



s 41

Scarlett O'Phelan Godoy
(ed.)

Capítulo 10

actes

del Cuzco
y el sur andino



Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2016-15387

Ley 26905 - Biblioteca Nacional del Perú

ISBN: 978-612-4358-00-5

Tiraje: 500 ejemplares

Derechos de la primera edición, diciembre de 2016

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, MAEDI/CNRS - USR
3337 AMÉRICA LATINA
Jirón Batalla de Junín 314 Lima 4
Teléf.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50
E-mail: IFEA.direction@cnrs.fr
Pág. web: <http://www.ifeanet.org>

Este volumen corresponde al **tomo 41** de la colección **Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines** (ISSN 1816-1278)

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú
Telf.: (51 1) 626 26 50
E-mail: feditor@pucp.edu.pe
Pág. web: <http://www.pucp.edu.pe/publicaciones>

© Fundación M. J. Bustamante de la Fuente
Francisco Masías 370, 7º piso, San Isidro, Lima, Perú
Teléfono 4225258
E-mail: fundacionbustamante@lapositiva.com.pe
Pág. web: <http://www.fundacionbustamante.com>

Imprenta Tarea Asociación Gráfica Educativa, Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña

Imágenes de la carátula:

Cuadro de Santa Cecilia «Gloria de Santos y Mártires (Familia del brigadier Mateo Pumacahua)», Museo Histórico Regional del Cusco / Fernando VII, 1815, José Gil de Castro. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú / José Fernando de Abascal y Souza. José María Gutiérrez Infantas, Oleo sobre lienzo, 1962. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú / Retrato de don José Matías Vásquez de Acuña y Ribera Mendoza, conde de la Vega del Ren (atribuido a Pedro José Díaz, ca. 1810-1820), propiedad de José Félix Cabieses Gracia-Seminario / «Los Hermaos Angulo», óleo de Etna Velarde. Galería Pictórica del Auditorio del Centro de Estudios Histórico Militares del Perú / Portada de la Constitución de Cádiz de 1812. In: Manuel Chust (coordinador editorial), 1812: *El Poder de la Palabra. América y la Constitución de 1812*. Acción Cultural Española/ Lunwerg Editores. Con el patrocinio de la Fundación AXA. Madrid/Barcelona, 2012, p. 64.

Diseño de la carátula: Yolanda Carlessi

Cuidado de la edición: Anne-Marie Brougère, Vanessa Ponce de León

Entre Dios, el Rey y la Patria: discursos político-religiosos durante la rebelión del Cuzco de 1814

Rolando Iberico Ruiz

La crisis monárquica que estalló en 1808, tras la abdicación de Carlos IV y, posteriormente, de Fernando VII, sumergieron a España y su imperio en una situación política sin precedentes en la historia del reino. La conformación de juntas de gobierno en España y América produjo una fuerte politización de la sociedad a ambos lados del imperio. Este proceso se vigorizó por la igualdad jurídica entre españoles y americanos, sancionada por la Junta Central mediante el decreto del 22 de enero de 1809, que además incluía la convocatoria a las primeras elecciones de diputados a la Junta Central (Peralta, 1996: 100). En América hispánica, la principal consecuencia fue que los debates políticos se tornaron más radicales durante los años de las Cortes Generales, reunidas en Cádiz entre 1810 y 1814.

Las Cortes sancionaron el 19 de marzo de 1812 la Constitución Política de la Monarquía Española que era el culmen de la revolución del discurso y prácticas políticas de estos años. Las reacciones en América hispánica tuvieron diversos matices, pues las juntas autonomistas de Caracas, Quito, Santiago de Chile, Montevideo y Buenos Aires trastocaron el panorama político en

dichas regiones. En el virreinato del Perú, la celebración de las elecciones y el cumplimiento de la Constitución gaditana tuvieron regularidad, sin dejar de lado las acusaciones de fraude o impedimento de sufragio, en el caso de las elecciones, y denuncias de alargar la publicación de la Carta de 1812 y frenar la aplicación de algunos de los artículos considerados por el virrey Abascal como sediciosos. Durante los años del interregno liberal la sociedad se polarizó de manera tal que se formaron partidos a favor o en contra de la Constitución y la legislación emanada de las Cortes de Cádiz.

La rebelión acaecida en el Cuzco entre agosto de 1814 y marzo de 1815 debe entenderse en el marco de una ardua discusión política, y también religiosa, surgida de las reformas liberales ocurridas entre 1808 y 1814. Las investigaciones sobre la rebelión cuzqueña, como las de Peralta y Glave, han afirmado que la justificación de los rebeldes se sostuvo sobre los principios de la tradición escolástica¹, en oposición al absolutismo monárquico y a la modernidad política gaditana (Peralta, 1996: 101; Glave, 2003: 13). También, la religión jugó un rol central en la interpretación de la rebelión de los Angulo, tal como han estudiado Démelas y Molina (Demélas, 1995: 144; Molina, 2012: 572; Demélas, 2003: 218-233). Se ha propuesto el modelo de «guerra religiosa» como marco de comprensión de lo ocurrido en el Cuzco en 1814, así como en otras regiones de América hispánica (Demélas, 2003). Afirma Démelas, quien propuso el concepto, que las guerras religiosas no están desvinculadas de los principios políticos de la modernidad y que sus líderes, considerándose buenos católicos, satanizaron a sus contrincantes. De esta manera, el simbolismo providencialista del catolicismo se pone al servicio de las luchas rebeldes en un ambiente que expresa una «guerra de liberación de tipo bíblico» (Demélas, 1995: 163).

No obstante, el recurso al lenguaje político escolástico y a la religión no se trató de un movimiento que rechazó la modernidad política impulsada por las noticias de las Cortes de Cádiz y la Constitución de 1812, tal como muestran la permanencia de las elecciones durante la rebelión (Guerra & Demélas,

●

¹ Rivas García, 2003: 386. La tradición política escolástica o la tradición política hispana, constituida desde fines de la Edad Media, desarrollaba ideas sobre el poder y la autoridad del monarca y del pueblo. De esta manera, en ausencia del rey el poder retornaba al pueblo que lo resguardaba y se autorizaba la sublevación e, incluso en sus interpretaciones más radicales, el tiranicidio cuando el monarca fuese considerado un déspota. Sin embargo, estas ideas también se encuentran en pensadores protestantes por lo que habría que investigar el impacto de sus ideas en la América colonial.

