

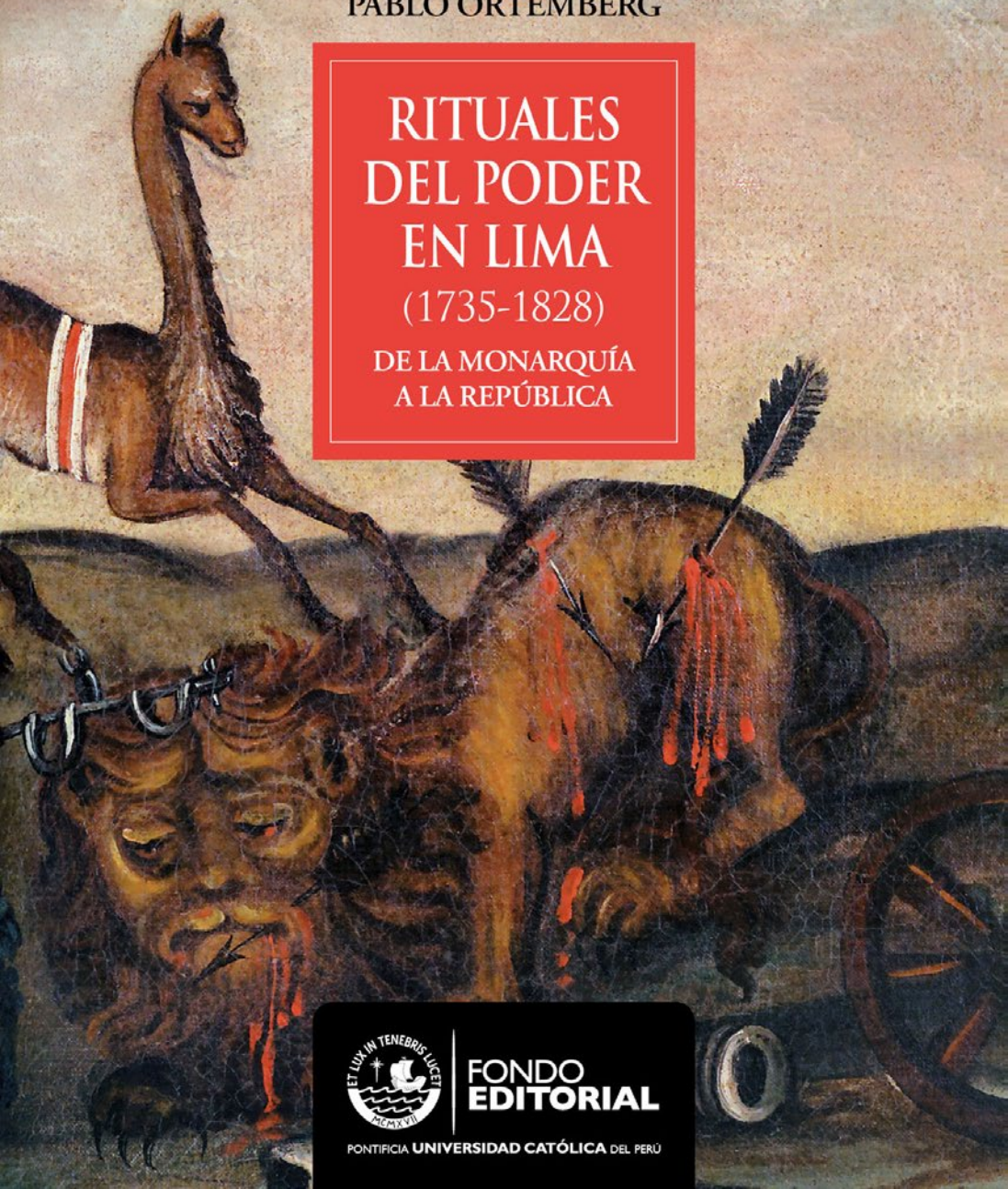


PABLO ORTEMBERG

RITUALES
DEL PODER
EN LIMA

(1735-1828)

DE LA MONARQUÍA
A LA REPÚBLICA



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

RITUALES DEL PODER EN LIMA (1735-1828)

Pablo Ortemberg

RITUALES DEL PODER EN LIMA (1735-1828)
DE LA MONARQUÍA A LA REPÚBLICA



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

985.03 Ortemberg, Pablo
O83 [Rituels du pouvoir à Lima. De la monarchie à la république (1735-1828). Español]
2016 Rituales del poder en Lima (1735-1828): de la Monarquía a la República / Pablo Ortemberg.-- 1a ed., 1a reimpr.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
402 p., [8] p. de láms.: il. col., mapas; 21 cm.

Traducción de: Rituels du pouvoir à Lima. De la monarchie à la république (1735-1828).
Traducido al castellano por el propio autor.
Bibliografía: p. [381]-398.

D.L. 2016-10108
ISBN 978-612-4146-66-4

1. Ciencia política - Perú - Virreinato, 1700-1808 2. Poder (Ciencias sociales) - Perú - Virreinato, 1700-1808 3. Estructura social - Perú - Virreinato, 1700-1808 4. Instituciones públicas -Perú - Virreinato, 1700-1808 5. Perú - Historia - Virreinato, 1555-1808 - Aspectos sociales 6. Perú - Historia - Emancipación, 1808-1824 - Aspectos políticos 7. Perú - Historia - República, 1825 - Aspectos políticos 8. España - Colonias - Administración I. Pontificia Universidad Católica del Perú II. Título

BNP: 2016-1201

Rituales del poder en Lima (1735-1828)

De la monarquía a la república

© Pablo Ortemberg, 2014

Publicado en francés por Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

Collection «En temps et lieux», París.

Impreso con autorización del editor original. Todos los derechos reservados.

Título original en francés: *Rituels du pouvoir à Lima. De la monarchie à la république (1735-1828)*.

Traducido al castellano por el propio autor.

© Ed. École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2012

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: febrero de 2014

Primera reimpresión: agosto de 2016

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores

La publicación de las imágenes a color ha sido posible gracias al aporte de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva de la República Argentina. Préstamo BID para el Proyecto de Investigación Científica y Tecnológico, PICT 2012- n° 1866.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-10108

ISBN: 978-612-4146-66-4

Registro del Proyecto Editorial: 31501361600842

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

A Jorge, Ana, Laura y Martín

Comienza el cuarto año del Sol del Cuzco bajo los auspicios más favorables que haya tenido alguna vez el Perú. Un hombre amable y que en efecto está amado de todos, es el presidente de la república; «los dioses aman a aquel a quien los hombres aman», le hubiera dicho Plinio.

El Sol del Cuzco, n. 158, 5 de enero de 1828

Para subyugar a los hombres y hacerlos cómplices en el crimen del que los oprime, es preciso dominar su imaginación.

Bernardo Monteagudo, decreto, 9 de marzo 1822

Si les dieux, chacun à leur heure sortent du temple et deviennent profanes, nous voyons, par contre, des choses humaines mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine y entrer l'une après l'autre.

Henri Hubert y Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*,
F. Alcan, París, 1909

ÍNDICE

Agradecimientos	13
Prólogo	15
Introducción	19
Las autoridades de la Ciudad de los Reyes y sus prerrogativas simbólicas	38
Abreviaturas	51
Capítulo 1. El recibimiento de los virreyes en Lima: modelo para desarmar	53
El largo viaje de la autoridad: ritual de pactos y nombramientos	53
Fronteras y sentidos de un ritual barroco, <i>performance</i> de las demandas locales	66
Reformas del ritual a finales del siglo XVIII: sobre el orden y la arena institucional	84
Capítulo 2. Usos y sentidos de las proclamaciones reales en la Ciudad de los Reyes	97
El doble vínculo, la acción simbólica y las relaciones de fiestas	97
La proclamación de Fernando VI o el fasto de una ciudad en ruinas	104
Los gremios y la «nación de naturales»: control, invención y subversión	122
La proclamación de Carlos III: variaciones en un ritual de continuidad	139
Nuevos espacios para las diversiones públicas y cristalización de una cultura ceremonial militarizada	145
Las fiestas por Carlos IV: entre la vocación minera y el recrudescimiento del ritual patriótico-militar	155

Capítulo 3. De las fiestas absolutistas a las fiestas constitucionalistas y el desarrollo de los rituales guerreros	165
El terrible año de 1808: la proclamación de Fernando VII y el regreso de las rogativas-donativos	165
La evolución del ritual guerrero «nacional» y «patriota»: vírgenes, banderas, héroes y condecoraciones	176
Las fiestas liberales: los «padres de la patria», la proclamación de la constitución y la fundación de una nueva era	202
Capítulo 4. Refundación simbólica del ceremonial independentista	229
La entrada de San Martín en Lima: una proclamación negociada	229
Orden del Sol, fiestas cívicas y distinciones	249
Rebautizar el espacio liberado y levantar monumentos: ingeniería de la nueva era	270
Capítulo 5. El ceremonial bajo la república	281
Una república católica y peruana	281
El ceremonial bolivariano: el «Padre del Perú» y sus entradas triunfales	317
Epílogo: de «Padre del Perú» a «Tirano colombiano»	338
Conclusiones	345
Fuentes impresas	363
Bibliografía	381
Índice de ilustraciones	399

AGRADECIMIENTOS

Este libro es el resultado de un trabajo de adaptación de mi tesis doctoral, *Rituel et pouvoir: sens et usages des liturgies civiques. De la Vice-royauté du Pérou à l'orée de la République (Lima, 1735-1828*, que sustenté en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) en noviembre de 2008. Es grande la tentación de reproducir aquí el nombre de todas las personas que figuran en los agradecimientos de la tesis y que hicieron posible una investigación que comenzó en 1998. En ese año realicé mi primer viaje a Lima con ayuda de un programa UBACyT dirigido por Ana María Lorandi. A ella le agradezco por haberme motivado a transitar los primeros pasos en la sección de Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). También agradezco a Nathan Wachtel, mi director de tesis doctoral, por haberme acogido en la EHESS y por haber estado siempre atento a los pormenores de mis avances y orientado ante numerosas dubitaciones; a Juan Carlos Garavaglia y Gilles Rivière, por su cálido trato y sugerencias desde los primeros días de mi arribo a Francia. Agradezco también a Pilar Bernaldo y a Bernard Lavallé por haber integrado el jurado de sustentación. Dejo testimonio de mi agradecimiento ante el Ministerio de Educación argentino por otorgarme la beca «Saint-Exupéry», que me permitió financiar los primeros dos años en Francia, así como también dirijo mi reconocimiento a los departamentos de estudios ibéricos de las universidades de Bordeaux III y Rennes II donde por concurso obtuve puestos de docencia ideados para doctorantes.

En Lima, Claudia Rosas, José Ragas, Jesús Cosamalón, Natalia Sobrevilla, Susy Sánchez, Víctor Peralta, Pedro Guibovich, Cristina Mazzeo, Scarlett O'Phelan, Luis Miguel Glave, Nuria Sala, Ilana Aragón, José de la Puente Brunke, Ramón Mujica y Cecilia Méndez no solo fueron colegas siempre dispuestos al generoso intercambio y eficientes cicerones por archivos y bibliotecas desde mi primera estadía en el Perú, sino que muchos también se convirtieron rápidamente en grandes amigos. Y mi vida en Lima tampoco hubiese sido la misma sin el afecto de Alejandra Alayza, María Eugenia de Aliaga, Urpi Gibbons, Vera Lauer, Rossío Motta, Christine Audat y Santiago Alfaro. Agradezco también al Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) el haberme permitido usurpar intermitentemente su sala de ordenadores; en especial a Véronique Lambert y Robin Cavagnoud. Asimismo, Margarita Suárez se tomó el trabajo de gestionar en cada una de mis visitas los permisos para acceder a las valiosas bibliotecas y fondos documentales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y el Instituto Riva-Agüero (IRA) que fueron indispensables para esta investigación. A ella y a Zoraida Valdivia Pang, mi agradecimiento.

En Buenos Aires, Noemí Goldman, José Emilio Burucúa, Gabriel Di Meglio, Sergio Serulnikov, Pablo Palomino, Marianne González y Damián Herkovits fueron importantes interlocutores porteños y por ello les estoy agradecido. Murielle Collet y Michelle Métivier contribuyeron con gran constancia a despejar mis dudas lingüísticas del francés escrito. Ana Lía Suárez y Mariángel Bergese me ayudaron con el manejo de programas de gráficos para crear los planos y mapas, muchos de los cuales reproduzco en la presente obra. Mi actual cargo de investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) me ha concedido el tiempo necesario para la redacción de este libro. A todos, personas e instituciones, va dirigido el tributo de mi agradecimiento.

Pablo Ortemberg

Buenos Aires, 10 de diciembre de 2011

PRÓLOGO

Nathan Wachtel

La presente obra de Pablo Ortemberg nos ofrece un magnífico estudio de antropología histórica sobre el vasto campo todavía largamente inexplorado de los rituales del poder. En la Edad Moderna estos rituales se desarrollan ante acontecimientos tales como la muerte y entronización de reyes, fastos militares de la monarquía, recibimientos de virreyes, entre otros, siendo sus propósitos la celebración y afirmación del orden social. La doble formación del autor, antropólogo e historiador, le permite aplicar a la abundante documentación que reúne una problemática extremadamente fecunda y original, a lo que se añade la inteligencia de su anclaje espacial y cronológico: la capital virreinal del Perú y poderoso bastión español en el continente, Lima, en un periodo de aproximadamente un siglo que se extiende desde las últimas fases del régimen colonial hasta la primera década republicana, abarcando los momentos gaditano e independentista, tan ricos en peripecias.

El ritual del poder es analizado aquí desde todas sus dimensiones, social, política, económica, religiosa, estética y simbólica: se trata de un «hecho social total» en la fórmula de Marcel Mauss. Se despliega como un sistema lingüístico integrado por un complejo conjunto de elementos: desfiles que responden a itinerarios tradicionales, actos de proclamación, juramentos, monumentos efímeros, ritos litúrgicos,

emblemas, estandartes, escudos, medallas, gestos simbólicos, diversiones populares, etc. Este conjunto se rige globalmente por reglas estables que le aseguran una extraordinaria continuidad durante varios siglos. Sin embargo en este punto la obra toma distancia de la idea según la cual la relativa continuidad de una estructura formal y del sistema lingüístico en cuestión no contienen expresiones de cambio: al contrario, estos dispositivos son instancias de redistribución del poder que permiten toda suerte de manipulaciones donde se ponen de manifiesto las rivalidades entre individuos y corporaciones, los conflictos por la precedencia y las relaciones de fuerza, batallas políticas y acomodamientos individuales e institucionales en la arena simbólica. El autor demuestra con refinamiento que si bien el ritual del poder tiene por vocación fundamental la confirmación de las jerarquías sociales, a la vez comporta el riesgo, al menos parcial, de su cuestionamiento, y habilita reivindicaciones bien heterogéneas, tal como lo testimonian, entre varios ejemplos, el «elogio subversivo» pronunciado en 1781 por Baquijano y Carrillo en el recibimiento del virrey Jáuregui, el carácter ambiguo del desfile de los indios al representar la serie de gobernantes «incas», la exigencia vedada de una cofradía de pardos de organizar su propia misa «ciudadana» de acción de gracias en homenaje a la constitución liberal de Cádiz, o el inédito desfile de mujeres con cintas patriotas a favor de las controvertidas medidas del ministro Monteagudo en 1822.

Las continuidades estructurales que caracterizan a los rituales del poder a su vez ponen de manifiesto una capacidad de adaptación que les permite absorber las más espectaculares transformaciones históricas. Es notorio, en efecto, que la proclamación formal de la independencia del Perú, el 28 de julio de 1821, se inscriba en la larga tradición de proclamaciones reales. Según el modelo secular, esta proclamación es repetida, de hecho, en cuatro momentos: primero, desde un tablado erigido en la Plaza Mayor y luego en otros tres, instalados en las plazas habituales (de la Merced, Santa Ana y de la Inquisición). Pero será la nueva bandera de la Libertad, roja y blanca, la que hará tremolar el general

San Martín y no el tradicional pendón real; evidentemente no aclamará a un nuevo rey sino que gritará tres veces: «¡Viva la Patria! ¡Viva la Independencia ¡Viva la Libertad!». Al día siguiente, domingo 29 de julio, el mismo general se conducirá a la catedral y ocupará el lugar que antes ocupaban los virreyes, mientras que la bandera de la libertad se colocará en el altar mayor. Así aparece claramente, señala Pablo Ortemberg, «la analogía entre la proclamación de la independencia con la de los reyes», retomando también, sostiene el autor, la proclamación limeña de la constitución monárquica sancionada en Cádiz en 1812, primera vez que los habitantes del virreinato aprendían a introducir símbolos nuevos y resignificaban las celebraciones tradicionales de la lealtad regia. Seguirán en la proclamación de la independencia otros procedimientos acostumbrados: juramento (prestado entonces ante «Dios y la Patria» de defender «la independencia del Perú»), distribución de monedas y medallas, amnistía de presos, corridas de toros, fuegos artificiales, piezas de teatro y otras diversiones populares. La administración de estas celebraciones era motivo de gran preocupación por parte de los jefes políticos y militares, especialmente en los momentos más acuciantes (guerra, terremoto, cautividad del monarca, nueva constitución). La significación de los gestos y los objetos simbólicos se habían entonces modificado pero el lenguaje de la coreografía ritual seguía siendo el mismo.

Este no es más que un ejemplo resumido muy esquemáticamente. No es posible abundar aquí en los numerosos microanálisis que a lo largo de la obra van sembrando sugerentes perspectivas. Basta con advertir al lector que se verá inmerso poco a poco en una apasionada reconstrucción, conforme se precipitan los acontecimientos de las primeras décadas del siglo XIX, de las transformaciones de los elementos del ritual y las modificaciones de su sentido en diferentes contextos, tratados con virtuosismo y sutileza de análisis: creación y sustitución de emblemas, evolución hacia un creciente militarismo, «bolivarización» y luego «desbolivarización», y finalmente «peruanización», acelerado curso por el que nos conduce la talentosa escritura del autor.

Estamos en definitiva ante una contribución pionera e innovadora. La obra de Pablo Ortemberg aporta a nuestros estudios tanto por su impresionante erudición como por su conceptualización y método. Sobre la base de un caudaloso material empírico pone al día, en suma, una lógica a la vez estructural e histórica. Los rituales del poder forman, a su manera, un conjunto cuyos elementos se definen en la relación con los otros. Todo cambio que se produzca en uno de sus términos modifica su significado y al mismo tiempo el de todos los demás, de suerte que el conjunto asume un nuevo sentido¹. Es así como se esclarecen las articulaciones entre cambios y continuidades, persistencias e innovaciones. Por todo lo dicho, esta obra brinda nuevas perspectivas y materia suficiente para la reflexión sobre una cuestión que nunca ha dejado de ser central, la integración del acontecimiento en la estructura.

¹ Véase la propia observación de Pablo Ortemberg (p. 190), a propósito de la proclamación de la independencia: «[...] el teatro político del antiguo régimen apenas se modificó. Todos los componentes (jura, desfile de tropa, misa, Te Deum, salvas, toros, juegos) sirvieron para introducir el acontecimiento en la estructura de sentido. Se caracterizó por combinar componentes de las proclamaciones reales con elementos propios de los recibimientos de virreyes. Se proclamaba la independencia a la vez que se colocaba a San Martín como autoridad suprema legítima».

INTRODUCCIÓN

Cada una de las actuales repúblicas latinoamericanas ostenta su panteón de héroes y un calendario nacional de fiestas cívicas. Ambos se articulan para dar cuerpo a los mitos de origen, anualmente conmemorados y constantemente resignificados aun cuando pretendan parecerse siempre a sí mismos en miras de la continuidad republicana. El mito es el relato canonizado por las prácticas simbólicas que se da a sí misma una comunidad política para forjar el sentido del presente y proyectar un futuro. En el caso del Perú actual, los relatos canónicos colectivos sobre el origen de la nación independiente están centrados en aquel sábado 28 de julio de 1821, cuando el general José de San Martín proclamó formalmente la independencia en la Plaza de Armas de Lima. Hoy en día, durante las primeras semanas de julio, miles de colegiales colaboran con monografías que reproducen el mito; concentrados en el rito de aquel sábado, escenifican sus momentos clave y muchos se apresuran a integrar las bandas escolares. El 28 de julio de cada año, el presidente de la República es la figura central en el Te Deum en la catedral; el 29, una multitud asiste a la parada militar, donde aparece escenificado el poderío del Estado y se enseñan las novedades armamentísticas. Al mismo tiempo, las personas en la calle se desean «felices fiestas patrias» y las publicidades se tiñen de un rojiblanco nacional que el mercado puede reciclar para la temporada navideña.

Muchos esperan el discurso presidencial; muchos otros aprovechan el feriado para tomarse unas vacaciones que el mismo gobierno promueve desde su oficina de turismo.

La efeméride actual del Perú y el ritual cívico-religioso-militar que celebra su mito de origen tiene una historia que se remonta a su pasado virreinal. Numerosos autores han demostrado que hoy como ayer, el sentido de los rituales oficiales está orientado a dotar de identidad a una comunidad política así como también otorgar legitimidad a sus gobernantes. Partiendo de esta premisa, este libro analiza los usos y diferentes sentidos, a la vez que los cambios y continuidades, de las fiestas del poder real, independentista y republicano destinadas a celebrar el régimen y construir la autoridad suprema en Lima, ciudad-corte del virreinato y luego capital de república, entre 1735 y 1828. El problema de la autoridad puede ser abordado desde la perspectiva jurídica, legal, institucional o desde el estudio de las prácticas, entre otros campos. El hecho de haber elegido analizarla desde su dimensión ritual permite indagar en el imaginario necesario en el que se apoya para brindarle eficacia y continuidad. Esto obliga a entenderla desde el proceso social y la realidad cultural donde esta se genera. El problema de la continuidad se torna particularmente acuciante en los periodos marcados tanto por cataclismos naturales como por la crisis de la monarquía, las guerras, las mutaciones de régimen político y la edificación de las nuevas naciones.

La construcción de la autoridad se ha enfrentado siempre con el problema de la continuidad. Para que esa continuidad se realice es necesario que el poder sea legítimo, es decir, aceptado por dominantes y dominados. La antropología política parte de la premisa de que todo poder legítimo dirige lo real por medio de lo imaginario (Balandier, 1994 [1980 y 1992], p. 17) y, por tanto, las representaciones del poder no pueden separarse ontológicamente del poder mismo¹. Más aún,

¹ Según Clifford Geertz, «la fácil distinción entre los adornos de la autoridad y su sustancia se hace menos necesaria, incluso menos real; lo que cuenta es la manera en que, en cierto modo como la masa y la energía, esos elementos se transforman entre sí» (1994 [1983], p. 149).

las relaciones de poder, de acuerdo con Pierre Bourdieu, comportan un valor cognitivo. Es decir que se constituyen como formas de conocimiento y de reconocimiento que definen la visión que los sujetos tienen de sí mismos y del mundo (Bourdieu, 1999, p. 206). Así, el imaginario que sirve de soporte a las relaciones de dominación compromete por entero la identidad misma de los sujetos. La edificación de ese imaginario, junto con su correspondiente función identitaria, es el resultado de procesos históricos. Por ello nos parece importante explorar los modos en que históricamente el ritual del poder fue utilizado en Lima para producir ese necesario imaginario de continuidad de la autoridad, desde mediados del siglo XVIII hasta comienzos del siglo XIX.

Los recibimientos de virreyes, por un lado, y las proclamaciones o juras reales, junto con la proclamación de la Constitución Política de la Monarquía Española, por otro, se ofrecen como un interesante terreno de estudio en tanto representan dos tipos de rituales del poder fundamentales de aquel imperio. Estos dispositivos buscaron garantizar la re-producción de la hegemonía española en el Nuevo Mundo. El rey y el virrey no solamente encarnan la autoridad suprema, sino que también son portadores de una particular geografía del poder que produce diferentes tipos de «centros» y diferentes tipos de «distancias»: espaciales, urbanísticas, políticas, sociales, culturales y económicas. Si hay centros y distancias es porque hay también movimiento e inmutabilidad, o al menos su ilusión. El efecto de inmutabilidad es el que aspiran a producir las instituciones de gobierno monárquicas. El desafío permanente que representa la construcción del poder legítimo encontró un sensible reacomodamiento con la llegada de los visitantes Juan José Areche y Jorge de Escobedo en las décadas de 1770 y 1780, cuyas medidas en función del saneamiento de la administración no solo significaron una crisis de la autoridad vicerregia², sino también una nueva relación, no carente de tensiones, entre la sociedad colonial y la Corona.

² Víctor Peralta se refiere a ella como la primera crisis de la autoridad virreinal (2002, pp. 5-20).

Posteriormente el pretendido efecto de inmutabilidad del poder tuvo que enfrentarse con una crisis sin precedente que se desencadena el año 1808 debido a la invasión francesa a la Península y el cautiverio de Fernando VII. Como es sabido, a partir de ese año hicieron eclosión las primeras formas modernas de representación política, frente a las cuales los rituales de continuidad borbónicos se vislumbraron tanto como una posibilidad como una amenaza en la inédita tarea de reconstruir una autoridad suprema gravemente dañada y evitar la dispersión de soberanía. Sin embargo, esa inmutabilidad ya había sido puesta a prueba aun antes de la crisis de 1808.

Detrás de la aparente inmutabilidad del «uso y costumbre», las prácticas rituales desmienten la idea común de la «larga siesta del ritual colonial». Con el fin de comprender más cabalmente el lugar y trascendencia de los rituales políticos en el seno de la sociedad limeña durante el virreinato (figura 1) y los primeros años de la república es necesario asumir una perspectiva analítica orientada a revelar cómo se construye la ilusión de inmutabilidad del ritual colonial.

Para la sociedad colonial dos rituales fundamentales de continuidad vertebran todo el periodo, mientras que en la configuración postabsolutista se observa una sucesión de variados rituales del poder vinculados a intentos, con suerte diversa, de estabilización de un nuevo orden: el ritual constitucional gaditano, los rituales guerreros, independentistas y, por último, republicanos. Es importante despejar todo atisbo teleológico en esta sucesión, la cual, por otra parte, no es estrictamente un orden cronológico, puesto que los rituales guerreros, como podrá verse, son simultáneos a los otros mencionados. El análisis del conflictivo ciclo ritual que va de 1808 hasta 1828 revela que la mitopoiesis nacional se apoyó selectivamente en formas rituales monárquicas.

Se imponen dos niveles de análisis: por un lado, el de los usos que los actores sociales colectivos e individuales hacen del ritual político, junto con los sentidos que logran imprimirle en cada circunstancia

en la que este es puesto en práctica; y, simultáneamente, el de las transformaciones y continuidades que presentan estos esquemas normativos caracterizados por su relativa estabilidad en la larga duración. Las formas rituales que adoptó el pacto de dominación entre rey/virrey y sus súbditos se van modificando como consecuencia de las políticas implementadas por la Corona, pero también por las propias mutaciones de la sociedad local. Asimismo, luego de la crisis de 1808 se abre en forma más evidente un complejo proceso de cambios y permanencias del ceremonial, aunque siempre en diálogo con las formas precedentes, donde la evolución del equilibrio institucional desempeña un papel importante como productor y a la vez reflejo de estos cambios.

Este libro cuestiona dos ideas de sentido común sobre las fiestas y ceremonias del poder. La primera afirma que las mismas reproducen un esquema invariable a lo largo del todo el periodo colonial, razón por la cual su estudio resulta inútil. Desde el punto de vista de la legislación y del «uso y costumbre», esta idea es relativamente válida. Una rápida lectura de las relaciones oficiales de fiestas demuestra el empleo de un tipo de retórica muy similar a lo largo de todo el periodo así como un desarrollo estereotipado del evento. El registro mismo de estos rituales está orientado según el énfasis de la repetición y colabora con la ilusión de inmutabilidad. Es común, por ejemplo, el tópico de la magnificencia excepcional del festejo. No obstante, si se considera al festejo como un ritual inscripto en el proceso social, esta visión se desmorona. Por más aparentemente idéntico que sea el esquema legal de la ceremonia o su narración oficial, siempre hay variaciones, así como también diferentes usos y sentidos que adquiere ese esquema en cada nueva ocasión en que es puesto en práctica. El aforismo de René Char se convierte en premisa: *l'acte est vierge, même répété*.

Otra idea de sentido común es que por tratarse de fiestas dirigidas desde el poder mismo, no presentan ninguna amenaza para el statu quo. Sin embargo, los procesos hegemónicos siempre encierran su propia contra hegemonía, es decir, una visión alternativa del mundo

que desafía a la estabilidad del consenso ideológico (Williams, 2000 [1977]). Ni en la puesta en escena del absolutismo existe el control absoluto. De modo que en las páginas que siguen se podrá afirmar que el ritual del poder puede disimular el cambio tanto como puede facilitarlo. El poder se encuentra en ocasiones amenazado desde el corazón mismo del poder. Es interesante analizar los lenguajes, mecanismos y alcances de ese cuestionamiento en cada coyuntura.

¿Qué entendemos por fiesta del poder o rituales del poder? Se trata de un objeto empírico: los recibimientos de virreyes, las proclamaciones reales y el resto de fiestas obligatorias de la monarquía, como nacimientos de infantes, bodas reales, cumpleaños del monarca o funerales de miembros de la casa real, junto con las celebraciones de victorias militares y otros fastos reales. Estas celebraciones están habitualmente compuestas por un conjunto de ceremonias solemnes, tales como los desfiles cívico-militares, las funciones de iglesia, los juramentos, todo lo cual se combina con un ámbito lúdico popular que incluye corridas de toros, fuegos de artificio, bailes, orquestas de música, distribución de vino y refrescos. Siguiendo la teoría del ritual del antropólogo Victor Turner, la presencia de este «polo sensorial» contribuye a hacer deseable lo obligatorio, es decir, hace deseable el mensaje del poder³. Así, lo profano es necesario para lo sagrado, si entendemos que las fiestas del poder están orientadas a la construcción «sacralizada» de la autoridad. Y esta última dicotomía durkheimniana (Durkheim, 1991 [1912]) al mismo tiempo que nos invita a distinguir lo lúdico de lo solemne, nos propone pensar de otra manera la frontera entre un poder «cívico» o secular y otro «religioso-litúrgico», fundamental en la construcción de la *majestas* (Otto, 1925 [1917]) del soberano. La práctica ritual del poder monárquico no refleja sino que crea la simbiosis entre la figura real y la divina sancionando un régimen de cristiandad. En consecuencia, la investigación se inscribe en el cruce de dos subdisciplinas: la historia cultural

³ El autor retoma la pregunta de Durkheim, ¿cómo se introyecta la norma en el individuo? Turner (1980, [1967], p. 33).

y la historia política. En esa intersección intervienen las herramientas de la historia social, la sociología, la antropología y la semiótica.

Las fiestas del poder poseen las características de lo que Marcel Mauss definió como «hecho social total»:

En esos fenómenos sociales «totales», como proponemos llamarlos, se expresa a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas y morales —que, al mismo tiempo, son políticas y familiares—; económicas —y éstas suponen formas particulares de la producción y el consumo o, más bien, de la prestación y la distribución—; sin contar los fenómenos estéticos a los que conducen esos hechos y los fenómenos morfológicos que manifiestan tales instituciones (2009 [1923-1924], p. 70).

La fiesta del poder convoca a todos los grupos sociales urbanos y exige de ellos un compromiso pleno, importantes gastos, inversión de tiempo, técnicas y habilidades, sumisión a la norma jurídica, así como también moviliza su fe cristiana y su imaginación. Supone una restructuración de una parte del espacio urbano convirtiéndolo en escenario extracotidiano de una representación en la que conviven el placer y la obediencia, la cohesión y el conflicto.

La fiesta o ritual del poder es también un acto comunicativo donde entran en juego intereses individuales, corporativos e institucionales. Aunque el mensaje evidente de una proclamación real responda a la necesidad de continuidad de la institución monárquica, siempre coexisten, armoniosa o conflictivamente, otros mensajes de acuerdo con intereses de sus participantes. El valor cognitivo de las relaciones de poder y el carácter comunicativo del ritual del poder lleva a considerar también su valor pedagógico, un aspecto consciente tanto en los tratadistas del absolutismo como en los revolucionarios de principios de siglo XIX. Es el lenguaje ritual mediante el cual empiezan a circular los mensajes del poder y se exponen sus sueños de orden; por él se hacen legítimas y deseables las divisiones sociales. A partir del dispositivo ritual se intentan transmitir al conjunto las reformas sociales,

urbanísticas e inculcar diversos modos de disciplinamiento, como también es el recurso privilegiado para propagar el imaginario revolucionario y contrarrevolucionario. Por medio de las fiestas del poder se comunican nuevas ideas sobre los sentidos de la «patria», la «nación», los héroes y el destino de la comunidad política. Así, en una sociedad en su mayoría analfabeta, tal como lo eran las sociedades de antiguo régimen, la fiesta se presenta como dispositivo fundamental de comunicación, o como define Fogel (1989), ceremonias de la información. Es necesario entonces analizar los mensajes, muchas veces contradictorios, que la fiesta pone en escena. El primero de ellos se relaciona con la producción de fronteras sociales. Y esta es una de las paradojas principales de la fiesta del poder: *une separando*⁴.

Una proclamación o jura real es el reconocimiento de un nuevo soberano mediante un acto público. El juramento de fidelidad de los súbditos para con el nuevo rey se traduce mediante complejas representaciones, solemnes y lúdicas. Ante todo, se trata de una acción simbólica obligatoria. Ernesto Gil Calvo, desde la sociología de la cultura, aplica al campo del ritual festivo el concepto de «doble vínculo» (*double bind*), elaborado primeramente por la escuela pragmática de Palo Alto⁵. Su propuesta va en sentido genérico, incluso filosófico (Gil Calvo, 1991, pp. 21-60). Según este concepto, toda fiesta institucionalizada encierra por definición una instrucción paradójica, en el sentido de que los participantes están obligados a ser libres (gozo festivo, transgresión de la rutina). Se los llama a ser obedientes y espontáneos. La noción de doble vínculo, podrá verse, es útil para identificar otros mensajes contradictorios que voluntaria o involuntariamente hacen circular los implicados en las fiestas del poder seleccionadas. El concepto, tomado

⁴ Roger Chartier advierte sobre esta cuestión en «Disciplina e invención: la fiesta» (1995 [1987], p. 26).

⁵ Los hallazgos del antropólogo Gregory Bateson y Paul Watzlawick sobre las contradicciones en los actos de comunicación los condujeron al concepto de *double bind*, que será en principio aprovechado por la psiquiatría. Una de las primera reflexiones sobre el tema en Bateson y otros (1956, pp. 251-264).

en su significado más amplio de mensaje paradójico, ayuda a comprender mejor tanto el sentido de la fiesta como el de su narración oficial, en especial en lo que se refiere a la performance del elogio.

Si toda fiesta del poder supone fronteras y produce jerarquías, también encierra distintos niveles de pacto. El estudio de las diversas formas que adopta la coreografía ritual a lo largo del antiguo régimen americano hasta los albores de la república en el espacio limeño revela que la fiesta es un instrumento de alianza que opera en diferentes registros: entre dominantes y dominados, entre sujetos colectivos e individuales, entre la ciudad y la monarquía, entre el(los) pueblo(s) y la nación, entre el deseo y la norma (siguiendo a Victor Turner) y entre el presente y el pasado. Es una herramienta que, se verá, produce y comunica lealtades, consagra alianzas entre corporaciones, haciendo visible un orden deseado y siempre disputado.

La otra cara del pacto es la competencia, las disputas que entablan los actores sociales —individuales y colectivos— en el terreno del ceremonial, con el objeto de posicionarse más cerca del «centro» distribuidor de bienes simbólicos: estatus y prestigio. La configuración aristocrático-cortesana en Versalles en torno a la figura de Luis XIV resulta paradigmática. Extrapolar este modelo concebido por Norbert Elias de la corte francesa a los grupos corporativos de la ciudad colonial ayuda a comprender mejor las dinámicas de competencias políticas indisociables de lo simbólico (Elias, 1982 [1969]). Prestar atención a este aspecto contribuye a dejar definitivamente atrás la primera idea de sentido común mencionada más arriba respecto a la invariabilidad de los esquemas ceremoniales. Por el contrario, si bien las ceremonias se presentan como coreografías relativamente estables, en ellas palpita la competencia entre individuos y corporaciones en el marco de un equilibrio institucional cambiante expresado por medio de estos lenguajes⁶.

