro de Trabajo y de Educación del gobierno de Fernando Belaunde Terry (1983-1984) en su semblanza histórica de la ciudad titulada *Arequipa* (1990). Allí sostiene lo siguiente: “Dos reyes de España y un cogollo de godos de Arequipa fabularon la leyenda de la ciudad realista; una legión de idealistas y rebeldes escribieron su verdadera historia libertaria [...]. Apenas logró expresarse a plena voz, el espíritu democrático de Arequipa lo hizo con autenticidad y nobleza [...]”²⁵.

Luego, tratando de explicar por qué solo cerca de veinte años antes de la independencia Carlos IV le otorgó “asombrosamente”²⁶ el título de fidelísima y en 1818 Fernando VII recompensó al Cabildo local con una serie de privilegios en “insólitas cédulas reales”²⁷, afirma: “es de sospechar que dos personajes arequipeños entonces en la corte —el general Manuel José (sic) de Goyeneche y el arzobispo de Granada, Juan Manuel de Moscoso y Peralta— pusieron las manos en el asunto”, pues “al enaltecer la lealtad de su ciudad natal, Goyeneche subrayaba la suya, y al hacerlo daba pasos hacia la grandeza de España, que eventualmente alcanzó”²⁸.

El autor señala luego los supuestos méritos de Arequipa para la causa del Rey: menciona los caudales para las expediciones contra Buenos Aires, la columna enviada para combatir a Túpac Amaru y la ruptura del cerco de La Paz durante la Gran Rebelión, la participación en la victoria de Guaqui y en las demás campañas antijuntistas en el Alto Perú, los “imaginarios heroísmos” ante Pumacahua, la asistencia a regimientos reales y las contribuciones millonarias a la causa realista durante más de diez años; y concluye, en una suerte de acto de humor involuntario, diciendo:

“En el platillo de la Arequipa ‘fidelísima’ eso es todo lo que los godos consiguieron poner. En el otro, el de la Arequipa rebelde y combatiente, hay muchos más: décadas de coraje, dolor y sangre; temprana conciencia de patria y voluntad de construirla; inteligencias que se educan en el arte de comprender, para luego organizar; desafíos abiertos, astucias conspirativas, acciones audaces, insobornables resistencias, dentro y fuera de la región ocupada por las fuerzas más poderosas del continente”²⁹.

Cabe señalar que, entre 1809 y 1814, las “fuerzas más poderosas del continente” en el teatro de operaciones del Alto Perú estaban en su mayoría conformadas por tropa surperuana, financiada por el patriciado arequipeño y comandada casi en su totalidad por

²⁴ Alejandro Málaga Medina, “Arequipa en la independencia del Perú”, en Alejandro Málaga Medina, *Estudios históricos de Arequipa*, Arequipa, Biblioteca Arequipa. Contemporáneos, Cuzzi y Cía. S. A., 2013, p. 248.

²⁵ Patricio Ricketts Rey de Castro, *Arequipa*, Lima, Ediciones Taller, 1990, p. 129.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Op. cit.*, p. 130.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Op. cit.*, pp. 130-131.

oficiales nacidos en la región. En lo que respecta a los años posteriores de la guerra y en todos los teatros peruanos, la mayoría de las tropas era originaria.

Patricio Ricketts concluye su juicio sobre el realismo arequipeño: “hubo en el cogollo godo temor a la anarquía, la revolución social y el conflicto racial. Prefirieron, como Goethe, la injusticia al desorden. La reacción del poder criollo fue semejante en todo el Perú”³⁰.

En síntesis, para el autor el realismo arequipeño no fue más que una leyenda fabricada por una minoría insignificante (“cogollo”) y por la Corona, a instancias ya no de esta minoría, sino de un par de individuos que, al forjarla, procuraban su bien personal más inmediato a través del arribismo cortésano; y en caso de que hubieran existido *algunos méritos* realistas de la ciudad a través de sus organizaciones representativas, son también insignificantes e ilusorios a pesar de lo numerosos, onerosos en recursos humanos y materiales, y sostenidos en el tiempo que hayan sido. Además, esa leyenda forjada por una minoría insignificante y “goda” –o, mejor aún, de un par de “godos”– en verdad ni siquiera podría entenderse como realismo, sino como un mero miedo al caos que los llevó a optar por la “injusticia”; y aun tal miedo no puede ser achacado en forma exclusiva a Arequipa, sino a los demás sectores criollos del Perú.

De esta manera, Patricio Ricketts esboza una interpretación *fantasmal* del realismo arequipeño: a veces ilusorio, a veces real, pero como un fenómeno minoritario y reprochable; y, en todo caso, no algo de lo cual habría que culpar *exclusivamente* a Arequipa³¹.

Sin embargo, los testimonios contemporáneos difieren bastante de este diagnóstico. Simón Bolívar, en carta a Hipólito Unanue, escribió lo siguiente: “Arequipa está llena de godos y egoístas [...]. Es el pueblo que menos ha sufrido por la patria, y el que menos la quiere”³². El mismo año, en carta al obispo José Sebastián de Goyeneche, su secretario, José Gabriel Pérez, se refería así a la “incorrección política” de la región, en amenaza implícita al prelado: “Este departamento está plagado de personas adictas aun a la Monarquía Española, y que ven como un crimen profesar los principios de nuestro sistema”³³. El mismo Simón Bolívar dedicó a Arequipa una de sus famosas definiciones lapidarias: “Unos cuantos godos y los demás contemporizadores de los godos”; y añadió: “Arequipa es el Pasto del Perú”³⁴. En sus antípodas ideológicas, el ultrarrealista obispo Luis Gonzaga de la Encina, antecesor inmediato de José S. de Goyeneche (1810-

³⁰ Ricketts, *op. cit.*, p. 134.

³¹ El tono apologético del alegato de Patricio Ricketts sobre la “leyenda” realista arequipeña, repleto de *crispciones* que lo llevan a confusiones y cegueras evidentes, más penosas aun por tratarse de un escritor sutil e inteligente, lleva a pensar que en un conflicto identitario doloroso, frecuente en la historiografía peruana a la hora de lidiar con el pasado. Perteneciente a un viejo linaje de la oligarquía regional arequipeña, a partir de 1990, cuando la *anarquía* parecía amenazar al Perú, optó por un apoyo al gobierno de Alberto Fujimori entusiasta y sostenido a lo largo del tiempo. Alguien podría decir que también siguió de manera involuntaria en esto el ejemplo de Johann Goethe o del “cogollo de godos”.

³² “Carta a Hipólito Unanue”, 22 de julio de 1825, en Ernesto Rojas, *El báculo y la espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la “Iniciación de la República”*, Lima, Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente / Instituto Riva Agüero, 2006, pp. 58-59.

³³ José Gabriel Pérez, “Carta a Goyeneche”, 26 de mayo de 1825, en Rojas, *op. cit.*, pp. 66-67.

³⁴ Francisco Mostajo, *Antología. Historia. Personajes*, Arequipa, Compañía Cervetera del Sur, 2002, tomo v, p. 39.

1816), señalaba en comunicación a sus párrocos que entre los fieles eran mayoritarios “los sentimientos de fidelidad hacia nuestro amado Rey y la detestación del sistema revolucionario” y que “solo algunos están desviados de esta regla”³⁵.

Parece ser que una explicación que restrinja este compromiso doctrinal, político y militar de la región a un aspecto circunscrito solo a las élites no acaba por explicar su difusión casi general constatada por estos testimonios contemporáneos. Por otro lado, el necesario contraste con otras experiencias realistas en el virreinato y en el continente –cosa que el tan intuitivo como experimentado observador Simón Bolívar conocía y comprendía– lleva a descartar explicaciones deterministas “raciales” o geográficas. La respuesta, como dice Tomás Pérez Vejo, debe buscarse en “posicionamientos políticos” y descartar referencias a la guerra como en esencia un conflicto social o étnico, puesto que:

“[...] el marco interpretativo general en el que deben de ser analizadas las guerras de independencia es el de uno de los problemas centrales del nacimiento de la modernidad política en Occidente: el de la sustitución de una legitimidad de tipo tradicional, el poder como emanación de la voluntad divina a través de una transmisión dinástica, por otra de tipo moderno, el poder como la emanación de la voluntad de la nación a través de un sistema representativo. Todo ello en el contexto de la crisis de un sistema imperial fracasado”³⁶.