2008: 22)². Además, el empleo de la simbología católica y el apoyo del clero no significaron que se trate de una guerra de liberación religiosa entendida en parámetros mesiánico-místicos. Los escritos analizados —oraciones, proclamas, sermones, mensajes políticos— reflejan la complejidad de los cambios y prácticas políticas que estaban trastocando las usanzas del Antiguo Régimen y constituyendo el marco de los definitivos debates y cambios de las guerras de independencia.

La legitimación del movimiento cuzqueño se movió en el ámbito político-religioso que formaba una unidad tal como era comprendida la realidad política. Sin embargo, se ha separado la justificación política de la religiosa para tener una mayor claridad de los argumentos esgrimidos durante la rebelión. Finalmente, se han empleado los términos «rebelión», «insurrección» y «sublevación» para calificar el movimiento cuzqueño de 1814. Los dos primeros eran empleados por los realistas para descalificar al movimiento, mientras que el último sustentaba la legitimidad del movimiento según los paradigmas escolásticos.

1. Dios, el Rey y la Patria: la triada político-religiosa resignificada

La política de estos años convulsos estuvo constituida a partir de tres conceptos flotantes, cuyas significaciones fueron cambiando al ritmo de la insurgencia y la contrainsurgencia, y que representaban los valores del mundo político hispano: Dios, el Rey y la Patria. Estos tres términos simbolizaban la unión de los españoles de diversos partidos o facciones alrededor de dichos ejes articuladores del orden y la estabilidad (Landavazo, 2001: 210). En este sentido, cada uno de los elementos de la triada cumplía un rol: la religión como compromiso de defensa de la catolicidad del reino y premisa de orden y salvación del cuerpo social, la patria como vínculo entre españoles peninsulares y americanos, y el rey eje de la unidad de los súbditos españoles y americanos en tanto hijos leales de un mismo padre (Landavazo, 2001: 211; Iberico, 2011-2012: 387). Sin embargo, también patria hacía referencia al vínculo tenido por los habitantes de una región o ciudad que, entendidas como «patria chica», conformaban un reino «encarnados en un monarca» (Démelas & Saint-Geours, 1989: 79).

² Ambos investigadores afirman que «las elecciones que marcaron este periodo fueron, en cierto modo, la revolución misma». Estas representaban una nueva manera de legitimidad moderna del orden político de aquellos años que no se podía dejar de lado.

Tanto insurgentes como contrainsurgentes tomaron la figura de la triada para legitimar la búsqueda del orden social querido por ellos. Los revolucionarios cuzqueños de 1814 recogieron dos elementos de la triada como parte de sus argumentos legitimadores del movimiento: Dios y la Patria. La ausencia del monarca de la triada manifiesta el nivel de cambios en las prácticas y discursos políticos producidos desde la crisis de 1808 y radicalizados desde la implementación de la Constitución de 1812. La triada representaba los valores del orden y la estabilidad de la teología política hispana; sin embargo la ausencia del monarca se explica por la exaltación de la Patria como nuevo sujeto de derechos desde la carta gaditana. Sin embargo, los cambios ocurridos desde 1808 habían fundido el poder de la monarquía en la forma constitucional, que limitaban la autoridad máxima del monarca. El rey seguía siendo un actor importante en el orden político, pero secundario en relación a la nación³. Estas transformaciones en el lenguaje político tuvieron repercusiones en los debates sostenidos en Hispanoamérica.

La rebelión de 1814 participó plenamente de los cambios ideológicos de su tiempo. De esta forma, se comprende cómo el discurso estuvo plagado de términos como patria, justicia, libertad, Dios, pueblo, que provenían de la política escolástica, y que estuvieron impregnados por las nuevas nociones ideológicas de la época. Ello explica la ausencia del rey y la resignificación de la triada, entre los rebeldes cuzqueños, en solo dos de sus elementos: Dios y la Patria. La rebelión de 1814 constituía un acto providencial donde Dios había iniciado la liberación de la Patria cuzqueña, por lo cual «los intereses de la Patria, me ponen urgente», como afirmaba el cura de piezas de la Catedral del Cuzco José Díaz Feijoo⁴. De la triada: Dios, el rey y la patria, el personaje intermedio desapareció y se conservó la relación entre Dios y la patria para legitimar la obra del movimiento. De esta forma, la alternativa política de los líderes de la rebelión, que rescataba a Dios y la Patria, era una tradición resignificada desde la modernidad constitucional.

●
³ Art. 1o. La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios. Art. 2o. La Nación española es libre e independiente, y no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona. Art. 3o. La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales. Art. 4o. La Nación está obligada a conservar y proteger por leyes sabias y justas la libertad civil, la propiedad y los demás derechos legítimos de todos los individuos que la componen. (Constitución de Cádiz de 1812)

⁴ CDIP, 1974, Tomo III, vol. 7: 399.

2. La búsqueda de la legitimidad política de la rebelión

En la rebelión de 1814 se pueden identificar dos planos: el primero corresponde al político expresado en la conformación de una junta, el cumplimiento de la Constitución y la conservación de las elecciones; el segundo, por su parte, son las campañas militares lideradas por Pumacahua y los hermanos Angulo. Durante ambos momentos siempre fue necesario justificar política y religiosamente la rebelión ante los sectores urbanos y rurales. En este sentido, la búsqueda de legitimidad política fue uno de los cometidos centrales desde los inicios de la rebelión, pues dicha acción permitía anclar la insurrección en la búsqueda de orden y estabilidad. Muchos fueron los argumentos esgrimidos desde agosto de 1814 que se pueden agrupar en la restauración de las libertades antiguas, entendidas como la conservación de los privilegios de grupos, y el rechazo a la dominación española, como ha estudiado Víctor Peralta, y, también, en el temor a una posible incursión francesa (Chust, 2007: 22; Chust & Frasquet, 2009: 30).

La recuperación de las libertades antiguas formó parte de los argumentos defendidos por José Angulo ante los habitantes del Cuzco. Afirmó, retomando principios políticos escolásticos, que la sociedad era resultado de una reunión de los hombres «por su seguridad y prosperidad» bajo la guía de las leyes y el gobierno⁵. Esta sociedad podía ser, según una carta de José Angulo al obispo José Pérez Armendáriz, la Patria que era «la reunión de los hombres al objeto de su conservación y prosperidad, mediante los derechos de la naturaleza y la necesidad» (*In Aparicio*, 2002: 80 [9 de mayo de 1815]). De esta forma, la Patria se constituyó en uno de los pilares centrales de la legitimación del movimiento cuzqueño. En el término patria se concentraba la recuperación de las libertades antiguas y, también, era el lugar de origen, el domicilio, la seguridad y la subsistencia⁶. Por tanto, José Angulo asociaba la patria con la ciudad del Cuzco donde debían existir la seguridad y el orden.