⁶ Empezábamos a exponer este planteo en Ortemberg (1998). Roberto López adopta la misma analogía (1995, pp. 185-204). Un estudio inspirado en Elias para analizar las dinámicas de la élite en Charcas aparece en Bridikhina (2007).

La periodización elegida permite analizar desde la fiesta del poder en Lima los modos en que la sociedad dio cuenta de los procesos reformadores de los borbones, la experiencia de la crisis del absolutismo, la emergencia del paradigma liberal gaditano, la guerra contrarrevolucionaria, la recepción del «sistema de la libertad» sanmartiniano y, finalmente, las marchas y contramarchas de la experiencia republicana, con su polémica impronta bolivariana. Este periodo coincide con el planteo de John Fisher en cuanto a que el espíritu reformista iniciado con la irrupción del linaje de virreyes militares persiste, en muchos aspectos, hasta varios años después de la victoria de Ayacucho (9 de diciembre de 1824) (2000, pp. 227-232). Si el presente libro concluye cuando comienza la «peruanización» del ceremonial en la república postbolivariana, Fisher va más lejos: «Si queremos pensar en términos de periodización, el Perú borbónico, en tanto que entidad coherente, comienza alrededor de 1750 y si él acaba formalmente en 1824, muchos de sus características perdurarán hasta 1850» (2000, p. 232).

Este estudio se detiene en el año 1828, poco después de la partida de Simón Bolívar del Perú —3 de setiembre de 1826—. En ese momento está asegurada la separación de España y consolidadas las bases de un Estado peruano independiente de tipo republicano, etapa que Jorge Basadre denominó «la iniciación de la República». La guerra del Perú contra Colombia —posteriormente la historiografía se refirió a este Estado como «Gran Colombia», puesto que comprendía los actuales Estados de Panamá, Venezuela, Colombia y Ecuador— y la invasión de Bolivia (1827-1828) cierran el recorrido de nuestra investigación. Este conflicto con las jóvenes repúblicas vecinas abre una nueva etapa, en la que la identidad nacional peruana adquiere un anclaje territorial y busca definir las fronteras con los otros Estados. Pocos años después de estas dos guerras, el general Gamarra asume la presidencia del Perú e intenta opacar a sus antiguos compañeros de armas, el general La Mar y el mariscal Santa Cruz, con lo cual esgrimió la carta de la peruanidad. Uno era «colombiano»; y otro, «boliviano». La lucha entre liberales

y conservadores, aunque son dos etiquetas hoy en día cuestionadas para comprender cabalmente ese momento, marcarán la nueva cartografía ideológica del país, bajo la emergente lógica de la república caudillista (Walker, 2004; Aljovín, 1996, pp. 113-127). Así, se ha optado por finalizar el recorrido por las transformaciones del ceremonial político en su relación con la metamorfosis de la identidad peruana al momento de la consolidación del régimen republicano peruano luego de —o gracias a— la «desbolivarización» real y simbólica del Perú en 1827-1828. En suma, el periodo elegido permite analizar el paso del ritual de fidelidad absolutista al constitucionalista, independentista y luego republicano. Esto incita a plantear interrogantes sobre las formas que adquiere la legitimidad en los momentos de cambio en el orden político peruano. En el análisis de los usos y sentidos de la fiesta del poder aparece central el proceso de *mitopoiesis* de la nación peruana. Dar cuenta de algunos aspectos de la complejidad política y de las lógicas de las identificaciones que operaban en la Lima de aquellos años podrá enseñar nuevos escorzos en el debate todavía sensible de la independencia «concedida» o «concebida» (O'Phelan, 1985, pp. 155-191)⁷.

En fin, este marco temporal permite prestar especial atención a los usos y sentidos del ritual político en momentos de cambios significativos no solo en el ordenamiento político, sino también social y hasta demográfico. Los momentos claves que desafían la reproducción simbólica del orden pueden ser la destrucción física de la ciudad con el terremoto de 1746, la crisis abierta con la *vacatio regis* de 1808 y la irrupción del nuevo sujeto soberano en Cádiz de 1812. También lo son la proclamación de la independencia del 28 de julio de 1821 y la configuración del ritual cívico durante el Protectorado, y luego durante el Congreso republicano, hasta la emergencia y clausura de los ritos bolivarianos en el espacio peruano.

⁷ La autora discute con Heraclio Bonilla en Bonilla y otros (1972, pp. 15-64).

El cuerpo documental que a lo largo de varios años hemos podido reunir para la investigación proviene de diferentes archivos y bibliotecas del Perú, Argentina, Chile, Francia y España. La mayor parte del material fue relevado en la ciudad de Lima gracias a prolongadas estancias en aquella capital (2001, 2003, 2005 y 2007). Se consultó el Archivo Histórico Municipal de Lima, la sala de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Lima (especialmente antes de que fuera trasladada de la calle Abancay), el Archivo General de la Nación, el Archivo Arzobispal, el Archivo del Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú y la Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica del Perú y del Instituto Riva-Agüero. Estas últimas instituciones disponen de una importante colección de documentos impresos del periodo colonial tardío y sobre todo del primer periodo republicano, incluidos los numerosos tomos de la Colección por el Sesquicentenario de la Independencia Peruana, tan colosal como ineludible trabajo colectivo de publicación de documentos, coordinado entre 1971 y 1974. Buena parte de la prensa de la época y todo un verdadero palimpsesto de impresos (bandos, ordenanzas, comunicaciones, panfletos, sermones, memorias, crónicas, obras de teatro, elogios, poemas, etcétera) que cubren el arco temporal escogido, pudo ser consultado en el Instituto Riva-Agüero. Esto fue posible gracias a que la institución puso a disposición del público investigador la famosa «Colección Félix Denegri Luna». Otra colección que ha sido de gran provecho fue la de Vargas Ugarte, disponible en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

En la Biblioteca Nacional, junto con las del Congreso de la Nación, la Academia Nacional de la Historia y el Instituto de Historia «Dr. Emilio Ravignani» de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires se ha relevado el material para indagar sobre el origen del ceremonial revolucionario rioplatense que rápidamente se separa del ceremonial fidelista limeño y llegará al Perú con San Martín, vía Chile. En cada lugar se aplicará remodelado por la tradición, el lenguaje y las circunstancias locales. Gracias a la gentileza de José Antonio

Pérez Gollán, director del Museo Histórico Nacional de Buenos Aires, sumada a la de Alberto Piñeiro, director del Museo Histórico Cornelio Saavedra (Buenos Aires), la de los miembros del Cabildo de Salta y la de Ramón Mujica (colección privada) fue posible disponer de un precioso material iconográfico del periodo de la emancipación de una región que abarca al Alto Perú (actual Bolivia). En Santiago de Chile fue consultada la Biblioteca Nacional, en particular la colección «Barros Arana» que posee volúmenes secuestrados durante la ocupación chilena en Lima, así como una interesante colección de periódicos chilenos de la época. En fin, en la antigua metrópoli allende los mares, se ha consultado la Biblioteca Nacional de Madrid, el Archivo de Indias en Sevilla y la Biblioteca «Menéndez Pelayo» en Santander, donde se encuentra completo el diario de campaña del general Joaquín de la Pezuela⁸.

La historiografía sobre la fiesta monárquica en el mundo andino es relativamente reciente, en comparación con los trabajos sobre festividades religiosas, como las patronales o el Corpus Christi. Juan Bromley publicó en 1953 un artículo con una exhaustiva lista de virreyes del Perú a los que a cada uno hacía corresponder una breve nota descriptiva sobre la forma de su arribo y la cantidad de dinero invertido en su recibimiento, sin consignar las fuentes utilizadas (1953, pp. 5-108). Por aquellos años, este autor describió igualmente el repertorio de fiestas caballerescas a las que se entregaba la élite limeña en la época colonial (1964, t. XXVII, pp. 200-220)⁹. Sus dos artículos son ejemplos de una mirada pionera sobre estos temas, aunque circunscrita a la descripción sin pretensiones analíticas. Apartándose de esa mirada, pero aun utilizando un corpus general, Rosa María Acosta presentó en 1979 una tesina sobre las fiestas coloniales en Lima, Cuzco y Potosí (1997 [1979])¹⁰.

⁸ Hemos publicado Ortemberg y Sobrevilla (2011).

⁹ Una obra más reciente aunque con el mismo sesgo descriptivo sobre el repertorio de diversiones populares en Hispanoamérica es la de Ángel López Cantos (1992).

¹⁰ Publicada sin modificaciones en 1997.

Es un primer esfuerzo por conformar una lista de fiestas anuales y probar la omnipresencia y fastuosidad de estos eventos en la sociedad colonial en lugares y momentos tan variados. Por su parte, desde los estudios de Teresa Gisbert empezaba a destacarse desde la década de 1970 una prolífica vertiente con anclaje en la historia del arte. La autora fue la primera en analizar la dimensión escenográfica de la fiesta y su vinculación con las creencias andinas (Gisbert, 2007)¹¹. En general, los trabajos posteriores han puesto su atención en la estética y arquitectura efímera que las fiestas ponían en escena. Entre ellos, sobresale la obra de Rafael Ramos Sosa, concentrada exclusivamente en los aspectos artísticos formales de la arquitectura efímera festiva, tales como la evolución de los materiales empleados en la confección de los arcos de triunfo o los artesanos contratados para fabricarlos (Ramos Sosa, 1992).

Hace catorce años, en mi tesis de licenciatura *Celebraciones del poder real en Lima: simbolismo y poder en el mundo urbano colonial* (1999) propuse analizar la fiesta monárquica desde un enfoque temático, cruzando los aportes conceptuales de la historiografía sobre la racionalidad barroca según Norbert Elias y José Antonio Maravall (Maravall, 1990 [1975]) junto con los conceptos socioantropológicos vinculados al poder y al ritual. En aquel entonces daba mis primeros pasos para responder una pregunta que siguió presente en mi investigación posterior: ¿cuáles son los mecanismos simbólicos que construyen consenso en una sociedad desigual como la de Lima virreinal y de qué manera estos mecanismos o recursos garantizan la reproducción de la estructura social? El interés se había posado en la Ciudad de los Reyes por la magnificencia de su corte y su centralidad en el mapa político de la monarquía.

¹¹ Esta obra reúne dos artículos sobre el arte efímero andino publicados por la autora entre 1970 y 1980, junto con otro trabajo escrito recientemente para el *IV Encuentro Internacional del Arte Barroco: «La Fiesta»*, que se desarrolló en La Paz en abril de 2007. El libro está centrado en el análisis de los carros alegóricos, los altares barrocos y las danzas tradicionales.

La fiesta monárquica limeña también fue objeto de interés de Karine Périssat (2002), cuyas preguntas se orientaron a la problemática criollista hasta la mitad del siglo XVIII. Sus interpretaciones están enfocadas sobre la imagen del rey, de la ciudad y de la monarquía, con énfasis en el análisis iconográfico (emblemática, inscripciones alegóricas, etcétera) presente en las carrozas, arcos de triunfo y otros elementos de la arquitectura efímera de la fiesta. Otra obra de magnitud tan valiosa como la de Périssat es la de Jaime Valenzuela (2001), quien orientó su mirada hacia el ceremonial monárquico del siglo XVII en un lugar periférico como era la Capitanía General de Chile. Destacamos su esfuerzo, igualmente inspirado en buena medida en la obra de Maravall, por sistematizar los recursos simbólicos de persuasión implementados por la monarquía con el fin de mantener un orden político y social en regiones tan distantes de la Corona. En efecto, Maravall inspiró todo un linaje de trabajos sobre la fiesta barroca en tanto «práctica de poder» y junto con Santiago Sebastián se convirtieron en referencias mayores en el tema¹². Consideramos, no obstante, que la perspectiva de la manipulación sensorial que abre Maravall invita a varios recaudos. El autor se refiere a un Estado que aplica la fiesta como propaganda y mecanismos de dominación a través de lo sensorial sobre una cultura urbana «de masas» [sic]. Más allá de lo discutible de su concepto de Estado tal vez excesivamente moderno y de la cultura de masas, una realidad exclusiva del siglo XX, el peligro de quedarse en esta concepción sobre la fiesta del poder tiene que ver con, por un lado, atribuir a la élite (como si fuera un bloque monolítico) un poder de dominación total, unívoco y maquiavélico de las conciencias mediante la «propaganda». El hecho de que los sectores dominantes y autoridades manipularan el ceremonial no significa necesariamente que no creían en él. Por otro lado, esta visión condena a la pasividad a los sectores populares (tampoco constituían un bloque monolítico) que amén del problema de la recepción,

¹² Por ejemplo, Bonet Correa (1990).

también manipulaban a su favor las fiestas del poder. Es el caso, como se verá, de los desfiles de los indios residentes en Lima cuando consiguen encarnar los doce incas con sus cortes, o el caso de los gremios que compiten en su *performance* del gasto suntuoso para obtener capital simbólico unos frente a otros, o bien, los usos «transgresores de tan fieles» que hacen del ritual gaditano los pardos que buscan conquistar derechos.

Un artículo reciente de Alejandra Osorio aborda el ritual de entrada del virrey en sus dominios peruanos en el siglo XVII, comparando el recorrido de construcción de la autoridad y de la centralidad de la capital virreinal con el ceremonial mexicano. Según su hipótesis, la diferencia en las formas del ritual en uno y otro ámbito pone de manifiesto diferencias en el ejercicio del poder, pudiendo ser la autoridad del virrey en la Ciudad de los Reyes más independiente de las normas de la metrópoli que en Nueva España. El primero mostraba una mayor tendencia a exceder sus prerrogativas simbólicas, debido en parte al afán del cabildo para legitimar e «inventar» a la ciudad como centro ceremonial en el espacio peruano. A esto se le suma, siguiendo el razonamiento de la autora, el hecho de que el cabildo limeño durante el siglo XVII era más rico que su homólogo mexicano, gracias a la ruta de la plata de Potosí. Por nuestra parte, observaremos que durante el siglo XVIII esa situación se revierte y recién se produce una nueva conquista simbólico-institucional del cabildo limeño a partir de 1802, cuando exige a la Corona las mismas prerrogativas que gozaba el cabildo mexicano, al enviar ingentes sumas de dinero. Osorio publicó también recientemente un importante volumen que analiza la construcción simbólica y ritual de la ciudad de Lima como centro del virreinato en rivalidad con la ciudad de Cuzco entre los siglos XVI y XVII (2004, 2006 y 2008).

A excepción de los estudios de Natalia Majluf (2006), las fiestas independentistas y republicanas tempranas prácticamente no han sido estudiadas para el caso peruano. Desde una renovada historia del arte, la autora logra en forma remarcable integrar el estudio de la emblemática

y la cultura visual en el proceso simbólico, histórico y político. Desde algunos años existe una red de investigadores sobre la fiesta en América Latina interesados en el vínculo entre fiesta y nación (González, 2011). Por su parte, la tesis doctoral de Georges Lomné, aún inédita, emprende un recorrido para dar cuenta de la «mutación imaginaria de la soberanía» a partir de una historia cruzada entre Quito y Bogotá, desde la última proclamación real en un imperio sin resquebrajaduras, la de Carlos IV (1789), hasta la muerte del libertador Simón Bolívar (1830) (Lomné, 2004). El dispositivo festivo-ceremonial no constituye el interés central de su trabajo, sino que este se concentra en el análisis de la relación entre estética (barroco-neoclasicismo) y política; una importante diferencia de objeto y enfoque con el presente libro. Además, la Ciudad de los Reyes, principal bastión de la monarquía en Sudamérica, se ofrece como un terreno singular que posee su carácter e historia propios, presentando importantes diferencias en relación con las ciudades en que Lomné centra su trabajo. Aun si las ceremonias de antiguo régimen americano repiten un modelo estereotipado, los actores, espacios y coyunturas pueden diferir, como lo prueba la comparación llevada a cabo por Osorio entre los rituales en torno a los virreyes en Perú y México durante el siglo XVII. Se verá, por ejemplo, al adentrarse en la política del gobierno del virrey Abascal y la percepción que había en Lima de la experiencia liberal de Cádiz cuáles fueron las originales estrategias simbólicas de lucha en la confrontación entre liberales y absolutistas. Junto con las ideas políticas de la élite letrada, la experiencia guerrera marcará a fondo a todos los estratos sociales de los pueblos de la región. Sin los rituales guerreros, esos cruciales códigos de la adhesión, y la invención simbólica del enemigo que ellos sancionan, no tendría sentido «el sinsentido» de la muerte. El ritual contiene el imaginario que hace posible la autoridad suprema, la identidad de una comunidad y también, en este caso, la acción concreta de individuos y grupos. Asimismo, aun si el Perú tuvo también su momento bolivariano, su liturgia adopta características diferentes, no solo por el papel de la ficción incaísta.

Aparece a todas luces la singularidad limeña del periodo del Protectorado implantado por el libertador San Martín: en un año (desde agosto de 1821 a setiembre de 1822) se erige un sofisticado edificio simbólico independentista —teniendo en cuenta la experiencia de Buenos Aires¹³ y Santiago de Chile (Peralta, 2007)— en el fragor de una guerra inconclusa y cuyos promotores sueñan con un proyecto de monarquía constitucional para el Perú. Por su parte, la realidad mexicana tiene una larga tradición de estudios sobre fiestas cívicas. Un amplio abanico se extiende desde los importantes libros de Víctor Mínguez, Linda A. Curcio-Nagy o el de Alejandro Cañeque sobre el soporte ideológico y simbólico junto con la *performance* de la autoridad real y virreinal, sumándose a ello la construcción del héroe patriota estudiado por el primero, pasando también por los estudios de Carlos Herrejón Paredo sobre los sermones durante la *vacatio regis* y los estudios de Verónica Zárate Toscano sobre las fiestas cívicas del siglo XIX. Con respecto al uso de las advocaciones de la Virgen para definir identidades al calor de la guerra de independencia en México, resulta insoslayable el aporte de William Taylor (Mínguez Cornelles, 1995; Curcio-Nagy, 2004; Cañeque, 2004; Herrejón, 2003; Zárate, 2003; Taylor, 2007, vol. 1, pp. 213-240).

La *majestas* del rey en Europa ha sido abordada desde hace mucho tiempo por la historiografía. Son ineludibles las referencias de Marc Bloch y Ernst Kantorowicz (Bloch, 2006 [1924]; Kantorowicz, 1985 [1957]). La simbólica que rodea a la autoridad suprema tradicional durante la Edad Media y el Renacimiento fue objeto de innumerables estudios¹⁴. Kantorowicz estimuló, por ejemplo, a la línea de «ceremonialistas norteamericanos», centrados en los recibimientos y proclamaciones reales

¹³ Debido a nuestra comparación entre Lima (bastión contrarrevolucionario) y Buenos Aires (bastión revolucionario) nos parece pertinente mencionar los trabajos sobre las fiestas del poder en esta última ciudad. Ver Halperín (1972), Garavaglia (2001, pp. 391-420; 2000, pp. 73-100; 1996, pp. 7-30), Munilla (1998, pp. 85-97; 1995, pp. 154-165), Salvatore (1996, pp. 45-68) y Di Meglio (2006).

¹⁴ No solamente en Europa occidental; por ejemplo, ver Schaub (1999).

en Europa¹⁵. Aunque en este libro asumimos como principio el hecho de que los mecanismos rituales de la construcción de la autoridad en el antiguo régimen conjugan aspectos asociados a la divinidad y buscan producir efectos similares de sacralización del poder regio, no se trata por eso de atribuirles a los reyes españoles un carácter divino, algo que ya ha quedado claro en los estudios clásicos sobre el mundo ibérico. Junto con los especialistas de *l'ancien régime*, desde mediados de la década de 1970, probablemente influenciados por Mayo del 68, empezaron a florecer en Francia, en particular en las plumas de Mona Ozouf, Michel Vovelle y Rosemonde Sanson, estudios sobre la fiesta revolucionaria¹⁶. Gracias a su consistencia no dejan de ser inspiradores desde el punto de vista conceptual y comparativo para cualquiera que se acerque al fenómeno de la fiesta cívica en las revoluciones de independencia hispanoamericanas. Si en Francia el lenguaje ritual buscó principalmente la innovación, los pueblos de América procuraron legitimar su autonomía y sancionar la «nueva era» con rituales que presentan importantes rasgos consensuados de continuidad.

De este modo, a partir del estudio de las celebraciones del poder, este libro pretende no solo contribuir con este doble linaje de estudios sobre las monarquías y los procesos revolucionarios, sino también sugerir nuevas pistas para enriquecer el debate sobre la independencia peruana y responder desde otro ángulo, al menos parcialmente, a la pregunta de cómo la sociedad limeña experimentó la crisis de la monarquía y los primeros días de su independencia. Para ello, este estudio escoge abordar la historia social y política a través del prisma del ritual. Intentar comprender el ritual significa aspirar a entender la formación y desarrollo de una cultura política que en muchos aspectos ha dejado sus huellas hasta el día de hoy.

¹⁵ Por ejemplo, ver Giesey (1995).

¹⁶ Sus libros se editan casualmente el mismo año: Ozouf (1989 [1976]), Vovelle (1976), Sanson (1976). Discípulo de Ozouf y dedicado a un periodo posterior, en 1992 Olivier Ihl publica *La fête républicaine* (1996).

LAS AUTORIDADES DE LA CIUDAD DE LOS REYES Y SUS PRERROGATIVAS SIMBÓLICAS

Fundadas según el modelo peninsular, las ciudades del Nuevo Mundo vieron aparecer primero el cuadrilátero que constituía la Plaza Central o Mayor, en cuyos laterales se erigían el cabildo, la casa del gobernador y la iglesia matriz. A partir de ese núcleo fundacional se trazaban las manzanas siguiendo el moderno damero (figura 2).

Los habitantes propietarios de solares gozaban de la condición de vecinos, estatus que connotaba determinados derechos y deberes. Un siglo después de su fundación por parte del conquistador Francisco Pizarro aquel 18 de enero de 1535, el jesuita Bernabé Cobo exaltaba el destino de Lima: «En la ciudad de Lima, el imperio y corte de este reino de la Nueva Castilla del Perú [...] desde que sólo tuvo ser fué señora, Corte y cabeza de la gobernación de este reino» (Cobo, 1982 [1639], p. 7). La metáfora de la madre civilizadora refuerza su lugar jerárquico en el nuevo reino. Es presentada como centro cortesano, cabeza del reino y eje del cuerpo político. La ideología del antiguo régimen imprime sus metáforas organicistas en el espacio, de modo que no solamente el rey es la cabeza de la monarquía como el gobernador lo es de su provincia, la jerarquía se aplica también a la ciudad y a su jurisdicción territorial. Así, el «centro del centro» de la Ciudad de los Reyes queda definido por la Plaza Mayor o de Armas. En uno de sus lados se levantan las casas consistoriales, ayuntamiento o cabildo; en otro lateral, la casa del gobernador Pizarro convertida luego en palacio virreinal; la precaria capilla dará origen a la catedral junto a la cual funcionará el Arzobispado que incluye el cabildo o capítulo eclesiástico. Estos edificios presentan galerías, balcones e importante ventanaje que mira en elevación hacia el espacio de la plaza. Esta resulta un espacio privilegiado, porque a través de ella se teje el invisible puente entre el poder temporal y espiritual, y entre el poder local y el global. Es el epicentro simbólico de fiestas, ceremonias y procesiones, y también

funciona como mercado. Ese lugar central de la experiencia colectiva contó en los primeros tiempos con el rollo o picota, símbolo de la justicia del rey que luego fue mudado de sitio, siendo reemplazado por una fuente de bronce.

La misión evangelizadora de la conquista aparece en el ritual de fundación. Cobo destaca que «después de señalada la *plaza* [Pizarro] hizo y edificó la dicha *iglesia* [en el lado este de la Plaza de Armas], y puso por sus manos la primera piedra» (Cobo, 1982 [1639], pp. 19-20). La ciudad fue bautizada Ciudad de los Reyes en honor a Carlos V y su madre Juana, pero también a causa de la proximidad del Día de Reyes. Por eso, se optó por registrar el día de la Epifanía como fecha de fundación (el 6 de enero en lugar del 18), de modo que la ciudad nacía bajo la protección de la misma estrella que había guiado a los Reyes Magos hasta Belén. Por su parte, los soberanos le concedieron prerrogativas y estatuto de «ciudad», junto con su propio escudo que contiene tres coronas bajo una estrella, sostenidas por dos águilas, el emblema imperial de la monarquía Habsburgo. Este emblema es el sello iconográfico de la relación de vasallaje establecida entre la corporación municipal y la corte peninsular (figura 3).

De 70 habitantes que poseía en 1535, la Ciudad de los Reyes pasó a contar 14 262 en 1600, 37 000 en 1700 y a mediados del siglo XVIII alcanzó los 50 000 (Pérez, pp. 48-50). La sociedad colonial era fundamentalmente una sociedad compuesta por corporaciones constituidas según diferentes criterios, que podían estar imbricados entre sí, de tipo profesional, ocupacional, burocrático, religioso, étnico o racial. Entre los gremios ricos se destacaban los mercaderes, plateros y orfebres, pero la lista es muy nutrida si se cuenta a todos (en las fiestas reales de mediados de siglo XVIII aparecen participando casi una treintena de gremios). Las cofradías eran grupos religiosos unidos por un santo patrono, con una estructura institucional propia con distintas implicaciones sociales, según los oficios, castas o «naciones» a partir de los cuales se organizaba. La casta era una categoría

común en el siglo XVIII que pretendía clasificar los tipos de mestizaje (mulato —«pardos»—, zambo y otras denominaciones según las mezclas), distinguiéndose de los indios de comunidad, criollos o españoles americanos (hijos de peninsulares nacidos en América) y del español europeo. Las primeras, junto con los africanos, formaban parte de los sectores populares y los últimos, en principio, de los sectores dominantes, aunque el esquema es bastante débil si se considera de cerca la realidad, debido al gran número de criollos y peninsulares pobres o empobrecidos y la existencia de una importante nobleza y élite comercial indígena. Las «naciones» refieren a naciones étnicas africanas, como angolas y congos, entre otras. Los africanos, llamados «morenos», esclavos o libertos formaban parte del 40% de los habitantes de la ciudad. La Ciudad de los Reyes presentaba también importantes corporaciones de autoridades integradas por españoles europeos y españoles americanos (criollos), de modo que al criterio estatutario étnico o racial se le superponía otro corporativo. Las corporaciones se hacían cargo en buena medida de los gastos y preparación de las «fiestas reales», en las cuales no participan individuos en tanto tales, sino dentro de estas entidades colectivas. Lejos de constituir conjuntos homogéneos, estos cuerpos estaban regulados por rígidas jerarquías internas. La separación de los cuerpos es patente con el ideal de las dos repúblicas, según el cual los indios debían integrar una república, con sus derechos, obligaciones tributarias, tutela religiosa, autoridades y lugar de residencia propios, separada de la república de españoles. A este fin se creó en Lima a fines del siglo XVI la reducción de Santiago del Cercado, única reducción dentro de una ciudad española. Producto del mestizaje biológico, social, cultural y resultado de la movilidad constante este ideal segregacionista se vio frustrado, no solamente en Lima sino también en el resto del virreinato. A pesar de ello, en el siglo XVIII los indios prominentes del barrio del Cercado lograron tener un espacio propio en el programa de las fiestas reales para ofrecer sus demostraciones de fidelidad al nuevo soberano.

Las corporaciones de autoridades desempeñaron un papel central en las fiestas monárquicas en tanto promotoras y principales protagonistas. En el siglo XVI, la élite local estaba compuesta de los descendientes de los conquistadores entre los cuales muchos eran encomenderos (percibían el tributo de comunidades de indios) que combinaban actividades tales como la explotación minera y textil o el gran comercio transatlántico manteniendo lazos estrechos con la ciudad de Sevilla. El poder económico de esta élite se articulaba con las pretensiones nobiliarias y sus miembros rotaban ocupando cargos en el cabildo. El viajero Antonio de Ulloa anota luego de su visita a Lima a mediados del siglo XVIII:

El cuerpo de la ciudad se compone de regidores, un alférez real y dos alcaldes, y lo forma la mas lucida nobleza. A él pertenece el gobierno economico y la administracion ordinaria de justicia; preside los alcaldes ordinarios, alternandose por meses segun la preferencia de sus votos porque, teniendo esta ciudad particular privilegio para ello, la jurisdiccion de su corregidor se estiende unicamente á los indios (Ulloa, 1990, p. 56)¹⁷.

Dos ceremonias públicas le eran propias a esta corporación: la cabalgata del primero de enero y, de mayor importancia, el desfile del pendón el Día de Reyes (6 de enero).

Esta ciudad «pretendidamente hidalga» (Romero, 1986, pp. 84-99) que con los años manifestará sus prerrogativas simbólicas con su opulenta corte virreinal y sus fastuosos edificios religiosos, sostenía una imagen exagerada pero bien real apoyada en su riqueza. Lima será la metrópoli dentro de la colonia, por lo cual se constituirá, de diferentes modos, como espejo pretencioso e hiperbolizado del mundo cortesano peninsular. En 1541, además del escudo de armas, se confeccionó el pendón o estandarte real. Este es un símbolo del poder real

¹⁷ Ulloa fue uno de los guardiamarinas españoles que a principios del siglo XVIII acompañaron a un equipo de científicos franceses en una expedición a las Indias con el fin de establecer el grado del Ecuador.

que representa las Armas de la Corona, pues servía de emblema para que la sociedad expresara su fidelidad al rey y sellara la unión de la ciudad a la monarquía en ceremonias y fiestas públicas¹⁸. El pendón real estaba guardado celosamente por el alférez real, un regidor del cabildo que se elegía anualmente de acuerdo con la antigüedad. El emblema marcaba el vasallaje de la ciudad a la vez que afirmaba su carácter de «hidalgas» en el despliegue escénico de sus autoridades. El desfile en sí demandaba una coreografía relativamente simple. El 5 y 6 de enero, el alférez real buscaba el estandarte en las casas del cabildo. Un cortejo de autoridades y notables lo acompañaba a caballo hasta la catedral, donde el pendón era depositado en el altar mayor mientras se daba inicio a una misa. Las demás corporaciones y público en general asistían únicamente como espectadores. Esto no impedía la presencia de una dimensión lúdica y popular: en las tardes del 6 de enero, la Plaza Mayor se cerraba con talanqueras, se erigían tableros y barreras en todo el contorno (con ello quedaban tapadas las ocho calles que partían de ella), y entonces se daba comienzo a la corrida de toros.

Además de conmemorar el aniversario de la ciudad, la ceremonia del pendón real es portadora de tres mensajes simultáneos. Por un lado, expresa la fidelidad de la ciudad con el monarca, lo cual explica el carácter obligatorio de la asistencia por parte de los miembros del cabildo. Hasta las postrimerías del periodo colonial, los virreyes exigieron el pago de multas a las autoridades que no asistían al desfile¹⁹. Por otro lado, el desfile era un instrumento para medir la autonomía y poder de la corporación municipal. Cuanto mayor público y participantes reales convocara, mayor era el protagonismo del cabildo en el teatro de poder. No faltó ocasión en que el cabildo vio mancillada su dignidad por parte de los oidores y virreyes que no asistieron a la ceremonia, aun si la legislación indiana

¹⁸ Por ello era reconocido también como «estandarte de la conquista». BNL C376: «Decreto sobre la pompa que debe revestir la conducción del estandarte de la conquista en las ceremonias presididas por el virrey. Lima, 23 dic. 1784, 2 fs.».

¹⁹ AHM-LCL, Libro 44/1817, f. 108b.

estipulaba que estos «sin gravísima causa no se excusen»²⁰. Por último, aunque las autoridades fueran elegidas por cooptación, el objetivo era celebrar al fin y al cabo un acto electoral, de modo que la ceremonia del 5 y 6 de enero, pero especialmente la del primero de enero, era la ocasión para que se presentaran en público las nuevas autoridades elegidas anualmente. En esta última fecha el desfile se realizaba en la alameda en lugar de la Plaza Mayor. Tal como se registra en un asiento del cabildo durante la restauración absolutista, el objetivo de estas manifestaciones era «que los señores alcaldes elegidos al fin de cada año sean presentados al reconocimiento público en los Paseos del primero y seis de enero de un modo compatible a la dignidad de su representación»²¹.

El cargo de virrey fue ingeniosamente instituido para superar las distancias que separaban al monarca de sus dominios remotos. Respondía a la necesidad hegemónica en su doble aspecto político y simbólico (Cañeque, 2004 y Ots, 1986 [1941], p. 60). En un primer tiempo el cargo era vitalicio, pero luego se limitó a un periodo entre tres y cinco años. El virrey tenía atribuciones de gobierno, legislativas, jurídicas, fiscales, militares y religiosas (de acuerdo con el Regio Patronato de Indias) en la medida de que era también el vicepatrono de las iglesias virreinales. Tenía sus aposentos en el palacio, frente a la Plaza de Armas. Allí,

además de asistir á los acuerdos [preside entre otras cosas las reuniones de la Audiencia, cuerpo colegiado de altos jueces representantes de la justicia real], juntas de real Hacienda y de guerra que se ofrecen, dá a audiencia publica diariamente á toda suerte de personas; á este fin tiene el palacio tres magnificos salones, en el exterior, que está adornado con los retratos de todos los virreyes, recibe y oye á los indios, en el de mas adentro, á los españoles, y en el ultimo, donde debaxo de un suntuoso dosel están colocados los retratos de rey y reyna actuales, á las señoras que quieren hablarle en particular sin ser conocidas (Ulloa, 1990, p. 53).

²⁰ *Recopilación de Leyes de los Reynos de Las Indias* [en adelante *Recopilación de Leyes...*]. Tomo segundo, libro III, título XV p. 69 bis.

²¹ AHM Libro de cabildo 44/1817, 16 de diciembre de 1817, f. 167.

El autor continúa: «la magestad de este empleo, á excepcion de la de los soberanos, es de las mayores que se conocen, y todas las *ceremonias* de él son correspondientes á la dignidad y gerarquía del título» (1990, p. 53). En efecto, en 1588, Felipe II establecía por ley «que las ceremonias, que se guardan con la persona Real en la Capilla, se guarden en las Indias con los Virreyes»²². Cuando la persona real iba por primera vez a una iglesia, el cabildo eclesiástico debía salir a recibirla con cruz alta. Dentro de la iglesia, a seis o siete pasos de la puerta principal, debía estar esperando el obispo con capa y cruz en la mano. Debía colocarse una alfombra y almohada para que la persona real se arrodillara y besara la cruz del obispo. Luego de ese gesto de sometimiento a Dios, el cabildo eclesiástico debía ir en procesión hasta el altar, siempre llevando la cruz alta. En este sentido, era la monarquía, en virtud del patronato, la que reglamentaba la liturgia eclesiástica en el exterior e interior de la iglesia confirmando un «régimen de cristiandad» que no separaba una esfera religiosa de otra civil, aunque sí se distinguían en tanto jurisdicciones en permanente convivencia y tensión. La dimensión religiosa se complementaba con la militar, en el sentido de que la persona real imponía su potencia soberana mediante el lucimiento en las ceremonias de sus cuerpos armados.

Las misas en la catedral constituían el eje de todo ritual político virreinal. Según el ceremonial limeño descrito por un informe de finales del siglo XVIII, en esas ocasiones el virrey debía esperar a que los miembros de la Audiencia fueran a buscarlo a su palacio²³. Un alabardero oficiaba

²² *Recopilación de Leyes*, p. 64.