Más aún, para terminar con la opacidad, “puntos ciegos” y demás prejuicios y confusiones hermenéuticas y hasta cognitivas en las que están sumidos, como se ha visto, muchos historiadores nacionales y regionales respecto del proceso de independencia en general y de los realistas, en particular, no solo es fundamental partir de este marco interpretativo, sino asumir que “la disolución de la monarquía hispánica en las décadas de 1810 y 1820 –precondición del triunfo final del separatismo– no fue inevitable” y que guarda analogías iluminadoras con el colapso de las viejas monarquías imperiales europeas un siglo después³⁷.

En este punto son fundamentales los aportes de François-Xavier Guerra, que enmarca el proceso independentista en una gran revolución hispánica, tanto peninsular como americana, y que se enraizaba en los dilemas de la representación política:

“En efecto, debatir sobre la representación es abordar los dos temas claves que abren la puerta a la revolución española y a la Independencia americana: ¿Qué es la nación? ¿Cuál es, en su seno, la relación entre la España peninsular y América? El primer tema ocupa el lugar central en el nuevo imaginario político y fue también el tema capital de la Revolución Francesa. ¿La nación está formada por comunidades políticas antiguas, con sus estamentos y cuerpos privilegiados, o por individuos iguales? ¿Es un producto de la historia o el resultado de una asociación voluntaria? ¿Está ya constituida, o por constituir? ¿Reside en ella la soberanía? ¿De qué tipo de soberanía se trata?”³⁸.

³⁵ Libro de Confirmaciones de la Parroquia de Cayma, citado por Zegarra, *op. cit.*, p. 55.

³⁶ Tomás Pérez Vejo, *Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas*, México, Tusquets Editores, 2010, p. 40.

³⁷ Brian R. Hamnett, *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú. Liberales, realistas y separatistas, 1800-1824*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 13.

³⁸ François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Fundación Studium y Ediciones Encuentro, 2009, p. 65.

La complejidad de los compromisos políticos y de las expresiones doctrinales durante la guerra, proverbial piedra de tropiezo en el estudio de la independencia y que todavía no ha sido debidamente analizada por la historiografía peruana —a veces lisiada por su proverbial descuido e ignorancia de los conceptos políticos y las visiones del mundo teológicas y filosóficas del periodo³⁹—, se explicarían por una suerte de triángulo, en el que las distintas ideologías de la representación política ocuparían los vértices:

“Las posiciones políticas pueden esquematizarse como un triángulo, en los vértices del cual se encuentran los modernos, los absolutistas y los constitucionalistas históricos. Cada uno de estos dos grupos comparte con los otros dos un cierto número de visiones, conceptos y aspiraciones. Los modernos comparten con los absolutistas la imagen del poder como relación binaria Estado-individuos, la lucha contra los privilegios de los cuerpos y las tentativas de homogeneización social. Los absolutistas coinciden con los constitucionalistas históricos en los fundamentos históricos de la sociedad y en el imaginario de una sociedad formada por estamentos. Y, en fin, los modernos con los constitucionalistas históricos en el rechazo del poder absoluto y en la necesidad de una representación de la sociedad. Esta tripolaridad de las posiciones políticas puede explicar una buena parte de los diferentes tipos de regímenes del periodo revolucionario y posrevolucionario⁴⁰.”

Uno de los grandes méritos de François-Xavier Guerra es haber traído a la interpretación del proceso independentista hispanoamericano los aportes de François Furet y Augustin Cochin. En el caso de este último, sus intuiciones son imprescindibles respecto “del análisis de los lugares y las formas en que se efectúa la socialización de los hombres⁴¹ en las coyunturas de cambio revolucionario, que conforma una serie de interrelaciones y manifestaciones políticas y discursivas que puede denominarse “cultura política” e incluye todo género de expresiones en todos los registros culturales⁴².”

³⁹ Un ejemplo de esto es la caracterización que hace Cecilia Méndez del absolutismo, asociándolo con la prédica restauracionista de los huanquinos: “Es incuestionable la influencia del absolutismo europeo, que propugnaba el derecho divino de los monarcas y la legitimidad del poder político de la Iglesia. Esta corriente filosófica, nacida en reacción al liberalismo agnóstico de la Revolución francesa, tuvo su esplendor durante las dos décadas del siglo XIX [...] [y] [u]na de sus expresiones más concretas fue la famosa liga contrarrevolucionaria conocida como la Santa Alianza”: *op. cit.*, p. 161. Habría aquí una aparente confusión entre los escritores de la llamada escuela tradicionalista francesa, que reaccionan contra la Ilustración y la revolución y “tienen su esplendor” a inicios del siglo XIX, y el absolutismo, que antes que una corriente filosófica es una determinada teoría (y en el mundo hispánico, a veces solamente una práctica) de la representación política con raíces iusromanistas y teológicas, que, como se sabe, precede en un siglo al “liberalismo agnóstico” (cf. Jean Bodin, Robert Filmer, Jacques-Bénigne Bossuet, etc.). Y también es de notar el olvido de que la defensa de “la legitimidad del poder político de la Iglesia” no era *el punto fuerte* ni mucho menos un elemento definidor del absolutismo, a veces bastante escorado hacia el regalismo, sino que era esencial entre los constitucionalistas históricos o *tradicionalistas*, por usar un término para nombrarlos que se iría generalizando a lo largo del siglo XIX hasta ser “oficializado” en *Notre Charge Apostolique*, de Pío X (1911). Ambos sectores, claro está, eran antirrevolucionarios, aunque de distinta forma. Más allá de estos problemas, el trabajo de Cecilia Méndez sigue siendo uno de los pocos intentos por comprender el mundo doctrinal e ideológico del proceso. En muchos otros casos, lamentablemente, en otros casos no existen estudios de ideologías, sino estudios ideologizados, que a veces hipertrofian hasta el anacronismo la interpretación de las expresiones doctrinales *patriotas* y, al mismo tiempo, despolitizan a los realistas, echando mano a toda suerte de determinismos extrínsecos, por lo general económicos.

⁴⁰ Guerra, *op. cit.*, pp. 47-48.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 116.

⁴² El caso de Augustin Cochin, legitimista francés muerto en la Primera Guerra Mundial, es un ejemplo vivo del valor hermenéutico de la *visión de los vencidos*.

En este sentido, que una aproximación desde la perspectiva de la cultura política permitirá salvar las aporías en la comprensión del fenómeno realista en el Perú y, de esa manera, alcanzar una adecuada comprensión del proceso independentista en su totalidad⁴³. Así, los realistas dejarán de ser expresiones fantasmales de una causa perdida extravagante, sino sectores políticos premunidos de una determinada posición en la batalla por la configuración de la representación política; batalla que, incluso, para la segunda década del siglo XIX, todavía no estaba decidida en ningún sentido.

Luis Miguel Glave ya ha realizado interesantes estudios de cultura política, orientados a estudiar la mentalidad y los instrumentos y redes de comunicación y socialización políticas de los insurgentes en las ciudades andinas y entre los liderazgos indígenas⁴⁴. También Víctor Peralta desarrolló dos interesantes estudios sobre cultura política en el virreinato, desde el periodo de José Fernando de Abascal hasta la proclamación de la independencia⁴⁵. Carmen Mc Evoy, como parte de su vasto programa de investigación de la historia y el pensamiento político peruano en el siglo XIX, ha estudiado la “transición de una comunidad retórica a una comunidad política” a partir de la influencia del ideólogo republicano liberal José F. Sánchez Carrión⁴⁶. Entre los investigadores más jóvenes, destaca Daniel Morán y sus interesantes estudios sobre prensa y publicaciones del periodo, desde periódicos de distinto signo hasta cartas pastorales de los obispos⁴⁷.