La vacancia real hacía necesario que retornase el poder a la sociedad, dado que las «fuentes más puras» de la autoridad real se han vuelto en «brevajes venenosos». José Angulo vinculaba la crisis del régimen monárquico con la deslegitimación de las autoridades peninsulares en América, a causa de su «atroz despotismo»⁷. Por ello, la patria era la cuzqueña y la americana, mas no

⁵ CDIP, 1971, Tomo III, vol. 6: 211.

⁶ CDIP, 1971, Tomo III, vol. 6: 220.

⁷ CDIP, 1971, Tomo III, vol. 6: 211.

la «opresora madrastra patria» que era España de donde provenía la injusticia de «la postergación del mérito de los americanos en toda clase de empleos»⁸. De esta forma, la rebelión retomó la disputa entre peninsulares y americanos por los cargos públicos como parte de las reclamaciones que eran causa de profunda injusticia en estas tierras. Los miembros peninsulares, y también criollos aliados del gobierno virreinal, eran parte de la traición del pacto fundamental de la sociedad. De esta manera, los sublevados recogían el fuerte sentimiento antipeninsular de los criollos existente casi desde los inicios de la colonia (Landavazo, 2001: 136). En el Mensaje de la ciudad del Cuzco al Virrey del 17 de setiembre de 1814 se afirmaba que los grandes vicios habían llegado a través de España e, incluso, se atacaba a Abascal, «el Marques de la discordia», por «vuestra moral [que] son todos los vicios, y vuestra política la mentira de vuestros bandos». Estas graves acusaciones contra el proceder político de las autoridades coloniales permitieron crear un fuerte apoyo a la insurrección entre varios sectores de la sociedad, a la par que recogían reivindicaciones regionales de los criollos contra el centralismo limeño (Sala i Vila, 1996: 227).

Las acusaciones contra el despotismo y la traición de los funcionarios coloniales españoles se articularon en torno a la recuperación de la independencia de la patria, que se entendía como gobierno exclusivamente de americanos, frente a la injusta dominación española (Landavazo, 2001: 166). No obstante, los representantes de todos los males y dominaciones era los franceses quienes encarnaban la revolución, el desorden, la inseguridad y la irreligiosidad temida entre los católicos rebeldes del Cuzco. Como en otras regiones de la América hispana, el temor a una acción francesa en territorio americano era auténtica, pues representaba una posibilidad real ante el cautiverio del Rey y las confusas noticias de la guerra en España (Landavazo, 2001: 145). Los rebeldes del Cuzco, también participaron de este sentimiento de temor y confusión ante el peligro francés y asociaron a las autoridades coloniales, peninsulares y criollas con el poder galo.

El Mensaje del Cuzco acusaba al virrey Abascal de oponerse a ellos para «conservar la integridad de este reino al rey francés»⁹, pues participaba de los intereses injustos de los dominadores españoles. Incluso, un cacique fidelista

⁸ CDIP, 1971, Tomo III, vol. 6: 213.

⁹ CDIP, 1971, Tomo III, vol. 6: 219.

como había sido Pumacahua afirmaba que la muerte de Fernando VII en el cautiverio francés, según había sabido, lo obligaba a «defender la Patria de cualquier otra dominación»¹⁰. Sin dejar de reconocer fidelidad al monarca, el cacique de Chinchero escribía al general realista Juan Ramírez, que

no hay más Rey en el día que el capricho del europeo [Bonaparte], de querer dominar con el disfraz de que ya está posesionado de su trono nuestro señor natural, mandar con esta capa como a esclavo, mantener en duras cadenas al infeliz humilde americano, exprimirle la sangre que le circula en sus venas, y por último arrancarle el corazón, así como usted va entregando a innumerables inocentes al rigor de las balas con sus aparentes malignos engaños¹¹.

De esta forma, las autoridades españolas eran presentadas por los caudillos de la rebelión como abiertos colaboradores del nuevo orden político en España, roto por la ausencia, o muerte, del rey Fernando VII. La acusación de colaborar con el sistema francés permitía articular el temor a la revolución francesa con la insurrección. En este sentido, la ausencia del monarca y la acusada colaboración de sus delegados en América legitimaban el derecho de los rebeldes a levantarse en armas.

En esta lógica, el levantamiento cuzqueño se justificó dentro de las categorías propias de la teoría política escolástica. Por tanto, José Angulo afirmaba sobre la situación política de la insurrección que

los políticos modernos, distinguiendo analíticamente la sublevación de la sedición, han considerado esta como justa, en el caso en que los magistrados abusen del poder que les conceden las leyes, se hagan superiores a éstas, opriman a los pueblos, y queden impunes los delitos que cometieron, por la distancia o debilidad del gobierno superior¹².

El caudillo cuzqueño defendía la rebelión bajo presupuestos políticos escolásticos de forma que se la entendiese como una sublevación, permitida dentro del orden político tradicional, y que era producto de la crisis monárquica, el abuso y la complicidad del Virrey con los franceses y los funcionarios coloniales, y la desaparición del monarca Fernando VII. Estas circunstancias hacían necesaria la sublevación contra un orden quebrado en

¹⁰ CDIP, 1971, Tomo III, vol. 6: 310.

¹¹ CDIP, 1974, Tomo III, vol. 7: 476 (6 de marzo de 1815).

¹² CDIP, 1971, Tomo III, vol. 6: 212 (16 de agosto de 1814).

el que solo quedaba, por la supuesta muerte del rey, la religión y la patria como los valores a defender.