²³ *Razón del ceremonial que se observa en las asistencias Públicas de los Exmos. Señores Virreyes del Perú a las funciones de Catedral, y demás se acostumbre ya en Iglesias particulares, ya en Duelos por muerte de Ministros de los Tribunales y de sus Mujeres; Paseos Públicos, Besamanos y demás que pueda servir a los fines que se solicita* [en adelante *Razón...*]. Biblioteca Nacional de Madrid, Archivo Histórico Nacional (BNM-AHN)/Diversos, 32, doc. 17, 31 fs. Agradezco a María Soledad Barbón el comunicado de este documento. El mismo está fechado en Lima el 4 de agosto de 1796 y firmado por Joaquín Jordán, contiene anexos con fechas de Bogotá. El modelo ceremonial de la corte limeña solía ser solicitado por las autoridades de otros virreinos más recientes, como ocurrió con Buenos Aires según el testimonio de Beruti (2001, p. 99).

de «sitialero» por cuanto estaba encargado de llevar y colocar el cojín en cada presentación pública del virrey. Una vez en la calesa, los dos oidores más antiguos se sentaban junto al vidrio, del lado opuesto al de la autoridad suprema. El coche era conducido por cuatro lacayos y acompañado por una escolta de cuatro soldados de caballería con espada desenvainada. El caballero iba montado delante del coche, del lado derecho, haciendo cortesías con su sombrero, «siempre que se arrima y se quita», llevando «para su decoro» dos lacayos con librea del virrey y el «quitasolero» con librea propia. El quitasol es una prerrogativa del virrey puramente simbólica, puesto que este lleva siempre puesto su sombrero. No debe confundirse el quitasol con el palio, este último es un elemento excepcional de mayor trascendencia simbólica, como se verá más adelante. El coche se desplazaba armando una coreografía marcial rodeada de los soldados a caballo. En la plaza lo recibía la guardia de infantería con música de clarines y timbales. En la entrada de la catedral recibían al virrey cuatro canónigos o prebendados. Uno de los religiosos lo bendecía con un hisopo de plata y era acompañado por otros dos hasta su sitial. De este modo, siempre que la autoridad suprema entraba a un edificio gobernado por una corporación debía ser acompañado por sus representantes desde el umbral. Siempre había una invitación gestual que conducía al virrey de un espacio a otro. La jerarquía de autoridades debía ser visible durante el movimiento en el espacio público y también en el espacio estático en el interior del templo. El sitial del virrey estaba recubierto por damasco carmesí. Cerca del Evangelio una fila de asientos tapizados de la misma tela estaba destinada a los miembros de la Audiencia, alcaldes de corte y ministros. Hacia el otro lado, una fila de bancos recibía a los miembros del cabildo secular, el comisario de guerra, oficiales reales y miembros del tribunal del Consulado (gremio de ricos comerciantes) y de minas. A la derecha del virrey se encontraba el más alto representante de la ciudad, mientras que el decano de los oidores se situaba a su izquierda.

Concluido el sermón, seguían las oraciones hasta que el virrey era incensado tres veces. Es común el uso de la triplicación del gesto tanto en el tratamiento de la autoridad, desde el pleito-homenaje de toma de posición del cargo por parte del alférez dentro de la sala del cabildo, como en la constelación litúrgica en torno al virrey. También se observa en los actos de juramento, incluidas las aclamaciones en la plaza pública durante las Juras. La triplicación convierte la palabra en acción, con lo cual adquiere entonces una autonomía extracotidiana, incluso un estatus «mágico» productor de lo real²⁴.

Cuando llegaban noticias de acontecimientos relacionados con el destino de la monarquía, como bodas reales y nacimientos de infantes, la muerte y entronización de soberanos, victorias militares y celebraciones de alianzas se activaban importantes ceremonias, como ocurría también con otras fechas cíclicas conmemorativas como los cumpleaños del rey y del virrey, aniversarios de batallas y otros acontecimientos tanto locales como dinásticos. La misa omnipresente era acompañada del canto del *Te Deum* de acción de gracias —himno cantado de origen medieval— y articulada con el rito del besamanos. Las autoridades en calidad de cuerpo se presentaban en el palacio ante el virrey para felicitar, dar condolencias, saludar y siempre arengar brevemente al rey en la persona de su *alter ego*. El arzobispo, los miembros de la Audiencia, jefes de regimientos, representantes de órdenes religiosas, el rector de la universidad y los miembros de la Inquisición y del cabildo secular eran recibidos por el virrey con espada, bastón y sombrero en la «sala de los retratos reales», donde la imagen pictórica del soberano aumentaba el sentimiento sacro de su presencia. Fuera del palacio, las procesiones religiosas en las que participaban las altas autoridades comenzaban y terminaban en la catedral. El año estaba cargado de procesiones

²⁴ Ver el clásico de Austin (1991 [1962]).

(Corpus Christi y Semana Santa, entre las más importantes). El lavado de pies a los pobres el Miércoles de Ceniza llevaba el teatro del simulacro barroco a su máxima expresión: Jesús lava los pies a los pobres en signo de la generosidad y humildad de Dios; el rey ocupa el papel de Jesús con el fin de teatralizar las virtudes paternas del buen príncipe; en Lima, el papel del rey es ocupado por el virrey. Este teatro de caridad por duplicación de la representación se complementaba con el rito de visita a las prisiones, momento en el que el virrey, encarnando la justicia suprema vehiculizaba la figura del «padre generoso» y distribuía gracias y conmutaba o suprimía penas.

Sin embargo, el simulacro tenía sus límites. Los poderes peninsulares estimaban que muchos virreyes tomaban demasiado en serio su papel de representantes de la *majestas* y la *dignitas* del monarca. Felipe II expidió una temprana ley en 1595 que prohibía a los virreyes que pusieran sus armas junto con las reales en los papeles de gobierno y en los guiones en las ceremonias²⁵. En este sentido, las leyes alternaron prohibiendo y permitiendo el uso del palio en las entradas de los virreyes, disposiciones que con frecuencia se acataban pero no siempre se cumplían. Los ejemplos de este tipo de prohibiciones son numerosos: los pajes de los virreyes del Perú y México tenían la costumbre de adoptar un lugar protagónico en la procesión del Corpus, llevando hachas para alumbrar el Santísimo Sacramento entre la custodia y el cabildo eclesiástico. Felipe IV censuró en 1627 esta «novedad» introducida por los virreyes. Paralelamente también se tomaron medidas para evitar que las esposas de los virreyes tomaran atributos reservados a las reinas. La ley les prohibía recibir la paz o el incienso en la iglesia²⁶. También la legislación se preocupó en censurar posibles abusos en casamientos, exequias y lutos de particulares que pudieran desafiar la *dignitas* real.

²⁵ *Recopilación de Leyes...*, p. 63.

²⁶ *Recopilación de Leyes...*, p. 65.

Estaba prohibido que el virrey o los oidores fueran en calidad de corporación a casamientos o entierros de particulares. La prohibición era contundente a la hora de evitar que se exagerara en las exequias del mismo virrey. Ante su muerte o la de su esposa, se ordenaba que «no se pongan lobs, y chias de luto, y en las exequias, y honras no se levante tumulo con la forma, sumptuosidad, y traza, que se hace con las personas Reales, a quien solamente pertenecen estas ceremonias»²⁷. En la representación del «doble cuerpo del rey», no había papel para los virreyes. Se trataba de un difícil equilibrio en el que la ostentación era obligatoria y al mismo tiempo censurada.

Las disputas por las prerrogativas simbólicas eran frecuentes entre virreyes, arzobispos, cabildo secular, Audiencia y cabildo secular. Los conflictos de precedencia eran reveladores de la importancia de la puesta en escena de las jerarquías. La Audiencia funcionaba en cierta medida como contrapeso del poder del virrey. Aplicaba instrumentos legales de control conocidos con el nombre de «visitas» y «juicios de residencia». Estos tribunales gozaron en América de un poder de gobierno fuera de lo común en la Península. Una de las más importantes ceremonias era el recibimiento del Sello Real, en la cual los miembros de la Audiencia tenían el papel principal en tanto ministros de justicia, mientras el objeto recibía el tratamiento ritual equivalente al destinado al Santo Sacramento.

Jaime Valenzuela designa los objetos simbólicos que representan a la persona real en sus dominios de ultramar con la expresión «fetiches del poder» (2001). Preferimos nombrarlos «hierofanías del poder real», para no obviar su dimensión sacralizadora. La picota, el escudo, el retrato, el sello, el pendón y el mismo virrey constituyen hierofanías del poder real. Este concepto hace referencia a toda manifestación de lo sagrado que toma como soporte un objeto. En el caso del Sello Real, por ejemplo, su referencia directa al Santo Sacramento eleva la Justicia Real

²⁷ *Recopilación de Leyes...*, p. 74.

al campo de lo sagrado. Y lo sagrado es la marca de lo apartado, integra el orden de lo separado y puro en su esencia (Otto, 1925 [1917], pp. 19-21; Douglas, 2007 [1966]), no puede mezclarse con lo profano: mientras el sello se oculta en un cofre durante su entrada y va en el centro rodeado por las comitivas que lo conducen, el pendón se expone desde la altura.

Lima era una ciudad que fundía su deseo de lealtad al rey y fidelidad a Dios con el orgullo noble de sus grupos dominantes. Ostentaba lealtad y poder. Ulloa se sorprendía de las riquezas de sus iglesias:

si tanta riqueza viste lo material de los templos, ¿puede considerarse adonde llegará la mas inmediata del culto divino? [...] aun en los demás días comunes que no hay festividad particular son tantos y tan costosos los ordinarios adornos que exceden á los que en muchas ciudades de Europa se reservan para los más clásicos (Ulloa, 1990, p. 50).

El régimen de cristiandad cinceló una ciudad repleta de iglesias, órdenes religiosas y un tribunal de Inquisición con sus propios rituales de castigo. El espacio se organizaba de acuerdo con las parroquias y el tiempo se medía según el calendario de fiestas religiosas. La Ciudad de los Reyes era también la ciudad de los santos patronos que la protegían de las epidemias, terremotos, indios y piratas. Se observaban todas las grandes fiestas como el Corpus y Semana Santa, para las cuales se transformaba el espacio urbano al igual que para las fiestas del poder, se dramatizaba la devoción junto con las relaciones sociales y de poder entre individuos y grupos. Las procesiones dedicadas a los santos patronos aumentaba considerablemente el repertorio de fiestas religiosas. El 8 de diciembre de 1664, los vecinos reunidos en la Plaza de Armas, presididos por el cabildo, eligieron a la Inmaculada Concepción como Santa Patrona de Lima. Un año después de su beatificación, una cédula real de 1669 consagraba a Isabel Flores de Oliva como patrona principal de la Ciudad de los Reyes y de las demás ciudades

de los Reinos del Perú, y en 1671 era nombrada Santa Patrona Principal del Nuevo Mundo y Filipinas. Por su parte, San José fue nombrado patrón tutelar de las Indias. El cabildo designó a San Marcelo patrón de los frutos de la ciudad y a Nuestra Señora de las Mercedes, patrona de los campos de Lima. Estos patronos eran objeto de grandes procesiones en sus fechas correspondientes. Asimismo, había una serie de festividades votivas, establecidas por el cabildo o por cédula, tales como el día de Santa Isabel, el Patrocinio de la Virgen, el Santísimo Sacramento, la fiesta de Santa Clara, la de San Simón y San Judas Tadeo y la de Nuestra Señora de las Lágrimas. Las fiestas religiosas a las cuales el virrey y las corporaciones de autoridades debían asistir obligatoriamente se las denominaba «fiestas de tabla». Juan Bromley enumera unas treinta y cinco fiestas religiosas de guardar. Entre ellas se cuenta la del apóstol Santiago (patrono de España, popularmente conocido durante la Reconquista como «Santiago Matamoros», apelativo que se extendió semánticamente al Nuevo Mundo como «Santiago Mataindios»). La abrumadora cantidad de días festivos hacía que españoles, criollos, indios y mestizos, pasaran un tercio del año de fiesta, en recogimiento o diversión, siempre gastando y produciéndose teatralmente como protagonistas o espectadores.

ABREVIATURAS

AAL: Archivo Arzobispal de Lima.

AGI: Archivo General de Indias (Sevilla).

AGN: Archivo General de la Nación (Lima).

AGNB: Archivo General de la Nación (Buenos Aires).

AHM: Archivo Histórico Municipal de Lima.

AHM-LCL: Libros del Cabildo de Lima que se encuentran en el Archivo Histórico Municipal y que no han sido publicados, con excepción del año 1821.

AHMNAA: Archivo Histórico del Fondo Documental de Estudios Históricos y Arqueológicos del Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú.

BMPSE: Biblioteca «Menéndez Pelayo» (Santander, España).

BNC: Biblioteca Nacional de Santiago de Chile.

BNL: Biblioteca Nacional de Lima.

BNM: Biblioteca Nacional de Madrid.

BUARM: Biblioteca de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, donde se encuentra la Colección «Vargas Ugarte» (Lima).

CDIP: Colección Documental por el Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Comisión por el Sesquicentenario de la Independencia peruana, 1970-1974.

IRA: Instituto Riva-Agüero. En particular la Colección «Félix Denegri Luna» (Lima).

LCL: Libros del Cabildo de Lima publicados para los años 1535-1639.

LDC: Decretos en formato facsimilar consultados en «Archivo digital de la legislación en el Perú. Leyes desde el año 1820 al año 1904. Leyes no numeradas»: <http://www.congreso.gob.pe/ntley/LeyNoNumeP.htm> (último acceso en diciembre de 2007).

MHNBA: Museo Histórico Nacional de Buenos Aires.

CAPÍTULO 1

EL RECIBIMIENTO DE LOS VIRREYES EN LIMA: MODELO PARA DESARMAR

EL LARGO VIAJE DE LA AUTORIDAD: RITUAL DE PACTOS Y NOMBRAMIENTOS

La llegada de un nuevo virrey constituye tanto un ritual de consagración del poder global y local, como un dispositivo de re-producción de la legitimidad monárquica a través de elementos lúdicos y solemnes. Es un acontecimiento extraordinario que involucra a múltiples actores y escenarios establecidos por un programa oficial. Antonio de Ulloa dedicó parte de su extensa crónica a restituir el modelo de recibimiento de virreyes, conjunto de ceremonias y fiestas que atrajo poderosamente su atención cuando pasó por Lima en el primer tercio del siglo XVIII (Ulloa, 1990, pp. 58-67). Esta relación provee una síntesis de las secuencias que forman parte de un ritual que se mantiene muy estable a lo largo de ese siglo y cuyo esquema precede a la dinastía borbónica. Otras dos fuentes vienen a enriquecer la reconstrucción. Por un lado, el relato de un hombre de ciencia, José Eusebio Llano Zapata, que en su crónica decidió dejar asentado su recuerdo de la entrada pública del virrey José Antonio de Mendoza Caamaño y Sotomayor, marqués de Villagarcía, acontecida el 14 de mayo de 1736.

Estos pasajes no han sido prácticamente estudiados por los investigadores. Hasta que Víctor Peralta la editara en el año 2005 el *Epítome Cronológico o idea general del Perú*, era una crónica inédita de 1776, cuyo autor aún no se conocía con certeza¹. Por otro lado, las cédulas y provisiones que prescriben el ceremonial presentes en la «Relación del ceremonial de Lima formada en 25 de junio de 1745 por D. Álvaro Navia Bolaños» incluida en un expediente firmado en Santa Fe de Bogotá y que al igual que en el caso de las ceremonias en torno al virrey, responde a una solicitud emanada por el recientemente creado virreinato de Nueva Granada a las autoridades de Lima². También se ofrece al análisis un segundo legajo que trata sobre el ceremonial reformado por el Visitador Superintendente Jorge de Escobedo, con fecha en Lima del 7 de mayo de 1787³. Otros documentos y crónicas serán oportunamente referidos en el desarrollo del capítulo.

El recibimiento de un virrey representa la renovación del vínculo entre la ciudad y la monarquía, entre el mundo conquistado y la autoridad legítima, entre la «cabeza tutelar» y el cuerpo de vasallos (un cuerpo que es también, en este caso, cabeza del reino del Perú). Es la ciudad la que recibe al representante y es entonces la ciudad la que debe organizar el evento, incluida la entrada solemne. El cabildo se encargaba de preparar el escenario de la fiesta con meses de anticipación. Nombraba una comisión y contrataba artesanos, albañiles y pintores

¹ *Epítome Cronológico o Idea General del Perú, Crónica inédita de 1776* [en adelante *Epítome...*], 2005. El manuscrito se encuentra en la Real Academia de la Historia de Madrid.

² *Ceremonial que se practica, y observa con los Excmos. Srs. Virreyes, en sus entradas Públicas, y Secretas, Etiquetas, y Ceremonias que se deben hacer en sus Recibimientos y en el de sus Embajadores, que despachan antes de su Entrada al Sr. Su Antecesor de Santa Fé* [en adelante *Ceremonial que se practica...*]. Manuscrito AHN/Diversos 32, Doc. 17-AGI. 20 fs. La crónica de Ulloa incluye la transcripción de un fragmento de este documento.

³ *Ceremonial para los recibimientos de los Excmos Sres. Virreyes deste Reino. Y Autos acordados sobre el asumpto* [en adelante *Ceremonial para...*]. AHN/Diversos, 32, Doc. 17-2- AGI. 31 fs.

para limpiar la plaza, levantar tablados, construir arcos, etcétera. Compraba caballos, los adornaba y preparaba los trajes, utilizaba para todo esto ingentes recursos del fondo de propios y arbitrios. La forma de la entrada del virrey recuerda el recibimiento del real sello, aunque en este caso no se trataba de una hierofanía del poder real propiamente dicha, sino del espejo del rey encarnado en un funcionario.

El rey escogía el virrey entre los más altos personajes de influencia en el consejo. Muchas veces se daba el caso de que antes de llegar a ocupar el cargo en Lima, el elegido ya había sido virrey en otros dominios. Principalmente en México, pero podía ser Santa Fe de Bogotá, como fue el caso de Manuel de Guirior (1776-1780). No siempre hacían el viaje de norte a sur, en ocasiones habían cumplido valiosos servicios como presidentes en la Capitanía General de Chile, como fueron los casos de José Antonio Manso de Velasco (1745-1761), Manuel de Amat y Junient (1761-1776) o Ambrosio O'Higgins —padre del «Libertador»— (1796-1808).

Cuando el soberano elegía un nuevo virrey, se le despachaban tres cédulas, con sus tres atribuciones: virrey y gobernador (en términos contemporáneos, ejecutivo-legislativo), capitán general (militar) y presidente de la Audiencia (judicial). Se enviaban varias copias a las audiencias y a las principales ciudades del virreinato. Al llegar a Cartagena de Indias, enviaba una carta al virrey saliente y al cabildo de Lima. Al recibir la noticia del nombramiento, los alcaldes hacían iluminar los edificios, patrocinaban juegos de cañas y sortija, y hasta se lidiaban toros en la plaza. El cabildo le escribía dándole la bienvenida protocolar, carta que era correspondida con otra por la nueva autoridad. El intercambio epistolar entre el nuevo virrey y el cabildo se mantenía a lo largo del viaje. Esto permitía a las dos partes formarse una idea aproximativa de las predisposiciones y ánimo del otro. En las cartas se precisaban los detalles prácticos respecto a la ruta a seguir hasta Lima y las fechas por las que iba pasando de un puerto o poblado a otro.

En el Nuevo Mundo, el virrey era el distribuidor del favor real (gracias, mercedes, prebendas, privilegios)⁴, favores que no siempre tenían supervisión en la Península. Se observa en varios momentos del ritual cómo operaban estos mecanismos de redistribución de poder. Desde su arribo a Paíta, podía estar esperándolo una escuadra de soldados a caballo de la guardia de virreyes enviados por su antecesor. Entonces «lo recibe el corregidor de Piura a quien toca con la prevención de literas y demás bagajes, para conducirlo con toda su familia hasta Lima por cuyos gastos algunos virreyes han usado la galantería de darles *correspondiente compensativo*, siendo lo común *prorrogarlos a otros dos años en el oficio, y de haber cédulas, proveerlos en otro*» (subrayado nuestro)⁵.

El nuevo virrey enviaba un embajador⁶ a Lima, situada a 204 leguas de distancia (1100 km aproximadamente). Este último llevaba dos cartas políticas anunciando su llegada. Una de ellas estaba destinada al virrey y otra al cabildo, a la que adjuntaba la real cédula de merced de virrey, Real Audiencia y Tribunal de Cuentas. El embajador era una «persona de toda distinción», integrante de la comitiva del nuevo virrey o, de acuerdo con A. Navia Bolaño y Moscoso, «un criado mayor de su confianza»⁷. A su vez, al recibir al embajador el virrey saliente le correspondía despachando su propio representante.

El embajador hacía su propia entrada pública a caballo en Lima, conducido por los alcaldes, regidores y otros caballeros. Pero esta entrada se llevaba a cabo únicamente seis u ocho días después de su llegada «en secreto» a la ciudad para conferenciar con el virrey saliente, entregar las cartas políticas o de creencia y contactarse con el resto de autoridades.

⁴ Sobre esta «economía del favor», Cañeque (2004, pp. 157-183).

⁵ *Epítome...*, p. 185.

⁶ En el Viejo Continente existían complejos recibimientos rituales de embajadores españoles en otros dominios. A través del ritual el embajador se convertía en una suerte de alter ego del rey (o del virrey) en virtud de una cultura política de la duplicación. Por ejemplo, ver Carrió-Invernizzi (2008).

⁷ Álvaro Navia Bolaño y Moscoso en Ulloa (1990, pp. 58-62).

Para ello se organizaba una cabalgata desde el convento de San Francisco hasta ser recibido en el Palacio.

[En la sala] del dosel, quedándose todo el acompañamiento en el segundo salón, hechas tres cortesías, y tomando asiento que se le destina hace su arenga de que va prevenido y se reduce a elogiar las cualidades del virrey que acaba, templándola de modo que no deje en inferior lugar las de su sucesor, y entregada la carta de creencia satisface el virrey al embajador respondiendo con otro elogio hacia su amo⁸.

Al terminar la ceremonia, el embajador y el virrey se levantaban de sus sillas, repitiéndose las tres cortesías de despedida. El cabildo, por último, lo acompañaba en cabalgata hasta donde se alojaba.

De nuevo aparece el número de tres en los gestos codificados por la etiqueta virreinal. El elogio consistía en fórmulas fijas, casi discursos perlocutivos, que servían para teatralizar la continuidad pacífica entre un funcionario y otro; una ilusión de continuidad garantizada por la figura del embajador. La triplicación se reflejaba también en la sucesión de tres noches consecutivas consagradas a los refrescos. Sin embargo, las ceremonias no terminaban ahí. En otra instancia, el embajador entregaba la segunda carta política a la corporación municipal. Dos alcaldes ordinarios iban a buscarlo donde se alojaba y lo llevaban en coche a la sala capitular. Ante todos los regidores sentados en la sala, en el centro y de pie,

dice su razonamiento, elogiando en él la lealtad y las calidades que concurren en el Cabildo, la complacencia que su noticia ha causado al Virrey su amo y satisfacción con que viene, de que continuarán con el mayor celo y amor al real servicio y concluye entregando al alcalde de turno, que está a su mano derecha, la real cédula que trae para el Cabildo, y este responde al embajador con otro razonamiento en alabanza del nuevo Virrey y el gusto con que espera el Cabildo servir a Su Majestad bajo de sus órdenes⁹.

⁸ *Epítome...*, pp. 185-186.

⁹ *Epítome...*, p. 186.

Si bien los primeros contactos entre el virrey y la ciudad siguen la vía epistolar, estas ceremonias auguran el buen gobierno y sellan la alianza entre el nuevo representante del soberano y la ciudad. Esta última prometía al embajador dos corridas en su honor que se proveían luego de las ofrecidas al virrey para un momento posterior a la entrada pública. Por su parte, el virrey saliente, al despedirse del embajador, le obsequiaba una joya y uno o dos corregimientos vacantes. Esto demuestra que el ritual de continuidad de poder no solo confirma las jerarquías sino que es un dispositivo de distribución del poder.

Las cédulas del 12 y 23 de diciembre de 1619 firmadas por Felipe III insistían en que debían respetarse las órdenes de sus predecesores respecto a que se castigase con severidad la violación a la prohibición de que fuesen dados

corregimientos, oficios de justicias, comisiones, negocios particulares, encomiendas o repartimientos, pensiones o situaciones, a los hijos, hermanos o cuñados, o parientes dentro del cuarto grado, de los virreyes, presidentes, oidores, fiscales, contadores, gobernadores, corregidores, alcaldes mayores, oficiales reales, etc.¹⁰.

Ley que se acataba pero no se cumplía, como lo demuestran las atenciones al embajador. En un periodo temprano, esto había suscitado conflictos entre el sector criollo y el funcionario peninsular. En su crónica de comienzos del siglo XVII, Fernando Montesinos anota que el virrey Príncipe de Esquilache (1615-1621) había entrado con gran aplauso y ostentación, «pero esta estimación duró en el reino lo poco que tardó el virrey en dar los oficios a estos criados de su casa y no repartirlos entre los hijos de los conquistadores»¹¹. El mismo cronista advierte sobre el Marqués de Montesclaros (1607-1615):

[...] luego que llegó a la ciudad de Lima el virrey, vinieron procuradores de las ciudades a darle la bienvenida y a pedir algunas

¹⁰ *Recopilación de leyes...*, leyes 27 y siguientes del II libro del III Código de Indias.

¹¹ Fernando Montesinos, *Anales del Perú* [1642], 1906, vol. 1, p. 134.

cosas convenientes, cada uno para la suya; la ciudad del Cuzco y capitulares del cabildo della alegaron que no tenían provechos algunos, que así como a los Regidores de Arequipa y de la Ciudad de los Reyes se les concedió salario de los propios de la ciudad, se le concediese a ella [...] ¹².

Es probable que un siglo después la presencia oficial de representantes de otras ciudades en las entradas públicas de los virreyes se viera regulada y limitado el privilegio únicamente a la ciudad del Cuzco. En las ceremonias de reconocimiento (besamanos en el Callao y luego en Lima), entre las corporaciones de autoridades que iban a cumplimentar al Virrey había una silla para un diputado de esta ciudad ¹³.

Mientras el embajador cumplía su misión en Lima, el nuevo virrey era recibido en Piura por el corregidor. Lo asistía y acompañaba, haciendo formar «ramadas» en los sitios despoblados por los que atravesaban en dirección a la Ciudad de los Reyes (figura 4).

El siguiente corregidor de «vereda», reemplazaba en esas tareas al anterior, y así sucesivamente (Ulloa, 1990, pp. 58-60). De este modo, a medida que el virrey entraba en el territorio peruano se exponía personalmente ante los corregidores y entablaba alianzas con estos funcionarios alejados del centro virreinal. Esta no era la única razón que imperaba en la elección del nuevo virrey de continuar por tierra y no por mar. Seguramente elegía a esas alturas dejar las incomodidades del viaje marítimo, pese al estado de los caminos. En los casos en que venía desde Chile, no tenía más opción que la vía marítima. Si el virrey elegía continuar por mar desde Paita, o bien llegaba por mar desde Chile, la nave tiraba anclas en el puerto del Callao y enviaba a su embajador en una pequeña embarcación a tierra firme para que hiciera desde allí su entrada.

¹² *Anales del Perú* [1642], vol. 2, p. 185.

¹³ *Epítome...*, p. 188.

En su viaje, el virrey era recibido por los comisarios de los cabildos de Piura y Trujillo. Permanecía en estas ciudades entre cuatro y cinco días disfrutando de lujoso hospedaje y del agasajo de grandes banquetes. Desde allí quedaban cinco días de trayecto hasta Lima. Cuando llegaba al pueblo de Supe o Barranca, o bien a la villa vecina de Huaura, la Audiencia enviaba al oidor más nuevo para que lo acompañara el resto del camino. En Chancay, villa cabeza de la provincia del mismo nombre situada a 12 leguas de Lima (figura 5), se detenía un día completo para recibir las embajadas de su antecesor y los demás tribunales que desde hacía uno o dos días antes ya lo estaban esperando en el lugar¹⁴.

Pero el encuentro en ocasiones podía ser en Huarney, Bocanegra o Carabayllo, poblados que marcaban la frontera entre la jurisdicción de las ciudades de Trujillo y de Lima. Instalado bajo un dosel, dedicaba la jornada a recibir besamanos y arengas. Al día siguiente, se dirigía a Ancón, un pueblo muy pequeño de indios a orillas del mar donde el corregidor del Cercado estaba a cargo de su hospedaje. Al otro día iba a comer a Puente de Palo o la Chacarita, situado a un cuarto de legua de Lima, y el banquete era patrocinado por aquel funcionario. A las 14 salía para Lima en un coche de seis mulas para él y otros tres o cuatro para su familia y séquito, provistos por los alcaldes ordinarios. Atravesaba la ciudad por el barrio de Malambo, San Lázaro, Puente, Plaza Mayor, calle de los Mercaderes, de Silva, Gurumendi «y las demás que tuercen haciendo un ángulo sobre la derecha hasta la portada que componen el número de 22 cuadras, y más de media legua, sigue al presidio y Plaza del Callao, que está a dos leguas»¹⁵.

Resulta un ejemplo de la extrema formalidad del proceso ritual y a la vez ilustrativo del suspenso dramático tan característico de la cosmovisión barroca, el hecho de que en su trayecto al Callao, el nuevo virrey, «llega por último a Lima y, sin detenerse, pasa en derechura, atravesando

¹⁴ *Epítome...*, p. 186.

¹⁵ *Epítome...*, p. 187.

la ciudad como de *oculto*, al puerto del Callao, que es el inmediato y distante de ella dos leguas y media» (Ulloa, 1990, pp. 60-61) (subrayado nuestro). Llega entonces al Callao donde lo recibe un alcalde ordinario de Lima, nombrado para ese fin, y oficiales militares. Finalmente, lo hospedan en el «palacio que tienen los virreyes [...] adornado con toda ostentación» (1990, p. 62).

Al día siguiente, se efectuaba en el palacio del Callao la ceremonia de reconocimiento, en la cual todos los tribunales, seculares y eclesiásticos, iban a cumplimentar con el rito del besamanos al nuevo virrey. Si en la etapa precedente el reconocimiento mutuo es entre el virrey y los funcionarios de provincia, ahora este debe medir su poder de influencia con las corporaciones de la capital. Y al mismo tiempo las corporaciones medirán las posibilidades que tendrán para obtener el favor real por parte de la nueva autoridad suprema.

Al segundo día, el nuevo virrey partía desde el Callao en el mismo coche que le había provisto la ciudad, hasta un sitio ubicado a mitad de camino de Lima, denominado «capilla de la legua» (seis kilómetros aproximadamente). En este sitio había una capilla dedicada a Nuestra Señora del Carmen, al cuidado de los religiosos de San Juan de Dios. Hacia ese punto se dirigía también el antiguo virrey, partiendo desde Lima con todos los tribunales y seguido por los habitantes de todas las clases. Al encontrarse, se apeaban, entraban ambos a la capilla y tenía lugar la ceremonia de traspaso del bastón. El virrey saliente le hacía entrega del bastón al nuevo virrey y se dedicaban luego un abrazo solemne. Enseguida el primero llevaba en su carroza al nuevo hasta su hospedaje en el Real Felipe, o en la población de Bellavista (ubicada entre La Legua y Lima) hasta que terminaran las obras de reconstrucción de la fortaleza luego del maremoto de 1746. Según Llano Zapata, se quedaba allí tres días, recibiendo las cortesías de los tribunales y celebrando por las noches con refrescos y música. Es interesante notar que el virrey que dejaba el mando continuaba recibiendo los mismos honores propios del cargo hasta que su nave se alejara del puerto del Callao.

Si bien dejaba de poseer el bastón, el virrey saliente seguía de alguna manera representando la dignidad real en el imaginario de los limeños.

El día de la ceremonia de entrada pública era escogido por el nuevo virrey. Si la deseaba a los pocos días de la ceremonia de entrega del bastón, entonces volvía al Callao y esperaba. Pero era más habitual que transcurriera un tiempo ínterin. Regularmente se dilataba dos meses a los fines de que el cabildo pudiera organizar el escenario. A las 14 del día señalado, el virrey se dirigía *oculto* a la iglesia y monasterio de Monserrate, «el cual queda separado de la calle por donde ha de empujar la estación por medio de un arco y de una puerta» (Ulloa, 1990, p. 63). Allí, el virrey y su familia, junto con su acompañamiento, montaban caballos preparados por la ciudad. El desfile rodeaba varias calles determinadas (figura 6).

Era encabezado por las compañías de milicias, seguido, en un rígido orden, por los colegios, la universidad (marchando los doctores con su correspondiente traje), el Tribunal de Cuentas, la Audiencia (montando caballos con gualdrapas) y el cabildo secular («vestido con ropones de terciopelo carmesí forrados en brocado del mismo color y gorras, traje que solo usa en esta función»). Por su parte, «los individuos del ayuntamiento que van a pie llevan las varas de un palio, bajo el cual entra el virrey» (Ulloa, 1990, p. 63)¹⁶. Dos alcaldes ordinarios servían de palafreneros, llevando la brida del caballo, uno a cada lado. El palio, el caballo y los arcos eran costeados por el fondo de propios del cabildo.

En un tablado especial se llevaba a cabo el juramento de «guardar todos los privilegios y exenciones de la ciudad» y recibía las llaves de la misma. Milicias y corporaciones recorrían un preciso itinerario con el virrey al final. Detrás de él y su familia, en el caso de Villagarcía, avanzaban cuatro carrozas, «una que mandó hacer el virrey con modelos

¹⁶ Ulloa alude la infructuosa prohibición del uso del palio en tales acontecimientos.

de un insigne maestro que trajo de España»¹⁷, lo cual habilita a pensar que no solo el desfile es una exhibición de la idea de orden, poderío y jerarquía, sino también un espacio para dar a conocer novedades artísticas y técnicas. Cuando por último el cortejo ingresaba a la plaza, las milicias se ubicaban en torno a la fachada de la catedral, y el virrey y los oidores entraban a la casa matriz, recibidos por el arzobispo y el cabildo eclesiástico, donde se cantaba el *Te Deum*. Concluida esta instancia de la ceremonia, el virrey volvía a montar su caballo y encaminaba hacia el palacio. En los salones, se servía un refresco donde participaban el virrey, la Audiencia, y toda la nobleza.

Al día siguiente, por la mañana el virrey volvía a la catedral con su séquito. Marchaban en orden: toda la compañía de guardias de caballería, los tribunales en sus coches, y el virrey y su familia en otro, junto a una compañía de alabarderos designados para tal fin. Entraban a la iglesia, especialmente adornada, en donde el arzobispo ofrecía una misa de gracias y uno de los mejores oradores efectuaba su prédica. Seguidamente, el virrey retornaba al palacio, donde lo cortejaba toda la nobleza. Por la noche, y las dos siguientes, se servía un abundante refresco, helados y dulces en medio de gran lujo y ostentación, donde no faltaban las «damas de la corte».

Los toros convocaban a una excitada multitud. Requería gran esfuerzo transformar una plaza con una exquisita pila de bronce en el centro, y con mercachifles, carretas y gente pasando constantemente por ella, en una arena segura para la lidia de toros. Además de construir tablados, debían taponarse las bocacalles, llenar de arena o aserrín el suelo, ubicar listones de madera que ofrecieran de protección, etcétera, lo cual representaba un costo muy elevado entre mano de obra y materiales (la madera no era un material que sobrara en la región, había un tráfico de madera proveniente de Chile). A pesar del gasto, el cabildo recuperaba la inversión y hasta podía obtener importantes

¹⁷ *Epítome...*, p. 182.

beneficios por el alquiler de lugares en balcones y tablados armados en su contorno. Las corridas en honor al virrey eran una diversión y, por lo menos desde las primeras décadas del siglo XVIII, una demostración de la fuerza y disciplina militares.

Las corridas movilizaban muchas personas, animales y dinero. De hecho, a lo largo del año, el cabildo recurría a ellas para obtener ganancias por el alquiler de arcadas, cuyo dinero le permitía realizar obras públicas o de beneficencia. Así, la economía de los toros aparecía como un mecanismo para conseguir fondos complementarios al cobro de impuestos. Un expediente sobre las corridas de 1809 estimaba que la subasta «es un gran medio para extorsionar a las familias con los exorbitantes precios de los Cuartos, y a todo el Pueblo con el de los asientos»¹⁸. Se reclamaba un registro detallado del remate de los lugares de la plaza, una contabilidad que hasta entonces no existía, pues solo había registro de los gastos en la organización.

Además de las corridas, los divertimentos y las fiestas en el palacio eran costeados por la Real Hacienda. La reforma del ceremonial ordenado por el visitador Jorge de Escobedo en la década de 1780 pretendió suprimir los banquetes en el cabildo y concentrarlos en el palacio, con el fin de ahorrarle gastos a la ciudad. Esta medida muy coherente desde el punto de vista económico, reducía la presencia del cabildo en tanto actor importante dentro del programa ceremonial. A pesar de los esfuerzos de Escobedo para limitar los gastos, el superintendente debió resignarse a que se permitiera desembolsar 4000 pesos más de los 12 000 establecidos por las leyes de Indias, «por haber enca-recido las cosas». Los cuadernos de gastos superaron casi siempre estas previsiones.

¹⁸ El expediente denuncia a los señores Saavedra y Feria, comisionados de las corridas en ocasión del recibimiento del virrey Gil de Lemus, AHM «1805 Tesorería. Expediente» f. 3b.