Una de las dificultades en el estudio de la cultura política es la evanescencia y carácter oblicuo de las fuentes. En el caso de los realistas, estas condiciones son aún más acusadas, dado el escaso interés en preservarlas y la habitual penuria documental y archivística en el Perú, en particular respecto a pasquines, *papeles públicos*, testimonios de tradición oral y otros registros efímeros.

Tiene singular importancia, respecto de la cultura política, el discurso sagrado, en la medida en que los procesos de evangelización y el imaginario católico indiano permanecían todavía como mecanismos discursivos saludables y arraigados. Más aún, la pervivencia del catolicismo en las sociedades hispanoamericanas, aún después de la extinción

⁴³ La polémica sobre el carácter “anticolonial” de las aurales rebeliones y asonadas andinas en el siglo XVIII, planteado por Scarlett O’Phelan en un libro ya clásico: *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*, Cuzco, CBC, 1988, se podría iluminar también con la interpretación de François-Xavier Guerra. Estas rebeliones, aún si con ciertas veleidades separatistas, quizá representasen defensas matizadas del constitucionalismo histórico antes que expresiones de representación política moderna, que sí estarían presentes a partir de las insurrecciones junvistas (1809-1811).

⁴⁴ Luis Miguel Glave, “Guerra, política y cultura en la génesis de la independencia andina, 1808-1815”, en Contreras y Glave (eds.), *op. cit.*, pp. 305-354; del mismo autor, “Cultura política, participación indígena y redes de comunicación en la crisis colonial. El virreinato peruano, 1809-1814”, en *Historia mexicana*, vol. LVIII, n.º 1, México, julio-septiembre 2008, pp. 369-426.

⁴⁵ Víctor Peralta Ruiz, *En defensa de la autoridad. Política y cultura bajo el gobierno del virrey Abascal. Perú, 1806-1816*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto de Historia, 2002; del mismo autor, *La independencia y la cultura política peruana, 1808-1821*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos / Fundación M. J. Bustamante De la Fuente, 2010.

⁴⁶ Carmen Mc Evoy Carreras, “De la república imaginada a la república en armas: José Faustino Sánchez Carrión y la forja del republicanismo-liberal en el Perú, 1804-1824”, en Contreras y Glave (eds.), *op. cit.*, pp. 355-373.

⁴⁷ Junto con sus múltiples artículos sobre el tema, destaca su libro *Batallas por la legitimidad. La prensa de Lima y de Buenos Aires durante las guerras de independencia*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad de Ciencias y Humanidades, 2013.

de los realistas y el olvido avergonzado de su memoria, es una fuente indirecta para la conservación de la cultura política de estos.

Como señala Marie-Danielle Demélas, el discurso sagrado no era exclusivo de ningún bando, sino que era una dimensión compartida de referentes:

“Desde sus orígenes, la guerra de independencia había adquirido una dimensión religiosa. Los realistas, que no hacían sino recordar los fundamentos de la monarquía española, vinculaban la causa del rey con la de Dios. Cada súbdito debía fidelidad a dos majestades (‘ser mal vasallo, es ser mal cristiano’, había manifestado el obispo Moscoso), mientras que los partidarios de la independencia sostenían que su causa era santa. Cada bando trataba de demostrar la impiedad del adversario y los relatos de las escaramuzas están salpicados de sermones”⁴⁸.

La guerra significó una profusa instrumentalización de iconografía religiosa, especialmente mariana. También, una cierta división –inédita hasta el momento– en el estamento clerical y religioso. En la generalidad de los casos, el episcopado permaneció fiel al Rey, siguiendo las consignas de Roma, al igual que la mayoría del clero secular y los monasterios de religiosas. Por su parte, en las filas del clero regular, *agraviado* por varias décadas de secularización de las doctrinas por obra de la política eclesiástica borbónica, así como diversas amenazas respecto de sus bienes y rentas que comienzan a inicios del siglo XIX y se prolongan hasta el Trienio Liberal, era más probable encontrar algunos religiosos inclinados a simpatizar con los insurgentes, más aún a partir de 1820. En el caso de Arequipa, entre estos últimos se cuentan los dominicos Remigio del Valle y Gerónimo Cavero, que fue el último provincial de su orden antes de la independencia, y el mercedario Buenaventura Polar. Asimismo, Scarlett O’Phelan ha señalado con bastante detalle el compromiso de ciertos representantes del bajo clero cuzqueño con las rebeliones surandinas, en especial la de 1814⁴⁹.

El discurso sagrado, en coyunturas de cambio político violento, reviste caracteres escatológicos. Toda crisis histórica es el *tipoi* de la crisis histórica definitiva, que es la Gran Tribulación, presidida y promovida por una figura esencialmente política: el Anticristo; o, en lenguaje paulino, el *Anomos*, el Sin Ley. En este contexto, toda subversión política representa una heterodoxia teológica, que prefigura la apostasía general que presidirá la Gran Tribulación. Estas son las coordenadas en las que se desenvuelve el discurso sagrado y de donde los polemistas sagrados toman las referencias para sus diatribas y denuncias *proféticas*. Por otra parte, el discurso sagrado, aunque se origina en ámbitos jerárquicos, acaba siendo, merced a la evangelización, a la piedad popular y a registros amplios orales como el sermón, orgánico y transversal a todas las castas, estamentos y regiones.

El análisis presente se centrará, entonces, en dos figuras del discurso sagrado realista regional: el presbítero Mateo Joaquín de Cosío y Urbicaín (1789-1846), intelectual contrarrevolucionario y agudo crítico de la ideología de los insurgentes, y la monja domini-

⁴⁸ Marie-Danielle Demélas, *Nacimiento de la guerra de guerrilla. El diario de José Santos Vargas (1814-1825)*, La Paz, Plural Editores / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007, p. 372.

⁴⁹ Scarlett O’Phelan, “El mito de la ‘independencia concedida’: los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y Alto Perú, 1730-1814”, en Alberto Flores Galindo (comp.), *Independencia y revolución (1780-1840)*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1987, tomo 2, pp. 172-179.

ca María Manuela de la Ascensión Ripa (1754-1824), mística y autora de textos proféticos, donde contextualiza la guerra de la independencia en el marco de una teología de la historia de tensión apocalíptica.

“MÁXIMAS SABIAS Y SANTAS”:

EL DISCURSO CONTRARREVOLUCIONARIO DE MATEO JOAQUÍN DE COSÍO

Una de las fuentes singulares, casi olvidada, de la cultura política de los realistas arequipeños es el *Elogio fúnebre del señor D. José Gabriel Moscoso, teniente coronel de los reales ejércitos, gobernador de Arequipa, en las exequias que el Ilustre Cabildo Justicia y Regimiento de dicha Ciudad hizo en honor y sufragio de tan benemérito gefe el día 9 de marzo de 1815*⁵⁰, por el doctor Mateo Joaquín de Cosío, presbítero, abogado y catedrático arequipeño. Fue editado en Lima en ese mismo año por el padre de su autor, el brigadier Mateo de Cosío. Ambos personajes fueron testigos presenciales –y también víctimas de exacciones– de la toma de Arequipa por parte de los insurgentes capitaneados por el brigadier Mateo García de Pumacahua el 10 de noviembre de 1814. El intendente José Gabriel Moscoso, criollo cochabambino de padres arequipeños, veterano de las guerras contra la Francia jacobina y destacado defensor de Zaragoza, fue capturado por los rebeldes junto con el cusqueño mariscal de campo Francisco de Picoaga y luego ejecutado, al igual que este, por negarse a respaldar su causa.