No obstante el lenguaje político tradicional en el que se movió la argumentación legitimadora de la insurrección, la defensa de la Constitución gaditana frente a los absolutistas, encabezados por el virrey Abascal, también formó parte de la justificación política de la insurrección. En el Manifiesto a la ciudad del Cuzco, José Angulo aducía que las circunstancias de crisis que justificaban la sublevación, también incluían «a mas las multiplicadas infracciones de la constitución política de la monarquía»¹³. Días antes, el 4 de agosto, al presentarse José Angulo ante el cabildo cuzqueño afirmó su decidida adhesión a la Constitución gaditana¹⁴. De esta manera, Angulo vinculaba la misión de conservar el orden y el cumplimiento de la ley con el necesario orden que otorgaba la Carta política de 1812. Por ello, en el Manifiesto a la ciudad del Cuzco se aseveraba que la Constitución era justa y equitativa, e incluso la junta organizada era legítima al estar conformada «con arreglo a la constitución y reglamentos»¹⁵. Muy a pesar de la justicia y equidad de la Constitución, la crisis política monárquica y las oposiciones entre el «poder ejecutivo», «poder judicial» y «poder legislativo» —la moderna división del poder estatal— hacía imposible el sostenimiento del «estado de sociedad» en el imperio¹⁶.

La «sublevación» cuzqueña, como ellos catalogaron su movimiento, era una legítima respuesta al Estado de abuso de poder, complicidad con los franceses y desorden de los poderes del estado que impedían el cumplimiento de la Constitución y el sostenimiento del «estado de sociedad». Si ellos se habían levantado en armas era para garantizar la continuidad de la vida en policía de la ciudad del Cuzco, por ello concluían

Entre tanto espero que todos los vecinos de los pueblos y partidos de mi mando y de todos los honrados y fieles americanos, se mantengan en unión, paz y tranquilidad, conserven el orden público en el mismo estado dispuesto por la Constitución y leyes de las Cortes soberanas, miren con el debido respeto a los párrocos y autoridades eclesiásticas, y comuniquen a esta comandancia general los arbitrios conducentes a su

¹³ CDIP, 1971, Tomo III, vol. 6: 212 (16 de agosto de 1814).

¹⁴ CDIP, 1971, Tomo III, vol. 6: 208.

¹⁵ CDIP, 1971, Tomo III, vol. 6: 212-213 (16 de agosto de 1814).

¹⁶ CDIP, 1971, Tomo III, vol. 6: 212 (16 de agosto de 1814).

peculiar mejora y ventajas para promoverla eficazmente en cualesquiera tribunal o corporación¹⁷.

Con ello, la rebelión, defendida dentro de las categorías políticas del escolasticismo hispano, vinculaba el caos político con la imposibilidad de la vida social y el cumplimiento de la Constitución que ayudaba a conservar el «estado de sociedad».

Otro de los defensores de la justificación política y religiosa de la sublevación cuzqueña fue el racionero de la Catedral, Francisco Carrascón y Sola. El canónigo era un hombre cultivado en las nuevas ideas políticas e, incluso, se descubre en sus escritos entusiasmo por el orden constitucional promulgado en las Cortes gaditanas (Molina, 2010: 212)¹⁸. Su capacidad intelectual fue de mucha utilidad en la justificación y exaltación del movimiento y del propio José Angulo. Bajo el auspicio del prelado cuzqueño, el obispo Pérez Armendáriz, los escritos de Carrascón envolvieron al movimiento liderado por Angulo en una aura religiosa y providencialista donde el bien del Perú anunciado por la sublevación cuzqueña, tenía por finalidad la instauración de un imperio inca independiente. Se conservan tres escritos: una proclama del 16 de agosto de 1814 y dos sermones leídos, el primero, luego de la toma de Arequipa por las tropas de Pumacahua y, el segundo, conservado en borrador, para honrar a los denominados «mártires» del 5 de noviembre de 1813 (Molina, 2010: 213).

En la Proclama, el canónigo zaragozano presentaba la «santa y universal insurrección» como un acto de justicia política, de acuerdo a los principios escolásticos, frente a la

ignominia [del monarca] que todos sabemos a entregar a todos los españoles, sin número ni medida (y peor que si fuéramos una tablada de mulas [...]) al dominador de la Europa, Bonaparte, y para que por esta inhumanidad conociésemos todos que faltó a la justicia legal de los sagrados deberes de su Real Juramento¹⁹.

La acusación contra el monarca de entregar el reino a Bonaparte legitimaba el camino de la sublevación contra la Metrópoli pues «habiéndonos faltado

¹⁷ CDIP, 1971, Tomo III, vol. 6: 214-215 (16 de agosto de 1814).

¹⁸ Para conocer sus deseos de reforma de la estructura eclesial y los conflictos tenidos con las autoridades eclesíásticas entre 1800 y 1806, consultar Molina, 2008.

¹⁹ CDIP, 1974, Tomo III, vol. 7: 548-549.

el Rey, no faltamos nosotros a la fidelidad debida de nuestro juramento». Esta grave imputación iba más allá de la atribuida complicidad de las autoridades coloniales con el gobierno francés. Incluso, el religioso afirmaba que Bonaparte tenía pensado invadir América para «subyugarlas aun con cadenas más insoportables»²⁰. Por ello, el movimiento cuzqueño era la salida a la injusticia política y social y al real peligro francés.

La proclama contenía una propuesta política sustentada en el nuevo orden político abierto por las Cortes de Cádiz. Carrascón establecía que la separación de España implicaba establecer un orden político organizado constitucionalmente según «según nuestra propia naturaleza nos dictase». De esta forma, el marco constitucional se articulaba con lo querido por Carrascón. Incluso, vislumbraba la unidad entre el Río de la Plata con las provincias encabezadas por «la gran Capital del Cuzco» donde se reunirían

sus Diputados populares a establecer una Soberana y Serenísima Junta en la que se exija y funde una legislación Santa la que uniéndonos de sol a sol y de mar a mar en este su natural punto, nos forme una Nación fuerte y respetable entre todas las del mundo²¹.

Además, el Cuzco debía acoger «unas constantes y perpetuas Cortes de los Diputados trienales de todas las Provincias para cortar siempre el Despotismo devorador de las Monarquías»²². El plan político del canónigo zaragozano recogía los esquemas de la tradición escolástica, incluso expresaba la justificación de la insurrección en esos términos, y consideraba unas Cortes trienales. Sin embargo, el sistema de gobierno que proponía tenía como base la elaboración de una constitución, dada de acuerdo a la «propia naturaleza», y la presencia de una asamblea de diputados que velaba por la legalidad y el control del despotismo asociado a la monarquía. Esta última, una crítica común entre los liberales.

Como se ha analizado, la justificación política de los insurrectos no podía obviar las categorías introducidas por la modernidad política. El miedo a la Francia revolucionaria, los resentimientos contra las autoridades peninsulares y la crisis monárquica permitieron que las diversas ideas políticas florecieran en diversas alternativas. Esta actitud se puede observar entre algunos clérigos

●
²⁰ CDIP, 1974, Tomo III, vol. 7: 549.