El virrey entrante elegía un día para ser recibido en la universidad, cuyo edificio se preparaba con abundantes decoraciones y se cubría de telas con alegorías en su honor. Ulloa describe en detalle el concurso de poesía que preparaba la corporación, puesto que según él no existía algo similar en Europa. Sin embargo, en otra fuente se asegura que era una costumbre corriente en las universidades españolas¹⁹. El virrey era recibido en el vestíbulo y luego se sentaba en la silla rectoral. Frente a él, el rector se ubicaba en una cátedra y declamaba una elogiosa arenga. Se daba lugar al concurso de poesía en el que se premiaba al laudo más aplaudido por el virrey. Al día siguiente, el rector llevaba al palacio el libro del certamen forrado en terciopelo con cantoneras de oro, al que acompañaba con una alhaja de gran valor.

Los colegios de San Felipe y San Martín desarrollaban, en segundo término, la ceremonia de reconocimiento como patrón, en forma similar a la anterior, solo que no había certamen poético. En último lugar, todas las comunidades de religiosos y de monjas hacían sus propias ceremonias, según el orden de antigüedad en las Indias. En ciertas órdenes, los aspirantes a maestros se esforzaban en sobresalir con elogios al virrey. Por su parte, «las superiores de los conventos de monjas le envían la enhorabuena», y el virrey las visitaba en correspondencia, momento en que las monjas le ofrecían un concierto de música y le regalaban sus confecciones más singulares. De este modo concluía el dilatado programa de ceremonias y diversiones con motivo al recibimiento de un nuevo virrey a la capital del virreinato. Es menester en lo que sigue ampliar el marco interpretativo para profundizar sobre algunos aspectos de este complejo ritual.

¹⁹ *Recibimientos a San Martín y a Bolívar en la Universidad de San Marcos* [en adelante *Recibimientos...*], 1951. Asimismo, los concursos de poesía también tenían lugar con motivo de fiestas religiosas tales como canonizaciones y beatificaciones a lo largo del siglo XVII. Ver Ferrer Valls (2003, pp. 2, 27-37). <http://www.uv.es/entresiglos/teresa/pdfs/FiestaCatalogo.pdf>, consultado en junio de 2007.

FRONTERAS Y SENTIDOS DE UN RITUAL BARROCO, *PERFORMANCE* DE LAS DEMANDAS LOCALES

Puede comprenderse el sentido e importancia del ceremonial y la etiqueta en la configuración social aristocrático-cortesana a partir del análisis de Norbert Elias sobre la corte francesa. Ambos constituyen «instrumentos de consolidación para el dominio», donde «cada acto recibe el carácter de prestigio que está vinculado con él, en cuanto símbolo de la respectiva distribución del poder» (Elias, 1982 [1969], p. 115). En efecto, etiqueta y ceremonial son mecanismos de representación y diferenciación, hábilmente digitados por la figura central del monarca, a través de los cuales se lleva a cabo la competencia cortesana por las oportunidades escalonadas de poder redundante en prestigio y estatus. Estos actos simbólicos reproducen de manera fetichista la jerarquía y el poder real, en un constante juego de reconocimiento escénico de la posición social del individuo. En términos de Bourdieu, se trataría de un contraste entre diferentes campos y especies de capital (1997 [1994], pp. 11-26).

De este modo, la sociología histórica de Elias, en consonancia con la teoría de los campos de Bourdieu, permite encontrar un sentido sociológico a tales comportamientos simbólicos. Si para Elias, las estructuras sociales y de poder del Antiguo Régimen dan sentido a una racionalidad cortesana, cuya axiología determina a la vez un tipo de subjetividad, el análisis del historiador José Antonio Maravall, por su parte, gira en torno al desciframiento de una subjetividad barroca. Esta es producto del apuntalamiento ideológico del sistema estamental monárquico-señorial en un contexto de crisis social y económica (Maravall, 1990 [1975], pp. 99-118). Tal apuntalamiento es conducido por los sectores dominantes y se efectúa a través de modernos recursos sensoriales y visuales, entre los que tienen un destacado papel las fiestas. Se apoyan en la representación, la ostentación y el gasto suntuoso, así como en otros resortes modernos de manipulación masiva,

tales como la extremosidad, la dificultad y el suspenso dramático, entre otros. La sensorialidad del barroco es explícita en los propios términos de Jerónimo Fernández de Castro y Bocangel en su relación sobre las fiestas de proclamación en Lima de Luis I en 1725: «esto nace de no haver en la rethorica frases, ni figuras que puedan expressar lo que apenas todo el entendimiento pudo percibir por las aplicadas, y atentas puertas de muchos sentidos, en que cada uno, para gozar mas se multiplicava»²⁰. El carácter sensorial predomina en la pedagogía política y religiosa del barroco. Asimismo, recursos teatrales como el «secreto» constituían una herramienta política eficazmente administrada por reyes y autoridades, tal como acaba de ser constatado en el recibimiento de virreyes. En esto radica gran parte de la eficacia simbólica del barroco: el juego de ostentar/ocultar, y siempre sorprender. Efectivamente, el barroco es una cultura sensorial, predominantemente visual. Jerónimo de Castro y Bocangel continúa aportando sugestivas frases:

No cabe dentro de los terminos de la explicacion tan hermoso *theatro* como el de la Plaza de Lima en este dia. Estavan los *ojos* en continua atenta observacion de tanto *milagro*, y aun no se persuadia el entendimiento al modo de haver practicado con felicidad juntas tantas maravillas (subrayado nuestro)²¹.

Para Maravall el barroco está dirigido hacia la alienación de masas, por lo que resulta una cultura moderna con fines conservadores. Pese a los aportes insoslayables de este autor, cabe interrogarse sobre la pertinencia del concepto de propaganda en relación con estos rituales, puesto que los protagonistas y promotores de las ceremonias creían en el ritual tanto como los espectadores, lo cual no niega la manipulación de unos y otros,

²⁰ Jerónimo Fernández de Castro y Bocangel, *Eliseo Peruano. Solemnidades heroicas y festivas demostraciones de Júbilos, que se han logrado en la muy Noble y muy Leal Ciudad de los Reyes Lima, Cabeza de la América Austral, y Corte del Perú, en la Aclamación del Excelso Nombre Augusto, Catholico Monarcha de las Españas, y Emperador de la América Don Luis Primero* [en adelante *Eliseo...*], Lima, 1725. p. 24.

²¹ *Eliseo...*, p. 92.

tal como se expuso en la introducción. Además, la categoría de cultura de masas no es históricamente adecuada para la realidad limeña de los siglos XVII y XVIII.

El ritual de continuidad de poder presenta dos aspectos. Uno tiene que ver con su carácter de refuerzo de la estructura social; es decir, conserva y reafirma el *statu quo* (Da Matta, 1983 [1978], pp. 56-66). Pero, más interesante, y en este punto más acorde con los planteos de Elias, el ritual presenta oportunidades de poder. Por ejemplo, los aspirantes a maestros de las órdenes religiosas, en el contexto ceremonial de visita del virrey, al ofrecer sus laudos y obras elogiosas tienen la oportunidad de incrementar su prestigio en el «campo», diría Bourdieu, de competencia simbólica (que es a la vez política). Lo mismo puede decirse del certamen poético y de la ocasión que se le presenta a aquel elegido de pronunciar el elogio al virrey. Aunque menos evidente, los honores que adquieren los alcaldes y soldados al serles atribuidas funciones especiales en el ritual, sea como *alférez*, *alabarderos*, o como encargados de organizar el almuerzo o el refresco de la autoridad suprema en la tarde del palacio, también constituyen ejemplos de competencia político-simbólica en el campo ritual.

El cronista Antonio Suardo, aunque testigo de una Lima de mediados del siglo XVII, no puede ser más explícito para ilustrar la competencia entre corporaciones por la precedencia en el marco del ceremonial. Con motivo del recibimiento del arzobispo Fernando Arias Ugarte, el 13 de febrero de 1630

hubo alguna *competencia* entre el *Tribunal del Consulado* [mercaderes] desta ciudad y la real Unibersidad acerca del lugar que avian de tener en el recibimiento del Señor Arzobispo y, aviendose alegado de su derecho por entrambas partes ante Su Excelencia, se determinó que la *Real Unibersidad* gozace de su antigua posesión y *precedencia* (subrayado nuestro)²².

²² Antonio Suardo, *Diario de Lima (1629-1634)*, 1935, tomo I, p. 45.

Los sujetos (individuales y colectivos) e instituciones se legitiman socialmente y consagran su capital político a través del funcionamiento de una parafernalia ritual. De modo que el virrey se legitima en el reconocimiento recíproco con las corporaciones. Su posición social, en cierto sentido, no está resuelta en la orden del rey, la designación es el punto formal de partida. Este largo viaje por las ceremonias en torno al virrey demuestra que la ritualización de las relaciones sociales no solamente opera legitimando identidades jerárquicas, sino que tiene un importante papel en su misma producción.

El despliegue ritual construye a la vez que consagra determinados centros de poder, acorde con la geografía social existente. Por ejemplo, el encuentro entre los dos virreyes se concreta en un calculado escenario físico y simbólico. Para el traspaso del bastón real entre ambos es escogido un punto equidistante entre el Callao, espacio del que por otra parte se apropia simbólicamente el virrey entrante y lo constituye como «corte» provisoria, y la ciudad de Lima, centro político por antonomasia. Así, nunca hay dos virreyes en Lima. Siempre que la nueva autoridad suprema llegaba a la capital, así lo hiciera por el camino de Trujillo o por mar (desde Paita o desde Chile), se instalaba en el Callao. Cuando venía por tierra, pasaba en secreto con su séquito por la ciudad para recién detenerse en el Callao. Al igual que en caso de Villagarcía en 1736, la llegada del virrey Conde de Salvatierra un siglo antes (enero de 1649) llamó la atención de los cronistas Joseph y Francisco Mugaburu por el dilatado protocolo preliminar de visitas entre el nuevo y el antiguo virrey. La lenta y compleja «entrada» a su nuevo estatus, se puede «leer» hasta en el pautado acercamiento físico a la ciudad de Lima: el hermano del virrey Conde de Salvatierra llega antes que él; la embarcación que trae al nuevo virrey es recibida con salva real; no obstante, permanece en la nave; luego desembarca pero se instala un tiempo en el Callao, donde mantiene una serie de visitas protocolares con su antecesor; días posteriores, después de publicarse

las cédulas reales, se desarrolla el ritual de juramento y asunción pública (entrada pública); finalmente, habiendo transcurrido meses enteros, seguían realizándose «fiestas reales» (toros, cañas, alcancías, etcétera) donde todavía podían contarse entre los espectadores «los muchos caballeros que habían venido de todo el reino con la venida del Sr. Conde de Salvatierra»²³. En el caso estudiado de Villagarcía, hay una suerte de guion sonoro que marca la entrada pública al centro, a partir de sucesivas salvas en momentos claves. Hay una salva cuando el virrey concluye el juramento y entra a la ciudad; hay otra cuando el cortejo del virrey llega hasta el cuadrilátero de la Plaza Mayor, y por último, cuando el virrey entra al palacio. Por supuesto, estas tres marcas sonoras del espacio del poder se fusionan con los constantes repiques de todas las iglesias y conventos, junto con la música marcial del desfile.

El Marqués de Villagarcía recorrió la ruta tradicional por tierra desde Paita. Los corregidores y miembros de cabildos de la costa norte tuvieron el honor de ponerse en contacto con él antes que los vecinos limeños. Recién cuando llegó al límite de la jurisdicción del cabildo de Trujillo, donde comenzaba la jurisdicción del de Lima, la capital envió una comisión de representantes para asistirlo. Alejandra Osorio llamó la atención sobre la diferencia notable con México. En Nueva España, el virrey demoraba más su llegada a México, porque antes era homenajeado por ciudades importantes de la costa y de la meseta central. En cambio, en el Perú el cortejo era mucho más expeditivo. El único virrey que fue a Cuzco fue Toledo, razón por la cual la ciudad no perdió oportunidad para organizar, en 1570, una espectacular entrada pública, pese a que el virrey se había opuesto a ello preocupado por los gastos que suscitaría. Cuzco no quería ser menos que Lima y dedicó dos semanas al evento (Osorio, 2006, p. 777). Según la autora, la presencia ausente del rey era al fin y al cabo más real que la del virrey, puesto que todas

²³ Joseph y Francisco Mugaburu, *Diario de Lima (1640-1694)*, 1935, t. II, p. 12.

las ciudades y villas del virreinato estaban obligadas a celebrar las juras reales; en cambio la mayoría, salvo Lima, era ajena al ritual de entrada del virrey (2006, p. 774, nota 19). Esta es una hipótesis muy sugerente, pero tampoco debe perderse de vista no solo el hecho de que las juras y exequias reales tenían una periodicidad mucho menor a las entradas de virreyes, sino que la «presencia ausente» (Hertzog, 1997, pp. 819-826) del monarca tampoco era muy evidente en las ciudades del reino, más allá de Cuzco y otras capitales departamentales. En contraste, la Iglesia sí desplegó exitosamente su liturgia, imágenes y jerarquías en todos los rincones.

En cada episodio del ceremonial interviene una relación entre el individuo y los valores de una tradición política y cultural particular. Por ejemplo: el caballo, el palio, los toros, fuerza militar, los valores aristocráticos de cortesía, la generosidad del buen príncipe, la jerarquía, el honor, el prestigio, la virtud religiosa asociada a la virtud política, etcétera. En particular, Roy Strong, rastrea las herencias medievales de las entradas reales en el Renacimiento (1988, p. 20). Si bien las entradas medievales consistían en un diálogo y mutua negociación de privilegios entre el rey y la ciudad, durante el Renacimiento, acompañando el proceso absolutista de centralización política, este aspecto se quiebra, y aquellas, imitando los triunfos romanos imperiales con sus arquetipos heroicos, adquieren nueva forma y significación. El general victorioso entraba a Roma a caballo, con todo su ejército desfilando a sus pies. En un momento del desfile se le colocaba una corona de laureles, emblema del triunfo. En Lima, los laureles dejaron lugar a las flores.

La elaboración del arco de triunfo era financiado por una rica corporación, como el Consulado. Resultaba un signo de riqueza que hacía honor al gremio. El cabildo también se encargaba de este tipo de monumentos efímeros, montables y desmontables. Solía contratar artífices que llevaban a cabo la obra de acuerdo con los modelos estilísticos

y arquitectónicos de la época. Una crónica refiere al recibimiento del virrey Marqués de Guadalcazar en 1622 y describe en detalle:

los comisarios [el cabildo elegía delegados para conducir los preparativos de las fiestas] elevaron dos cuadras antes de la iglesia de Montserrat un soberbio arco con muchas columnas, pirámides y barandillas, bien adornado así de pinturas como de figuras de bulto vestidas de ricas telas y sedas, en el cual estaban puestas las armas del rey y las del nuevo virrey. Solo por la formación de este arco se dieron al artífice Luis Ortiz de Vargas 600 pesos²⁴.

Muchos autores sostienen que la construcción de la arquitectura efímera para las celebraciones ofrecía una oportunidad para la inventiva y la experimentación; sin embargo, otros piensan lo contrario, es decir, que las obras no hacían más que reproducir modelos tradicionales (Ramos, 1992, p. 61). El arco de triunfo estuvo presente en todas las celebraciones semejantes del poder real durante todo el periodo colonial. Cabe destacar la relevancia simbólica del arco, elemento de considerable importancia en las entradas de virreyes, así como también en las demás celebraciones del poder, donde opera una manipulación semántica que posee antecedentes renacentistas en el largo proceso.

Los rituales juegan con el tiempo y el espacio. Siempre escenifican un antes y un después, un adentro y un afuera. La asunción del cargo del virrey es un tipo de rito de pasaje coadyuvado por el tránsito geográfico, pues llegaba a su puesto literalmente luego de un viaje. No se trataba de una visita, tal como hacían los reyes en la Península cuando entraban a una ciudad, sino del reconocimiento del nuevo representante de

²⁴ Se trata de una de las relaciones más detalladas que se conocen sobre la entrada de un virrey. La redactó el regidor Antonio Román de Herrera Maldonado y es referida por Manuel de Mendiburu, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, 11 t., 1931 [1891], t. 5, pp. 456-462; y en Juan Bromley (1953) aparece reproducido sin referencia del autor en el anexo I de una publicación del Ministerio de Obras Públicas peruano, con fecha de 1938, con el título *De la vieja casa de Pizarro al Nuevo Palacio de Gobierno*, 1938, p. 305.

la Corona. Por esta razón las entradas tenían una importancia capital para el sistema político y la continuidad del imaginario imperial. En el largo viaje del virrey, la estructura del ritual va construyendo diferentes «interiores» y «exteriores». Si el designado bajaba por tierra, las jurisdicciones de los cabildos se activaban en la definición de estas fronteras. La comisión limeña recién iba a recibirlo a Huarmey, cuando traspasaba la jurisdicción del cabildo de Trujillo. Sin embargo, es posible pensar que el «interior-exterior» más presente en el imaginario limeño es aquel que se traduce en tierra-mar. Prueba de esto es el hecho de que aun llegando por tierra, el nuevo virrey debía pasar un tiempo preliminar, antes de la entrega del bastón, en el Palacio del Callao. ¿Por qué no podía permanecer en alguna finca vecina a la ciudad? Debía simularse su llegada por la vía que siempre conectó a Lima con la Península, en clara afirmación simbólica de su conexión con la metrópoli. También era un testimonio del poderío naval del virreinato, si se tiene en cuenta que durante los recibimientos se contestaban las salvas de los cañones de las naves con los de la fortaleza del Callao y la artillería en Lima. Luego del terremoto-maremoto de 1746, los virreyes siguieron cumpliendo con esa etapa del ritual, no ya en la fortaleza (recién se inauguraría la nueva fortaleza del Callao durante el periodo del virrey Amat en 1774), sino en el caserío de Bellavista, un poco antes del puerto, pero en esa misma dirección. En este sentido, el intercambio del bastón se lleva a cabo en una frontera entre mar y tierra, construida por el ritual: Carmen de La Legua. El mismo nombre hace explícito que se trata de un punto equidistante entre mar y tierra, además de señalar el lugar como un espacio sacro por hacer referencia directa a su capilla. En las entradas del virrey Toledo y sus predecesores todavía no se había definido este ceremonial, de modo que se improvisó un «interior» y un «exterior», un «antes» y un «después», mediante la utilización del accidente natural del río Rímac. Toledo entró a la ciudad por el puente llamado del Arco. Parecería que los puentes fueron utilizados con frecuencia para tal fin. En el caso tardío de las entradas de los virreyes a Santa Fe de Bogotá,

un expediente señala sucesivos encuentros protocolares entre la nueva autoridad y los funcionarios locales efectuados sobre puentes²⁵. Hasta el traspaso del bastón se realizaba en un puente²⁶. De regreso a Lima, es posible observar un segundo eje «interior-exterior» representado en el Arco de Triunfo que se erigía a dos cuadras de Monserrat. Allí ocurría el juramento y una salva anunciaba su ingreso a la ciudad una vez cumplido el rito. En ese momento se le obsequiaban dos llaves simbólicas de la ciudad. Es significativo que aun después de haberse construido las murallas, se mantuviera la utilización del arco efímero para la ceremonia, pues a pocos metros de Montserrat se encontraba el portal de la muralla que hubiera podido servir de umbral-escenario. En ese sentido, como en tantos otros, continuó vigente la cultura barroca del simulacro y la duplicación. Asimismo, las tres salvas (triplicación recurrente) marcan la gramática sonora de otros «interiores-exteriores»: se imponen cuando el virrey traspasa la muralla y penetra a la ciudad; cuando el cortejo entra a la Plaza Mayor; y cuando el virrey entra a su palacio. En conclusión, el ritual es un dispositivo que produce las relaciones de poder, construye fronteras sociales e imprime sentido a un espacio a partir de un movimiento que procura un efecto de continuidad. Lejos de constituir un programa cerrado, los actores pueden manipular sus reglas y llegar incluso, como podrá apreciarse más adelante, a transgredir el objetivo mayor de confirmación de la autoridad.

La universidad tenía sus propias fiestas y ceremonias establecidas en sus constituciones. A las de su santo patrono San Marcos, se sumaban aquellas que se efectuaban al momento en que un estudiante se graduaba y cuando un profesor asumía un cargo y debía jurar fidelidad

²⁵ *Ceremonial que se practica y observa con los Exmos. SS. Virreyes, en sus Entradas Públicas, y Secretas, Etiquetas, y ceremonias que se deben hacer en su Recibimientos y en el de sus Embajadores, que despachan antes de su Entrada al Sr. Su Antecesor de Santa Fé [en adelante Ceremonial que se practica...].* AHN/Diversos, 32, Doc. 17, 1, Recto. AGI. 19 fs. Por ejemplo, en el sitio de Fontisón, las autoridades reciben al virrey en el puente homónimo.

²⁶ AHN/Diversos, 32, Doc. 17, 1, Recto. AGI. f. 5.

a sus estatutos. Esta institución también participaba en las fiestas del poder real en calidad de cuerpo: al lado de otras corporaciones en el caso del Paseo del Pendón y las fiestas de tabla en las que el virrey era el protagonista principal. También lo hacía en los recibimientos de virreyes y en la entrada pública que realizaba esta autoridad. Así, la universidad debía asistir como una corporación más al recibimiento público y besamanos en el Callao. Luego de participar en esas instancias, el recibimiento exclusivo en el edificio de la universidad se proponía renovar la lealtad de ese cuerpo con el nuevo gobernante. Sin embargo, a diferencia de las asistencias a las fiestas con los otros cuerpos, el recibimiento del virrey en la universidad era un ritual que no figuraba en sus constituciones y reglamentos, sino que permaneció en la esfera consuetudinaria. Por esta razón algunos virreyes intentaron eliminarlo, pero se encontraron con la tenaz oposición del claustro. La universidad consideró siempre esta ceremonia como un privilegio de su cuerpo: la prerrogativa de teatralizar la sumisión ante el rey, por vía de su alter ego²⁷, sancionaba simbólicamente el beneficio del patronazgo. Desde el siglo XVII, el rector u otro catedrático escribían un panegírico del virrey y se leía en el momento de su visita. Además, con motivo de su llegada, como hemos señalado, se realizaba un certamen o concurso poético entre los estudiantes y catedráticos. Durante el siglo XVIII se produjo un desdoblamiento entre una dimensión laica y otra religiosa del recibimiento. En lugar de efectuarse en una jornada, el evento se dividió en dos: en el primer día se leía el elogio y se llevaba a cabo el certamen poético en el salón principal, mientras que el segundo estaba destinado a un sermón de gracias que ocurría en la capilla de la universidad. Posiblemente este desdoblamiento reflejara una tendencia secular en la que los laicos fueron ganando terreno en el claustro, de modo que los religiosos se concentraron en la liturgia, diferenciándola del conjunto de actividades de la corporación.

²⁷ *Recibimientos a San Martín...*, p. 13.

El día de la recepción, la audiencia, el cabildo, los tribunales reales, el Consulado y el tribunal de minería pasaban a buscar al virrey por el palacio, de igual manera que en los días de fiestas de tabla. La nueva autoridad suprema subía al carruaje con su esposa y el oidor más antiguo. El cortejo iba antecedido por los batidores y delante de una compañía a caballo; avanzaba flanqueado por alabarderos. La procesión se dirigía desde el palacio hasta la Plaza de la Inquisición, en donde funcionó hasta 1822 el local de la universidad, siguiendo las calles del Arzobispo y Zárate. Allí los esperaba una compañía de húsares, que guardaba el orden y el espacio para el tránsito de los carruajes. Una compañía del mismo cuerpo custodiaba la entrada del edificio. El virrey ingresaba y se sentaba en medio del claustro, en el centro de un estrado. Su esposa se ubicaba a la derecha, sobre cojín y almohadón. El salón principal estaba custodiado por alabarderos. Cuando la nueva autoridad hacía sonar una campanilla, el catedrático designado (podía ser el mismo rector) daba comienzo a la lectura del elogio. La oratoria duraba algo más de una hora. Luego se leían los poemas previamente seleccionados y todas las autoridades, laicas y religiosas, funcionarios y maestros presenciaban ese momento de cortesana gloria en honor del virrey entrante. Al día siguiente, el séquito de autoridades regresaba para asistir en la capilla de la universidad a la misa de gracias oficiada por el deán de la catedral, la cual iba seguida de un sermón preparado por un religioso renombrado. El rector entregaba al virrey el libro que reunía impresos el panegírico, los poemas y el sermón²⁸.

El elogio o panegírico obedecía a las reglas del género. Primero se refiere a la cuna y linaje del virrey, en segundo lugar a los acontecimientos loables de su carrera y en tercer término, a sus capacidades para gobernar. Según Mendiburu, estos recitados no eran más que «bajas y exageradas adulaciones que [los virreyes] oían sin sonrojarse»

²⁸ *Recibimientos a San Martín...*, pp. 15-16.

(Mendiburu, 1931 [1891], t. 3, p. 297). Probablemente, la lectura del panegírico constituía una *performance* con valor equivalente a los juramentos de fidelidad mutua entre los cuerpos de la monarquía y el soberano. El elogio también puede concebirse como un mensaje de buenos augurios para el nuevo gobernante, siempre y cuando ejerciera el buen gobierno que sus «resaltadas virtudes» prometían. En este sentido, puede interpretarse el elogio como una normativa de moral política sublimada antes que un simple acto propiciatorio.

En un reciente artículo, la lingüista María Soledad Barbón analiza el texto satírico *Drama de los palanganas*, aparecido en 1776 de autor desconocido, aunque Lohmann Villena lo atribuye al criollo Francisco Antonio Ruiz-Cano y Sáenz-Galiano, Marqués de Soto Florida, noble peruano y profesor universitario (Barbón, 2006, pp. 69-83). Se trata de un extenso diálogo entre dos personajes que critican la administración del virrey Amat, en el ocaso de su mandato. Está organizado en tres noches, al igual que las fiestas del poder real en las que se prescribe tres noches de iluminaciones. La noche del 17 de julio critican la malversación de fondos por parte del virrey; la del 18 abordan la inmoralidad de Amat en relación con su famosa amante Micaela Villegas; y la velada del 19 critican el recorte de la autonomía universitaria ocurrida en su gobierno. Tradicionalmente se consideró este ejemplar satírico como una muestra «subversiva» de las demandas criollas ante la metrópoli. Barbón, sin embargo, advirtiendo que la sátira y el elogio poseen la misma raíz retórica, el *genus demonstrativum*, concluye que, en este caso, el *Drama de los palanganas* resulta un ejemplo de sátira retórica que «lejos de presentar una actitud carnavalesca hacia el poder colonial, lo afirma» (Barbón, 2006, p. 70). Demuestra convincentemente cómo la sátira contra el viejo virrey se convierte paulatinamente en panegírico «extraoficial» para el nuevo. Ahora bien, si por un lado el mundo letrado limeño llegó a producir una sátira conservadora, también llegó a conocer el elogio «subversivo».

Uno de los panegíricos más controvertidos en la historia de los recibimientos auspiciados por la universidad de San Marcos es el Elogio al virrey Jáuregui (1780-1784), pronunciado por José Baquíjano y Carrillo en 1781²⁹. Desde el punto de vista formal, el texto responde a todas las fórmulas culteranistas del género. En el exordio, Baquíjano se refiere al virrey como a un héroe que merece como recompensa la gloria y la inmortalidad. Se lo exalta como poseedor de las virtudes del príncipe, destinado a velar por la Real Academia de la que es su patrón. Así se hará merecedor de la gloria y «justificará un culto en que el incienso no se prostituye, ni se profanan los laureles en las sienes del vicio»³⁰. En la primera parte, le recuerda sus deberes con «La Patria (que) se apresura a recibirlo»³¹. Para hacerle presente los deberes de fidelidad, generosidad y magnanimidad del príncipe, se apoya en el capítulo siete del *Belisario*, de Marmontel —obra que rápidamente caerá en la censura— que cita al pie de página. Su pertenencia no es equívoca, celebra la gloria de la nación española «que V. E. no oscurecerá el esplendor, con que desde el año de 1135 brilla en Navarra, Aragón, y Castilla»³². No olvida Baquíjano el elogio a la estirpe de Jáuregui y luego halaga su carrera militar. En ese punto emite condenas contra «la orgullosa Isla de Albión [...] donde por señal de independencia se ensangrienta el trono, se insulta al soberano, se adora al criminal, se obedece al vasallo»³³

²⁹ *Elogio del Excelentísimo señor Don Agustín de Jáuregui y Aldecoa, caballero del orden de Santiago, Teniente General de los Reales Ejércitos, Virrey, Gobernador y Capitán General de los Reinos del Perú, Chile, etc. Pronunciado en el Recibimiento, que como a su Vice-Patrón, le hizo la Real Universidad de S. Marcos el día 27 de Agosto del año 1781, por el Doctor José Baquíjano y Carrillo, Fiscal Protector interino de los Naturales del distrito de esta Real Audiencia y Catedrático de Visperas de leyes [en adelante Elogio...].* El texto se encuentra reproducido íntegro en la CDIP, t. I, *Los ideólogos*, vol. 3: José Baquíjano y Carrillo, p. 65-95. Utilizamos esa edición.

³⁰ CDIP, t. I, vol. 3, *Elogio...*, p. 67.

³¹ CDIP, t. I, vol. 3, *Elogio...*, p. 67

³² CDIP, t. I, vol. 3, *Elogio...*, p. 69.

³³ CDIP, t. I, vol. 3, *Elogio...*, p. 74.

y recuerda que Jáuregui luchó contra ella valientemente como teniente coronel en el regimiento de Almansa para recuperar Cartagena de Indias. Luego elogia su gallardía durante la reconquista de Cuba, acción por la cual el rey lo premió con el grado de coronel del regimiento de segundo y brigadier de los reales ejércitos. Baquíjano hace repaso de todo ello, como también de su actuación en Portugal, donde consiguió la rendición de Almeyda. El Dios de los ejércitos ayudó a su suerte. En la segunda parte del elogio, refiere la situación de rebeldía de los araucanos y, por extensión, de los indios de América. Está viva la represión de Túpac Amaru (1780-1781). Condena la sedición pero también afirma que «destruir a los hombres no es ganancia»³⁴. Hay una crítica velada al visitador Areche. Como protector de naturales, el autor subraya la necesaria bondad de los borbones en proteger el colegio de naturales, donde «la ignorancia desaparece». Esto no ha de sorprender, pues luego de la Gran Rebelión, Areche organizó una censura sistemática de las expresiones incaístas y de los privilegios de los estamentos nobles de indios. Entre otras medidas, quedó suprimido el colegio de caciques del Cuzco. Baquíjano condena la represión del visitador y lanza una advertencia, «sabe V. E. que la primer obligación del buen gobernador es hacer amable la autoridad del príncipe a quien representa». El corazón del panegírico alega en contra de Areche y del despotismo:

el más equitativo, el más dulce de todos los monarcas el gran Carlos III no tiene que temer abuse V. E. de su sagrado nombre para esparcir la consternación y los gemidos. No se verá esa extraordinaria repetición de órdenes y decretos que vacilantes entre las desigualdades y precipios [sic] de su escabrosa basa, sólo sirven de fomentar el descontento. No se registrará V. E. en un orgulloso gabinete calculando fríamente la miseria y desesperación del súbdito, para exigir de ella los generosos esfuerzos de su obediencia³⁵.

³⁴ CDIP, t. I, vol. 3, *Elogio...*, p. 88.

³⁵ CDIP, t. I, vol. 3, *Elogio...*, p. 89.

El interlocutor de Baquíjano no es Jáuregui, sino Areche. Si el ritual puede habilitar la crítica mediante la tergiversación simbólica, el elogio lo consigue en el plano de la retórica. Así, la acción simbólica en su doble dimensión discursiva (retórica) y performativa, encierra en ocasiones un doble mensaje. Aquí, el recurso acusativo es el acostumbrado en la época, se critica el mal gobierno del representante del rey, pero antes se hace bien explícita la lealtad al bondadoso monarca. El pasaje se apoya en algunas citas de la *Histoire Philosophique* de Raynal, otra obra prohibida. Es probable que el momento más «subversivo» del Elogio esté expresado en la cita 36, donde se reproducen las palabras de Raynal sobre las consecuencias del mal gobierno. El filósofo cuenta que cuando una provincia de la China se queja del mandarín que la gobierna, se lo depone enseguida y se lo somete a un tribunal para ser castigado, puesto que «es un delito haber desagradado al pueblo, y así se le trata como a un director ignorante que priva al padre del amor de sus hijos»³⁶. En definitiva, Baquíjano condena el mal gobierno, denuncia el abuso, la ilegitimidad del despotismo y la tiranía representada en la figura del visitador Areche. Es fácil imaginar la expresión del visitador al escuchar estas palabras en el salón principal de la universidad, con el nuevo virrey en el centro y rodeado de todos los cuerpos de autoridades, maestros y figuras prominentes del medio local³⁷. En el discurso no aparecen indicios sobre descontento por razones económicas, la referencia más directa que hace a la coyuntura del virreinato es respecto a la represión de los súbditos y el cierre del colegio de caciques. Por ello, no es difícil inferir que esto habría llevado a afirmar a Miguel Maticorena Estrada que el Elogio es una «justificación indirecta de la etapa inicial de Túpac Amaru»³⁸.

³⁶ CDIP, t. I, vol. 3, *Elogio...*, p. 89.

³⁷ Según Mark A. Burkholder, Areche recién puso el grito en el cielo al ver el elogio impreso lleno de citas de autores prohibidos. Es posible que en el discurso, Baquíjano no haya dicho todo lo que luego puso en escrito, Burkholder (1989).

³⁸ José Baquíjano y Carrillo, *Elogio...*, p. 11.

Areche no interrumpió el panegírico, esperó hasta el final. Siguió la lectura de los poemas y la distribución habitual de los premios. Acompañó en el carruaje al virrey de nuevo al palacio, junto con toda la comitiva. José Baquijano, por su parte, habrá regresado a su casa internamente satisfecho por la solapada crítica, habrá recibido sin duda las felicitaciones por parte de amigos y allegados sin imaginar las consecuencias que acarrearía su actuación aquella tarde. Al otro día habrá asistido al sermón en la capilla de la universidad como miembro del claustro, rodeado de todas las altas autoridades, como solía suceder en las fiestas de tabla. El virrey Jáuregui, como era habitual, recibió solemnemente el ejemplar del impreso del Elogio y los poemas premiados, junto con una joya o un par de guantes de filigrana dorada. En ese momento ¿comenzaría a sospechar Baquijano sobre el efecto que produciría su elogio? ¿O todavía tenía la esperanza de que su demostración de oratoria lo promoviese como rector?³⁹

Contrariamente a las aspiraciones del sanmarquino, el virrey Jáuregui, seguramente incitado por el visitador Areche, no tardó en ordenar a una comisión la evaluación del panegírico. La maquinaria que puso a funcionar el texto inauguró un nuevo periodo en la historia de la censura colonial. El tribunal de inquisición recuperó sus bríos de antaño, pero esta vez para vigilar las lecturas que circulaban en aquella época (Peralta, 2002, p. 202). Recién en 1785 la Secretaría de Indias concluyó su informe para Carlos III y dio su veredicto final respecto del Elogio. La primera parte fue criticada por su «estilo altisonante, llena de clausulones abultados y pedanterías»⁴⁰. La segunda fue considerada «una invectiva de lo peor que han dicho algunos de nuestros autores y muchos de los extranjeros sobre la conducta de los españoles en la conquista y posesión de las Américas» (Peralta, 2002, p. 250).

³⁹ Con frecuencia, los autores de este tipo de panegíricos obtenían luego de su lectura una promoción dentro de la universidad. José Baquijano asumió el elogio al virrey Jáuregui aspirando a obtener el puesto de rector.

⁴⁰ CDIP, t. 1, vol. 3, «Respuesta de Juan María Gálvez al virrey Jáuregui», p. 241.