Hijo de un acaudalado comerciante peninsular originario de Castro Urdiales y de una criolla de antiguo linaje arequipeño, Mateo Joaquín de Cosío y Urbicaín nació en Arequipa el 6 de febrero de 1789⁵¹. Ordenado presbítero en 1814, luego de doctorarse en San Marcos, retornó a su ciudad natal para cumplir con funciones académicas y docentes, en las que parece que encontró solaz, pues no duda en sostener que ha sido “constituido maestro de la juventud de mi patria”⁵². Fue nombrado rector del Seminario de San Jerónimo en 1821. En la elección de diputados a Cortes en 1821, recibió un voto para diputado suplente⁵³. Producida la separación, se desempeña como párroco de Santa Gertrudis de Sachaca. Durante el extraño caso de la llamada monja Gutiérrez,

⁵⁰ Mateo Joaquín de Cosío, *Elogio fúnebre del señor D. José Gabriel Moscoso, teniente coronel de los reales ejércitos, gobernador de Arequipa, en las exequias que el Ilustre Cabildo Justicia y Regimiento de dicha Ciudad hizo en honor y sufragio de tan benemérito gefe el día 9 de marzo de 1815. Por el Doctor Mateo Joaquín de Cosío, presbítero, abogado del Ilustre Colegio de Lima. Y lo dio a luz el Señor D. Mateo de Cosío, del orden de Santiago, Brigadier de los Reales Ejércitos Padre del Autor, con licencia*, Lima, ed. por Bernardino Ruiz, 1815. Existe otra edición en la *Colección Documental de la Independencia del Perú*, Tomo III, “Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX”, volumen 8: La Revolución del Cuzco de 1814, investigación, recopilación y prólogo por Manuel Jesús Aparicio Vega, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1974, pp. 63-86.

⁵¹ Los datos biográficos y genealógicos de Mateo Cosío se encuentran en Santiago Martínez, *La Catedral de Arequipa y sus capitulares*, Arequipa, Tipografía Cuadros, 1931, pp. 201-207.

⁵² Mateo Joaquín de Cosío, “Elogio fúnebre al señor don José Gabriel Moscoso”, en Aparicio (comp.), *op. cit.*, p. 66.

⁵³ Núria Sala i Vila, “Quedarán ya para el polvo y el olvido”: Las elecciones a diputados a las Cortes españolas en el Perú, 1810-1824”, en Ascensión Martínez Rianza (ed.), *La independencia inconcebible. España y la “pérdida” del Perú (1820-1824)*, Lima, Instituto Riva Agüero / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014, p. 230.

parienta suya, en carta al obispo José Sebastián de Goyeneche del 17 de marzo de 1831 no deja de manifestar su alarma ante las “quejas del siglo y el filosofismo”⁵⁴. Falleció en febrero de 1846, ocupando el puesto de arcediano de la catedral de Arequipa. De su producción intelectual, quizá abundante en sus tiempos de maestro, solo se conserva el *Elogio*, calificado por Santiago Martínez como “pieza oratória de gran valor”⁵⁵.

El *Elogio fúnebre* no se ocupa sin más de realizar una alabanza póstuma de las virtudes del difunto gobernador, sino que se constituye en uno de los únicos textos doctrinarios realistas en el Perú de aquel tiempo. El padre Mateo Cosío inicia sosteniendo: “la religión católica es el apoyo de las monarquías, y sin ella, los tronos están expuestos á ser el ultrage de los pueblos enfurecidos. Solamente esta ley santa enseña al hombre sus verdaderos derechos”⁵⁶. Argumentando en favor de la religión y del antiguo régimen, critica la “abominable obrita”⁵⁷ del “abogado” Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785)⁵⁸, censurando como “necedades” su espíritu igualitarista y utópico, denunciando, además, el vacío en la formación intelectual en los criollos que los lleva a asumir de modo acrítico las novedades revolucionarias: “Yo me lamento de que no haya ilustración del catolicismo, que los amantes de la libertad se envejezcan sin saber la doctrina de nuestra religión; que empeñados en soñar derechos pierdan el tiempo”⁵⁹. Luego, acaba remontándose a una suerte de digresión filosófica, tratando de refutar el racionalismo ilustrado valiéndose de una idea del famoso *libertin d’esprit* y ancestro espiritual de los *filósofos* Pierre Bayle (1647-1706), realiza una suerte de invalidación de la razón humana curiosamente semejante a la que contemporáneamente realizaba la escuela tradicionalista francesa⁶⁰.

⁵⁴ “Carta del párroco de Sachaca don Mateo de Cossío, 17 de marzo de 1831”, en Manuel J. Bustamante de la Fuente, *La monja Gutiérrez y la Arequipa de ayer y hoy*, Lima, Gráfica Morsom, 1971, p. 50.

⁵⁵ Martínez, *op. cit.*, p. 202.

⁵⁶ Cosío, *op. cit.*, p. 66.

⁵⁷ *Op. cit.*, nota al pie de página n.º 2.

⁵⁸ *Derechos y deberes del ciudadano* circulaba con profusión en los ambientes intelectuales peruanos. Se llegó, incluso, a publicar una edición en 1812 en Lima, a cargo de Francisco Tadeo de Rivero, hermano del diputado arequipeño en las Cortes Mariano de Rivero y Beasoain. Ricketts, *op. cit.*, p. 131.

⁵⁹ Cosío, *op. cit.*, p. 66.

⁶⁰ “Yo me lamento de que no haya ilustración del catolicismo, que los amantes de la libertad se envejezcan sin saber la doctrina de nuestra religión; que empeñados en soñar derechos pierdan el tiempo; que deseen que esta ilustración sea común, cuando en todo el mundo, desde el pecado de Adán, la ignorancia ha sido la herencia y patrimonio de los hombres; de suerte que los más vivos conatos que se han puesto para desterrarla, no han sido suficientes. Y después de esta experiencia, los espíritus ilustrados de nuestro siglo claman por la enseñanza de los derechos del hombre, sin advertir que las pasiones los han confundido; y que solamente la religión que aclara el derecho natural, es capaz de enseñarlos. Y si no, pregunto: ¿La misma razón y derecho no tenían los hombres del paganismo? Es claro que sí. Y ¿cómo enseñaban ser lícito unos el robo, otros el infanticidio, y casi todos los más abominables crímenes? ¿Cómo? La luz de la razón ofuscada no es suficiente para descubrir las sendas de la verdad y justicia que debe seguir; y si la religión no la ilustra, sus más celebradas doctrinas no serán sino yerros. Esta verdad ha sido conocida por los mismos filósofos. Platón lo confiesa así en su Alcibiades; pero sobre todos el famoso Bayle, cuyo entendimiento no cesan de alabar los incrédulos dice así: La razón es un principio de destrucción y no de edificación, y no es buena sino para suscitar dudas, y arañando de todas partes, hacer una disputa eterna. Diccionario de Bayle, tomo cuatro. Mas para conocer cuál ha sido el resultado de querer arreglar el hombre sus derechos y costumbres por sola la razón, véase lo que dice el sabio Bossuet en el Discurso sobre la Historia Universal, tomo segundo, cuya ciencia es incomparablemente superior a la del abogado Mably. Y baste esto para manifestar la arduidad de su empeño y de sus temas apasionados”: Cosío, *op. cit.*, p. 66.

Basándose en los Padres de la Iglesia, el autor realiza un elogio de la lealtad al Rey como parte de la virtud de la piedad, que prefiguraría el estilo de los sermones de figuras ultramontanas posteriores, como Bartolomé Herrera:

“Así han pensado, señores, nuestros mayores, y estas han sido las máximas sabias y santas con que los cristianos se han conducido en todos los países donde han enarbolado el estandarte de nuestro Jesús Crucificado. Por esto es imposible, deje de ser buen vasallo, el que está perfectamente instruido en la doctrina, y moral del cristiano. Si los preceptos que recibimos en nuestra primera educación son conformes al Evangelio, nosotros seremos fieles, obedientes a Dios y al Rey; nunca le negaremos al César los tributos de respeto y amor que se le deben, apenas oigamos la voz con que nos llama al combate y a la defensa de su corona, cuando apresurados correremos al campo, dispuestos a esgrimir nuestras espadas con los alevos enemigos de nuestro común padre, cual debe reputarse el rey”⁶¹.