²¹ CDIP, 1974, Tomo III, vol. 7: 552.

²² CDIP, 1974, Tomo III, vol. 7: 553.

en estos mismos años que, muy aparte de sus simpatías o no por la carta gaditana, incluyeron en sus sermones el nuevo lenguaje político liberal²³.

3. Bajo la mano de Dios: la justificación religiosa de la rebelión de 1814

Desde los inicios de la sublevación de 1814, muchos miembros del clero cuzqueño se vincularon al movimiento liderado por José Angulo. Incluso, Juan Angulo, hermano de José, era cura de Lares al momento de estallar la insurrección y sirvió como consejero y secretario de su hermano José. La participación del clero en la rebelión resulta de vital importancia para comprender la expansión de la insurrección en otras regiones del Sur andino como informaba Manuel Pardo, regente de la Audiencia del Cuzco²⁴. Además, los religiosos seculares y regulares jugaron un rol vital en la justificación religiosa del movimiento liderado por Angulo. En este sentido, la legitimidad religiosa de la sublevación cuzqueña de 1814 se manifestó en dos planos: el primero relacionado a la conservación de la religión católica como garantía del orden político y social; y el segundo asociado a la lectura providencialista del movimiento liderado por Angulo, cuyo mayor promotor fue el canónigo Francisco Carrascón y Sola.

El catolicismo estaba vinculado con valores como el orden, la estabilidad y la sacralidad de la sociedad, por ello era deseada su conservación como parte de todo deseado estado de sociedad. La situación de desorden y confusión se debía, según el Mensaje al virrey Abascal, a que por la «madrastra» España había introducido en estas tierras «el ser corrompido racional, irreligioso, hipócrita». Por ello, preguntaban a España

¿tienes cara para representar a un pueblo virtuoso lo escandaloso de tu conducta, y para blasonar de que vuestros compañeros nos han dado el ser religioso? ¡Ah religión santa, lo que nos cuestas! ¡Qué cara te han vendido estos simoniacos! Estos son más ambiciosos que Judas, que vendió a su autor el Verbo humano en treinta dineros; pues siglos ha que bajeles llenos de oro, y plata conducen el precio en que te han

²³ Sobre el lenguaje político liberal y los sermones del clero, ver Peralta, 2013.

²⁴ En la Memoria sobre lo ocurrido en Cuzco, Pardo denunció que algunos clérigos «opinaban que el matar y robar al sarraceno (así llamaban al vasallo fiel del rey) era lícito». CDIP, 1971, Tomo III, vol. 6: 264 (1 de abril de 1815).

vendido, y aún no se han saciado, ni saciaran jamás. ¿No es verdad que por su afeminación, y vil ocio se ha atraído la España su última ruina? Si: todo eso, religión santa, han llevado por tu venta estos sacrílegos²⁵.

La sublevación se oponía a las autoridades peninsulares que bajo el nombre de la religión habían actuado como «Judas», preocupados más por explotar las riquezas americanas que por actuar conforme al catolicismo. Por esta actitud de tres siglos, la crisis que ocurría en España era comprensible, pues se había impuesto la «afeminación» y el «vil ocio»²⁶. La retórica de la justificación tomaba el término «irreligioso» como parte de los problemas traídos por España a sus dominios y que incluía una crítica a la atribuida influencia francesa sobre el poder peninsular. De esta manera, la justificación política y la religiosa se articulaban a través del rechazo al «irreligioso» sistema francés. Además, habían traicionado, como el Iscariote, su verdadera labor en América de promover la religión y los valores viriles del cristianismo.

La crítica contra España y sus funcionarios estaba articulada —como se ha mencionado— en un lenguaje tradicional que, sin embargo, no se podía desvincular de la modernidad política y su amplio espectro que iba desde los miedos a la irreligiosidad francesa hasta el aceptable liberalismo religioso de Cádiz. En este sentido, la indisoluble unidad de la política y la religión formó parte del discurso político de los rebeldes que se alzaron contra las amenazas al catolicismo. Por ello, se organizaron algunas misas como las encabezadas por el canónigo Carrascón, y permitidas por el obispo del Cuzco; así como varias rogativas como la solicitada por el presbítero José Mariano Recavarren, cura del obispado de Arequipa, antes de la batalla de la Apacheta (9 de noviembre de 1814). El religioso había ido «al Monasterio de Santa Teresa a entusiasmar a las religiosas para que rogasen a Dios por el buen éxito de nuestras armas» e, incluso, «él por su parte había suplicado al Señor por el buen éxito del Ejército Cuzqueño»²⁷. Cabe mencionar que la hija de Mateo Pumacahua, Polonia Pumacahua se encontraba como monja profesa en el Monasterio de Santa Teresa que era exclusivo para criollas (O'Phelan, 2013: 119; O'Phelan, 1995: 67)²⁸.

²⁵ CDIP, 1971, Tomo III, vol. 6: 216-218 (17 de setiembre de 1814).

²⁶ Sobre el discurso moderno ilustrado de la masculinidad, consultar Alegre Henderson, 2012.

²⁷ CDIP, 1974, Tomo III, vol. 7: 462 (Juicio contra Recavarren. Testimonio de Fr. José Zavalaga - 13 de febrero de 1815).

²⁸ Polonia Pumacahua logró ingresar al Monasterio tras los pedidos de su padre Mateo Pumacahua a la Corona en virtud de los servicios prestados durante la rebelión de Túpac Amaru. Unos años después de la rebelión de 1814, Polonia Pumacahua salió del Monasterio y casó con Fermán Quispe Carlos Inga, del destacado linaje de los Carlos Inga de la ciudad del Cuzco.

Otros clérigos como el mencionado José Díaz Feijóo, nombrado capellán de los ejércitos de Pumacahua por el obispo Pérez Armendáriz (Aparicio, 2002: 36)²⁹, o Juan Gualberto Mendieta, encargado de establecer contacto con Río de la Plata junto a Carrascón³⁰, obtuvieron la autorización del anciano prelado para involucrarse activamente en el movimiento. Por ello, la presencia del clero regular y secular y la ambigua actitud de Pérez Armendáriz permitieron movilizar a muchos grupos sociales a favor de Angulo y legitimar el movimiento. La Real Audiencia, en 1815, informaba que

A los pocos días (después de tomar el poder) ya se notó una variación considerable en la opinión pública, dirigida por los eclesiásticos seculares y regulares, que a excepción de unos pocos, abrazaron con tal entusiasmo este sistema destructor, que muchos de ellos han sido caudillos de tropas; debido todo al ejemplo del Obispo de esta diócesis Don Joseph Pérez Armendáriz³¹.