Entre los primeros se cuenta Las Casas, mientras que entre los extranjeros se menciona a Macchiavello, Montesquieu, Linguet, Mr. Gros de Bose en el Libro Amarillo, Guillermo Raynal y al irlandés Bayle. El caso Baquijano permitió a la Corona, efectivamente, poner en práctica un sistema generalizado de censura de lecturas prohibidas que llegaban de contrabando. Junto con ello, los intereses criollos son puestos en el banco de acusaciones al impugnarse «el carácter díscolo de su autor, cabeza de uno de los partidos que han motivado los ruidosos recursos sobre elección de rector de la Universidad de Lima, es sedicioso [...]» (Peralta, 2002, p. 251). Aunque Baquijano había perdido algo más que su anhelado puesto de rector, sus deseos no se vieron cohibidos pues a mediados de 1783 protagonizó otro incidente universitario en miras de alcanzar el mismo cargo. Recién en 1786 se aplicaron las reformas universitarias en el ámbito del Convictorio San Carlos⁴¹. A pesar de sus traspiés con la censura y la política universitaria, el doctor José Baquijano y Carrillo siguió siendo un personaje central en el ámbito público limeño y llegó a ocupar funciones de oidor en 1806 y posteriormente, de diputado americano ante las Cortes en 1813⁴². Más adelante se convertirá en «símbolo de las aspiraciones criollas», al decir de John Fisher (2000, p. 161), y protagonista, se verá, en la nueva fiesta ciudadana que trajo los vientos liberales de Cádiz.

A modo de conclusión, el panegírico puede ser utilizado como vehículo para expresar demandas locales, no necesariamente «sediciosas» ni mucho menos preindependentistas. Puede considerarse esa «subversión» como un acto de rebelión retórica en defensa de privilegios antiguos que habían sido avasallados por las reformas fiscales del

⁴¹ El Colegio San Carlos se fundó en 1770 en reemplazo de los colegios San Felipe y San Martín. Estos organismos dependían directamente de la Universidad de San Marcos. En 1786 el virrey Croix aprobó un nuevo plan de estudios de tinte ilustrado que daba especial impulso a la historia de la filosofía, los derechos español, natural y de gentes, y la matemática.

⁴² Sobre su carrera política, ver Burkholder (1989).

visitador Areche. Son demandas criollas conservadoras. En el caso del virrey Amat, la sátira política de las palanganas, siguiendo a Barbón, es un ejercicio paródico que no hace sino reforzar el recibimiento del nuevo virrey Guirior. Una sátira contra un virrey que es en realidad un panegírico para otro. Ahora bien, el mismo autor, prominente miembro del grupo criollo, seguramente habrá tenido vínculos de amistad con el Baquíjano del Elogio a Jáuregui. Por su parte, este texto antes de ser un elogio al nuevo virrey es un ataque a las medidas del visitador Areche. Indirectamente estaba defendiendo el buen gobierno de Guirior y acusaba al mal gobierno de Areche. El elogio era, así, una advertencia política al nuevo virrey Jáuregui que manifestaba parte de la élite local por boca de uno de sus representantes más conspicuos. Se le advertía a Jáuregui sobre el cuidado que debía tener su política para no perjudicar los intereses criollos. El contenido doctrinario (por ejemplo, el antidespotismo) del Elogio puede ser interpretado como un nuevo lenguaje (lenguaje *ipso facto* censurado) que utiliza Baquíjano para defender una situación concreta de privilegios amenazados. La relación con la rebelión de Túpac Amaru es retórica, puesto que la élite limeña estaba tan asustada como las autoridades ante la propagación de la violencia en el sur andino. Es significativo que esta queja se produzca, como una bomba de tiempo, en el corazón mismo de un ritual de legitimación del poder hispánico y construcción de la autoridad suprema. Aun el ritual más controlado por el poder, por su función central en la construcción de hegemonía, encierra en potencia la contestación a ese mismo poder.

Los panegíricos, en tanto piezas literarias, fueron víctimas de la arremetida de la censura de autores y libros, la cual tuvo su punto álgido entre 1783 y 1787. Precisamente en aquellos años, el visitador Escobedo reforma el ceremonial de recibimiento a los virreyes y lo ajusta a los resortes borbónicos de eficiencia, ahorro y control. Las demandas locales son sometidas a una vigilancia estricta y el discurso criollista acallado o conminado a la búsqueda de nuevas vías de expresión.

No solo Baquíjano tuvo que comparecer y arrepentirse ante la Inquisición y el monarca, sino que Hipólito Unanue, Manuel Lorenzo de Vidaurre y muchos otros ilustres doctores también fueron acusados en algún momento por el Santo Tribunal. Así, la élite local vio limitada su gravitación en los espacios de negociación simbólica que representaban las ceremonias de continuidad del poder real. Escobedo, en su reforma, había suprimido el teatro del juramento público del virrey ante el cabildo, a la vez que sometía a la censura los panegíricos que pronunciaban los intelectuales criollos en el recibimiento de los virreyes en la universidad.

En los periodos constitucional gaditano e independentista estos discursos tradicionales y formas estereotipadas de recibimiento de autoridades se articularán en las nuevas coyunturas políticas. Por la complejidad del proceso independentista peruano, no deberá sorprendernos cuando encontremos al mismo personaje que antes dirigiera sus más excelsos halagos al virrey Joaquín de la Pezuela, repitiendo el mismo énfasis frente a José de San Martín y Simón Bolívar en el interior del claustro de la Universidad de San Marcos.

REFORMAS DEL RITUAL A FINALES DEL SIGLO XVIII: SOBRE EL ORDEN Y LA ARENA INSTITUCIONAL

El ritual de recibimiento de virreyes se mantuvo más o menos inalterable hasta 1784. Ese año remitió el virrey Croix (1784-1790) una instrucción al cabildo por parte de la Audiencia en la que se aplicaba una serie de reformas «sobre ceremonial, entrada y salida de virreyes, fiestas, besamanos, minoración de días feriados, recepción de arzobispos, etc.» (Mendiburu, 1931 [1891], t. 4, p. 278). La real Audiencia trató de ahorrar a la ciudad los excesivos gastos en este tipo de acontecimientos y los limitó a un máximo de 12 000 pesos. Las medidas intervenían directamente sobre la economía de las fiestas, sin representar tampoco un cambio sustancial con lo acostumbrado. Sin embargo,

resulta más significativo el hecho de que el traspaso del bastón dejaría de llevarse a cabo en el punto equidistante entre mar-tierra de La Legua, reduciéndose a una ceremonia más expeditiva en el puerto del Callao. Este primer paso de reforma se vio continuado por el visitador Jorge de Escobedo tres años más tarde en su «Ceremonial, funciones y gastos para el recibimiento y entrada de los Exmos. Señores Virreyes», aprobado por Cédula Real en 1788. Esta vez pueden apreciarse cambios más importantes en el ceremonial que no tenían que ver exclusivamente con motivos económicos. Escobedo había observado que el virrey que venía por tierra obligaba a los corregidores y comisiones de cabildos a gastar una suma importante de dinero para recibirlo, hospedarlo y agasajarlo. En consecuencia determinó que hiciera su ruta por mar directamente hasta el Callao. Además de ahorrarles dinero a las autoridades locales, probablemente Escobedo pretendía reducir el campo de acción para el otorgamiento de prebendas y favores que tenía lugar desde el momento en que la nueva autoridad ponía pie en Paita. Pudo haber sido un modo de limitar las ambiciones locales, tanto como una forma de controlar las atribuciones del funcionario. Esta preocupación de la Corona fue constante, al menos desde la cédula de 1619 de Felipe III en la que se estipula «que los virreyes, ni sus criados no reciban cosa alguna en el viaje»⁴³. La reforma de Escobedo —como muchas otras reformas borbónicas de fines del siglo XVIII— no pretendía sino aplicar disposiciones preexistentes que se acataban pero no se cumplían.

Si bien la reforma restituía el intercambio del bastón en La Legua, establecía una importante modificación respecto del juramento. En lugar de concretarse en el espacio público, «el virrey pasará con los oidores a la Sala del Acuerdo, donde leído por el Escribano de Cámara el Real Despacho hará el juramento acostumbrado»⁴⁴. Ya no se trataba del juramento ante la ciudad mediante el cual se comprometía

⁴³ *Recopilación de Leyes...*, libro III, tít., III, ley XXIJ (1619-1620).

⁴⁴ *Ceremonial para...*, AHN/Diversos, 32, Doc. 17, 2, 1 –AGI. 31 fs., f. 3.

a respetar los fueros y privilegios, sino de un juramento en el prometía, frente a los oidores, desempeñar correctamente su función de presidente de la Audiencia, con la posibilidad de incluir en él el anterior. Así, Escobedo resolvió suprimir totalmente la entrada pública y el juramento que daba origen al desfile bajo el arco, junto a las puertas de la ciudad. Son sus palabras,

Que en cuanto a la prestación del juramento, [de que] se guarden los fueros y privilegios legítimos del Cabildo o se entienda éste comprendido en el principal de guardar justicia que ha de hacer S. E. en el Real Acuerdo, o acuda el mismo Cabildo a S. M. por la declaración oportuna una vez que está abolida la solemnidad de entrada pública en cuyo principio se hacía aquel juramento anteriormente⁴⁵.

Después del juramento a puertas cerradas, la Audiencia y demás tribunales debían acompañar al virrey a otra sala en la que recibiría los cumplidos de las corporaciones, pero «sin ceremonia [...] para no incomodarle a la hora que ha de ser ya de comer, y se servirá la comida dispuesta por el Cabildo secular, a que concurrirán la Audiencia, Tribunal de Cuentas, el mismo Cabildo, Superintendente de la Real Hacienda y jefes militares»⁴⁶. Aunque se conservaba el teatro de jerarquías entre corporaciones, el acto debía llevarse a cabo exclusivamente en los recintos del palacio, el espacio del soberano. En este punto es importante advertir la presencia de una nueva autoridad, el superintendente de la Real Hacienda. Víctor Peralta concibe esto como un primer momento en que se quiebra la autoridad del virrey (2002). Para el autor, se trata de un intento finisecular de limitar el poder de los virreyes en el marco de un plan general en procura de mayor control sobre las «colonias» que impulsaron los últimos borbones. En este sentido, la supresión de la entrada pública a caballo no puede considerarse

⁴⁵ *Ceremonial para...*, AHN/Diversos, 32, Doc. 17, 2, 1 –AGI. 31 fs., f. 19.

⁴⁶ *Ceremonial para...*, AHN/Diversos, 32, Doc. 17, 2, 1 –AGI. 31 fs., f. 4.

únicamente como una medida de economía. Con esta disposición, la investidura del virrey perdía carisma⁴⁷. Un carisma que sería circunstancialmente recuperado, como se podrá ver, durante las guerras que estallarán en ambos lados del Atlántico en medio del agudo deterioro de la autoridad tradicional.

No obstante, el virrey no era el único que perdía protagonismo escénico, el cabildo sería en realidad el principal afectado con la supresión de la entrada pública. El juramento ya no se hacía en el espacio público ante la autoridad municipal, sino en cuarto cerrado ante la autoridad judicial. La Audiencia desplazaba al cabildo y la sala del Acuerdo reemplazaba a la calle. Este cambio debe comprenderse en el cuadro de un proceso mayor en el que el órgano de poder local fue perdiendo autonomía con la implementación del sistema de intendencias instaurado por los borbones en aquella época. La historiografía tradicional de la independencia y otras obras clásicas, como la de Ots Capdequí (1986 [1941]), destacan la coyuntura de la emancipación como momento en el que los cabildos americanos recuperaron un rol político fundamental que habían perdido a fines del siglo XVIII. Aunque esto es indiscutible, el proceso resulta más complejo de lo que parece, puesto que desde 1802 y 1805 se constata en los archivos municipales de Lima una progresiva recuperación de privilegios políticos y simbólicos por parte del cabildo. De modo que antes de 1809 y 1810 (años en que estallan los brotes juntistas en la región), el cabildo de Lima —principal bastión fidelista a las Cortes— experimenta una recuperación gradual de su autonomía institucional (Peralta, 2002, p. 106). Más tarde, durante el periodo constitucional gaditano, estos privilegios se amplificarán y tendrán su repercusión en el ceremonial.

⁴⁷ La antropología cultural demostró que el carisma no es un don que la naturaleza otorga a los individuos, o una mera aptitud psicológica, sino una construcción cultural mediante la cual se vincula simbólicamente a un sujeto con un lugar de poder. Ver por ejemplo Geertz (1994 [1983], en especial p. 156).

La reforma de Escobedo se ocupaba de dictaminar con minuciosidad sobre todos los aspectos del ceremonial. Así, al día siguiente del nuevo juramento debían realizarse las ceremonias habituales: el arzobispo recibiría en el atrio al virrey, se cantarían el *Te Deum* en la catedral, el cortejo regresaría al palacio y se tendría previsto una comida por la noche, con la diferencia de que

en las mesas que se pondrán con el debido adorno, pero *sin el desorden que hasta ahora ha habido de entrar cuantos quieren*, pues deberá limitarse a los que lleven *boletines*, y éstos repartirse precisamente a los señores de la Audiencia, Tribunal de Cuentas, Cabildo, Tribunal del Consulado, Minería, a los jefes de los cuerpos militares y de las oficinas de real hacienda (subrayado nuestro)⁴⁸.

Esto último pone en evidencia la penetración del espíritu racionalista y la voluntad de control del régimen borbónico en el ceremonial político tradicional. El poder comenzaba a vincularse de otro modo con los vecinos notables. Los salones ya no estarían abiertos a una concurrencia relativamente variada, sino que se restringía aún más la asistencia de acuerdo con esquemas de invitación. De ese modo se podría llevar la cuenta de la cantidad de asistentes y garantizar un control respecto a la «decencia» de los invitados. Si bien estos ámbitos nunca estuvieron abiertos a la plebe, los testimonios de principios de siglo XVIII subrayaron siempre la gran afluencia de tapadas —mujeres que utilizaban una vestimenta tradicional que tapaba el rostro con un velo, lo que les permitía en muchos casos transgredir los posicionamientos sociales preestablecidos— en estos eventos. Con todo, se impone aquí la pregunta foucaultiana de siempre: ¿aumentaba el desorden en la Lima de fines del XVIII o aumentaba el control?

No sabemos con precisión quiénes asistían a los refrescos y bailes ni cómo era el comportamiento de estos grupos, como tampoco quiénes quedaban excluidos. No obstante, sabemos que durante la entrada

⁴⁸ *Ceremonial para...* l. AHN/Diversos, 32, Doc. 17, 2, 1 –AGI. 31 fs., f. 5.

pública los vecinos y habitantes de la ciudad observaban la coreografía del poder desde sus balcones, ventanas y, en la calle, detrás de las alabardas en hilera. Por cierto, no entraban todos al Te Deum de la catedral, únicamente asistían las autoridades y parte de la nobleza. Alejandra Osorio señala que a diferencia de México, en la entrada de virreyes a Lima participaban en cada vez mayor presencia indios, negros, castas, etcétera (2006, p. 793). Sin embargo, no hay que olvidar que indios, negros y castas participan fundamentalmente en calidad de milicianos de regimientos. Eran el brazo armado del poder. No eran convocados por su corregidor para organizar su propia fiesta, sino que estaban reclutados en el ejército del rey y en las milicias de la ciudad. Estos sectores no tenían acceso a los salones palaciegos más que como porteros. Recién por la noche la plebe podía disfrutar de los fuegos de artificio y las iluminaciones en la plaza, y en los callejones aledaños, los negros podían efectuar sus danzas. Aunque los salones estaban en principio reservados a la élite, Escobedo apunta a ellos para proferir su queja borbónica contra el desorden. En efecto, en varios cuadernos aparecen gastos por roturas de objetos, la mayoría de las veces cristales. Con frecuencia, esos objetos habían sido dados en préstamo por algún notable a la comisión del cabildo. Por tanto, lo que se rompía debía pagarse. Por ejemplo, en el recibimiento de Gil de Lemus (1790-1796), el cabildo pagó 43, 2 pesos «por la luna y compostura del espejo que se quebró en la casa de Herbaos, pagada a Don Andrés Sanz»⁴⁹. Pero no solo había roturas accidentales, también había hurtos, siendo, lógicamente, las joyas y la platería los objetos más codiciados. En el recibimiento de Croix (1784-1790) hubo que reponer 289 pesos a «José Enrique Palomino, platero, por la plata labrada y hechuras de todas las piezas que se robaron en el refresco, la noche del día del recibimiento, de que no se hizo cargo el “Alonero” [sic] que corrió con el refresco»⁵⁰. El moderno sistema de invitaciones que Escobedo

⁴⁹ AHM, *Gastos del Recibimiento...*, f. 4b.

⁵⁰ AHM, Exp. *Recibimiento de Teodoro Croix*, 1785, cit., f. 5b.

había propuesto implementar, en realidad ya se había puesto en práctica, pues debajo del renglón referido al robo, figura una partida de 49 pesos pagada «al confitero Salvador Guerrero, para él y su compañero, por el papel para convidar, boletines, impresión y repartimiento a todas las personas conocidas y públicas que podían asistir a la Iglesia Catedral el día del recibimiento público, y en el Palacio de S. E. al refresco»⁵¹. Junto con estos gastos, también se había pagado 25 pesos a un piquete de soldados Blanquillos [sic], más 6 pesos para un grupo de alabarderos «para que evitaran robos en la función de Palacio»⁵². A ello habría que añadir los 234 pesos que se solía distribuir como propinas a los porteros y otros auxiliares encargados de la seguridad, un dispositivo que también se observa en las juras reales. Pese al deseo de los reformadores borbónicos, los robos no podrán evitarse ni siquiera en el corazón del poder.

El control borbónico está asociado también con el gusto ilustrado por el teatro. Al menos desde la entrada a Lima en 1796 del virrey Ambrosio de O'Higgins, las funciones en el Coliseo de Comedias dejan advertir una importancia cada vez mayor en la difusión del elogio preliminar dedicado a la nueva autoridad suprema⁵³. Diez años más tarde, el poeta guayaquileño y estudiante carolino José Joaquín Olmedo escribió una obra en obsequio del virrey Fernando de Abascal y Sousa, quien acababa de llegar a Lima para ocupar el nuevo cargo. La composición poético-teatral *Loa al Excmo. Sr. Dn. José Fernando de Abascal y Sousa* se representó en la tercera comedia dedicada al virrey, el 27 de noviembre de 1806⁵⁴. El elogio a la autoridad exigía de ella

⁵¹ AHM, Exp. *Recibimiento de Teodoro Croix*, 1785, cit., f. 5b.

⁵² AHM, Exp. *Recibimiento de Teodoro Croix*, 1785, cit., f. 5b.

⁵³ Anónimo (1796), *Loa al recibimiento del virrey Don Ambrosio O'Higgins (...) que se ha de representar en el Teatro de esta M. N. y L. Ciudad de Lima, el miércoles 10 de agosto de 1796* [en adelante *Loa al recibimiento...*]. CDIP, «El teatro en la Independencia», t. XXV, V. 1, p. 215-229.

⁵⁴ José Joaquín de Olmedo, *Loa al Excmo. Señor Don José Fernando Abascal y Sousa, Caballero del orden de Santiago, Mariscal de Campo de los Reales Ejércitos, Virrey y Capitán General del Reyno del Perú, etc. En la tercera comedia que se dedica el 27 de noviembre*

la protección del arte dramático. Destacaba el teatro como laboratorio de pedagogía moral y política, un necesario recurso que excitaba «el amor a la patria»⁵⁵. Un pasaje de la loa hace explícita esta función:

Y pues que Padre, y Protector te aclama/ este pueblo, feliz bajo tu
mando,/ y su bien y su dicha te desvela,/ haz, oh caro Fernando,/ *si*
ciudadanos quieres/ enemigos del ocio y los placeres,/ *si* intrépidos
soldados,/ buenos *amigos, esposos* muy honrados,/ haz que el *Teatro*
peruano,/ que a complacerte solamente anhela,/ sujeto al arte, mas
sin ser su esclavo,/ culto, *decente*, noble, decoroso,/ de las buenas cos-
tumbres/ sea y *de honor y de virtud escuela* [...] ⁵⁶ (subrayado nuestro).

Pueden concebirse estas representaciones como una forma de extender al pueblo el elogio que acostumbraba dedicar la universidad al nuevo virrey en el interior de sus salones. Simultáneamente, esta forma de popularización de los elogios a la autoridad suprema también se diferenciaba de las coreografías del poder que tenían lugar en la plaza, concentrándolas en el espacio cerrado, pero no excluyente, del Coliseo de Comedias. Esto último no implicó sin embargo un cambio en los otros componentes tradicionales del ritual de recibimiento⁵⁷. El viajero Stevenson, quien presencié las entradas de Abascal en 1806 y de Joaquín de la Pezuela en 1816, anota sobre la segunda: «tres días de corridas de toros fueron programados en honor del virrey, dos en honor del embajador [...]. Las corridas fueron llevadas a cabo en la Plaza Mayor, que era convertida en circo ocasional; había también otras actuaciones de teatro en las noches de los mismos días»⁵⁸.

el teatro de Lima. Imprenta de Expósitos, Año de 1806 [en adelante *Loa al Excmo...*] reproducida en CDIP «El Teatro en la Independencia», T XXV, vol. 1, p. 313-318.

⁵⁵ CDIP, «El Teatro en la Independencia», t. XXV, vol. 1, p. 315.

⁵⁶ CDIP, «El Teatro en la Independencia», t. XXV, vol. 1, p. 317. Este pasaje de Olmedo confirma su filiación con la corriente ilustrada de los mercuristas de la década de 1790.

⁵⁷ BNL D5112, *Ceremonial para...* Lima, 10 junio 1816, 6 fs.

⁵⁸ William Bennet Stevenson, *Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú* [en adelante *Memorias...*]. CDIP, «Relaciones de Viajeros», t. XXVII, vol. 3, edición al cuidado de Estuardo Núñez, pp. 73-339; p. 179.

Por su parte, es a partir de 1802 que el cabildo limeño se lanza a la conquista de prerrogativas políticas y simbólicas que debían ubicarlo en una mejor posición para negociar su lugar en el ritual de recibimiento de virreyes. En ese año, la Corona otorgó a la corporación los mismos honores, tratamientos y privilegios que gozaba su homólogo de la capital de Nueva España (Peralta, 2002, p. 107; Fisher, 1970, p. 191). El representante del cabildo limeño en Madrid, Tadeo Bravo de Rivero, consiguió que el tratamiento de «Señoría» concedido a los regidores fuera extendido también a las varas, y que pudiera conservarse aun habiendo cesado sus funciones, tanto en el trato judicial como extrajudicial. En lo concerniente a los recibimientos de virreyes, la corporación municipal consideraba indigno de su calidad ir a pie durante el desfile, mientras que el virrey y los oidores lo hacían a caballo. Los regidores no encontraron mejor argumento que la reforma ceremonial impuesta por Escobedo en 1787. Hasta entonces esta reforma no se había puesto en práctica porque iba en desmedro de los intereses tradicionales de las corporaciones: como se examinó, una de las principales víctimas de esta medida era el cabildo, pues perdía representación pública ante la supresión del juramento del virrey durante la entrada. Pero los tiempos habían cambiado, a partir de ese momento la estrategia de los cabildantes para reconquistar prerrogativas se amoldaba perfectamente a la reforma. La corporación jugaba la carta de Escobedo con el fin de ganar espacios frente a otras autoridades. Prefería eliminar la entrada pública antes que rebajarse a llevar el palio del virrey a pie, junto con las riendas de su caballo. Explícitamente exigía:

ser relevado [...] del gravamen y poco decorosa ceremonia de conducir a pie por detrás del caballo del virrey el Palio, llevando las riendas los alcaldes ordinarios con notable estropeo de la comitiva de los tribunales que también se conducen a caballo, no obstante que esta entrada pública fue abolida en el ceremonial que formó el Ylmo. [Ilustrísimo] sr. Jorge Escobedo⁵⁹.

⁵⁹ AHM-LCL, Libro 40/1802, f. 64, 29 de diciembre.

Sin obtener inmediata respuesta por parte del rey, a inicios de 1805 volvió a insistir sobre esta cuestión, añadiendo nuevos argumentos. El informe se quejaba por el

indecente estropeo [que sufría el cabildo] así de las *bestias* de las cabalgatas, como de todos los *lacayos* que van por detrás de ella en el servicio y asistencia a sus amos, haciéndose esto mucho más intolerable por la *larga distancia* que comprende el paseo por el piso desigual que causan los *desempedrados* de las calles, y por las *acequias* de ellas en que es preciso anda saltando y brincando, llenándose de porquería con todo lo que hacen salpicar los caballos, entre los cuales han expuestos a coser y a mayor *atropellamiento los alcaldes ordinarios que llevan las riendas del caballo del virrey* [...] (subrayado nuestro)⁶⁰.

Finalmente, en la argumentación de los miembros del cabildo puede detectarse un importante indicio de un cambio progresivo en la concepción del ejercicio del poder:

Todo esto [el ritual de entrada] que en los *primitivos tiempos de conquista podía haber sido conveniente* para imprimir en el Público la alta idea del empleo del Virrey, y mucho más de la Persona del Rey que representaba, parece muy ocioso en el día, y muy ajeno de circunspección o impropio de una capital del *Perú, tan culto y civilizado, que no necesita ceremonia y exterioridades de tal clase*. Sobre todo si aun se quieren conservar, y se considera necesario el uso del Palio, podrá verificarse conduciéndolo los criados por todas las calles del acompañamiento, en que deberá ir el cabildo con sus Alcaldes ordinarios a Cavallo, como en todos los paseos Públicos [...] (subrayado nuestro)⁶¹.

⁶⁰ AHM-LCL, Libro 40/1805, f. 193b. 22 de enero.

⁶¹ AHM-LCL, Libro 40/1805, f. 194.

En esta búsqueda de protagonismo institucional, la lucha iba dirigida en primer término contra la Audiencia. En los asientos de sesiones puede advertirse que desde 1803, se reemplaza la fórmula «Ilustrísimo Cabildo» por la de «Excelentísimo Cabildo». No obstante, la corporación se quejaba ante el rey de que la Audiencia, a pesar de la intermediación favorable del virrey, continuaba utilizando la antigua fórmula. Las dos corporaciones se enfrentaron también respecto al Paseo del Pendón. Al igual que en México, una cédula real obligaba que dos oidores suplementarios acompañaran al alférez real durante la ceremonia. Sin embargo, hasta 1818 hubo quejas por parte del cabildo de que el tribunal no ponía en práctica esta ordenanza⁶². Dos exigencias se revelaban fundamentales para la reconquista de la ciudad por parte del cabildo: la obtención de las judicaturas de gremios y de diversiones públicas. Aunque en 1803 el soberano había accedido a devolver a la corporación el uso y ejercicio de todas sus judicaturas, incluyendo el ramo de Sisa y Bodegaje⁶³, en 1805, esta insistía en que

una de las causas de *mayor bochorno* para el cabildo es no presidir las *Diversiones Públicas* como lo hace los lugares de la Península, y aunque hubiera palcos distinguidos, sería con desaire toda la vez que no presida. Hay plaza de Gallos, de Toros, de Caballos, y Coliseo de Comedias; pero *todo se sirve por medio de ministros togados, contra quienes nada puede conseguirse en esta ciudad*: por lo que es preciso que el Diputado General solicite declaración expresa a S. M. para que el cabildo tenga su respectivo *Palco, lleve el mando*, y lo desempeñe por medio de los Señores Regidores que para estos destinos nombre (subrayado nuestro)⁶⁴.

⁶² Ese año el rey Fernando VII emitió una fuerte llamada de atención al tribunal que «con frívolos pretextos [había] eludido el cumplimiento». AHM, Cabildo (correspondencia): 1785-1821/ Caja nro. 4, doc. 302, f. 3.

⁶³ AHM-LCL, Libro 40/1803, f. 74. 25 de febrero. En octubre del año siguiente se recibió otra Cédula que otorgaba al cabildo la judicatura de Aguas de los Campos. AHM-LCL, Libro 40/1804, f. 176b. 30 de octubre.

⁶⁴ AHM-LCL, Libro 40/1805, f. 194b. 22 de enero.

Gracias a los reiterados envíos de dinero a la Corte gestionados por el diputado Tadeo Bravo, casi todas las demandas del cabildo fueron aceptadas. Como recompensa de su brillante gestión, el cabildo le pagó a su diputado un retrato a cargo del por entonces pintor de corte, Francisco Goya⁶⁵. Con todo, vale la pregunta sobre qué sucedió con el ritual de entrada y el uso del palio, y todas las demás «exterioridades» que habían comenzado a ponerse en cuestión.

José Fernando de Abascal y Sousa llegó a Lima para ejercer el cargo de virrey en 1806. El cabildo pidió entonces a la Audiencia que eliminara la entrada pública considerando el costo del desfile en virtud de los donativos de guerra efectuados. El conflicto suscitado por las prerrogativas fue cuidadosamente omitido. Sin embargo, la Audiencia rechazó de plano el suprimir la entrada. El cabildo consiguió que de la reforma de Escobedo se respetara por lo menos la eliminación del palio. Probablemente sin pretender esconder su satisfacción de poder deshacerse del paño que tanto los humillaba, fue que los capitulares regalaron el viejo palio al monasterio de Capuchinas, destinado «para nuestro Amo Sacramentado»⁶⁶. Así, Abascal hizo su entrada sin hacer uso del palio y el juramento se desarrolló en la sala del consejo, tal como establecía la ordenanza de Escobedo⁶⁷.

Con el fin de ahorrar gastos, Abascal suprimió los bailes, banquetes y algunas corridas de toros, así como también los recibimientos que solían ofrecer las corporaciones tales como la universidad; este gesto lo pintaba como típico administrador borbónico. Sin embargo, las cinco corridas del ritual en la Plaza Mayor no pudieron ser anuladas.

⁶⁵ AHM-LCL, Libro 41/1806, f. 57b. 3 de junio. Posteriormente la buena estrella de Tadeo Bravo se eclipsó por haber permanecido en Madrid durante el corto mandato de José Bonaparte. Cuando Fernando VII recuperó el trono, se le expropiaron honores y bienes al acusársele de afrancesado. Pudo recuperar un parte de su patrimonio en 1816.

⁶⁶ AHM-LCL, Libro 41/1806, f. 57b. 3 de junio.

⁶⁷ La gran llave de plata que le ofreció la ciudad se encuentra actualmente en exhibición en una sala de la municipalidad de Lima.

Este espectáculo fue aprovechado por el cabildo para asegurar sus conquistas simbólicas en el campo político. Fue la ocasión para que la corporación municipal acentuara sus dignidades recientemente adquiridas ante los ojos de las demás autoridades y el resto del público. Asistir a un espectáculo público es construir fronteras sociales: la fiesta une separando, para retomar la expresión de Roger Chartier. En este sentido, el «excelentísimo» cabildo decidió modificar antiguas costumbres sobre la disposición del público en los tablados erigidos en la plaza para presenciar la corrida. Así, a fines de noviembre,

En este cabildo se tuvo presente cuanto era el *desorden* que trata la formación de tablados en los corredores y Arcos altos destinados a los sres. alcaldes y regidores, de que se ha hecho el repartimiento correspondiente, experimentándose tanta *indecencia y desarreglo* de resultas de estas armazones, que *las señoras de distinción de la relación de los señores capitulares se ladean con Gentes de baja esfera o de ningún honor*, siendo al mismo tiempo muy *bochornoso* que se consideren las arcos sujetos a negociación, viéndose en los del cabildo *lo que no se ve en los del Palacio* (subrayado nuestro)⁶⁸.

Esto debía ser acatado, según los capitulares, «por la más honrosa distinción del respeto de un cuerpo en que tienen puestos los ojos el Público»⁶⁹. A pesar del argumento en contra de las «exterioridades» rituales del poder esgrimido por el mismo cabildo, las formas de la autoridad y de la política continuaron dependiendo fuertemente de la exposición escénica ante los ojos de la sociedad.

⁶⁸ AHM-LCL, Libro 41/1806, f. 83. 20 de noviembre.

⁶⁹ AHM-LCL, Libro 41/1806, f. 83. 20 de noviembre.

CAPÍTULO 2

USOS Y SENTIDOS DE LAS PROCLAMACIONES REALES EN LA CIUDAD DE LOS REYES

EL DOBLE VÍNCULO, LA ACCIÓN SIMBÓLICA Y LAS RELACIONES DE FIESTAS

Además de los recibimientos de virreyes, el ritual de continuidad del poder real más importante del mundo ibérico eran las juras o proclamaciones reales. La expresión «jura» hacía referencia al acto de reconocimiento público del nuevo soberano mediante la aclamación que los súbditos debían efectuar en la plaza. A diferencia de la llegada de un virrey que comprometía solo a Lima y a las ciudades de la costa, las proclamaciones se realizaban por orden real en todas las villas y ciudades del reino. El monarca enviaba la carta al virrey ordenando que las fiestas se cumplieran «en todas las Ciudades Capitales del Distrito de vuestra jurisdicción», presentándose la capital como modelo para las provincias. La cabeza del reino debía afirmar de ese modo su jerarquía, consagrar sus centros, exhibir la fuerza del rey en sus calles y renovar simbólicamente el pacto con el soberano.

Según el sociólogo Gil Calvo, participar de un ritual se vuelve un imperativo desde el momento en que se fija una fecha (orden) para el goce (desorden, catarsis) (1991). Las fiestas reales poseen un componente lúdico y una dimensión de diversión espontánea, aunque carecen

de recreaciones carnavalizantes donde se invierten o diluyen las jerarquías sociales y el poder es abiertamente cuestionado. En ellas, el goce de la plebe está orientado a reforzar el carácter estamental de la sociedad. Así, las corridas de toros, diversiones populares por antonomasia, constituyen al mismo tiempo una puesta en escena de la ideología colonial en beneficio de las instituciones del régimen (Viqueira, 1987). La noción de «doble vínculo» parece acordar perfectamente a la cuestión, donde opera la paradoja comunicacional sobre el carácter obligatorio del goce festivo. Surge en forma explícita en la cédula real, «siendo debido [...] que me aclamen [...] haciendo demostraciones en la forma que se acostumbra»; y por cierto, «me daréis cuenta en la primera ocasión»¹. No se trata de cualquier ritual, sino de un ritual estatal de continuidad del pacto político en el que el goce debía estar controlado. Un goce que según Víctor Turner resulta un componente esencial para «hacer obligatorio lo necesario». El ritual, de acuerdo con el antropólogo, vincula siempre un polo sensorial y otro ideológico, en el que este último se legitima gracias al primero. Pero en el mundo ibérico del siglo XVIII los recursos para introyectar la «norma de la tribu» están determinados no solo por la voluntad del monarca sino especialmente por la tradición jurídica de un Estado moderno en formación.

La exaltación solemne y jubilosa que la ley y la costumbre mandaban cumplir durante las proclamaciones reales compensaba la exaltación solemne y luctuosa frente a la muerte del soberano. Por lo general debido a la distancia solían llegar al Nuevo Mundo las dos órdenes a la vez.

¹ Cédula real reproducida en la relación de fiestas reales del anónimo, *El día de Lima. Proclamación real que del nombre Augusto de el supremo señor D. Fernando el VI, Rey Católico de las Españas y Emperador de las Indias. N. S. Q. D. G. Hizo la muy noble y muy leal ciudad de los Reyes Lima, cabeza de la América Austral, fervorizada a influjo del celo fiel, del cuidadoso empeño y de la amante lealtad del excelentísimo señor don Joseph Manso de Velasco [...] Virrey, Gobernador y Capitán General de estos Reinos del Perú y Chile, etc.; de cuyo orden se imprime. Con la relación de tan fausto felice aplauso, y de las reales fiestas con que se celebró.* Lima, 1748, p. 107.

Así como los libros que testimonian las fiestas de proclamación se caracterizan por el elogio exagerado y recargados panegíricos de la realeza, aquellos que se encargaban de describir la realización de las obligadas exequias reales presentan igual tono laudatorio aunque apelando a la «retórica del auténtico dolor». El diseño del ritual y su narración (entendida como parte de este) colaboraban en virtud de la sacralización de la autoridad en su «aspiración absolutista». Por ejemplo, la noticia de la muerte de Luis I (1725) anotada por el autor de la relación subraya que «para agravar el dolor: pues fue Miercoles Santo, en que llora la Iglesia la Passion de Christo nuestro *Salvador, y Rey*: con que las *muertes de ambas Magestades, Divina, y Humana*, se anegaron de una vez, en tempestuosas avenidas de lagrimas los ojos, sin descubrir rayo de luz, para el consuelo» (subrayado nuestro)². El calendario y hasta las condiciones meteorológicas (nuevo día, sol nuevo, primavera, etcétera) eran convocados en virtud de esta aspiración. Así, la investidura sagrada de los reyes era una constante construcción retórica, ritual e iconográfica que respondía a una semántica colectiva fundada en la tradición, pero que implicaba un proceso en constante elaboración y necesidad de actualización. La superposición de fechas sacras a las profanas recuerda la manipulación simbólica de Francisco Pizarro al determinar el 6 de enero como día de la fundación de la Ciudad de los Reyes, cuando la fundación había sido el 18 de ese mes. La eficacia simbólica radica en la ductilidad de los símbolos, los cuales permiten en un régimen de cristiandad unir el plano terreno con el celeste formando cadenas semánticas abiertas.