Pero el fidelismo de Mateo Cosío no es una defensa moderada de un *statu quo* reformista para evitar mayores males y desórdenes (como podría ser el fidelismo inicial de Hipólito Unanue o el de José Baquíjano y Carrillo), sino es contrarrevolucionario *in radice*. Repasando la vida de moscos José Gabriel Moscoso, destaca sus proezas luchando contra las fuerzas de la Francia revolucionaria durante la guerra de la llamada Primera Coalición, deteniéndose para analizar la ideología revolucionaria:

“¿Qué vigor no toma su espíritu [al] combatir contra el Galo Revolucionario? Mira en él un impío filósofo destructor de los tronos; un sacrilego regicida; un ciudadano que pidiendo la libertad e independencia de los pueblos, no hacía más en esto que renovar las doctrinas de Tomás Muncero y Nicolás Storck, principales discípulos del Heresiarca Lutero, y patronos de los Anabaptistas?”⁶².

Seguidamente, en otra nota, se expande realizando una comparación entre los jacobinos y los anabaptistas del siglo XVI. Citando la *Histoire de l'Église* (1778-1780) del abate Antoine de Bérault-Bercastel señala en estos:

“[...] la aversión declarada a los magistrados, a la nobleza, a todas las potestades, y a todo género de superioridad. Querían que todos los bienes fuesen comunes, todos los hombres libres e independientes, y prometían un imperio donde reinarian solos en una felicidad perfecta, después de haber exterminado a los impíos, es decir, todos aquellos que no habrían abrazado su impiedad homicida”⁶³.

Mateo Cosío pretende así denunciar las raíces utópicas, nihilistas, milenaristas y violentas detrás de ambas revoluciones. Luego se ocupa “del jefe de los incrédulos modernos, Mr. Rousseau”. Concluye, luego, con una admonición implícita al clero de simpatías liberales, que algunos años después desempeñaría un papel importante en la creación de la república peruana independiente: “Comparen los amantes de la libertad las

⁶¹ Cosío, *op. cit.*, p. 67.

⁶² *Op. cit.*, p. 69

⁶³ *Op. cit.*, p. 70, nota al pie de página n.º 7.

doctrinas de los Anabaptistas con las suyas; y al mismo tiempo observen que su conducta y modales han sido arreglados por las máximas de Rousseau, y no por las del Evangelio. ¿Y todavía creerán que sus procedimientos son cristianos? ¡Ah, insensatos!”⁶⁴.

A diferencia de otros realistas en el Perú de aquellos años, manifiesta una firme oposición a la Constitución de 1812 e, incluso, le atribuye un papel no menor en el descalabro presente:

“La Constitución puso el sello a nuestros males. Ella acabó de abrir las puertas de par en par a la insurrección, pues las juntas populares para las elecciones [...] solo sirvieron para exaltar los ánimos, y con la acción popular prescrita en el artículo 255, se disculparon los cabecillas de la insurrección del Cusco. Por eso los mayores defensores de ese cuaderno han sido los rebeldes, después de la justa abolición que de él ha hecho nuestro augusto monarca”⁶⁵.

Más aún, el presbítero no solo rechaza el proyecto insurreccional iniciado en Buenos Aires cinco años atrás –y del que la insurrección de Ángulo y Pumacahua es una ramificación– sino que manifiesta una desaprobación implícita respecto de las novedades reformistas que llevaban ya algunas décadas: “Los fieles vasallos no deseamos sino que se conserven las antiguas leyes que obedecieron nuestros padres”⁶⁶.

De esta manera, su cultura política realista se enmarca en un discurso que eleva la defensa de la legitimidad dinástica a un plano de deber sagrado casi de orden divino, de manera semejante a la de absolutistas como Jacques-Bénigne Bossuet, a quien admira de manera explícita. Pero su defensa de “las antiguas leyes” de los reinos hispánicos y su crítica a los experimentos sociales innovadores propuestos por intelectuales revolucionarios lo acercan esencialmente al constitucionalismo histórico.

LA MADRE MARÍA MANUELA DE LA ASCENSIÓN RIPA (1754-1824):
LA GUERRA ESPIRITUAL CONTRA NUEVOS “HERODES” Y “HOMBRES FEROCES”

En la sala *De Profundis* del monasterio de Santa Catalina de Siena de Arequipa, se exhibe el “BERDADERO RETRATO DE LA MADRE SOR MARIA MANUELA DE LA ASENCIÓN Y RIPA. MURIÓ EL DIA 4 DE JUNIO DE 1824”. La pintura revela el retrato *post mortem* de una religiosa criolla de rasgos apacibles y perfilados.

Si en el panorama del realismo surperuano Mateo Cosío encarna al doctrinario fidelista y José Gabriel Moscoso al convencido defensor de la Corona en el campo de batalla, la madre María Manuela de la Ascensión Ripa, representa a la mística profética, a la visionaria que remite con tintes más llamativos a la condición sacral del discurso político-realista arequipeño. Monja de clausura del monasterio de Santa Catalina de Siena en Arequipa, gozó de fama como visionaria y consejera prudente, siendo requerida por las autoridades cuando la situación se tornaba incierta. Según se contaba en ciertos

⁶⁴ Cosío, *op. cit.*, p. 70, nota al pie de página n.º 7.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 79, nota al pie de página n.º 28.

⁶⁶ *Ibid.*

ambientes católicos arequipeños aún en la década de 1970, ella se enteraba de los resultados de los combates de las Armas del Rey antes de que llegasen los correos. Dejó un epistolario y algunos escritos espirituales, donde plasmó sus visiones extáticas así como algunos juicios históricos y políticos.

Su figura, revestida con ribetes legendarios, ha sido largamente olvidada por la historiografía oficial tanto nacional como regional. El padre Elías del Carmen Passarell (1839-1921), prolífico escritor y misionero franciscano de origen catalán y larga residencia peruana, anunció, en una nota a pie de página en la última edición de su biografía de sor Ana de los Ángeles Monteagudo, haber “extractado” sus escritos y preparado una biografía de la madre María Ripa, que anhelaba ver publicada.

Sin embargo, y a pesar de haber consultado con minuciosidad las obras de Elías Passarell en la biblioteca de la Recoleta Franciscana –donde residiera por muchos años– no se ha encontrado el libro⁶⁷. En lo que respecta los escritos de la religiosa, el autor de este artículo ha confirmado que todavía permanecen en el archivo del monasterio.

María Manuela Ripa y del Rivero nació el 22 de junio de 1754, en San Pedro de Aplao, en el valle de Majes, doctrina perteneciente entonces al obispado de Arequipa. Sus padres eran Antonio Ripa y Juana del Rivero⁶⁸.

Tomó hábito, ya con su nombre de religión María Manuela de la Ascensión, el 29 de julio de 1781 (cuarenta años exactos antes de la proclamación sanmartiniana de la independencia del Perú en Lima) y profesó al año siguiente, el 6 de octubre de 1782. Había renunciado a su herencia en favor de sus hermanas Valeriana Ripa y Augustina Castro un día antes⁶⁹.