Había sido el prelado cuzqueño, según informó Manuel Pardo, quien otorgó su bendición a los actos liderados por José Angulo «diciendo con frecuencia que Dios sobre las cosas que protegía una mano, pero que sobre el sistema del Cuzco había puesto las dos»³².

De todas las manifestaciones religiosas, la más importante fue la protagonizada por el canónigo zaragozano Carrascón quien actuó con la venia del obispo del Cuzco, José Pérez Armendáriz. Carrascón, uno de los colaboradores del obispo y de José Angulo, se encargó de darle a la insurrección cuzqueña un halo de sacralidad. Consideraba en su Proclama que desde el 3 de agosto, día del inicio del movimiento, la voluntad Divina se había manifestado en la «Santa y universal sublevación». Incluso, la argumentación en torno a la separación de España, por la complicidad del monarca con Bonaparte, era querida por Dios. Además, la ciudad del Cuzco recibía, en sus palabras, la categoría de santa y José Angulo era considerado un nuevo mesías llamado a liderar a los americanos ante la situación de crisis política y social (Molina, 2010: 218-219). En dos sermones, encontrados en las pesquisas seguidas

²⁹ José Díaz Feijóo había estado preso antes del 3 de agosto de 1814 por sus simpatías con José Angulo y otros líderes del movimiento.

³⁰ CDIR, 1974, Tomo III, vol. 7: 348.

³¹ CDIR, 1974, Tomo III, vol. 7: 609.

³² CDIR, 1971, Tomo III, vol. 6: 264.

luego de su captura, se desarrolla de manera más clara el vínculo entre la sublevación y la religión.

El primer sermón, escenificado el 8 de setiembre de 1814 en la Catedral del Cuzco con la presencia del obispo Pérez Armendáriz, entendió la sublevación en clave religiosa y bíblica (Molina, 2010: 219). El protagonista del simbolismo religioso era José Angulo, a quien se aplica la cita del libro del Eclesiástico 45, 4: «En la fe y en la lenidad lo hizo santo y lo eligió de toda la carne», reservada a Moisés, para señalar la elección divina del caudillo «con las que en esta feliz época el Todo Poderoso establece su Imperio Peruano»³³. Carrascón juega, en su argumentación mesiánica, con las palabras Angulo y angular para afianzar el rol de elegido y salvador del caudillo. Afirma el racionero,

Tirad una línea desde la capital de Buenos Aires a Lima, y en el punto de su centro elevadla a nuestra vista y veréis que forma un ángulo (permittedme el término patrio) un Angulo Peruano hijo de la dominación española y Peruana al que la divina providencia *fuít Illum Santum in fide et lenitate, et elegit aum ex omni carne* [en la fe y en la lenidad lo hizo santo y lo eligió de toda la carne] para que todos sus pobladores, vecinos y habitantes del Perú reconociesen que él es el brazo fuerte de todos constituido para la piedra angular de la libertad de nuestra patria, y es a quien juzgando la tiranía de nuestro dilapidador Gobierno que era una piedra de reprobación para nuestra sociedad Peruana, es puesto en un calabozo, por sólo pedir la Justicia de su Patria, y ved que en consecuencia la Divina Providencia en la madrugada del tres del próximo pasado³⁴.

La elección sagrada del José Angulo tiene una finalidad en el proyecto providencial de Dios, pues «nuestro General José es nuestro Macabeo Peruano que sabrá defender hasta morir con nosotros, los derechos de nuestra humillada Patria»³⁵. Los derechos de la Patria eran la libertad como salida de las injusticias, los abusos del poder colonial y el rechazo al peligro francés de Bonaparte apoyado, además, por el mismo monarca. En este sentido, la exaltación religiosa y providencial del líder, también, lo era de la insurrección en tanto el pueblo cuzqueño, el nuevo Israel, se encontraba luchando para obtener su

³³ CDIP, 1974, Tomo III, vol. 7: 565.

³⁴ CDIP, 1974, Tomo III, vol. 7: 569-570.

³⁵ CDIP, 1974, Tomo III, vol. 7: 571.

libertad política, y lograr organizarse autónoma y políticamente, tal como había propuesta en su Proclama. De esta manera, se articulaba la legitimación política con la religiosa, pues la crisis originada como castigo divino daba la oportunidad política de un comienzo nuevo al Cuzco liderado por su Moisés macabeo, su libertador elegido por Dios. Finalmente, el sermón de Carrascón de setiembre de 1814 interpretaba la coyuntura política en clave bíblica (Molina, 2010: 221), otorgando un rol a la Providencia y a su elegido José Angulo en la trama cuzqueña y legitimando, al mismo tiempo, la sublevación.

El segundo sermón, pronunciado en la iglesia de la Compañía, se sustenta en el mismo esquema interpretativo que vincula la coyuntura y el proyecto político con los textos bíblicos. La figura bíblica central es el apóstol san Andrés, hermano de Simón Pedro, a quien Jesús se dirige en el evangelio: «venid en pos de mí y yo os haré pescadores de hombres» [Mateo 4, 19] (*In* Molina, 2010: 222). El llamado de Cristo a sus discípulos equivale al llamado al servicio de la Patria como obediencia y disposición a dejar todo por ella. Incluso, Carrascón menciona el martirio de san Andrés como paradigma de entrega absoluta y sacrificio por la causa justa de la Patria; una llamada que es para la unidad de la lucha (Molina, 2010: 222). En este sentido, la prédica del racionero apunta a identificar la actitud del patriota como un sacrificio sagrado para la creación de una Patria liberada y unida. El sermón no se encuentra fechado, sin embargo Molina menciona que se dio en el marco de la conmemoración de los mártires del 5 de noviembre de 1813 (en: Molina, 2010: 213).

La actitud político-religiosa de Francisco de Carrascón y Sola muestra su gran compromiso con la insurrección quien, en palabras de Pumacahua, «ha sido uno de los declarados patriotas, compañero de José Angulo, que entre ambos publicaban voces seductivas, y decían que defienden a la patria»³⁶. El racionero puso de manifiesto en sus sermones que la comprensión religiosa de la sublevación era necesaria para adquirir una adecuada justificación pública y tener más claridad del proyecto de una nueva patria libre y soberana. La propuesta político-religiosa de Carrascón muestra afinidad con una ruptura del sistema colonial; sin embargo no se logró articular con claridad una alternativa política coherente.