² Thomas de Torrejón, *Parentación Real, Sentimiento Publico, Luctuosa Pompa, Funebre Solemnidad en las Reales Exequias del Serenissimo Señor Don Luis I, Catholico Rey de las Españas y Emperador de las Indias. Sumptuoso Mausoleo, que a su Augusto Nombre, e Inmortal Memoria erigio en la Iglesia Metropolitana de Lima el EXCMO. Señor Don Joseph de Armendariz Marquez de Castel-fuerte, del Orden de Santiago [...] Virrey, Governador, y Capitan General de estos Reynos, y Provincias del Peru, Tierra-Firme, y Chile [en adelante Parentación...], 1725, p. 20.*

Un bando obligaba a que todos vistiesen de luto para exteriorizar el sentimiento común. Dos comisarios eran nombrados a fin de organizar la ceremonia y contratar a los artistas encargados de la construcción del túmulo —elemento proveniente de la tradición medieval— que se emplazaría en el interior de la catedral, «para que visto de todas partes descollase, tan erguido en grandeza, con misterios en symbolos, galan en adornos, inflamado en Luces, y en todo admirable»³. Sobre el lecho mortuorio de un monarca, se erigía una capelardente elaborada con postes y pilares de madera, entre los que se distribuían los candeleros con numerosas velas. Sus cuerpos solían estar abigarrados de símbolos, alegorías y mensajes crípticos inspirados en la tradición clásica, combinada con la medieval, renacentista y barroca, para expresar una conjunción de elementos mitológicos y literarios de la antigüedad, alegorías bíblicas y emblemas de la monarquía. Estaba cubierto de poemas de toda índole y forma, sonetos, panegíricos, octavas, redondillas, cuartetas que religiosos y laicos componían para tal fin. Estos «hieroglíficos» (este es el término que emplean los contemporáneos), tan caros al periodo barroco, persuadían por su contenido, por un lado, a la élite docta (muchos estaban en latín) y a la élite no instruida en escolástica pero sí alfabeta, y por otro lado, por su misterio e inaccesibilidad, al público analfabeto (la mayoría de la población), es decir, a la plebe. A propósito del túmulo dedicado a Luis I, Torrejón afirma que «mirabanle, y admirabanle todos, siendo el assombro en unos, effecto de los Ojos, y en otros de la Razon»⁴. A pesar de esto, se supone que había «traductores» que transmitían los contenidos eruditos a la plebe. En todo caso, ambos públicos, no obstante, comulgaban en la sorpresa, asombro y admiración acorde con la pedagogía sensorial. No estaban frente al cadáver del rey, sino ante algo muy superior: su poderosa *majestas* (Kantorowicz, 1985 [1957]). Por ello, la legislación se ocupó

³ *Parentación...*, pp. 33-34.

⁴ *Parentación...*, p. 56.

de reglamentar las formas del luto para prohibir los abusos por parte de los vecinos particulares.

El siglo borbónico parece consolidar la costumbre del elogio al monarca a partir de la publicación de cómo se llevaron a cabo las exequias del monarca difunto y las ceremonias y fiestas de proclamación del nuevo soberano. Incluían estos libros de hasta cuatrocientas páginas grabados de la arquitectura efímera (habitualmente de los túmulos regios), poemas que habían sido utilizados en el decorado o recitados en los claustros y sermones dedicados. Parecen sumirse en modelos formales que se repiten y utilizan similares recursos retóricos, lo cual puede desengañar al historiador que espera encontrarse con una crónica ajustada a la singularidad del evento. Estos libros constituyen una fuente privilegiada, siempre que no se pierda de vista que la narración del ritual forma parte constitutiva del ritual mismo. En tanto parte integrante de un ritual que, por cierto, se pretende siempre igual a sí mismo pues se trata de un ritual de continuidad del poder, es también la narración oficial una instancia productora de mito y de realidad. Cruzados con otras fuentes tales como libros de cabildo, prensa periódica, memorias de virreyes, bandos y ordenanzas, estos libros aparecen como una cantera indispensable para restituir el acontecimiento. No obstante, estas relaciones oficiales —que dejarán de existir a partir de la proclamación de Fernando VII en 1808— poseen múltiples características.

Por un lado, son *libros-monumentos* que vienen a cumplir una función en una sociedad que aún tiene como lugar de memoria privilegiado el acto litúrgico en el interior del templo o la procesión religiosa en las calles. Los túmulos y arcos triunfales son construcciones efímeras, se elevan y desarman sobre una plaza que cumple múltiples funciones. La única estatua permanente en la Lima del 700 era la de Felipe V, la cual estaba emplazada en el puente del Rímac y se desplomó con el terremoto de 1746. La importancia de estos libros es que eternizan el evento no solo al presentarlos eternizables (mediante una retórica que reubica el instante de la celebración en la eternidad, y someten

el cambio o lo contingente a la continuidad o a lo constante), sino al constituirse ellos mismos como monumentos perennes de una ciudad que interpela a un espacio aun mayor que el de la monarquía. En la introducción de *El Día de Lima...*, relación oficial de las fiestas de proclamación de Fernando VI en Lima de autor anónimo, aparece la frase: «y contemplando solo cómo amanece fuera concurrente de su teatro el mundo»⁵. Por otro lado, tienen estos libros el sentido de documento *informativo* para la metrópoli respecto al estado del reino. En *El Día de Lima...*, para seguir con el mismo caso, se explaya el autor describiendo los daños causados por el terremoto y las tareas de reconstrucción emprendidas, expone un balance de la labor del virrey y registra el ánimo de los habitantes de la ciudad.

En tercer lugar, estos libros responden asimismo a una necesidad *jurídica* de testimoniar la renovación del pacto de sumisión de la ciudad con el soberano, ratificar su inclusión dependiente dentro de la monarquía. De hecho, suelen reproducir al comienzo la Real Cédula con la orden de realizar la jura y las demostraciones de fidelidad. Describen con detalle el desarrollo de los cuatro actos de proclamación dispuestos en diferentes puntos de la ciudad, una serie de tablados erigidos para la ocasión en los cuales se detiene el cortejo de autoridades civiles, religiosas y militares. Se menciona la presencia de un escribano que debe subir al tablado junto al virrey y sus heraldos para verificar el acto de aclamación ante la agitación del estandarte real. Así, el ritual de proclamación posee una dimensión jurídica insoslayable, tanto en su acción teatral como en la narración oficial que la registra.

⁵ Anónimo (1748), *El día de Lima. Proclamación real que del nombre Augusto de el supremo señor D. Fernando el VI, Rey Católico de las Españas y Emperador de las Indias. N. S. Q. D. G. Hizo la muy noble y muy leal ciudad de los Reyes Lima, cabeza de la América Austral, fervorizada a influjo del celo fiel, del cuidadoso empeño y de la amante lealtad del excelentísimo señor don Joseph Manso de Velasco [...] Virrey, Gobernador y Capitán General de estos Reinos del Perú y Chile, etc.; de cuyo orden se imprimió. Con la relación de tan fausto felice aplauso, y de las reales fiestas con que se celebró. Año de MDCCXLVIII.* (Contiene 268 páginas), p. 8.

En último término, estos textos son también dispositivos retóricos que *vehiculizan demandas políticas, económicas y simbólicas* de actores locales individuales y colectivos. Vienen a confirmar lo demostrado en la acción teatral que se describe: la recompensa que merece una ciudad tan leal, un virrey tan eficiente y un conjunto de corporaciones tan útiles y dadivosas con su monarca, rasgos que se pretenden verificables en las denodadas comisiones de cabildantes, en su solícita nobleza, en el gasto «desinteresado» de los gremios y de la fiel «nación de naturales». De este modo, el elogio singular al monarca encierra un autoelogio plural⁶. Únicamente la fiesta y su narración habilitan la posibilidad de este doble mensaje, una forma de doble vínculo en el que el agradecimiento encierra una exigencia. Llama la atención la ironía de que el autoelogio o autopromoción del autor del libro no aparece siempre, pues luego de la muerte de un conocido cultor del género, Pedro de Peralta Barnuevo⁷, las relaciones de las proclamaciones limeñas de Fernando VI y Carlos III son de autor anónimo.

Las relaciones oficiales de fiestas reales constituyen artefactos retóricos con valor performativo, pues «hacen» al «decir» (Austin, 1991 [1962]): crean la lealtad al describirla, prescriben la bondad del monarca al atribuírsela en el relato, inventan la armonía de los cuerpos sociales al enunciarla y hacen participar con sentimientos y emociones a los grupos y los astros. Estas operaciones forman parte indisociable de la acción simbólica que supuestamente describen. Antes que un obstáculo, estos textos permiten analizar tanto el evento que retrata como las operaciones retóricas que lo construye. Y en esta construcción siempre existe una tensión entre modelo y acontecimiento.

⁶ Sobre la retórica del elogio al rey, ver Marin (1981, pp. 111-143).

⁷ Sobre la relación entre poder y práctica letrada en Peralta Barnuevo, ver Rodríguez (2008, pp. 65-81) y Firbas (2009, pp. 13-38).

LA PROCLAMACIÓN DE FERNANDO VI O EL FASTO DE UNA CIUDAD EN RUINAS

Es posible analizar el modelo de proclamación a partir de *El Día de Lima*. Dejando la iconografía en un segundo plano, el foco estará puesto en la *performance* de los actores en el espacio ritual. Los lugares, gestos, recorridos y objetos permiten reconstruir una identidad anclada en edificios y calles. La proclamación de Fernando VI en Lima tiene una particularidad. En 1747 esa «reconstrucción» se torna literal, puesto que meses antes la ciudad había quedado casi completamente devastada por el sismo más violento del siglo XVIII. El 28 de octubre de 1746 la Ciudad de los Reyes perdió aproximadamente un 20 por ciento de sus habitantes y quedaron en pie 25 casas de las 3000 existentes, y un maremoto sumergió para siempre bajo las aguas la fortaleza del Callao y a su población. En ese momento se encontraba en el primer año de su gobierno el virrey José Antonio Manso de Velasco, quien había llegado al Callao desde Chile el 10 de julio de 1745. Pese al desastre, el modelo de proclamación se aplicó según la costumbre y movilizó como nunca antes todos los recursos disponibles. La ilusión de esplendor primó sobre los escombros y el lenguaje de la continuidad del poder adquirió una connotación suplementaria debido a la necesidad de orden. En sus memorias, el virrey deja testimonio «de la confusión en que se puso todo el orden y gobierno de esta capital, que quedó material y formalmente arruinado»⁸. Por ello, la organización de las ceremonias sirvió para estimular la reconstrucción de la ciudad y suturar el tejido social, a la vez que le permitió reordenar el espacio urbano al inaugurar un ciclo constructivo acorde con el espíritu de la época⁹.

⁸ *Relación y documentos de gobierno del virrey del Perú, José A. Manso de Velasco, conde de Superunda (1745-1761)* [en adelante *Relación y documentos...*], 1983, p. 259. De acuerdo con otros testimonios, no parece que Manso de Velasco estuviera exagerando en este punto con fines a realzar su labor.

⁹ Esta catástrofe permitió el inicio de otro ciclo constructivo y marcó el paso del barroco al neoclásico bajo el influjo reformista. El periodo de Amat acentuaría este primer impulso, ver Ramón Joffré (2002, p. 268). Importantes trabajos sobre las consecuencias del terremoto de 1746 en Walker (2008), Pérez-Mallaína Bueno, (2001); y Sánchez Rodríguez (2005, pp. 103-121).

El orden intrínseco de la relación oficial es coherente con las secuencias temporales del ritual. El impreso distingue, luego de un exordio, tres grandes secciones: A) «Cavalgata Real y Paseo del Estandarte»; B) «Fiestas Reales»; y C) «Fiestas de los naturales». El ritual y su narración oficial permiten profundizar sobre su función pedagógica, informativa, consagratoria, jurídica y de promoción. Utilizando también otras fuentes complementarias como las memorias del virrey y las crónicas del terremoto escritas por contemporáneos, es posible examinar los mecanismos que presenta la retórica del elogio al soberano. Desde la construcción retórica absolutista centrada en la imagen solar, hasta los elogios múltiples que encierra el elogio al monarca y, en especial, el autoelogio del virrey. En un segundo momento se dará cuenta de cómo estas ceremonias fueron utilizadas por el virrey para iniciar, o por lo menos acelerar significativamente, la «reconstrucción» de la ciudad, no solo con el fin de reubicar a cada individuo, sector, corporación o autoridad en su lugar físico y social, sino también para reconstituir el lazo social, moral y político gravemente dañado por la catástrofe. La utilización consciente del ritual por parte de las autoridades con el fin de redibujar las jerarquías, delimitar los espacios y disciplinar la población no significa necesariamente, insistimos en ello, que estos agentes no crean en él. Por último, la segmentación de la participación indígena como «nación» en las fiestas reales —y en la narración oficial—, existía desde 1723 (Périssat, 2002, p. 243). Los indios del Cercado de Lima y los alrededores desde entonces realizaban su mascarada y desfile representando, según el libreto garcilasista, los doce gobernantes incas (excluido Atahualpa). Sin ahondar en la descripción de estos desfiles, se indagará su relación con la conspiración abortada de indios y la consecutiva rebelión de indios de Huarochirí frustrada en 1750¹⁰.

¹⁰ Un trabajo sobre la composición de la élite indígena vecindada en Lima y las formas de participación en las fiestas reales de 1723, 1725, 1747 y 1760 como estrategia de negociación en miras de ampliar su autonomía, y su conexión con la conspiración y posterior rebelión de Huarochirí de 1750, en Carrillo Ureta (2006, pp. 9-63).

Esto permite avanzar la reflexión conceptual al examinar cómo dentro del mismo ritual del poder siempre late la posibilidad de un contrapoder o poder alternativo, lo que en otros términos probaría el carácter abierto de la construcción de hegemonía, desde una perspectiva ajena al viejo debate inaugurado por John Rowe a mediados de siglo XX sobre el «nacionalismo inca» (1976, pp. 10-66).

En el exordio de la relación, el autor ratifica la aspiración absolutista al afirmar que los reyes «Son la Imagen de Dios: y venerarlos, es ratificar la fe de la Omnipotencia» (Anónimo, 1748, p. 2). Y hace explícita una importante particularidad del dominio en el Nuevo Mundo al decir que «en la mayor distancia debe ser mayor la reverencia a la Magestad»¹¹. Enseguida se enuncian virtudes en tono moralizante, cifradas en insondables imágenes retóricas, profusas en giros latinos, pasajes de historia antigua y parábolas bíblicas. Los títulos, en orden, son: «Actividades del Sol»; «Fuga de las sombras»; y «Alegría de la Tierra». El ciclo natural de una jornada se transfigura en un instante eterno asociado a la duración de la monarquía. El día de la aclamación es el día de Lima que desde el cielo, el Todopoderoso consagra al nuevo monarca y bendice su nuevo reinado. Así, la realeza no solo aparece consustanciada con lo sagrado en cuanto a su omnipotencia sobrenatural (extraordinaria) y legítima, sino también «eterna», es decir ubicada fuera del tiempo, y por tanto inmutable e incuestionable.

Las metáforas relacionadas con el sol y la luz son constantes en los panegíricos. El contraste barroco entre luz y sombra forma parte del repertorio de ilusiones puesto en escena para construir la imagen del soberano relacionado con lo divino. Los recursos retóricos se conjugan con los sensoriales propios de la fiesta. La magia de las luminarias y fuegos de artificio, por ejemplo, convierten la noche en día. La retórica

¹¹ En consonancia con Périssat, Valenzuela y Hertzog, la ausencia física del soberano y la distancia geográfica acrecentaba los recursos simbólicos para expresar la lealtad y renovar el vínculo político entre la ciudad y la monarquía. Périssat, (2002, pp. 24 y 29), Valenzuela (2001) y Hertzog (1997).

de la época está poblada de estos tópicos. Si bien está presente en la dinastía de los Habsburgo, la metáfora solar se acentúa en siglo XVIII al ser empleada por los borbones como emblema absolutista y vehículo retórico-iconográfico del proyecto de centralización. El rey distribuye favores y mercedes desde un centro, al igual que la esfera celeste irradia su luz al mundo. En aquel entonces los tratadistas habían asimilado el paradigma copernicano. Luis XIV había conseguido con éxito centralizar la monarquía francesa, culminando con el largo proceso en el cual la aristocracia guerrera abandonó por fin el campo para convertirse en satélites domesticados del *Roi Soleil*, con residencia nobiliaria en la Corte de Versalles. Su nieto, el duque de Anjou no alcanzó en España a concretar cabalmente este sueño regalista cuando asumió la Corona castellana con el nombre de Felipe V. Los sucesores tampoco llegaron a aplicar el modelo absolutista francés, de modo que las reformas borbónicas se impusieron en los dos lados del Atlántico no sin resistencias por parte de las corporaciones civiles y religiosas. Esta representación solar absolutista que no coincidía exactamente con la realidad multicomunitaria aparece con claridad en los programas iconográficos de las fiestas dinásticas limeñas en los siglos XVII y XVIII. Périssat sostiene que esta correlación entre sol/alegría de las juras versus la lluvia/tristeza de las exequias reales, donde la metáfora aprovecha circunstancias meteorológicas, puede interpretarse como un recurso empleado por los criollos para exaltar la naturaleza americana (2002, pp. 211-221). La metáfora solar fue también utilizada como emblema por la Compañía de Jesús. El sol flamígero que compone su monograma destella, por ejemplo en las famosas versiones pictóricas de la boda de la ñusta Beatriz y el sobrino del fundador de la Compañía. Este sol flamígero está asociado al Cristo solar, pero en su inspiración cuzqueña es distinto al sol radiante, común en la emblemática europea. El matrimonio simboliza la alianza entre la élite incaica y la orden jesuita (Mujica, 2002, t. 1); o bien, la alianza entre el Cristo Solar y el trasunto de la deidad Inti-Viracocha.

Esta última, representada por el sol flamígero colgará de los pectorales de los nobles cuzqueños que acrediten su ascendencia imperial y formará parte de sus escudos eventualmente concedidos por el soberano español. El sol cuzqueño, flamígero y antropomorfizado, aparece por primera vez en los dibujos de Guaman Poma y confirma que se trata de una invención colonial. Más tarde, veremos, el sol andino tendrá especial relevancia en la emancipación. Pero por el momento, el sol sigue brillando en la Lima de mediados del siglo XVIII exclusivamente como emblema hispánico absolutista coexistiendo con otro sol incaísta, patrimonio de la «nación de naturales». Así, en la relación examinada, el proyecto iconográfico borbónico-absolutista en toda su estructura argumental queda patente en la frase, «sea pues el Sol símbolo de tan Augusto Rey, y del regocijo de Lima, el que la naturaleza recibe cuando el Día publica la hermosura de los rayos que lo coronan» (Anónimo, 1748, p. 5). Este emblema-metáfora construía mediante la retórica un espacio infinito para el dominio del monarca: si el rey es el sol, su imperio es el universo.

La relación promueve al mismo tiempo la figura del virrey Manso de Velasco, consustanciándolo con la *majestas* solar del monarca. Al recorrer oscuras etimologías del término «día», el autor recuerda que una de ellas es «dios», por ser este como el astro rey, fuente de toda luz. Pero encuentra que también proviene «día» o «dios» de la palabra griega «hymera», la cual, según Platón, significa el deseo de satisfacer o alegrar al dios al que se deben los hombres. Otra etimología de «hymera» la hace coincidir con los conceptos de manso, blando, suave. De este modo, siguiendo un espiral de etimologías entrecruzadas, el autor sugiere las equivalencias entre: el día de Lima, proyectados por la luz divina del monarca y del virrey Manso, «tan esclarecido de noble, como brillante de alegre» (Anónimo, 1748, pp. 26-27)¹². El contraste

¹² Añade en otra parte que «los virreyes son la Magestad misma continuada [...]» (p. 28). Y como último ejemplo, «de los MANSOS se hicieron los reyes y de los reyes proceden los MANSOS[...]», pp. 29-30. También evoca el autor el aplaudido

entre sombra-luz tiene un sentido suplementario en esta proclamación. Gracias al virrey Manso, Lima ve su nuevo día y deja atrás las sombras en las que la sepultó el fatal terremoto once meses antes de la celebración. Así, el panegírico por encargo del virrey no es solamente un elogio del nuevo monarca, sino un documento de autopromoción de su administración.

En efecto, a partir de la mitad de la introducción el elogio tiene como objeto protagónico al virrey. Durante el mismo año de la publicación del libro, la Corona le concedía a Manso de Velasco el título de Conde de Superunda. La relación acompaña este reconocimiento, proponiéndose nada menos que «eternizar la memoria de un Héroe». Se lo aclama más que como reconstructor de la ciudad, como su nuevo fundador: Lima vivirá «aclamándolo su Fundador [...]. Y si Rómulo por menos reedificación le arrebató este Título al Rey Evandro, no sé qué fortuna correrá Pizarro» (Anónimo, 1748, p. 94)¹³. Su hazaña de re-fundador era el vestido que cubría sus proyectos de reformador. Su gestión en la catástrofe fue leída desde la retórica del heroísmo militar, en consonancia con la nueva estirpe de virreyes militares que la Corona había inaugurado con su antecesor. El mismo Manso de Velasco expone en sus memorias —una forma más evidente de autoelogio— su particular percepción ante la desgracia natural: «[...] la ciudad, sin templos y sin casas quedó hecha un lugar de espanto, a la manera que suelen verse en una guerra los lugares cuando entra el enemigo a sangre y fuego, y convierte en montones de tierra y piedras los más hermosos edificios [...]»¹⁴. Y su actuación horas después de la desgracia: «cuando amaneció el día 29 monté, salí a la plaza y deliberé rodear la ciudad

panegírico que Miguel Sainz Valdivieso dedicó al virrey en el recibimiento ofrecido por la Universidad de San Marcos un par de años antes.

¹³ Sobre elogios dedicados a un virrey por su gestión frente a un terremoto en Lima, son conocidos los poemas de Pedro de Oña que en 1609 destinó al virrey Marqués de Montesclaros. Ver Francisco Ortega (2004, pp. 213-241).

¹⁴ *Relación y documentos...*, p. 259.

y pasear sus calles para reconocer la ruina y advertir lo que pidiese más pronto reparo y auxilio»¹⁵. También volvió a montar gallardamente a caballo para disuadir a la población de refugiarse en los campos, a raíz de un rumor que anunciaba otro maremoto destinado a sumergir la Ciudad de los Reyes¹⁶. Hubo entonces una suerte de disolución temporaria de los tribunales y jerarquías intermedias fruto del terremoto, dejando solamente al «pueblo con su caudillo», una situación propicia para la construcción del carisma en términos weberianos. Un caudillo que conducía al pueblo en la desesperación, con la misma seguridad y firmeza con las que tomaba las riendas de su caballo¹⁷. Años más tarde el virrey se hará retratar sobre su caballo invicto, como si dirigiera una batalla. A sus espaldas no se ve un enemigo derrotado, sino la ciudad reconstruida bajo su dirección.

En «Fuga de las sombras», segunda sección que integra la introducción, no solo aparece el elogio de la ciudad sino también el valor informativo de la relación. El autor da cuenta de los horrores causados por el terremoto. Al igual que Troya, Atenas, Esparta y Cartago, de su máximo esplendor cayó en su miseria más ruinosa. Los edificios derruidos, los cadáveres en las calles, las casas destrozadas. «Así quedó Lima anochecida [...] la que se hallaba en la plenitud de su esplendor, en un punto se hizo nada»¹⁸. Así, Lima es «cabeza» hasta en las desdichas, como las más sabias y opulentas ciudades de la historia. Los edificios públicos símbolos del poder quedaron convertidos en escombros

¹⁵ *Relación y documentos...*, p. 260.

¹⁶ *Relación y documentos...*, p. 260.

¹⁷ «Habiendo cesado el curso de los tribunales por falta de salas para el despacho, y por estar esparcidos los ministros y fuerzas por los campos, se me aumentaron notablemente los embarazos, y todos ocurrían al virrey, aun para las cosas más triviales», *Relación y documentos...*, p. 261. La sociedad limeña apostó por el virrey como único poder legítimo que contaba con los medios para administrar la crisis. La mayoría de los testimonios aseguran que Manso de Velasco estuvo a la altura de las circunstancias en esa complicada tarea.

¹⁸ Anónimo, 1748, p. 57.

y el mismo virrey tuvo que vivir durante algunos meses en una toltería improvisada en la Plaza Mayor, a causa de los daños que sufrió el Real Palacio. La catedral, eje de una sociedad gobernada por los rituales de la fe, se desplomó a los pies de sus habitantes. Se llegó a considerar la posibilidad de mudar la capital de sitio, tal como ocurrió con Antigua, la capital de Guatemala, o como ocurriría con Lisboa en 1755¹⁹. Al final del exordio continúa el balance del estado del virreinato luego del terremoto sufrido por la capital. De este modo, la proclamación entonces no solo es una ceremonia de información que comunica al pueblo los cambios de gobierno, sino que también comunica al rey respecto de sus posesiones y el desempeño de sus súbditos y funcionarios.

En efecto, en la última sección del exordio («Alegría de la tierra») el autor continúa el elogio de la ciudad de Lima para enfatizar esta vez su lugar capital en la monarquía, olvidando ya la realidad ruinososa en que se hallaba envuelta. La relación exalta la naturaleza americana y la belleza de la ciudad y sus alrededores²⁰. Lima volvía a la vida gracias a su fidelidad. Volvía a nacer, pronta a limpiar sus calles y erigir sus muros gracias a los preparativos para la proclamación de su nuevo monarca. La refundación de la Ciudad de los Reyes coincidía no solo con el auspicio de un nuevo soberano, también se la hacía coincidir con la del natalicio de Fernando VI y con el comienzo de la primavera (23 de setiembre). De este modo se amplificaba el juego

¹⁹ Además de los trabajos consignados sobre el tema, nos apoyamos en la crónica que hizo de este acontecimiento el sabio limeño José Eusebio Llano y Zapata. El autor del *Epítome*, también escribió una «Observación diaria crítico histórico, meteorológica contiene todo lo acaecido en Lima desde el primero de marzo de 1747 hasta 28 de octubre del mismo, y se da la historia de las Santas Imágenes Patronas de los Temblores, que se veneran en esta Corte, y el número de los que se han sentido en el periodo de ocho meses. Impreso en Lima, 1748», en Manuel Odriozola, *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*, 1863, pp. 110-148; así como también en otras crónicas compiladas. Hemos recurrido también a las memorias del mismo virrey.

²⁰ Este elogio criollista no se contradice durante el siglo XVIII con la lealtad a la Corona. Ver Périssat (2002, pp. 211-221).

de renovación-continuidad de la autoridad y de la ciudad. El ceremonial no solo dotaría a la Ciudad de los Reyes del antiguo esplendor que volvía a nacer con un nuevo rey, sino también disuadiría a las castas y plebe de apoderarse de los bienes y ocupar lugares que no les correspondían. En este sentido, el emblema del Fénix, constantemente mencionado en el texto y tan presente en la iconografía, representaba algo más que el renacimiento de la ciudad: también connotaba la imposibilidad de cambio, la perpetuidad del orden.

A pesar del estado en que se encontraba la ciudad y la frágil situación de las arcas reales y municipales, el cabildo se esmeró en cumplir con el programa de ceremonias dictado por la ley y la costumbre. Al igual que en las entradas de virreyes, la maquinaria de desfile requería la presencia de todas las fuerzas armadas (ejército regular y milicias). Del mismo modo, el cabildo era el encargado de organizar y costear los gastos de los festejos a partir de comisionados especialmente designados. Todos los esfuerzos oficiales se dirigieron a realizar la jura con el máximo de orden y ostentación, con lo cual se sacrificó la realización de otras fiestas importantes de carácter anual, como la del Corpus, Santa Rosa, Inmaculada Concepción y Santa Isabel. En contrapartida, el santoral se vio como nunca antes solicitado por la población desesperada. Se nombraron a Judas y San Simón patronos tutelares de la ciudad, por haber coincidido con el aciago 28 de octubre y se multiplicaron las procesiones con la imagen del Rosario. Si las procesiones de desagravio inculcaban el temor a Dios, las fiestas de proclamación, con su despliegue militar, pretendían insuflar el temor al poder real. Por ello, al solemne acto de la jura «no le presumía variar en la menor de sus decorosas ceremonias»²¹.

Se improvisó con toldos una viceiglesia en la Plaza Mayor, pues la ciudad no podía continuar mucho tiempo sin un centro religioso oficial. Era necesario restituir ese espacio consagradorio del poder real,

²¹ Anónimo (1748), p. 126.

imprescindible para las fiestas de tabla. Ni siquiera se discutió la posibilidad de reemplazar temporariamente la catedral por alguna de las iglesias vecinas que no hubiera sufrido demasiados daños, como la de San Pedro, San Sebastián, San Francisco, Trinitarias o la del Milagro²². Debía respetarse la jerarquía eclesiástica y reinventar el espacio catedralicio para recuperar el perdido eje de cohesión de la Ciudad de los Reyes. El virrey aprovechó la orden de realizar los funerales reales para construir la viceiglesia con materiales más sólidos que la ramada y los toldos. En sus propios términos,

las honras que se habían de hacer al señor don Felipe V no podían diferirse, y resolví que se construyese de madera una capilla interiorina en la plaza mayor que sirviese para esta indispensable función, y quedase destinada a hacer veces de catedral, mientras se podía lograr la reedificación que se consideraba muy distante²³.

Así, la nueva catedral provisoria logró su primer objetivo: reagrupar al cabildo eclesiástico; y con ella, la comunidad también recuperaba ese centro cuya función política y social era tan importante.

A estas alturas es evidente que la celebración de las exequias y la fiesta de proclamación no era solo un acto de vanidad de la Ciudad de los Reyes, sino que constituía además un eficaz recurso simbólico para garantizar el orden amenazado y restablecer el equilibrio urbano al redibujar las fronteras que el temblor había borrado. La Plaza Mayor tuvo un lugar privilegiado a raíz del terremoto, no solo por establecerse allí la viceiglesia. Como las viviendas quedaron destruidas y la población temía nuevos sismos, muchos encontraron refugio en los jardines

²² José Eusebio Llano y Zapata, *Observación diaria crítico histórico, meteorológica contiene todo lo acaecido en Lima desde el primero de marzo de 1747 hasta 28 de octubre del mismo, y se da la historia de las Santas Imágenes Patronas de los Temblores, que se veneran en esta Corte, y el número de los que se han sentido en el periodo de ocho meses. Impreso en Lima, 1748* [en adelante *Observación...*], 1863, p. 140.

²³ *Relación y documentos...*, p. 266.

y campos aledaños. Pero muchos otros se refugiaron en la plaza y se alejaron lo máximo posible de los muros con peligro de desmoronamiento. Hasta el mismo virrey se alojó precariamente en la Plaza Mayor durante tres meses²⁴. Las misas se hacían en un toldo de campaña improvisado en el cuadrilátero²⁵. De esta manera, la Plaza Mayor adquirió entonces una función más que se sumaba a las otras que ya gozaba tradicionalmente como centro de ceremonias, arena para las corridas reales y otras diversiones, así como espacio de mercado. Ahora era también un campamento de refugiados. En sus memorias, el virrey hace evidente la verdadera causa que yacía detrás de su urgencia por realizar la jura. Vale la pena reproducir el párrafo:

Habiéndome recibido en el aviso que llegó el 21 de febrero de 1747 la noticia del fallecimiento de nuestro rey y señor don Felipe V, la precisión de sus exequias, a que se había de seguir la proclamación de S. M. el señor don Fernando VI, *me dio motivo a estimular* a los que hicieron ranchos en la plaza para que los desalojasen, dándoles términos estrechos para que dispusiesen habitaciones en las casas y solares desamparados [...] y *obligué a que se limpiasen las calles* principales para la celebridad y paseo de la jura del rey, con lo que se empezó a ver de otro aspecto la ciudad, y a manifestarse esparcidas de ánimo las gentes, y no perdí la ocasión de *instar*, particularmente *a los que se mantenían fuera de su recinto, a que se recogiesen*, y con no poco afán y eficacia tuve el consuelo de ver en el tiempo que no se podía discurrir abundancia de casas, y *puesto todo en regularidad* (subrayado nuestro)²⁶.

Para que todo volviera a la normalidad debía expulsar del centro a la plebe y traer de la periferia a los vecinos propietarios que habían buscado refugio en la campiña. El virrey confiaba en que el ceremonial

²⁴ «Mi habitación se compuso de una incómoda barraca en la plaza, de tablas y lonas [...]», *Relación y documentos...*, p. 261.

²⁵ *Relación y documentos...*, p. 261.

²⁶ *Relación y documentos...*, p. 265.

podía ayudarlo a restablecer el orden en una ciudad no solamente destruida físicamente, sino también inmersa en un paisaje de caos social. No exageraba, pues durante los días siguientes al terremoto había habido una oleada de robos, por lo que la máxima autoridad decidió implementar un sistema de vigilancia barrial y mandar erigir horcas en las calles para disuadir de los saqueos. Las horcas de castigo alternarían con los arcos de triunfo levantados temporariamente para la ceremonia: dos verticalidades al servicio de la imagen de «reconstrucción» de la ciudad y la autoridad.

La relación describe con minuciosidad la elaboración de un arco del triunfo erigido junto a la puerta principal de un palacio virreinal deshecho. El arco era soporte de la *majestas* del soberano y de la identidad de la ciudad. Al igual que el pendón real, simbolizaba la conexión de la ciudad con la monarquía. En la parte más alta, coronaba el arco una estatua ecuestre del rey, cubierto en sus lados con variadas inscripciones elogiosas, porque «en su distancia es preciso, que consagre a la Copia la adoracion, que no puede rendirle al Original»²⁷. Y era urgente la realización de esa copia pues la muerte de Felipe V había coincidido con la estrepitosa caída, a causa del temblor, de su estatua ecuestre «vestido a la heroica» en aguas del río Rímac. Como la estatua se encontraba sobre el arco del puente principal que conducía al centro de la Ciudad de los Reyes, con ella había caído también «un respetuoso prospecto, que pudiera detener con admiración a cualquiera [...] que de nuevo entrase en la ciudad»²⁸.

Numerosas máquinas de fuegos fueron instaladas en la plaza y atrajeron la curiosidad del público²⁹. La víspera nocturna vio transformada la fisonomía de los espacios señalados con luminarias en los balcones

²⁷ Anónimo (1748), pp. 132-133.

²⁸ Anónimo (1746), *Individual y verdadera relación de la extrema ruina que padeció la Ciudad de los Reyes, Lima, Capital del Reino del Perú, con el horrible temblor...* (1746), p. 153. La estatua de Felipe V había sido puesta sobre el arco del puente durante el gobierno del virrey marqués de Villagarcía.

²⁹ Anónimo (1748), p. 142.

del cabildo, la galería del palacio y en los balcones del Arzobispado, cabildo eclesiástico y demás ventanaje. No tardaron en estallar los fuegos de artificio y las salvas militares. Las campanadas de las iglesias en pie y los coros inundaron el aire festivo. La pólvora no podía faltar, aunque selectivamente se limitó su empleo. Desde el 18 de noviembre del año anterior, el virrey había prohibido los cohetes para prevenir incendios en los ranchos³⁰. El desborde popular debía ser especialmente controlado en esta ocasión. Al día siguiente (23 de setiembre), «otra Primavera se descubrió en las colgaduras, y adornos de las Calles, por donde havia de transitar el Real Passeo»³¹. A las diez de la mañana el virrey recibió en una sala del palacio en refacción, la visita de los oidores, los miembros del tribunal Mayor de Cuentas y del cabildo. Como establecía la costumbre, estas corporaciones rindieron pleitesía ante el virrey y manifestaron solemnemente su fidelidad al nuevo monarca. Luego se dirigió la comitiva a la catedral y «entrando en el Templo aquel gozoso y autorizado concurso, seguido de otro innumerable del *Pueblo*, comenzo a resonar [...] el Tedeum Laudamus [...]» (subrayado nuestro)³². El autorizado concurso era las autoridades y algunas familias de la aristocracia local. El cronista los distingue del «pueblo», el cual participa como simple espectador en esta parte solemne del ritual.