⁶⁷ “Hace algunos años escribimos la obra titulada ‘Vida y doctrina de la V. Madre Sor María Manuela de la Ascensión Ripa, y otras respetables religiosas, que florecieron en el monasterio de Santa Catalina de la ciudad de Arequipa’, y fue aprobada por dos censores: la escribimos extractando las noticias de las cartas de la Madre Ripa a su confesor: empleando cuatro años; y esta es la obra que más trabajo nos ha costado, por ser mala letra, por estar los originales muy deteriorados y llenos de errores ortográficos. La obra no deja de ser muy curiosa e interesante y digna de ser leída. ¡Quiera Dios que se imprima cuanto antes!”: Elías Passarell, *Biografía de la V. Madre Sor Ana de los Ángeles Monteagudo, de cuya beatificación y canonización se trata en la Congregación de Ritos en Roma, opúsculo escrito por el R. P. Elías Passarell, misionero apostólico de la Orden de San Francisco de Asís*, Arequipa, Tipografía Mercantil, 1895, pp. 152-153.

⁶⁸ “Año del Sr. De mil setesientos cinquenta. y quatro. En veinte y quatro Dias del Mes de Junio. Yo el Pr. Fray Juan Anth. Viscardo Cura theniente desta vanda de Sn. Pedro de Aplao Bautisé puse Olio y Chryisma a una Criatura de Dos Días Española, hija legítima de Dn. Antonio de Ripa de Da. Juana del Rivero quien puse por Nombre María Manuela. Fue su Padrino el Rdo. Pr. Bernardo Piñeyro de la Compañía de Jhs. Aquien advertí la obligación y parentesco. Lo firmé ut supra fr. Juan Antonio Viscardo”: “Perú, registros parroquiales y diocesanos, 1603-1992”, <https://familysearch.org/ark:/61903/1:1:Q2BW-RGT7>: [fecha de consulta: 12 de marzo de 2018], María Manuela de Ripa del Rivero, 24 Jun 1754; citing Baptism, San Pedro, Aplao, Castilla, Arequipa, Perú, 24 Jun 1754, Arzobispado De Arequipa (Archbishopric of Arequipa), Peru; FHL microfilm 1,667,112.

⁶⁹ Fuera de las fechas de toma de hábito, profesión y “renuncia a legítimas” (p. 504) –que trae de todas las monjas de Santa Catalina entre 1658 y 1899– y de algunas informaciones menores (su elección como enfermera menor en 1790 [p. 390] y el único voto que recibió en las elecciones para priora del 12 de diciembre de 1823 [p. 410]), resulta sorprendente el silencio sobre la madre María Ripa en Dante E. Zegarra López y su *Monasterio de Santa Catalina de Siena de Arequipa y Da. Ana de Monteagudo, priora*, Lima, Desa, 1985. Siendo un trabajo meritorio y monumental, este silencio no hace sino revelar el gigantesco olvido en el que ha caído su figura, especialmente en el ámbito de la historiografía eclesiástica local y nacional. Como dato curioso, Dante Zegarra, al transcribir la “renuncia a legítimas”, hizo varones a las hermanas de la Madre. Error

Los datos más consistentes sobre su obra siguen siendo los dos breves capítulos sobre ella que trae Pedro José Rada y Gamio (1873-1938), representante de los Goyeneche en Arequipa, literato y político leguista, en su libro póstumo sobre el poeta insurgente Mariano Melgar:

“En el Monasterio de Santa Catalina de Arequipa, existen manuscritos los trabajos histórico-religiosos y a las veces místicos de la R. M. María Manuela de la Ascensión Ripa. Monja esclarecida, heredó las virtudes de la venerable Madre Sor Ana de los Ángeles Monteagudo, que floreció muchos años atrás en el mismo Convento. La Madre Ripa mantuvo [con] su director espiritual larga correspondencia epistolar sobre materias de reconocida alteza [...]”⁷⁰.

A continuación, Pedro Rada y Gamio expone “algunos conceptos de la Madre Ripa” presentes en su epistolario, referidos en especial a la agitación entre los criollos a favor de la independencia y los múltiples argumentos con los que pretendían defenderla. De todo esto se enteraba la madre “en el locutorio [donde] mantenía conversaciones pertinentes con diversos sujetos”⁷¹. Las razones van desde la teoría de la usurpación del reino por parte de España y de la prescripción de esta usurpación, pasando por la supuesta religiosidad de los insurgentes de Buenos Aires y Chile, hasta profecías y visiones misteriosas de santa Rosa sobre la restauración de América por mano de los rebeldes. Hay también interesantes descalificaciones a los españoles, como su afán por enriquecerse y el hecho de que ellos mismos acabaron por traer la herejía a América. Luego del recuento de los argumentos revolucionarios, la madre concluye: “Las pasiones siempre denigran o abultan los hechos, pero a ser cierto todo lo que dicen debemos deplorar las faltas de algunos particulares cometidas en los sucesos de la guerra pero no debemos acriminar a la mayoría, que es inculpable”⁷².

En los siguientes párrafos, Pedro Rada y Gamio no vacila en mencionar el elemento místico y político en la vida de la madre:

“Continúa la Madre Ripa haciendo sus juicios: teme que la restauración por los patriotas traiga un Emperador como Bonaparte y que se pierda la fê. Critica a los peninsulares y americanos que solo pensaban en adquirir honores y que se desentrañaban como la araña para subir de un puesto a otro. En visión intelectual, afirma, vió al Rey de España cerca del corazón de Dios y oyó que le decía: ‘Hazte niño para entrar en mi reino’. Lo vió al Monarca, rodeado de buenos y malos consejeros y le anunció enviarle una carta de una indiana que quiere liberarlo de muchos males. En la carta anuncia al Rey el estado en que se halla su reino, le pinta su pobreza, anota que Dios descargaba sobre aquél [sic]; invoca la unión de los que luchan, obediendo al Monarca como legítimo gobierno para poner fin a la guerra. Los patriotas alegan derechos naturales, escribe, y esperan que Dios les ha de conceder el gozar del propio reino

totalmente justificable por la muy probable caligrafía enrevesada de los libros del monasterio y las condiciones en las que el historiador tuvo que trabajar, transcribiendo apuradamente en el torno. Hemos encontrado las partidas de bautismo de María Valeriana Ripa, Manuela Joseph, Augustina Castro Rivero (hermanastra de la Madre, nacida diez años antes que ella) e incluso de Juan Antonio Luis Ripa, hermano suyo nacido en 1759 y que posiblemente no sobreviviera.

⁷⁰ Pedro José Rada y Gamio, *Mariano Melgar y apuntes para la historia de Arequipa*, Lima, Imprenta de la Casa Nacional de Moneda, 1950, p. 338.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Op. cit.*, p. 339.

del Inca. Estima el caso oscuro, clama a Dios, que remedie la turbación de los entendimientos. He visto en la luz de Dios, exclama la sapiente Monja, amenazas de un borrascoso porvenir. Tiene luego, refiere, una visión de gloria, la iglesia canta ese día el hosanna al que viene en nombre del Señor: contempló al Hombre-Dios repartiendo gracias desde Roma a toda la cristiandad, tuvo esperanza de que vendría[n] los arbitrios necesarios, de orden espiritual, para remediar el estado presente. En esa situación dilemática, entre seguir al Rey o seguir a los patriotas, la Madre Ripa se inclina a la causa del primero, a quien cree legítimo soberano. Se lamenta de la guerra, quiere la unión y la paz; teme ante todo, por la fê católica, se desahoga en cartas con su director espiritual y espera en Dios⁷³.

Finalmente, luego de narrar la procesión penitencial de la Virgen de la Asunción, patrona de Arequipa, que se hizo a pedido suyo y con la ayuda del joven neopresbítero Mateo Joaquín de Cosío y otros eclesiásticos, en las angustiosas horas posteriores a la derrota del ejército del intendente José Moscoso y previas a la toma de la ciudad por parte del insurgente Pumacahua el 10 de noviembre de 1814, y de describir una última visión espiritual del corazón del obispo de Arequipa, José Sebastián de Goyeneche, medido en un globo de cristal, Pedro Rada y Gamio realiza una valoración literaria e histórica de la figura de la madre María Ripa:

“El estilo de sus escritos es sencillo y modesto, limpio de afición gongórica [...]. La Madre Ripa fué goda resuelta, pero no empapó su pluma en la hiel de la injuria para los patriotas. Su alta preocupación era salvar la fê católica en el naufragio de las instituciones políticas [...]. Han pasado los tiempos y en el templo de la reconciliación por la historia, Bolívar brilla en nuestro cielo por su genio incomparable y la Madre Ripa por sus excelentes virtudes⁷⁴.