³⁶ CDIP, 1974, Tomo III, vol. 7: 517.

Conclusión: la rebelión de 1814 como antesala de la modernidad político-religiosa

La sublevación del Cuzco de 1814, tal como José Angulo denominó a su movimiento, se encuentra en un periodo sumamente complejo caracterizado por cambios en el imaginario político que se mueve entre la escolástica hispana y las ideas liberales emanadas desde las Cortes de Cádiz. La crisis monárquica y el surgimiento de las juntas en España y América abrieron las válvulas contenidas de quejas, reclamos, deseos de reforma o ruptura que existían en las colonias. En el caso del Cuzco, estas diversas manifestaciones no se articularon de manera ordenada en un proyecto político claro como muestran las fuentes.

La legitimación política estuvo vinculada profundamente a la religiosa. El lenguaje político compartía el mismo terreno con el religioso como muestran las proclamas de Angulo, Carrascón y los testimonios citados. Los conceptos empleados por los líderes del movimiento provenían de la tradición política escolástica, sin embargo iban de la mano con los nuevos lenguajes de la política liberal. Las Cortes de Cádiz habían roto con las tradiciones políticas de los Habsburgo, una concepción pactista y heterogénea de la sociedad y el orden jurídico, y de los Borbones, un modelo absolutista y la pretensión de una concepción igualitaria en el ámbito social (Aljovín, 2004: 226). De esta manera, inauguraban nuevas maneras de legitimidad que no podían ser obviadas. Por ello, no se puede clasificar la rebelión del Cuzco de 1814 exclusivamente como una respuesta política desde los parámetros del lenguaje político escolástico como ha sido propuesto (Peralta, 1996; 2013; Glave, 2003). Cada época, como ha establecido Quentin Skinner, cuenta con sus propios lenguajes políticos y estos deben ser comprendidos de acuerdo a la coyuntura histórica en la que se ubica (Skinner, 1988: 29-132). La situación cuzqueña en 1814 estaba inserta en los cambios iniciados por la entrada en vigencia de prácticas y discursos liberales desde 1808.

Como ejemplo se encuentran las fórmulas de juramentación elaboradas durante los meses de la sublevación. Dos casos nos pueden ilustrar. El primero fue la juramentación del hijo de Pumacahua, Mariano García Pumacahua como subdelegado interino de Calca, quien se comprometió a guardar «escrupulosamente y reglando su conducta a la sabia Constitución que nos rige prestando juramento de estilo» y, además, «en el cargo ofreció defender y conservar la Religión Católica Apostólica Romana sin admitir otra guardando y haciendo guardar religiosamente la Constitución Política

de la Nación»³⁷. Otra juramentación conservada en el mismo tenor fue la realizada por Mariano Domingo Chacón y Becerra al acceder al cargo de justicia mayor de los pueblos altos del partido de Tinta³⁸.

De igual manera, los escritos de Carrascón, las oraciones y rogativas del clero por la guerra y la interpretación bíblica de la sublevación corresponden al lenguaje político-religioso que era el marco lingüístico y temporal del discurso y práctica político-religiosos en discusión. No se trata de una «guerra religiosa» como ha afirmado Démelas, sino de una interpretación de los hechos tal como era comprendida la realidad política en estos años de cambio. Por ello, se entiende que incluso en la república, en la oración pronunciada en 1825 por Francisco Zúñiga, prelado del convento de san Francisco del Cuzco, calificase a Simón Bolívar como

nuestro Ángel Protector en Lima. [...] Apenas vio la Anarquía la sombra de Bolívar, cuando huyó a los abismos. Basto su nombre, para que todo se pusiese en orden (*In Aljovín & Velásquez, 2011: 233-23*).

Este lenguaje político-religioso se extenderá como marco propio de la modernidad política, que fue también religiosa, en el Perú; y cuyo proceso de cambios se observa entre agosto de 1814 y marzo de 1815.

La falta de un proyecto político coherente impidió que se clarificara la ruptura o la continuidad con el régimen en nuevos términos. Jugaban en contra la coyuntura de restauración absolutista de Fernando VII desde marzo de 1814, la rápida contrarrevolución del gobierno de Abascal y de las propias autoridades y pueblo de la ciudad del Cuzco. Además, el fuerte regionalismo, como lo muestran los sermones de Carrascón, limitaron las posibilidades de articular el movimiento con los de otras regiones y con programas de reformas existentes (O'Phelan, 1985: 191). El problema del faccionalismo y el regionalismo fueron los límites del movimiento cuzqueño, lo mismo que ocurrió en el desarrollo de las juntas de La Paz y Quito en 1809 (O'Phelan, 1988: 78-80). El lenguaje político-religioso que interpretó la sublevación liderada por José Angulo, no logró articular un proyecto claro que fuese una alternativa ante las diversas acusaciones contra el sistema español.

³⁷ CDIP, 1974, Tomo III, vol. 7: 334-335.

³⁸ CDIP, 1974, Tomo III, vol. 7: 373.

El problema de la modernidad política resulta complejo de tratar, pues como considera Guerra en las prácticas absolutistas se encuentran gérmenes de modernidad como fueron el rechazo a los cuerpos y privilegios que pusieran en duda la relación entre el monarca y los individuos (Guerra, 2000: 77). Sin embargo, la consolidación del individuo se produce con mayor rapidez en el discurso ilustrado de las elites americanas y en la entrada en crisis de su relación con el gobierno absoluto (Guerra, 2000: 98-99, 111). Estos grupos buscaron nuevos caminos para reformar o reemplazar el régimen como lo planteaba, no sin ambigüedad, Carrascón y Angulo. Por ello, la modernidad del discurso y la praxis de 1814 se expresan en los inacabados proyectos políticos, en la defensa del marco constitucional y la conservación de las elecciones que convivieron sin contradicciones con las justificaciones políticas más tradicionales.

Para los líderes de la rebelión de 1814 fue posible, al mismo tiempo, defender la sublevación, según parámetros escolásticos, y la Constitución gaditana, en un lenguaje político moderno. Incluso, ambos lenguajes fueron arropados y unificados bajo el discurso religioso que no entraba en conflicto con la modernidad política iniciada en Cádiz y continuaba la unidad de política y religión del modelo escolástico. Este marco de referencia político-religioso, heredado del mundo colonial hispanoamericano, continuó incluso en las primeras décadas de la república. Por ello, la modernidad política no se contradice con la aceptación del catolicismo. Ejemplo de ello fueron las repúblicas católicas, surgidas de las revoluciones de independencia que reconocieron la exclusividad del culto católico y cuyo resquebrajamiento se inicia recién a mitad del siglo XIX.