El Te Deum, presente también en los recibimientos de virreyes, se cantaba para dar las gracias a Dios por haber elegido a un monarca tan digno para el gobierno. Constante en casi todo ritual del poder del

³⁰ Manuel de Mendiburu, t. 7, p. 179. Se suma a esto el «ahorro» determinado por el cabildo en cuanto al gasto de fuegos y candelas para las fiestas religiosas. Los borbones controlaron cada vez más el acceso a la pólvora por parte de la plebe. Así, una década después, Manso de Velasco promulgó varios años después un bando que prohibía «venderse pólvora en parte alguna de esta Ciudad, que no sea en el Puesto destinado a este fin; el que debe situarse a extra-muros [...] así mismo impide a los Fabricantes de Fuegos de Artificio, el que puedan tener para sus labores más de la cantidad de una sola arroba en grano», *Gaceta de Lima de 1756 a 1762. De Superunda a Amat* [en adelante *Gaceta de Lima de 1756...*], 1982, p. 15; el bando es del 28 de mayo de 1756.

³¹ Anónimo (1748), p. 148.

³² Anónimo (1748), p. 150.

antiguo régimen, es un componente que perdura hasta nuestros días. Luego de este himno, el acto consagradorio de sumisión ante Dios y al rey quedaba sellado enseguida con una misa. Como sucedía en las fiestas de tabla, los cuerpos de autoridades acompañaban al virrey de regreso al palacio. Si el «día de Lima» comenzaba con el acto litúrgico del *Te Deum* y misa, por la tarde se realizaba el gran acto: la cabalgata real y paseo del estandarte.

El disciplinamiento del ceremonial proyectaría la ilusión de orden y en teoría disiparía el pánico en los habitantes de Lima, especialmente entre los sectores dominantes. En ellos, el miedo a la plebe se mezclaba con el miedo a otro terremoto. De hecho, a las diez de la mañana de esa jornada tan especial, Llano y Zapata registra en su cuaderno otro temblor, entre los que se producían casi diariamente³³. Las autoridades que protagonizarían la cabalgata solemne se nuclearon en la Plaza Mayor desde el mediodía, mientras «crecían las avenidas de gente, que iban llenando la carrera toda del Paseo. Los asientos faltaban; pero supo el artificio darle mas extension al lugar, fingiendo balcones, donde no los havia [...] y preciosas colgaduras eran vistosa Coronacion del adorno de las paredes»³⁴. La aparición al inicio de los cuerpos militares (ejército regular y milicias) imprimía con severidad una exhibición de fuerza, jerarquía y disciplina en el corazón de la ciudad. Su función consistía también en despejar el área del desfile, crear el espacio ritual. Las autoridades municipales fueron en cabalgata hasta el palacio con el fin de buscar al virrey. Los orgullosos regidores iban con sus ministros de vara e instrumentos de música, cerrando el acompañamiento el alcalde ordinario junto con el alguacil mayor, quienes escoltaban al alférez encargado de sostener el pendón real. La jerarquía es de menor a mayor calidad del cargo. La «ciudad en movimiento» cruza la plaza para buscar al virrey; introduce el pendón real —emblema de la alianza entre la ciudad y la monarquía— en el edificio que encarna el poder regio.

³³ *Observación...*, p. 123.

³⁴ Anónimo (1748), p. 154.

Pasa a través del arco temporario desde el cual, en su cúspide, la estatua ecuestre de Fernando VI observa todo desde lo alto.

Al comenzar el recorrido (figura 7), «*la muchedumbre de la plebe, que ocupaba todo el terreno, de inundacion passo a margen; y dexando desembarazada, y llena toda la Carrera, marcharon lo primero las dos Compañías de Infanteria, por el orden que entraron a la Plaza*»³⁵ (subrayado nuestro).

En este momento el autor utiliza el término «plebe» para subrayar el carácter indiferenciado de una multitud que ocupa sin orden ni jerarquía el espacio urbano. Y durante el desfile eso debe cambiar. La «muchedumbre» caótica debe dejar lugar a las dignidades diferenciadas. Precisamente, lo que constituye lo sagrado a diferencia de lo profano es su carácter apartado. Luego de estos impresionantes cuerpos militares, en estas ceremonias la ciudad se enorgullecía de contemplar en la cabalgata a su «cuerpo de Nobleza». Pero el autor de la relación se lamenta de que la epidemia, secuela del terremoto, hubiese impedido la asistencia a un gran número de caballeros. Después de la aristocracia titulada, seguían las autoridades municipales, los miembros de la audiencia, marchando primero el general de los naturales, el fiscal más antiguo, cinco alcaldes del crimen y seis oidores. Detrás del alto tribunal judicial, seguían los miembros del tribunal de Cuentas. Más cerca del centro, desfilaban los cuatro heraldos o reyes de armas. Por último, «*coronaba en fin tan Magnífica Pompa el Excelentísimo Señor Virrey, [cuya] brillante pedrería de que se adornaba su Persona le quitaron el oficio al Sol*» (subrayado nuestro)³⁶. A su lado iba el Conde de Monteblanco en calidad de alférez mayor portando el pendón real. En estas dos secuencias del ritual, se observa que en la primera parte, la ciudad «entra» en la monarquía (los cabildantes van a buscar al virrey al palacio), y ahora la ciudad camina «con» la monarquía, pero ubicada

³⁵ Anónimo (1748), p. 160.

³⁶ Anónimo (1748), p. 171.

en el orden de precedencia que le corresponde, es decir, delante del virrey y el pendón (figuras centrales). A lo largo de todo el ritual estos dos actores (cabildo y virrey-pendón) aparecen entrelazados coreográficamente. A continuación, los lugares importantes de la ciudad se consagran, a la vez que se constituyen, en un calculado itinerario espacial que se inicia y termina en la Plaza de Armas, pautado por cuatro actos de proclamación.

El «Real Paseo» comenzó recorriendo el perímetro de la plaza, salió por la Lonja y calle de los Mercaderes. El cortejo se detuvo cuando el virrey quedó a la altura del arco triunfal erigido en la puerta principal del palacio. Se apeó del caballo y subió al tablado. Lo acompañaba el oidor más antiguo y el alférez mayor, quien portaba el pendón. También subieron el alcalde ordinario, el alguacil mayor, el caballero mayor de su Excelentísima, los cuatro reyes de armas y el escribano teniente del cabildo «para dar fe de solemnidad de aquel Acto». Los maceros de la ciudad se apostaron en las gradas inmediatamente debajo de la plataforma

y colocandose los Reyes de Armas en los quatro angulos, que formaban las columnas del Arco, por el Claro de la Fachada, que miraba a las Casas de Cabildo, que era por donde mas espacio descubria la Plaza, se dexo ver Su Exa. con toda aquella Comitiva; y al punto el Rey de Armas, que estaba a la derecha, pronuncio en alta voz: *silencio, silencio, silencio, oid, oid, oid...* [...] Su Exa. entonces levantando a un alto, pero magestuoso tono la voz, repitio por tres vezes: *Castilla y Las Indias*, y a la ultima añadió: *Por el Catholico Rey Don Fernando el Sexto Nuestro Señor (que Dios Guarde) Viva, Viva, Viva.* [...] Tomo Su Exa. despues el Real Pendon, y levantolo con sus manos, acompañado del Alferez Mayor, lo mostro tres vezes al Pueblo, que ya no se entendia con el coperido clamoroso tezon de un continuado Viva, cuyo exaltado grito aumentaba la gran copia de monedas que se arrojó a la Plebe [...] (subrayado en el original)³⁷.

³⁷ Anónimo (1748), pp. 176-177.

En el aire se mezclan unánimes los gritos del pueblo y de la élite, las campanadas y las salvas de artillería; en la tierra, cada actor mantiene su lugar diferenciado. Solo así es posible que se experimenten a un tiempo comunión y diferenciación.

Concluido el primer acto, el virrey volvió a montar su caballo, junto con los demás que estaban con él en el tablado, y desfilaron hasta el segundo tablado erigido en la plazuela de La Merced. Allí, las colgaduras y adornos esmerados por los religiosos debieron hacer todo lo posible para ocultar la torre trunca a raíz de la tragedia. En esta fase el poder de las órdenes religiosas aparece comulgando con el poder terrenal, aunque ya no en el ámbito cerrado del templo o en una sala del palacio virreinal, sino en la plaza pública.

El tercer acto de proclamación se realizó en la pequeña plaza frente a la iglesia de Santa Ana, donde funcionaba un hospital de naturales. El itinerario, además de favorecer espacialmente la exposición de la pompa (siete cuadras derecho por una calle céntrica desde la Plaza de Armas hasta la plaza consignada), en nuestra opinión connotaba una oportunidad de renovación simbólica del vínculo político de sujeción entre indios y españoles. El hospital de naturales estaba a las puertas del barrio de Cocharcas, habitado por gran número de indígenas que mantenían vínculos estrechos con el barrio del Cercado. De modo que luego del tercer acto, el cortejo dobló delante del monasterio de Religiosas Descalzas de San José y tomó la dirección frontal hacia la Plaza Mayor. Pasó por la calle de Santo Tomás, donde estaba la Casa de la Moneda, desde la cual se arrojó monedas con la nueva acuñación. Pueblo y comitiva llegaron entonces a la Plaza de la Inquisición³⁸, donde el Santo Tribunal había levantado el tablado correspondiente

³⁸ Durante los primeros años de vida de la ciudad, antes de concentrarse allí edificios importantes, se conoció como la Plaza del Estanque, porque se supone que había un reservorio de agua heredado de un acueducto prehispánico. Llama la atención su forma trapezoidal en una ciudad regida por el damero.

para la cuarta y última proclamación. Era la segunda plaza de la ciudad en importancia, porque además de encontrarse allí la sede de la Inquisición, estaban también desde fines del siglo XVI el hospital de la Caridad para mujeres enfermas y el edificio de la universidad.

Así como el terremoto había destruido la esplendorosa torre de La Merced, también había dejado en ruinas la sede de la Inquisición. Por ello, el tablado del Santo Oficio había sido diseñado de proporciones considerables y adornado con más anhelo que otras veces mediante un denso repertorio de insignias, colgaduras y alfombras de damasco carmesí, con el fin de ocultar los escombros que quedaban a su espalda. Sus autoridades se preocuparon porque la corporación estuviera instalada sobre otro tablado contiguo, suficientemente grande y «elevado a proporcionada altura»³⁹. En el respaldo de los asientos había una colgadura de terciopelo verde con el blasón bordado del Santo Tribunal, insignia expuesta en todas las ceremonias que involucraban a la institución. A los pies de esta bien ostentosa insignia estaban sentadas en dos sillas con almohadas las dos autoridades principales. Esta gran fachada, sustituto del edificio, debía corresponder con la dignidad de la corporación. La jerarquía entre sus ministros debía estar representada espacialmente en el soporte de la arquitectura efímera. Por ello, al aproximarse el virrey a caballo, los inquisidores se levantaron inmediatamente de sus sillas, «como queriendo aquellos Señores desvanecer la material elevación en que se hallaban, con el obsequioso rendimiento a la Magestad de su soberano Patrón»⁴⁰. El virrey subió al segundo tablado, con el mismo acompañamiento que las tres veces precedentes y ejecutó idéntico espectáculo.

El paseo siguió luego hasta la Plaza Mayor y el virrey volvió a lanzar monedas desde el balcón del palacio. El cabildo colocó el Pendón Real en los balcones de su edificio y en la plaza gritaban «Viva el Rey».

³⁹ Anónimo (1748), p. 186.

⁴⁰ Anónimo (1748), p. 189.

Continuó la «prodigalidad de palacio», probando el virrey constantemente su generosidad al arrojar monedas o mediante el ofrecimiento de refrescos a los concurrentes aglutinados en la plaza. La construcción ritual de la lealtad escenificaba al rey como generoso padre que además de redistribuir simbólicamente su riqueza concedía indultos, gracias y mercedes a través de su alter ego. Por la noche, y las ocho siguientes, el espacio urbano mutó y dio lugar a los fuegos artificiales y la música, con lo cual se logró excitar la sensibilidad de los actores. Así, la mañana se destinaba a las funciones de iglesia, la tarde al desfile de autoridades seculares y la noche a los divertimentos populares. En el desfile se observa, para concluir, únicamente dos momentos en el que se dramatiza la alianza entre pueblo y soberano: cuando el virrey interpela verbalmente con la fórmula de aclamación y encauza la voz de los gobernados; y el momento en que se sella la alianza con la algarabía que suscita el lanzamiento de monedas y convite de refrescos.

LOS GREMIOS Y LA «NACIÓN DE NATURALES»: CONTROL, INVENCIÓN Y SUBVERSIÓN

La relación deja traslucir la suspicacia de las autoridades respecto a las fiestas que obsequian a su rey los gremios, indios y el pueblo en general, en cuanto al temor de los desbordes y relajamiento de costumbres. La ambivalencia por parte de las autoridades expone una vez más el «doble vínculo» subyacente a la fiesta: por un lado obligan a festejar y, por el otro, coartan la fiesta. En este punto, la fuente habla por sí sola: «en los Pueblos verdaderamente fieles passo a naturaleza la costumbre de practicarlas [las fiestas], y llevo el amor a tanto exceso su empeño, que fue necesario contenerlos»⁴¹ (subrayado nuestro). Si el terremoto daría pie a un nuevo ciclo constructivo de acuerdo con los ideales modernos, la iglesia borbónica aprovecharía este «castigo divino» para lanzar

⁴¹ Anónimo (1748), p. 201.

sus campañas de control de las manifestaciones populares bajo el pretexto de depuración de la fe católica. Virrey y cabildo eclesiástico —el Arzobispado estaba vacante— estaban orientados por el mismo afán: control, orden y depuración. Sin embargo, a pesar de perseguir los mismos objetivos, las fiestas reales no eran percibidas del mismo modo por el virrey, el cabildo y el capítulo eclesiástico.

El deán eclesiástico consideraba peligroso dejar a la plebe realizar sus demostraciones de júbilo honor al soberano en la plaza. Aunque la legislación lo ordenaba, los eclesiásticos sostenían que no solo «se relaja la sujeción con las profanas diversiones»⁴², sino que no eran aconsejables realizarlas en ese momento en que la ciudad estaba siendo castigada por la «Divina Indignación» con incesantes réplicas y fatales accidentes. En este sentido, el terremoto servía a la Iglesia de pretexto para iniciar una nueva campaña de reforma de costumbres, aun antes de la conocida arremetida del arzobispo Pedro Antonio Barroeta (1751-1758). Sin embargo, el virrey y el cabildo secular consideraban que no era recomendable coartar al pueblo su derecho de manifestar su lealtad al soberano. Estas demostraciones —probablemente pensaba el virrey Manso de Velasco— devolverían a la sociedad su esperanza perdida y restituirían el lazo comunitario, siempre y cuando, por supuesto, se llevaran a cabo de manera controlada. Asimismo, esta diferencia de criterios también era reveladora de un conflicto estructural entre el cabildo eclesiástico y secular por la jurisdicción de las diversiones. Como sucedía en el caso de las corridas de toros dedicadas al virrey entrante y a su embajador en su recepción, el cabildo secular obtenía importantes ganancias al alquilar asientos y locaciones en los arcos de la plaza y en sus balcones. Por su parte, en ese momento los eclesiásticos tenían jurisdicción plena sobre las procesiones de desagravio que se estaban

⁴² Anónimo (1748), p. 203. Las diversiones profanas «no son más que un eficaz incentivo de licenciosos desordenes, principalmente en la gente popular, y plebeya, que se desenfrena hasta el exceso».

realizando con gran asiduidad y concurrencia. Las fiestas reales les quitarían el protagonismo que habían adquirido coyunturalmente en la gestión de las celebraciones públicas. Esta vez el conflicto llegó a tomar cuerpo de expediente y el cabildo eclesiástico envió una consulta al virrey al tiempo que la ciudad elevó un detallado informe⁴³. Mientras que el primero invocaba el castigo de la Providencia si se daba curso a las fiestas, el segundo invocaba el castigo del soberano si no se cumplía con la obligación festiva. Ante esto último, los eclesiásticos proponían además que el esfuerzo y costo de las fiestas debían invertirse en la reedificación de la ciudad, siendo esa la mejor prueba de amor al soberano. Este argumento mantenía al virrey en un auténtico dilema. El caso condujo a Manso de Velasco a hacer su consulta a la Audiencia y al final se resolvió realizarlas, sin atender la propuesta del fiscal que, influenciado por los argumentos del cabildo eclesiástico, proponía diferirlas en un tiempo hasta que la ciudad se encontrara en mejores condiciones. Con todo, concedió el virrey postergarlas solo algunos días, hasta que terminaran las procesiones de desagravio en el aniversario del temblor. A diferencia de las ceremonias de proclamación, esta vez el Cristo de los Milagros logró imponerse en el calendario por sobre las fiestas reales.

Determinó también que la Audiencia supervisaría el programa de fiestas coordinado por el cabildo. En ellas, resolvió que esta vez no habría lugar para las corridas de toros, porque los pases —según un oidor— inspiraban lo que «en los Nobles es generosidad, es en el vulgo osadía [y en este] sus licencias son las que han de contenerse, porque son las más peligrosas»⁴⁴. Según el autor, «cuanto menos se interese su ignorancia, será más proporcionado un culto que ha obtenido la razón. No menos se distingue España de las Naciones en sus Fiestas de Plaza, que las del Teatro». Establecida una continuidad entre la osadía,

⁴³ Anónimo (1748), p. 206.

⁴⁴ Anónimo (1748), pp. 212-213.

la licencia y la ignorancia, el espíritu ilustrado aparece claramente en las relaciones de fiestas limeñas, casi medio siglo antes del famoso tratado de Jovellanos en contra de las corridas. En lugar de las corridas en la Plaza Mayor, los seis días incluirían entonces tres noches de invención de máquinas de fuegos, las que alternarían con tres tardes de comedias en el segundo patio del palacio virreinal, donde se había construido un anfiteatro bastante amplio, con asientos y bancas ordenados en filas. La importancia del teatro ilustrado fue aumentando a medida que se profundizaba la política borbónica sin mermar por ello el gusto por las corridas⁴⁵.

El virrey designó al oidor Dr. Pedro de Bravo y Castilla como inspector de las fiestas y, por su parte, la ciudad pidió con éxito a Manso que nombrara como «universal comisario» o «General Intendente de las Fiestas», al alcalde ordinario Victorino Montero del Águila. No tardó don Victorino en tomar previsiones en la preparación de todos sus aspectos, teniendo en cuenta que las fiestas deberían realizarse en febrero, luego de las procesiones de octubre y antes de la cuaresma. Como estaban «dispersos por los suburbios los gremios»⁴⁶, solo a tres gremios principales, dirigidos cada uno por dos comisionados, correspondió la tarea de preparar una de las tres noches de fuegos temáticos en la Plaza Mayor. Montero mismo escogió los temas y parece que tuvo algún problema para imponer sus ambiciosos diseños a los comisionados subalternos⁴⁷. Los gremios contaban con cuatro meses para preparar el espectáculo, construir los escenarios y decorados, encargar a los artífices y operarios la arquitectura efímera, conseguir los vestidos, contratar los músicos, etc. El «intendente de las fiestas» también intervino directamente en la puesta en escena de las comedias previstas para

⁴⁵ Ante la destrucción del Coliseo de Comedias, el joven oidor Pablo de Olavide impulsó en ese tiempo la creación de un teatro con fondos píos que luego del terremoto el virrey le había encomendado administrar, audacia que le valió una persecución legal.

⁴⁶ Anónimo (1748), p. 214.

⁴⁷ «Más por defecto de comprensión que de ánimo», Anónimo (1748), p. 215.

las tres tardes en el palacio, encomendando «el adorno de las Damas, que havian de ser Actoras en la representacion al cuydado de las Señoras de la primera Nobleza»⁴⁸.

El mismo 16 por la mañana, la gente podía ver ubicadas en el centro de la Plaza Mayor cinco máquinas de fuego. En el centro estaba la más grande, medía 32 varas de altura y tenía la forma de una mole. Sobre un pedestal doble en forma octogonal se levantaba un cuerpo de cuatro fachadas, sobre los cuales había cuatro jayanes robustos, que sostenían el escudo real. Las otras cuatro eran un león, una serpiente, un grifo y un unicornio, todas eran alegorías de los males de la monarquía contra los cuales había tenido que combatir heroicamente la ciudad (piratería, sediciones, terremoto). Era una lucha alegórica en la que las fieras intentaban destruir a la mole. Esta era una forma espectacular, por un lado, de infundir la moral fidelista en los maravillados espectadores y, por otro lado, un modo de demostrar al lejano rey el meritorio valor de la ciudad. Mientras fenecían crepitantes las fieras ígneas, enardecían sin más los ojos del público. Hacia el final, sonaron festivas las campanas, mientras, suponemos, en la plaza se disipaba el olor a pólvora y la impresión pavorosa se convertía en sosegada alegría⁴⁹. Las impresiones del terremoto seguían presentes, por tanto la pirotecnia se restringió a estos eventos puntuales. Sin embargo, creemos que su uso selectivo podría haber contribuido a que la población elaborara el trauma al contemplar los fuegos y estruendos domesticados. Del mismo modo que los flagelantes imprimían en su cuerpo la desgracia, estos «instrumentos de miedo» servían también para exteriorizar el pavor y convertirlo en fuente de alegría, «haciendo del susto diversión»⁵⁰, a la vez que recurso de obediencia.

⁴⁸ Anónimo (1748), p. 216.

⁴⁹ Anónimo (1748), p. 220.

⁵⁰ Anónimo (1748), p. 220.

Al día siguiente se llevó a cabo la comedia en el segundo patio del palacio. Se distribuyeron en semicírculo unas sillas portátiles. En el centro de la primera fila se ubicó el virrey; a su derecha, el cuerpo de Audiencia con sus negros uniformes; y a su izquierda, los miembros del cabildo⁵¹. Suponemos que la familia y esposas de los ministros estarían ubicadas en las filas siguientes. El telón tenía bordado el escudo de la ciudad, dentro del blasón de la monarquía, el cual era sostenido por dos genios alados y «postrada, lo adoraba la América». También estaba anunciada en la misma cortina la comedia de Calderón que se iba a representar, *Ni amor se libra de amor*. Más abajo había otro escudo con las armas de la ciudad junto a la alegoría del Fénix. Porque estas fiestas no solo estaban planeadas para saludar el «nacimiento» de un nuevo rey y la continuidad de la monarquía, sino también el «nacimiento» de una nueva Ciudad de los Reyes luego del terremoto y la continuidad de sus privilegios, opulencia y, sobre todo, de su orden. El conjunto alegórico bordado en el telón estaba acompañado por una décima a modo de explicación. Salieron entonces a escena dos ninfas detrás de un fondo que simulaba un palacio. No se trataba de la comedia, sino de un prólogo teatral-alegórico que reforzaba el contenido de lo figurado en las telas. Las dos mujeres empezaron a cantar una loa al rey, mientras brillaba en el aire, mantenida por cuatro «númenes» una tarja que tenía escrito, «Fernando Sexto, Rey de España». En el teatro y en las fiestas en la plaza, las mujeres solían aparecer como soporte de alegorías de virtudes morales, políticas e identitarias (Lima, Perú, América, España).

El tercer día, 18 de febrero, se dispusieron en la plaza cuatro moles pirotécnicas en forma de gigantes en torno de una construcción compuesta en su base por una serpiente que representaba la eternidad y sobre la cual se apoyaba en actitud triunfante una estatua de Júpiter.

⁵¹ Sobre el espacio del teatro y la construcción del poder en el Renacimiento, ver Marciak (2005).

La monarquía, identificada con el «poder supremo» de Júpiter, combatía victoriosamente a los gigantes. Así, la eternidad quedaba asociada a la monarquía, corroborando en este contexto lúdico-popular los planteos de Ernst Kantorowicz sobre la continuidad de la institución monárquica más allá del cuerpo físico del rey. En la última fiesta de fuegos se erigió en la plaza un enorme trono, rodeado a sus pies por varias estatuas de soldados. Esta vez no hubo lucha, simplemente el fuego se fue consumiendo en cada figura a la vez que se encendía la lealtad al rey en los corazones del público. No deja de ser irónico que la eternidad se transmita por artificios que duran lo que una chispa. En todo caso, el afán consistía en convertir la sensación en sentimiento y la impresión en creencia.

A modo de conclusión, las tres representaciones teatrales mostraron la segregación de acuerdo con los cuerpos de autoridades. Si en la primera parte asistieron el virrey y los poderes civiles regios y municipales, en la segunda se contó con la presencia del deán y el cabildo eclesiástico, junto con las órdenes religiosas. En la última asistió el Tribunal de la Inquisición. Como se trataba de una fiesta cívica, los eclesiásticos y religiosos quedaron relegados al segundo y tercer día. También es significativa la separación de la Inquisición del resto de religiosos, lo que confirma una vez más la autonomía y poder de los que gozaba esta institución. En suma, mientras sucedía la segregación en el interior de la élite gobernante, desde un plano general ocurría otra segregación fruto de la alternancia temporal a la vez que espacial, entre este sector en su conjunto y los sectores populares. De esta manera, las fiestas reales contribuyeron a reeducar los usos diferenciales de los espacios de la ciudad, aplicando a las diversiones una estricta segregación social en el espacio y el tiempo. No obstante, la segregación por gremios no fue la única presente en las fiestas de proclamación.

En el siglo XVIII se observa una cada vez más importante utilización del recurso incaísta por parte de indios y mestizos nobles, tanto como de criollos. Se multiplican las demandas de reconocimiento

nobiliario de los primeros, junto con «una vuelta» al uso de vestimentas e insignias asociadas al linaje incaico, la proliferación de retratos en los que aparecen con esos atuendos y pectorales donde reluce el sol «Inca». Los *Comentarios Reales* de Garcilaso se popularizan como versión oficial de la historia del Tawantinsuyo y su influencia se notará en las fiestas reales «incaístas». Los estamentos dirigentes indígenas querían, con esta búsqueda de reconocimiento, ganar espacios de poder en el sistema colonial. Los criollos, por su parte, de alguna manera contribuyeron a exaltar la retórica incaísta con el fin de resguardar sus intereses locales frente a la metrópoli durante la égida borbónica⁵². Estas estrategias pacíficas de uso del pasado para obtener reconocimiento contrastaban con aquellos grupos indígenas que se levantaban contra las autoridades haciendo uso de la misma elaboración incaísta en miras de un «retorno al Tawantinsuyo». Si bien durante el siglo XVII hubo algunos casos en que en las fiestas reales los indios de Lima y sus alrededores participaron disfrazados de incas en ostentosos desfiles como gremio separado, a partir de 1723, con la boda del príncipe Luis Fernando, en adelante este tipo de participación se tornó costumbre oficial, según lo ha estudiado Karine Périssat (2002, p. 252). Para John Rowe (1954) y Carlos Romero se trataba de una supervivencia del incanato en la Colonia y confirmaba la tesis hoy en día cuestionada sobre un supuesto «nacionalismo inca» que tendría influencia directa en la Gran Rebelión de Túpac Amaru II en 1781. Más allá de este viejo debate, aquí nos interesa profundizar tanto en el examen de la relación entre ritual de continuidad del poder y subversión, como las formas que adopta el «doble vínculo» en la fiesta. Esto requiere señalar los cambios y permanencias en los modos de organización y participación

⁵² Sobre la representación del monarca español como «Inca de dos mundos» y la fusión estratégica de los linajes, ver Estenssoro (2003 [1998], pp. 499-516) y Carrillo Ureta (2006, pp. 26-28). Sobre el valor político de los retratos incas, ver Majluf (2005, pp. 253-319).

de los indios en las fiestas reales en la segunda mitad del siglo XVIII hasta la proclamación de Fernando VI en 1808.

Manso de Velasco había designado como comisario al corregidor del Cercado a D. Casimiro de Beytía. La relación acentúa el carácter voluntario de los indios a realizar esa pública demostración de sometimiento al augusto soberano, aunque no sabemos hasta qué punto para los indios del común, quienes debieron colaborar «sin más fondos que la pequeña merced de su trabajo»⁵³, existía un deseo espontáneo de manifestar su lealtad al rey Fernando. No debería diferir del «deseo» que manifestaran los albañiles y jornaleros criollos contratados para las fiestas reales. En todo caso, la segregación étnica en la cual vieron desfilar con tanta pompa las cortes de «sus» reyes, seguramente no les fue indiferente. Los indios habían expuesto sus ideas para obsequiar sus fiestas al rey. Don Beytía, sin embargo, contuvo tanta iniciativa y los «[...] persuadió que nunca podrían inventar nuevo, ni más ilustre regocijo, que el que más de veinte años antes habían ofrecido al Público en igual Regia Celebridad, por aun era todavía un encarecimiento continuo de la ponderación en la memoria de los que lo gozaron»⁵⁴. Se refería a la mascarada que en 1725 habían ofrecido en ocasión de la entronización del malogrado Luis I. En ese preciso momento se había constituido un modelo apoyado en los *Comentarios Reales*. El desfile encerraba el mensaje siguiente: la serie de incas, «*Triunfantes de rendidos* venían en Magnífica Pompa a sacrificar sus coronas al Inca de dos Mundos, a quien reconocían por Dueño» (subrayado nuestro). Una puesta en escena que transformaba en alegría la sumisión.

Además de la imaginería selvática asociada al Nuevo Mundo, nuevamente se hacía alusión a la renovación primaveral (aunque era el mes de abril de 1747) al simular un jardín edénico en la Plaza Mayor.

⁵³ Anónimo (1748), p. 238.

⁵⁴ Anónimo (1748), p. 239.

Habían trasplantado árboles, erigidos arcos florales, colocados en las ramas algunas aves domesticadas y puestos a nadar en la fuente de la plaza algunos peces coloridos de gran tamaño (Gisbert, 2007, 1999)⁵⁵. En una fiesta de renovación sobre la continuidad era capital que los recursos escenográficos transmitieran el concepto. Así, por ejemplo, las flores resultaban elementos privilegiados pues eran lanzados con alegría desde los balcones por las damas y también ornaban los arcos de triunfo, creando en un cuadro que sugería el florecimiento de un nuevo gobernante.

El día de la mascarada, el virrey ocupó su asiento en la galería del palacio, acompañado de la Audiencia y el Tribunal Mayor de Cuentas. Aparecieron a caballo «oficiales militares de aquella Nación [la de Naturales o también denominada Indica] a caballo, a pedirle el beneplácito y licencia de entrar». Una vez obtenido el permiso, después de un ceremonioso ademán, dio comienzo al espectáculo el cabildo y regimiento del pueblo del Cercado. Los cuatro regidores y dos alcaldes ordinarios, que estaban vestidos a la española hicieron un coreográfico despeje desde sus caballos ostentosamente adornados. Detrás de ellos se lucía un pequeño grupo de lacayos con libreas. Uno llevaba el estandarte del Cercado en medio del sonido de timbales y chirimías. El despeje dejó entonces preparada la plaza para el comienzo de la Real Máscara. Además de ser significativo, tal como señaló Périssat, el contraste entre las autoridades que abren el desfile vestidas a la española y los actores disfrazados de gobernantes prehispánicos, lo cual prueba que las élites indígenas estaban completamente hispanizadas, nos parece relevante considerar también la importancia del rango militar. El cabildo del Cercado aparece después de los oficiales militares, son estos últimos los que piden permiso al virrey. Scarlett O’Phelan señala al respecto que conjuntamente con la explosión de demandas de reconocimiento genealógico por parte de la élite indígena, con el fin de obtener estatus noble,

⁵⁵ Karine Périssat encuentra su analogía en el Jardín de las Hespérides.

comienza a ser cada vez más valorada la incorporación al ejército y la obtención de altos grados militares, una lógica que incluía también al sector criollo (1999, pp. 263-277).

El «Gran *Taumpá*, embajador de los Incas, que lo representaba D. José *Cayo-Topa*, Interprete General de los Naturales de este Reyno» (1999, pp. 244)⁵⁶, dedicó una reverencia al virrey y pronunció una arenga en honor a Fernando VI. La corte de emperador chimú «que fue de estos inmensos valles» fue la primera en entrar a la plaza⁵⁷. En primer lugar apareció un grupo de indios danzantes en *ojotas*, con *vincha* y *macana* que representaban a los vasallos de este monarca. Nuevamente aparece la metáfora solar, «en cuyo refulgente traje bailaba también la luz, porque reflectando el Sol, todo era al compás de sus movimientos en todas partes luz, y en todas partes muchos Soles». Un coro de ñustas cantaba letrillas muy dulces en «su natural idioma». Al alternar con el castellano, el público hispano podía notar que eran elogios al rey Fernando VI (el virrey era asistido por un traductor para comprender todas las letras). Llevaban estas «Damas de Real Sangre» un vestido compuesto por el *anaco*, un fino tejido de lana llamado *cumbi* que es de gala pero también abriga. Al final, iban en sus tronos de oro la «reina» o *coya*, precedida por sus *pallas*, o «damas de corte». El «rey» iba precedido también por unos cuantos «grandes». Los gobernantes iban en hombros de 24 lacayos. El papel más importante, como emperador chimú, era interpretado por don Pedro Santos del Castillo, natural del pueblo de Lambayeque, y su mujer. Santos llevaba como insignia una

⁵⁶ Según Luis Millones, este misterioso personaje era Tanupa, un dios que formaba parte del panteón incaico. Garcilaso no da cuenta de él en los *Comentarios*. Millones (1993, pp. 275-288).

⁵⁷ Luis Millones analizó la composición social de aquellos indios que ocupaban puestos dirigentes en el Cercado de Lima y en distritos como Pachacamac, Lurín y otros valles aledaños a la capital del virreinato, los cuales habían participado disfrazados de los doce incas en los desfiles en honor al nuevo soberano. Encuentra también que muchos de ellos provenían de Lambayeque y la costa norte. Esto explica la incorporación del reino Chimú en la coreografía incaísta.

media luna de plata en la frente, sobre el *llauto*, de cuya concavidad salían tres puntas que remataban en estrellas. Luego entró con toda su pompa la corte de Huáscar, decimosegundo inca, porque como es sabido, Atahualpa era un inca ilegítimo a los ojos de Garcilaso. Encarnaba esta magna figura don Francisco Taulli-Chumbi-Saba, cacique del pueblo de Pachacamac, del corregimiento del Cercado. Iba acompañado de un concejo militar, armado de dardos, compuesto de doce señores de sangre real. Puede advertirse que la coreografía reproduce un esquema totalmente hispánico, inspirado en los paseos públicos de los regimientos militares y las corporaciones en general, en la que uno de sus miembros oficia de alférez y como tal está destinado a llevar el estandarte. El monarca apareció montado sobre un caballo ricamente adornado. Sobre su corona de plumas brillaba un sol de oro pendiente de una cadena del mismo metal y su mano izquierda apretaba el *champi* o cetro. Seguía al gran Huáscar una corte de *pallas* y varios vasallos portaban el trono de la *coya*. Al final había una gran cantidad de lacayos que exhibían barras de plata que representaban sus riquezas. El autor de la relación describe con detalle el sitio de los monarcas, sin olvidar destacar el número de cojines y el material de que estaban fabricados. Hemos dado cuenta de la importancia del asiento de la autoridad como signo exterior de su dignidad o jerarquía. El sitialero asistía al virrey en las fiestas de tabla, sin olvidar jamás el cojín de terciopelo carmesí que merecía la máxima autoridad. La dignidad real de los monarcas prehispánicos imaginados por los indios de Lima y sus alrededores, siempre supervisados por la élite criolla, mostraba similares atributos en la representación que la de los reyes peninsulares. El autor de la relación no felicita a los «naturales» sino a la ciudad de Lima por ser capaz de tanta emulación.

Detrás apareció en forma similar Huayna Cápac, undécimo inca, y de manera sucesiva los otros diez, también con sus cortes. Un carro triunfal en forma de nave y conducido por ocho caballos adornados cerraba el espectáculo. En la proa se había colocado un león rampante

sobre un globo. Una de sus manos estaba posada sobre la Tierra y la otra blandía una espada, simbolizando la potestad del imperial del monarca español sobre el orbe todo. Sobre la popa, en un nivel elevado, se erigió el trono del rey y la reina. No queda claro si se había fabricado una escultura, colocados sus retratos, o simplemente el trono bastaba para representar la *majestas*. Estaba cubierto por una cúpula brillante, sostenida esta por robustas columnas de plata que enlazaban el escudo español en francés y portugués, celebrando la alianza contra Inglaterra. La nave estaría incompleta si en ella no se representara también el pacto entre la ciudad y la monarquía, el lugar de Lima en la comunidad política mayor. En efecto, aparecía figurada en el respaldo del carro una lima, sobre la cual se representaba a un águila imperial. Una de las garras del ave agitaba una bandera con la insignia sagrada de la cruz sobre varias figuras de indios, quienes vestidos con plumas de diferentes colores «celebraban con flautas, y pitos su dichosa sujeción» (Millones, 1993, p. 261). En el interior de la nave había algunos individuos que personificaban a las provincias del Perú, distinguiéndolas por sus riquezas. En los bordes se distribuía un número de «ninfas» que entonaban dulces melodías, acompañadas por algunos instrumentos. De ese modo, iba el Perú, Lima y el Imperio transitando en un carro triunfal hacia su destino de gloria.