Llama mucho la atención un dato que Pedro Rada y Gamio pone al finalizar su recuento de la obra de la madre María Ripa: “Por goda sufrió prisión en su propia celda, cuando Bolívar visitó Arequipa. Ridículo y triste espectáculo, tomar la majestad de la República para, en su nombre, castigar a una mujer que no tenía otro crimen que el de opinar y el de lamentar los horrores de la guerra separatista⁷⁵. Sin embargo, Simón Bolívar llegó a Arequipa el 12 de mayo de 1825, casi un año después de la muerte de la madre. ¿Habrà tenido lugar ese episodio durante la efimera captura de la ciudad por Guillermo Miller y Antonio José de Sucre, entre agosto y octubre de 1823?

En 2006 aparecieron algunos de los textos del epistolario de la madre María Ripa en un libro consagrado a estudiar manuscritos virreinales de religiosas, bajo la óptica de los llamados estudios culturales y de la teoría de género⁷⁶. Son algunos de los textos transcritos por el padre Elías Passarell. Consisten en tres cartas de la madre a su director espiritual, el padre Talavera, del 9 de mayo de 1821, del 12 de septiembre de 1822 y del 10 de agosto de 1822; la carta a Fernando VII que escribiera entre el 17 y el 19 de febre-

⁷³ Rada y Gamio, *op. cit.*, pp. 339-340.

⁷⁴ *Op. cit.*, pp. 340-341.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 341.

⁷⁶ Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispano-americanos. Siglos XVII-XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2006.

ro de 1822 y, finalmente, un comentario del padre Elías Passarell sobre el anuncio de la madre de un castigo divino sobre España.

Entre los muchos pasajes de gran interés del manuscrito, destacan las peculiares impresiones de la religiosa sobre José de San Martín:

“Ya están alucinando a las monjas haciéndolas creer que lo seguro es seguir a San Martín. Y que en España ya se descubre la herejía. Apenas hay cuatro monjas que quieran ir a España. ¿De dónde proviene esto? De que sujetos de letras están viniendo directamente a los locutorios y a las puertas a explicar mundanamente cuantos puntos heréticos traen las gacetas y cómo están comprendidos los principales sujetos de la clerecía, temiendo que les quiten las rentas. Todos defienden en público y sin temor lo cual hace que en los claustros esté ya la secta extendida. Unas mencionan a tal o cual sujeto, otras sin mentarlos dicen su parecer. Ayer se llegaron a mi cama, que está en el dormitorio y me dijeron: ‘don fulano dice que San Martín tiene a su favor cincuenta mil hombres de los más principales, este sujeto es muy amigo de ... es seglar’. No pude menos que contestarles, ‘sí los tendrá, pero San Martín es un azote de Dios’”⁷⁷.

Ante las posiciones de sacerdotes simpatizantes de los insurgentes, que se congratulan con la toma de Lima por los patriotas, la madre María Ripa enfatiza un hecho de grandes consecuencias en el ulterior desarrollo de las repúblicas hispanoamericanas durante el siglo XIX:

“[...] ¿pero cómo? con alianza con los protestantes, ¿y esperáis firmeza en la fe? ¿Pues estos independientes no tienen rey que los domine? Se funda su felicidad en bienes transitorios [...]. Tenemos a la vista lo que esperaban. Todo se ha cumplido pero no como lo imaginaban. ¿Qué justicia ha de haber donde han entrado naciones extranjeras y el comercio con ellas sin más norte que una desmedida ambición? Todo lo vemos como un mar tempestuoso sin hallar puerto. Así lo dicen los mismos que anhelaban que Lima tomase la bandera. Si como ministros del Señor pretendían el bien del prójimo. ¿Qué bien le prometéis cuando los inocentes están oyendo lo que niegan los ingleses, que están ya en la ciudad? Pues ya están cantando los puntos de fe que niegan y siendo tan delicada la virtud de la fe, el enemigo lo combate en todas las edades y hasta en la hora de la muerte. Ved en qué riesgo se halla hoy y ¿quién trajo ese veneno? San Martín con la alianza con los ingleses, y por querer hacer poderoso su imperio ha dado paso en el mar a tantas naciones. Si es justo, ¿cómo admite que le fortalezcan unos hombres sin rey, sin Dios ni religión? Me dirán que a nuestro rey también le favorecieron otros reyes extranjeros. Pero estos monarcas de sangre real, que por herencia alcanzaban la soberanía estaban aliados para defenderse recíprocamente y no podían ver con indiferencia que Napoleón tratase de destronarle. Así San Martín, como otro Herodes, heredó de ese espíritu, piensa derrocar al monarca y como no es de familia real, solo hace la ostentación de ser americano y con este delirio trae a muchos en su seguimiento. Los entendimientos más agudos se hallan hoy confundidos entre las noticias de la España gobernada por la Junta, nuestro católico monarca precisado a ir con sus dictámenes por una prudencia que le inspira evitar mayores males [...]”⁷⁸.

⁷⁷ María Manuela de la Ascensión Ripa, “Carta al R. P. Talavera”, 9 de mayo de 1822, en Lavrin y Loreto (eds.), *op. cit.*, p. 247.

⁷⁸ María Manuela de la Ascensión Ripa, “Carta del 10 de agosto de 1822”, en Lavrin y Loreto (eds.), *op. cit.*, pp. 258-259.

Como se ve, la ilegitimidad, la alianza con los ingleses y la “desmedida ambición” que revela una política liberal orientada meramente al crecimiento económico son denunciadas por la religiosa como contrarias a la justicia y, por tanto, incapaces de traer auténtico bienestar a las naciones americanas. Un temor frecuente en sus escritos es el “descubrirse la herejía en España”⁷⁹, representada por la incipiente legislación anticlerical tanto del Trienio como de ocasiones previas –la Ley de Consolidación de Vales Reales de 1804–, así como la agitación de tintes ilustrados, regalistas y jansenistas en ciertos sectores del clero. La desgracia principal de estas tendencias era tender a enmascarar la revolución y hacerla ver a la opinión pública criolla como protectora de la Iglesia: “Hoy les parece a todas que la fe está siguiendo a San Martín”⁸⁰. En la deprecación que escribe el 9 de mayo de 1821, llega a clamar a Dios: “Sosegad a los ministros de España, que no manden órdenes contra la Santa Iglesia”⁸¹.

En su caracterización de los patriotas no es para nada contemporizadora. José de San Martín, como se vio, es “otro Herodes” y un “azote de Dios”; y, refiriéndose a la llamada “corriente libertadora del norte”, de la que tiene noticia por una pastoral del obispo de Popayán, escribe: “sé de un hombre feroz llamado Bolívar”⁸².

Su gran preocupación es, sin embargo, la Iglesia. Considera que el objetivo de la embestida revolucionaria es su destrucción y que esa embestida es a la vez castigo y medicina para la humanidad:

“Los hombres han olvidado a este gran Dios. Se hicieron merecedores de este diluvio de trabajos con que está castigando desde la prisión del sumo Pontífice, de la familia real de Francia y la de nuestro monarca el rey de España. Todos lo hemos visto cumplido con lo que la Santa Iglesia pidió a Dios diciéndole: Aquí quema, aquí corta, como no nos quites la fe como a otros reinos, no desampares a nuestros países”⁸³.