Referencias citadas

Fuentes primarias

- CDIP, 1971 – Tomo III, Vol. 6. Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX. La revolución del Cuzco de 1814; Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Editado por Horacio Villanueva Urteaga.
- CDIP, 1974 – Tomo III, Vol. 7. Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX. La revolución del Cuzco de 1814; Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Editado por Manuel Jesús Aparicio Vega.

Fuentes secundarias

- ALEGRE HENDERSON, M., 2012 – Androginopolis: dissident masculinities and the creation of republican Peru (Lima, 1790-1850); Nueva York: Stony Brooks University. The Graduate School. Tesis doctoral.
- ALJOVÍN DE LOSADA, C., 2004 – La promesa republicana: Perú, 1827-1895. In: *La Independencia en los Países Andinos: Nuevas perspectivas*: 225-236; Quito-Bogotá: Universidad Andina Simón Bolívar, Organización de Estados Iberoamericanos.
- ALJOVÍN DE LOSADA, C. & VELÁSQUEZ SILVA, D., 2011 – La cuestión de la lealtad frente a la independencia. Las Autoridades religiosas: Perú 1808-1825. In: *Religiosidad y Clero en América Latina – Religiosity and Clergy in Latin America (1767-1850). La Época de las Revoluciones Atlánticas – The Age of the Atlantic Revolutions* (P. Schimdt, S. Dorsch & H. Herold-Schmidt, eds.): 211-241; Köln: Böhlau Verlag.
- APARICIO QUISPE, S., O. de M., 2002 – *José Pérez Armendáriz. Obispo del Cuzco y Precursor de la Independencia del Perú*, 82 pp.; el Cuzco: s.e.
- CHUST, M., 2007 – Introducción. In: *1808. La eclosión juntera en el mundo hispánico* (M. Chust, ed.): 9-48; México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas.
- CHUST, M. & FRASQUET, I., 2009 – *Las independencias de América*, 117 pp.; Madrid: Los libros de la Catarata.
- DÉMELAS, M.-D., 1995 – La guerra religiosa como modelo. In: *Las revoluciones hispánicas: independencias hispánicas y liberalismo español* (F.-X. Guerra, ed.): 143-164; Madrid: Editorial Complutense.
- DÉMELAS, M.-D., 2003 – *La invención política: Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*, 653 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos.
- DÉMELAS, M.-D. & SAINT-GEOURS, Y., 1989 – *Jérusalem et Babylone. Politique et religion en Amérique du Sud. L'Equateur, XVIIIe-XIXe siècles*, 213 pp.; París: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- GLAVE, L. M., 2003 – Una perspectiva histórico cultural de la revolución del Cuzco en 1814. *Revista de las Américas. Historia y presente*, **Número 1**: 11-38.
- GUERRA, F.-X., 2000 [1992] – *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, 407 pp.; México: Fundación Mapfre, Fondo de Cultura Económica.

- GUERRA, F.-X. & DÉMELAS, M.-D., 2008 – *Los orígenes de la democracia en España y América. El aprendizaje de la democracia representativa, 1808-1814*, 168 pp.; Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República, Oficina Nacional de Procesos Electorales.
- IBERICO RUIZ, R., 2011-2012 – Fernando VII *El Deseado*: la representación del poder real (Lima, 1808-1814). *Revista Histórica*,
- LANDAVAZO, M. A., 2001 – *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*, 357 pp.; México: El Colegio de México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, El Colegio de Michoacán.
- MOLINA MARTÍNEZ, M., 2008 – Tensiones eclesiásticas en Cuzco a fines de la colonia. El caso de Francisco Carrascón. In: *La Iglesia hispanoamericana, de la colonia a la República* (R. Aguirre & L. Enríquez, eds.): 259-275; México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM, Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Plaza y Valdés.
- MOLINA MARTÍNEZ, M., 2010 – Presencia del clero en la Revolución Cuzqueña de 1814: ideas y actitudes de Francisco Carrascón. *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 36: 209-331.
- MOLINA MARTÍNEZ, M., 2012 – La biblioteca de Francisco Carrascón. Una aproximación al pensamiento de un sacerdote cuzqueño. In: *Vida cotidiana en la España de la Ilustración* (I. Arias de Saavedra Alías, ed.): 561-578; Granada: Universidad de Granada.
- O'PHELAN GODOY, S., 1985 – El mito de la 'independencia concedida': los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y el Alto Perú (1730-1814). *Histórica*, vol. IX, n.º 2: 155-191.
- O'PHELAN GODOY, S., 1988 – Por el rey, religión y la patria. Las juntas de gobierno de 1809 en La Paz y Quito. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, Tome XVII, n.º 2: 61-80.
- O'PHELAN GODOY, S., 1995 – *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*, 237 pp.; el Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", PETROPERÚ.
- O'PHELAN GODOY, S., 2013 – *Mestizos reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*, xv + 295 pp.; Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.
- PERALTA RUIZ, V., 1996 – Elecciones, constitucionalismo y revolución en el Cuzco, 1809-1815. *Revista de Indias*, vol. LVI, n.º 206: 99-131.

- PERALTA RUIZ, V., 2013 – Sermones y pastorales frente a un nuevo lenguaje político. La iglesia y el liberalismo hispánico en el Perú (1808-1814). *In: Las independencias hispanoamericanas. Un objeto de estudio* (V. Hébrard & G. Verdo, eds.): 117-132; Madrid: Casa de Velázquez.
- RIVAS GARCÍA, R. M., 2003 – Esbozo de una teoría política escolástica. Desde el problema del origen del estado y del poder político. *Efemérides Mexicana*, **21**, **63**: 365-386.
- SALA I VILA, N., 1996 – *Y se armó el tole tole. Tributo indígena y movimientos sociales en el virreinato del Perú. 1784-1814*, 320 pp.; Ayacucho: Instituto de Estudios Regionales Andinos «José María Arguedas».
- SKINNER, Q., 1988 – Quentin Skinner on interpretation. *In: Meaning and Context. Quentin Skinner and his critics* (J. Tully, ed.): 29-132; Princeton: Princeton University Press.