Sobre esta dimensión mística de la lucha contrarrevolucionaria abunda la carta a Fernando VII del 19 de febrero de 1822. Allí, por ejemplo, luego de narrar la visión que tiene sobre el cautiverio de la Familia Real y la invasión de España, varios años antes de que sucediese, describe la oblación que hizo de sí misma por los padecimientos de la Iglesia que veía venir: “El día de la Purificación de Nuestra Señora fui al coro y me dijo el Señor: Ayúdame a padecer por la Iglesia. Contesté que sí y al punto di un grito y caí en tierra. Me llevaron a la celda y esto fue mi prisión porque mandó la prelada que no volviese al coro para no perturbar el Oficio Divino”⁸⁴.

La carta concluye con la siguiente admonición a Fernando VII:

“Tomad señor las armas del espíritu, medita la lección del Evangelio, saciad vuestra hambre con el pan del cielo que nos dejó el Señor para la jornada que hacemos. Recibid el viático

⁷⁹ María Manuela de la Ascensión Ripa, “Carta al R. P. Talavera”, 9 de mayo de 1822, en *op. cit.*, p. 248.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 249.

⁸¹ María Manuela de la Ascensión Ripa, “Deprecación”, en *op. cit.*, p. 249.

⁸² María Manuela de la Ascensión Ripa, “Carta al señor Fernando VII del 19 de febrero de 1822”, en *op. cit.*, p. 255.

⁸³ *Op. cit.*, p. 256.

⁸⁴ *Ibid.*

mientras Nuestro Señor os mantiene con los vasallos, fieles de la Santa Iglesia que nos hallamos amenazados de un usurpador de vuestra corona. No durará su imperio más que el de la licencia que se le da de lo alto. Entre tanto mandad a los sacerdotes que destierren el demonio que está como león sangriento”⁸⁵.

Su vida y doctrina constituyen un testimonio de las connotaciones religiosas y místicas que revistió la guerra entre realistas e independentistas, aspecto olvidado por la prolífica historiografía sobre el tema. Su mención a los “sujetos de letras” que en los locutorios del convento explican “mundanamente cuantos puntos heréticos traen las gacetas” revela el grado al que el debate político había llegado en los ámbitos urbanos del virreinato, penetrando, incluso, en la clausura de los monasterios y levantado allí también los ánimos. La cultura política y el discurso sagrado se entrecruzan, asimismo, con su gran temor: la herejía. Como se ha señalado ya, la subversión o la incorrección política, en el ámbito de lo sagrado, acaban constituyéndose en heterodoxia teológica. El miedo de la religiosa a que se descubra la herejía en España revela también que el discurso sagrado insurgente insinuaba, de manera sostenida y en especial a partir del Trienio, la inminencia de la apostasía de la monarquía y la necesidad de combatirla. A pesar de eso y de lo *tentador* que podía resultar un insurgente moderado como José de San Martín ante sectores del estamento clerical, la religiosa se mantiene firme en su defensa de la legitimidad dinástica, sancionada, según ella, por Dios. Las alianzas inglesas de José de San Martín y el énfasis comercial y cosmopolita de los independentistas también parecen sublevar el espíritu tradicionalista de la religiosa.

Pero lo que más le angustia es la posibilidad de que la Iglesia sea perseguida y aniquilada en medio de las guerras revolucionarias. Es aquí donde su discurso sagrado alcanza su dimensión escatológica más alta, en las que vislumbra en la crisis presente un *tipoi* de una suerte de *autodemolición* futura de la Iglesia y la necesaria purificación ulterior por obra de castigos apocalípticos intensos, en los que vislumbra la crisis histórica final:

“Lucifer que no perdió la ciencia iba viendo nuestras relajaciones y las ponía a crítica de los seglares, tanto de los religiosos como de las monjas. Estas críticas tomaron cuerpo agigantado. Llegó la época de la persecución de la Santa Iglesia, se sentó la bestia a dictar puntos gravísimos en asuntos eclesiásticos y como autor [al] enemigo de Dios”⁸⁶.

Post hoc se sabe que, si bien resultó bastante debilitada, el proceso independentista no acarrió la desaparición o persecución sistemática de la Iglesia en el Perú. Pero para los realistas católicos de la década de 1820, que tenían en la mente el pasado inmediato de las guerras revolucionarias europeas, la posibilidad de una *descristianización* violenta o de la aparición de una iglesia cismática controlada por un poder político liberal no era una imaginación descabellada. Tanto para los ichichanos como para la madre María Ripa e, incluso, para el obispo José Sebastián de Goyeneche —que para 1825 era, junto al de Popayán, el único ordinario que permanecía en su diócesis en la Sudamérica hispá-

⁸⁵ María Manuela de la Ascensión Ripa, “Carta al señor Fernando VII del 19 de febrero de 1822”, en *op. cit.*, p. 257.

⁸⁶ María Manuela de la Ascensión Ripa, “Carta del 22 de agosto de 1822”, en *op. cit.*, p. 259.

nica— la defensa del Rey y la lucha antiinsurgente estaban vinculadas de manera inextricable con la supervivencia y defensa de la religión.

CONCLUSIONES

En medio de la violenta guerra de guerrillas que se desarrollaba en las *republiquetas* de las zonas periféricas y remotas del Alto Perú, la guerrilla patriota acaba de capturar a once indígenas realistas. Proceden a ejecutarlos “a palos, pedradas y lanzazos”. Un joven tambor orureño, José Santos Vargas, se apresta a inmortalizar en su diario sus últimos momentos:

“Algunos con tanto heroísmo dice[n] que morían que era por demás; algunos decían que por su rey y señor morían y no por alzados ni por la Patria, que no saben qué es tal Patria, ni nadie conoce si se sabe si es hombre o mujer, lo que el rey es conocido, su gobierno bien entablado, sus leyes respetadas y observadas puntualmente. Así perecieron los 11”⁸⁷.

Tanto la encíclica papal *Etsi longissimo terrarum*, como los partes del Ejército Real, los manifiestos y pasquines de la rebelión de Huanta⁸⁸, las profecías y epístolas de la madre María Ripa, los discursos de Mateo Cosío y las últimas palabras de estos comuneros pobres de las regiones más remotas del Alto Perú revelan una cultura política compartida, orgánica y cohesionada en torno a la defensa de la legitimidad dinástica y de la comunidad histórica como espacios de representación política. A esto se añadía el discurso sagrado, en el que Dios y la Iglesia representaban el espíritu del cuerpo político tradicional y, por tanto, se erguían en sus garantes y defensores, pero también en sus defendidos, pues la amenaza al orden temporal conllevaba una lesión al orden espiritual.

Por lo demás, el discurso sagrado, especialmente en contextos de violencia política, siguió estando vigente en el Perú rural y tradicional, donde hasta hace no mucho, también en los Andes de Ayacucho, san Luis Rey de Francia se aparecía, según los comuneros, como defensor del orden legítimo y de los pobres y los débiles ante los abusos y la violencia⁸⁹.

⁸⁷ Citado por Demélas, *op. cit.*, p. 347.

⁸⁸ Entre tantos ejemplos resulta significativo este: “Americanos: [...] teneis el portentoso milagro, en el corto Rincón de estas Punas, que unos pocos de hombres, sin disciplina ni armas, solo con Piedras y palos, han derrotado varias veces á los que se nombran imbencible[s], dejándonos el campo cubiertos de armas, y cadáveres. Con tan prodigioso portento nada teneis que temer. Valerosos Americanos á las armas, un Enemigo Ereje quiere tiranizar la Religion y el trono hereditario de Fernando”: Méndez, *op. cit.*, p. 81.

⁸⁹ Sobre las apariciones de san Luis y sus intervenciones milagrosas durante la violencia política entre 1980 y 1995, de acuerdo con la memoria colectiva del pueblo de Huancapi, en la provincia de Víctor Fajardo, en Ayacucho, véase Valérie Robin Azevedo, “‘Con San Luis nos hemos hecho respetar’. La guerra, el santo y sus milagros: hacia la construcción de una memoria heroica de la guerra en Huancapi (Ayacucho, Perú)”, en Ponciano del Pino y Caroline Yezer (eds.), *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2013, pp. 193-233.