Los desfiles de naturales, permitidos por el virrey y promovidos por los criollos a fin de que el mundo conquistado dramatizara de manera festiva la sumisión y la lealtad al «Inca de dos Mundos», ilustran el carácter por definición inacabado de los procesos de construcción de hegemonía. En el corazón mismo de la hegemonía late la contrahegemonía, es decir, una visión alternativa del mundo. Tal como observamos con el elogio «subversivo» de Baquíjano, el ritual del poder contiene la posibilidad de un contrapoder. Durante los días de alegre preparación del desfile, una parte de los indios de Lima, originarios en muchos casos de la provincia de Huarochirí, comenzaron a planear cada vez con mayor decisión una conspiración contra el gobierno español.

Dos de sus cabecillas desempeñaron importantes papeles en las fiestas reales. Pedro Santos había encarnado al Gran Chimú Cápac y Francisco Jiménez Inga había personificado a Inca Roca. El primero era un cirujano oriundo de Saña, mientras que el segundo era el capitán del barrio de Santa Ana y jefe de las cuadrillas de albañiles que no solo se habían ocupado de la limpieza y reparación de la ciudad luego del terremoto, sino que también habían sido contratados para erigir tablados y preparar los escenarios de la jura. La conspiración de indios y mestizos fue descubierta y desarticulada a finales de junio de 1750, cuando estaba a punto de iniciarse con el asesinato del virrey. La colaboración como espías de varios esclavos negros fue imprescindible para desmantelarla. Seis de los líderes apresados fueron colgados en la Plaza Mayor, «con la particularidad de haber concurrido a auxiliar este acto una compañía formada de indios nobles y cabos de las milicias de esta ciudad, que en aquel espectáculo quisieron hacer ostentación notoria de su fidelidad, con sacrificio de su natural compasión»⁵⁸.

La conspiración no solamente había carecido del apoyo del conjunto de la población indígena, sino que tampoco había logrado sumar a su plan a los negros y mulatos. Para el virrey, estos no podían aliarse a los indios, puesto que la «diversidad de genios [de las castas] las hace difícilmente unibles, y son humores cuya oposición conduce a mantener sano y sin alteración nociva este cuerpo político»⁵⁹. Ciertamente, si los indios tenían un lugar en las fiestas reales en tanto prolongación performativa de una de las dos repúblicas idealmente separadas, los descendientes de africanos quedaban excluidos del programa oficial. Aunque las naciones congo, angola, etcétera, organizadas en cofradías gozaban de una relativa autonomía en otros espacios festivos tales como el Corpus, el diseño de la fiesta real tendía a invisibilizarlos.

⁵⁸ *Relación y documentos...*, p. 248.

⁵⁹ *Relación y documentos...*, p. 250.

Luego de las ejecuciones, el virrey decidió emitir un indulto general para atraer a la ciudad a los indios y mestizos que habían huido al campo, con el fin de que no se refugiaran en regiones levantiscas. Una estrategia vana, pues uno de los líderes fugitivos se había reunido con sus parientes de Huarochirí y su mano no había vacilado para incendiar la casa del teniente general de aquel distrito no sin antes asesinar y mutilar los cadáveres de trece personas, incluyendo a los criados⁶⁰. En vista de estos acontecimientos el virrey envió tropas para sofocar el levantamiento, suspendió su política de indultos y fortaleció la vigilancia cotidiana sobre los indios de Lima. Manso de Velasco quería evitar nuevas conspiraciones y para ello decidió intervenir sus espacios de recreación y fiestas, puesto que en esos días los indios «están muy expuestos a la embriaguez y juntas, pues en las que estuvieron por espacio de dos años en diversos retirados sitios, alentaron su maquinación y les aumentaron cómplices»⁶¹. De hecho, cuando las autoridades desmantelaron el plan a la vez advirtieron o creyeron advertir que la fiesta de los naturales había sido utilizada por los líderes para conseguir adeptos, y junto con ello reflexionaron sobre la relación estrecha que puede haber entre fiesta y subversión. En los conventillos de Cocharcas, los indios ollereros solían hacer fandangos en donde la música desbordante de arpas y guitarras en medio de borracheras amenazaba el control de las autoridades. Scarlett O'Phelan identifica a don Francisco García Jiménez como uno de los testigos llamados a declarar en una causa por desacato ocurrida tiempo atrás de los acontecimientos referidos. Como señalamos, el mismo Jiménez había representado en los meses siguientes a Inca Roca en la fiesta de los naturales y, más tarde, fue ejecutado en tanto uno de los líderes de los conjurados. El virrey se enteró, además, que la popular fiesta de Amancaes en las colinas de San Cristóbal (al borde de la ciudad) también había sido

⁶⁰ *Relación y documentos...*, p. 248.

⁶¹ *Relación y documentos...*, p. 250.

utilizada como lugar de reunión de los conspiradores. Por su parte, estos se habían percatado de que una fiesta podía ofrecer el momento ideal para pasar a la acción, pues el plan había sido previsto para el 29 de setiembre, día de San Miguel Arcángel, precisamente cuando el virrey asistía por la mañana a una misa y por la tarde presenciaba la fiesta que obsequiaban los indios al patrono de los armeros y los pintores, ocasión en la que aquellos tenían permitido portar armas (O'Phelan, 2002, pp. 949 y 951). Con todos estos antecedentes, las reuniones y fiestas comenzaron a ser objeto de estricta vigilancia. Más allá de las conexiones probadas entre fiesta y rebelión, no debe perderse de vista la posibilidad de exageración y aun de intencionada invención por parte de las autoridades borbónicas inclinadas a la criminalización de las expresiones de la cultura popular para justificar su vocación de control.

Las fiestas de naturales en honor a Fernando VI habían contado también con la presencia del mestizo fray Calixto de San José, quien se hacía llamar Túpac Inca por considerarse a sí mismo descendiente de este gobernante. Francisco Loayza publicó el periplo de fray Calixto en su lucha, primero por conseguir la confianza de la élite indígena de Lima para que lo reconocieran como delegado ante la corte, y luego en su intento de que el rey oyera sus demandas para mejorar la situación de los indios del virreinato⁶². A fines de 1748, fray Calixto se hizo portador de un memorial en el que exponía los agravios que sufría este amplio sector. En él se ponía cuidado en diferenciarse de los «indios rústicos» y desleales que se habían levantado con Santos Atahualpa en la montaña. Entre otros requerimientos, exigía que se les deje a los indios ser frailes y monjas, y hasta obispos. Cuando Fernando VI subió al trono, pese a la maravillosa muestra de sumisión por parte de los indios de Lima, decretó el cierre de los seminarios para los naturales,

⁶² Francisco A. Loayza, *Fray Calixto Tupak Inca documentos originales desde el año de 1746 a 1760*, 1948.

con lo cual contradujo el impulso paralelo de apertura oficial ante las demandas de nobleza. Manso de Velasco tuvo noticias de las reuniones impulsadas por Calixto, gracias al sistema de vigilancia que había instalado en el Cercado luego de la conspiración. Fruto del miedo ante un nuevo complot, el virrey decidió encarcelar al fraile y enviarlo a la Península. No sabemos si Calixto había comenzado a urdir un plan menos legalista para lograr sus propósitos o fue una víctima inocente de la paranoia del virrey⁶³.

En todo caso, las fiestas de los naturales fueron cuestionadas de manera explícita por parte del virrey Manso de Velasco. En sus memorias escribió:

No me parece conveniente que en las públicas solemnidades de proclamación y nacimiento de príncipes se distingan los indios en gremio separado, sino que entren en aquel a que estuviesen agregados por los oficios que ejercitan, y mucho menos que se les permita la representación de la serie de sus antiguos reyes con sus propios trajes y comitiva; memoria que en medio del regocijo los entristece, y pompa que les excita el deseo de dominar y el dolor de ver el cetro en otras manos que las de su nación⁶⁴.

El regocijo los entristece, la alegría les provoca dolor, la pomposa sumisión excita el deseo de dominar. Este es el mensaje paradójico de la fiesta monárquica. Manso de Velasco advirtió sobre el peligro que podía resultar de permitirle a los indios ocupar el espacio de la Plaza Mayor disfrazados de incas. Llamó la atención sobre la deriva violenta que iba adquiriendo el incaísmo, paralela a aquella vía pacífica por la cual los indios de la élite exigían reconocimiento de títulos ante la Corona.

⁶³ Un detallado examen de la compleja alternancia entre la estrategia negociadora y la violenta de la élite indígena limeña, con la amenazante rebelión de Juan Santos Atahualpa como telón de fondo, en Carrillo Ureta (2006, p. 36).

⁶⁴ *Relación y documentos...*, p. 250.

LA PROCLAMACIÓN DE CARLOS III: VARIACIONES EN UN RITUAL DE CONTINUIDAD

Ante la noticia de la llegada al trono de Carlos III, Manso de Velasco decidió repetir el programa de la proclamación anterior, aunque con algunas variaciones, en especial en lo que concierne a las fiestas reales. Si bien las fiestas reales solían presentar novedades respecto de las anteriores, el programa para la jura propiamente dicha debía cumplir sin embargo con el protocolo habitual. Es interesante advertir esta doble cara de los rituales de proclamación o jura: por un lado, la invariabilidad de su fase solemne (aunque con componentes que excitan la alegría, como el arrojar dinero, ofrecer música y refrescos) de la jura propiamente dicha, y por otro, la variación relativa y con eventuales innovaciones en la fase de las fiestas reales, donde predomina el mundo lúdico-popular. En cuanto a la elección de las fechas, el calendario festivo entablaba ahora un diálogo con los «meses de penitencias» que conmemoraban sistemáticamente en setiembre los terremotos del siglo XVII y en octubre, el de 1746⁶⁵. En consecuencia, la jura se realizó el 21 de agosto y las fiestas reales «alegres» se desarrollaron entre el 3 y 28 de noviembre.

Al igual que la vez anterior, el cabildo mandó construir un arco de triunfo con la estatua ecuestre, esta vez, de Carlos III y se dispuso en el centro de la plaza, delante de la entrada principal del palacio. A diferencia de aquella ocasión, el palacio estaba completamente reconstruido, por tanto, el efecto de la arquitectura efímera no tenía ese valor suplementario de enmascarador de la ruina. El caballo pisoteaba cuatro monstruos que representaban la herejía, el mahometismo, la adulación y la envidia. En uno de los cuerpos, otro conjunto de cuatro

⁶⁵ Anónimo, *Lima gozosa. Descripción de las festivas demostraciones con que esta ciudad, Capital de la América Meridional, celebró la real Proclamación en el nombre Augusto del Católico Monarca, Señor Don Carlos III (...) a influjo del activo celo de Don José Antonio Manso de Velasco...* [en adelante *Lima gozosa...*], 1760, p. 111b.

estatuas alegóricas en forma de mujer representaban las cuatro partes del mundo: Europa, África, Asia y América. Otra estructura representaba con estatuas a la sinceridad, la verdad y la obediencia. Debajo de esta última, destacamos la inscripción:

La obediencia soy [...] adoro las pisadas del Rey, *ofreciendo de buena gana mi cerviz al deseado yugo*, carga, que no solamente no oprime; pero ni graba, porque antes parece ser de más descanso, cuando de mayor peso. En cuya prueba, aunque mandéis, Señor, *cargarme de cadenas*, o ya tenga esposas en las manos, o ya grillos en los pies; estos hierros me servirán de plumas, para obedeceros volando⁶⁶ (subrayado nuestro).

El mismo vocabulario estará presente con un sentido inverso en la boca de los independentistas de la primera década del siglo siguiente, conservándose hoy en día en el himno nacional del Perú⁶⁷. Se recuperarán entonces los términos que la plebe se había acostumbrado a oír, y buena parte a leer, en los discursos orales y plásticos de las fiestas monárquicas durante el siglo XVIII: un teatro de una lealtad entendida como sumisión. Reforzaba este efecto cinco máquinas de fuego instaladas por el cabildo, cuyas bases eran sostenidas por los hombros de cuatro figuras «adornadas en el traje propio de los antiguos Naturales de este País, que [...] daban a entender que eran las Indias las que sostenían tan grave peso [pero] con la alegría de sus semblantes desmentían la opresión [...] porque *se pretendió estudiosamente mostrar el placer que les hacía su yugo*»⁶⁸ (subrayado nuestro). «Grave peso» pero sin «opresión», muestra otra forma de doble vínculo, no necesariamente consciente por el sector indígena pero inocultable en la retórica oficial.

⁶⁶ Anónimo (1760), p. 117.

⁶⁷ «Largo tiempo el peruano oprimido/ la *ominosa cadena arrastró*/ condenado a cruel servidumbre/ largo tiempo en silencio gimió// Mas apenas el grito sagrado/ ¡Libertad! En sus costas se oyó/ la indolencia de esclavo sacude/ *la humillada cerviz levantó*» (subrayado nuestro).

⁶⁸ Anónimo (1760), p. 130b.

El doble vínculo, no obstante, también podía ser utilizado por los actores para obtener beneficios por su lealtad. El Consulado expresó su fiel amor al soberano mediante la construcción de un arco, como era costumbre (a excepción de 1747), en la calle de Mercaderes, a la altura de su puerta. Esta vez coronaba la estructura por la que debía pasar el cortejo una estatua de Carlos III vestido con finas galas. A los pies de una de las estatuas alegóricas, la inscripción era clara: «hágase más poderoso el Padre universal de todos nosotros, por lo mismo que nos enriquezca». Como la riqueza de los mercaderes hace la riqueza del rey se le ruega a este: «se digne atender a este célebre Emporio, y de felicitarlo con su gracia»⁶⁹, de modo que el elogiador se vuelve objeto del elogio; el emisor del don también lo está exigiendo.

Por la mañana del día siguiente, la ciudad se despertó expectante por el paseo de la jura. Las veinticuatro cuadras por las que pasaría el cortejo estaban transformadas por completo y erigidos los cuatro tablados de proclamación. Hubo, sin embargo, una novedad. Lima no poseía aún una academia de bellas artes, aunque siempre había contado con numerosos pintores. En aquel entonces ya era célebre el pintor Cristóbal Lozano, quien había aprendido en las cortes europeas, sobre todo en Francia, las nuevas tendencias neoclásicas que imponía el siglo (Wuffarden, 2006, pp. 113-159). Lozano decidió sorprender él solo a la ciudad con un gran lienzo confeccionado en nombre de las artes, mostrándolas protegidas por los grandes reyes⁷⁰. Una circunstancia puramente casual le facilitó la ejecución de su propósito, el Paseo Real transitaría por la calle donde estaba su casa. De este modo, aquella mañana una gran cantidad de curiosos no solo se deslumbraban contemplando los arcos preparados, las telas de colores que forraban los muros de la ciudad y las flores que cubrían las calles de la carrera, sino que a la altura de la residencia del pintor vieron un inmenso

⁶⁹ Anónimo (1760), p. 127b. Sobre los mensajes en el arco de la proclamación limeña de Luis I, ver Rodríguez Garrido (2000).

⁷⁰ Anónimo (1760), p. 133b.

cuadro bajo un dosel de terciopelo carmesí con flecos y galones de oro. El lienzo representaba a la misma pintura, personificada en una hermosa doncella vestida con ornatos reales, la cual pisaba con uno de sus pies a la envidia, figurada con el rostro de una mujer horrosa. En su mano izquierda sostenía todavía unos pinceles y la paleta, sugiriendo que acababa de realizar su obra: un retrato del rey Carlos III en forma de medalla, rodeado por un laurel, en cuyo neto estaban las armas de la ciudad, junto con las de Castilla y León, dispuestas entre flores de lis. Aparecían Mercurio, con escuadra, compás y regla; Minerva, con un ramo de olivo y un libro a los pies, descansaba en su trono. La composición estaba poblada de versos en latín que resaltaban la lealtad de Lima y del arte con el rey, así como la protección esperable del rey hacia ellas. Por primera vez, el academicismo limeño *avant la lettre* se presentaba independientemente de los otros gremios (artesanos, albañiles, etcétera) en los rituales oficiales.

En lo esencial, el paseo se desarrolló de la misma manera que el anterior. Esta vez no solo se observa un mayor número de oficiales, sino que el autor de la relación se dedica a establecer listas completas de nombres de los jefes militares y autoridades. A diferencia del desfile anterior, comienzan a participar niños militarizados que son miembros de la familia de los jefes, lo cual aporta testimonio de la progresiva militarización de la cultura limeña. Por ejemplo, «Don Gerónimo de Boza y Boza, su sobrino, en quien sobresalía no menos su exquisito adorno en Gala, Jaez y Libreas, que el donaire y denuedo con que manejaba el diestro Caballo en que se conducía, con una destreza superior a su edad, que no pasaba de nueve años»⁷¹. Por demás, el recorrido fue idéntico al de trece años antes, deteniéndose el cortejo en los cuatro tablados dispuestos en los mismos lugares. Ningún ritual debe ser tan igual a sí mismo como los rituales de continuidad del poder.

⁷¹ Anónimo (1760), p. 141

Si la jura o proclamación real había seguido durante tres días un programa rígido y prácticamente idéntico a la jura precedente, el ciclo de fiestas populares urbanas en honor al soberano presenta en cada ocasión un cariz propio. Esto demuestra la relativa libertad que gozaban los gremios en sus programas de fiestas. Libertad relativa, porque los programas y distribución de fechas eran supervisados por los comisionados. Fue el mismo virrey quien designó a su asesor, el doctor Antonio de Boza y Garcés, en ese momento rector de la universidad, para distribuir los días entre los gremios, mientras que los cabildantes eran quienes controlaban directamente el contenido del espectáculo. Además del doble vínculo con respecto al carácter obligatorio del goce y la manifestación controlada del «amor del pueblo», la fiesta también es un espacio de competencia por el capital simbólico traducido en estatus y prestigio entre individuos y corporaciones. Los contemporáneos no lo ignoraban, pues en términos del autor de la relación oficial: «aspiraban entre sí, los Gremios, a excederse en la grandeza del obsequio»⁷².

Resurgió el «gusto Español» por las corridas de toros, un regocijo popular, según el narrador, aprobado por el «derecho Romano». Por un lado, había dinero suficiente para sacrificar a las bestias y, por otro, las pasiones que suscitarían ya no pondrían en peligro el orden social. Así, las fiestas se extenderían por veinticinco días, del 3 al 28 de noviembre, en contraste con la breve semana que se había dedicado a Fernando VI. Tocó en primer lugar al gremio de manteros organizar el primer espectáculo de fuegos y el cabildo ofreció las primeras tres corridas, «luciendo en la Plaza no menos la hermosura que la autoridad»⁷³. Los escribanos obsequiaron cuatro gigantes de fuego, inspirándose, luego de asesorarse, en las pinturas que aludían al descubrimiento de Hércules. Se veía a Hércules acompañado del León Nemeo, a Pomona sentada ofreciendo flores y frutos, a Telefo, al Centauro Chiron, y a Teseo con

⁷² Anónimo (1760), p. 155b.

⁷³ Anónimo (1760), p. 161b.

el Minotauro postrado ya a sus pies. Las referencias a la mitología grecorromana cobraron nuevo impulso en Europa y tuvieron su propia elaboración en Lima. El neoclasicismo tuvo que ver en gran medida con los trabajos arqueológicos que impulsó Carlos, cuando era rey de Nápoles y Sicilia, en Pompeya y la región del Vesubio. De este modo, las fiestas limeñas se repoblaron de mitología grecorromana no solo como reflejo de una nueva sensibilidad de época sino para homenajear concretamente los descubrimientos del nuevo rey y su patrocinio en las artes y las ciencias. Al día siguiente del evento pirotécnico, el cabildo ofreció su segunda corrida de toros. Luego fue el turno del gremio de veleros y camaleros (matadores de reses) de demostrar su lealtad con fuegos alegóricos. El cabildo ofreció su última corrida y continuaron al día siguiente los abastecedores de pan, quienes prefirieron invertir su capital en un concierto y en una corrida antes que en fuegos de artificio. Por último, los plateros y pulperos se inclinaron por pirotecnia y corridas. De este modo concluía el *potlatch*⁷⁴ de los gremios.

A pesar de la suspicacia del virrey Manso de Velasco, no impidió que en aquella ocasión los indios avecindados en Lima y sus alrededores realizaran sus espectáculos separados de otros gremios. Sin embargo, se observan algunas diferencias respecto a la mascarada anterior. El modelo de participación se adaptó más estrechamente al de los gremios, en cuanto al espectáculo de fuegos y las corridas. Al respecto, el autor de la relación informa que esto fue posible, «habiéndose dignado la benignidad de S. E. de franquear a esta Nación el honor, que consiguió otras veces, de actuar esta Función con las prerrogativas y decoro con que las ejecuta la Española»⁷⁵. Se hizo hincapié en la narración de la conquista y el triunfo de las armas españolas. Los alcaldes de indios paseaban a la española con sus estandartes y pedían autorización al virrey para el comienzo de cada corrida. Uno de los días asignados

⁷⁴ Ritual de los indios de la costa nordeste de los actuales Estados Unidos y Canadá, en el cual los grupos se enfrentan destruyendo sus propias riquezas para demostrar su poder.

⁷⁵ Anónimo (1760), p. 179b.

se dedicó al paseo dentro de la plaza de un gran carro en forma de nave, tirado por ocho caballos. Presidía el aparato el maestre de campo del regimiento de los naturales de la ciudad, seguido de los comisarios de las fiestas de esta nación. El modelo hispánico-militar, no obstante, estaba matizado por componentes incaístas, presentes, sobre todo, en la vestimenta. Aunque también se representó a los doce incas, esta vez fueron seguidos de las figuras de los conquistadores Pizarro, Almagro, Valdivia y algunos otros de igual trascendencia. Todos participaron de la loa que se dijo ante el virrey, al llegar la nave frente a sus balcones. En la popa del carro dos jóvenes elegidos por su belleza representaban al rey y la reina sentados sobre su trono. Pero como si la emulación contuviera siempre la posibilidad de transgresión del poder legítimo, el autor de la relación no deja prudentemente de recordar «el carácter inimitable de la Soberanía»⁷⁶. En definitiva, el hecho de que las autoridades indígenas del Cercado no hubieran concentrado sus fiestas en el desfile de los doce incas, no significa que hubieran perdido espacio simbólico para imponer sus reivindicaciones identitarias y de estatus en el sistema colonial. Antes bien, escogieron combinar los desfiles de los incas con los programas españoles taurinos y de fuegos de los gremios y las autoridades hispano-criollas, con el fin de reforzar su pertenencia a la monarquía y su conexión con la historia pre y postincaica. El virrey les había permitido participar como incas y también como españoles.

NUEVOS ESPACIOS PARA LAS DIVERSIONES PÚBLICAS Y CRISTALIZACIÓN DE UNA CULTURA CEREMONIAL MILITARIZADA

El virrey Manso de Velasco había comenzado a imponer un estilo cada vez más marcial en los desfiles para dar una imagen de orden en la ciudad —notablemente desde el terremoto de 1746— y ejercitar a los regimientos con la convicción de que Lima tendría un papel de relieve en las guerras europeas. La coreografía marcial alcanzó también

⁷⁶ Anónimo (1760), p. 182b.

a las procesiones religiosas. Por ejemplo, la imagen del Rosario, sacada anualmente en procesión desde la iglesia de Santo Domingo, comenzó a tener desde la década de 1750 un importante acompañamiento militar que hacía honor a su elección como patrona de los Reales Ejércitos⁷⁷. Cuando el virrey Manuel Amat y Junient (1761-1776) llegó al Perú intensificó la tendencia militarista de su antecesor. Esta nueva cultura política con foco en la militarización no solamente estaba vinculada al miedo a la plebe, las rebeliones, terremotos y piratas, sino también con la nueva coyuntura internacional que se abrió con la guerra de los Siete Años (1756-1763) y la firma del Tratado de París que enfrentaba a las dos grandes potencias y resultaba humillante para España⁷⁸. Desde los primeros días de su gobierno, Amat emprendió una agresiva política armamentista y de reclutamiento, y dirigió todos sus esfuerzos para involucrar a los habitantes de la ciudad en las milicias⁷⁹.

Manuel Amat y Junient formaba parte de la estirpe borbónica de virreyes militares. Su gobierno es posiblemente el más recordado debido a su novelesco romance con la actriz Micaela Villegas, conocida como «La Perricholi», pero también por haber dirigido con firmeza la expulsión de los jesuitas un 3 de enero de 1768, o por las numerosas obras públicas que emprendió y que supusieron la modificación permanente de los espacios de ocio y lugares de diversión de la sociedad limeña. Coincide con el apogeo del periodo de Amat el florecimiento de *La Gaceta de Lima*, periódico oficial de aparición regular que existía ya hacía varios años. Este periódico reproducía noticias de Europa, España, Lima y el virreinato con sorprendente constancia, imitando el modelo de *La Gaceta de Madrid*. Amat protegió la publicación y mejoró su presentación. En ese entonces lo dirigió el médico de cámara

⁷⁷ *Gaceta de Lima de 1756...* t. 1, p. 42. Su veneración asociada a la guerra se remonta a la victoria de Lepanto.

⁷⁸ A estos motivos debe sumarse más tarde la pérdida de La Habana y Manila. Ver Campbell (1978, p. 21). Resaltado más recientemente por McFarlane (2006, p. 177).

⁷⁹ Ver Ragas (2004, pp. 209-228, en especial, p. 215).

del virrey y del arzobispo Parada, el doctor sanmarquino Isidro Ortega y Pimentel. En perfecta consonancia con la política de su protector, las noticias que en ella aparecían fueron haciendo cada vez más hincapié en las reformas militares y brindaban testimonio a la vez que inculcaban el progresivo gusto en todos los sectores por las prácticas castrenses. Es posible que este periódico haya contribuido mucho a la militarización de la sociedad, en especial a la reorientación de los espectáculos públicos hacia el universo de las armas.

Acababa de declararse la guerra entre España e Inglaterra cuando Amat desembarcaba en la capital peruana. Su primer acto de gobierno fue el de continuar las obras defensivas en el Callao y los puertos del Pacífico. La primera gran revista de tropas fue motivada por la declaración de guerra contra los ingleses, y Amat supo convertirla en un espectáculo para toda la sociedad. Instaló su tienda de campaña en un lugar llamado de los Peines, donde se junta con la Alameda, «a fin de que estos dos grandes terrenos, fuesen capaces de la multitud de Coches y Plebe, que concurrió a ver las tropas»⁸⁰. El virrey sufragó de su propio bolsillo el vestuario de dos compañías de granaderos de 104 hombres cada una. Las corporaciones de autoridades no pudieron quedarse atrás en su expresión patriótica, por lo que los miembros de la Audiencia, junto con los del Tribunal de Cuentas y los Oficiales Reales vistieron a una compañía de igual número. El cabildo secular hizo un gran esfuerzo para vestir a 1000 soldados, al igual que el Consulado. No solo las corporaciones se ocupaban de financiar los regimientos, sino que era habitual que los mismos capitanes, en su mayoría pertenecientes a las más ricas familias, financiaran los uniformes y pertrechos de su propio cuerpo armado. Así, Félix Aramburu, coronel de infantería, vistió a su compañía, y lo mismo hizo Manuel de Espejo, caballerizo mayor, con 150 artilleros. El consejero de Hacienda, Juan José de Cevallos, Conde de las Torres, dio dinero y caballos para levantar una compañía

⁸⁰ *Gaceta de Lima de 1756...*, p. 14-15.

de cazadores bautizada de «Fusileros Reales». La expresión de lealtad al monarca era al mismo tiempo manifestación de patriotismo en la que todos los sectores estaban comprometidos. Hasta la Compañía de Jesús aportó dinero para vestir una compañía de 100 granaderos.

En la *Guía de Forasteros* redactada por Hipólito de Unanue en 1793 se enumeran los regimientos del virreinato con sus fechas de creación. Asombrosamente, en la década de 1760 se crearon 43 nuevos regimientos de milicias⁸¹. Aunque estos cuerpos de civiles armados existían desde la fundación de Lima, aumentaron exponencialmente durante el gobierno de Amat. En su formación se combinaba el criterio racial, barrial y ocupacional. Como las milicias no formaban parte del ejército regular, conviene referirse al conjunto como fuerzas armadas. Para la élite criolla e indígena de entrada el siglo XVIII era cada vez más importante tener junto con su rango nobiliario, uno militar. Este espíritu guiaba también a los vecinos menos encumbrados y a las castas, puesto que la incorporación en las milicias les daba un estatus, recibían un uniforme y podían ser juzgados en tribunales especiales. Marchena Fernández llama la atención sobre la poca significancia del ejército regular en comparación con los regimientos de milicias a mediados del siglo XVIII. De los 1681 soldados pertenecientes al ejército regular, 61 estaban fuera de Lima; 25, en la sierra central y 36, en el Cuzco (Marchena, 1990, pp. 54-95). Por esto, la presencia de las milicias fue crucial en las provincias. Al examinar en la *Gaceta* las nuevas compañías creadas por el virrey en aquel momento inmediato a la declaración de guerra, al menos en esa etapa, se advierte la preponderancia de un criterio barrial antes que racial o de procedencia regional peninsular. Cada compañía fue bautizada con un nombre y se le fabricó su propio estandarte.

⁸¹ Hipólito Unanue, *Guía de Forasteros de 1793*, p. 301-350. Por su parte, Campbell verifica que hacia 1776 Perú llega a convertirse en una de las colonias más militarizadas (1978, pp. 21-22).

En aquellos años, el fervor militar de Amat impulsó a que se realizaran ejercicios militares casi diariamente, a la vista de todos y prácticamente en cualquier lugar de la ciudad, intramuros o extramuros. No por ello el virrey descuidó el cumplimiento estricto de las fiestas de tabla. Por ejemplo, el 7 de diciembre de 1763 celebró en la catedral las vísperas de la Inmaculada como de costumbre y al día siguiente fue en persona a dirigir el ejercicio de la caballería en extramuros. El 12 gozó contemplando desde el balcón los lucidos ejercicios «a la prusiana» de la tropa de Granaderos. El 16 se complació el virrey con las precisas evoluciones en la plaza de la Brigada de Artillería, «la que se presentó igual y sucesivamente por tres días distintos, haciendo dicha Brigada delante de su Excelencia el ejercicio del Cañón, y tirar al blanco, con tal acierto, que se admiraron todos de su pericia»⁸². Tal vez una de las muestras más elocuentes de la progresiva militarización del ceremonial lo ofrezca el festejo del cumpleaños del rey. El 20 de enero del mismo año, como era habitual, Amat recibió en el palacio los cumplimientos por tan excelsa fecha de parte de los miembros de la Audiencia y demás tribunales, el arzobispo, el cabildo eclesiástico y secular, los colegios, los prelados de las órdenes religiosas, los cabos principales de las milicias y la nobleza de la ciudad. El besamanos acostumbrado se completó por la tarde con un esperado ejercicio militar en la plaza por parte de la compañía del Comercio, en honor al rey pero destinado directamente a complacer al virrey, quien quedó satisfecho «como asimismo todo el Público»⁸³. Una de las fiestas más importantes de la liturgia cristiana, el Corpus, no escaparía a la tendencia. La *Gaceta* destaca la presencia de la tropa de granaderos del «Príncipe de las Asturias» en la Octava y la exalta por sus lucidos uniformes pagados por su capitán Francisco Ventura de Mariño y Lobera⁸⁴. Las tradicionales fiestas religiosas de las «naciones» africanas

⁸² *Gaceta de Lima*, 7, 8, 12, 16 de diciembre de 1763, pp. 34-35.

⁸³ *Gaceta de Lima*, 20 de enero de 1763, p. 37.

⁸⁴ *Gaceta de Lima*, 2 de junio de 1763, p. 83.

y de «naturales» contaron con el protagonismo de sus respectivos regimientos. El día de San Juan Bautista salió la habitual procesión «que corre al cuidado de la Nación de Pardos»⁸⁵, dirigiéndose de la Iglesia de Santo Domingo hasta la parroquia de Santa Ana. La celebración contó con el despliegue de cuatro compañías de Granaderos y en la retaguardia una de caballos, todas ellas de la misma «nación». En otra oportunidad, las compañías de Pardos volverían a demostrar su fidelidad ante el rey, al obsequiar a los ojos atentos del virrey una coreografía que consistía en cuatro castillos figurados en las cuatro esquinas de la Plaza Mayor con banderas españolas. No faltaron los instrumentos musicales que acompañaron las evoluciones⁸⁶. Algunos días después de la fiesta de San Juan Bautista, fue el turno de la «tropa de Granaderos de la Nación de Naturales» para demostrar su disciplina ante la autoridad suprema en la Plaza Mayor. Habían sido entrenados por Ramón Bofill y Balagué, alférez de la artillería de su Excelentísima. En la retaguardia, no obstante, controlaba el espectáculo marcial la compañía de caballos del virrey. Amat se sentía orgulloso de ese regimiento que lucía uniformes que él mismo había pagado⁸⁷. El 10 de abril de 1763 por la mañana el virrey y autoridades asistieron al «soberano sacramento del Altar» dedicado anualmente a los afligidos. Las compañías se repartieron por parroquias y divirtieron a los fieles con salvas. Por la tarde, la tropa del Comercio presentó un cuadro insólito. Su capitán, Tomás Javier Panizo y Mena decidió ubicar en primera fila al «soldado Don Juan Panizo Ortiz de Foronda, de edad de siete años y nueve meses, quien hizo el ejercicio de fuego, y todas las evoluciones, como un soldado veterano, con particular admiración y celebridad de cuantos le observaban»⁸⁸. El virrey quedó tan emocionado con la extraña habilidad del niño que lo hizo

⁸⁵ *Gaceta de Lima*, 23 de junio de 1763, p. 83.

⁸⁶ *Gaceta de Lima*, 29 de setiembre de 1763, p. 116.

⁸⁷ *Gaceta de Lima*, 3 de julio de 1763, p. 83.

⁸⁸ *Gaceta de Lima*, 20 de enero de 1763, p. 62.

llamar a su gabinete para que repitiera la destreza. Lo premió con un fusil y deseó «que su ejemplo le siguiesen los de su Edad, y Mayores, instruyéndose en un Ministerio tan del agrado de Su Excelencia»⁸⁹.

Los regimientos empezaron a competir entre sí para sorprender al virrey en cada nueva presentación. Siendo de todos conocida la afición de Amat por los cañones y morteros, un mes más tarde de las demostraciones que acabamos de referir, se lució en la Plaza Mayor ante la severa mirada del virrey la tropa de Granaderos Hidalgos Españoles de la Reina Madre, comandada por Félix de Encalada y Torres, «pues a más del fuego que hizo con los Fusiles, arrojó con destreza unas Granadas, que, sin estrago del numeroso concurso, explicaron bien la pericia de los que las manejaban»⁹⁰. En efecto, la competencia que tradicionalmente se producía entre los gremios durante las fiestas reales, se reproducía ahora en el contexto militar. La compañía Tenienta Coronela del Gremio de Plateros salió un día del mismo año de su cuartel «al Palacio de Su Exc. de el cual ejecutó con rara destreza las Militares evoluciones; una, en que se figuró el Ilustre Nombre de AMAT; debido acierto a la pericia militar de su Sargento Mayor»⁹¹. Lo sorprendente es que esta coreografía que tanto complació al virrey se repitió semanalmente. De este modo, los regimientos y los capitanes que los comandaban competían por el favor vicerregio en el teatro coreográfico militar.

Es evidente que estas demostraciones no solo servían para entrenar a la tropa, disciplinar a la sociedad, domesticar los cuerpos, controlar a la plebe, redistribuir premios y posiciones, sino también para «acreditar su lealtad en servicio del Rey». La pasión militarista del virrey contagió a todos los habitantes de Lima, por persuasión o por la fuerza; por presentarse seductoramente como nueva lógica de ascenso social o por mera imposición, y no excluía a los niños y jóvenes en el circo de las armas.

⁸⁹ *Gaceta de Lima*, 20 de enero de 1763, p. 62.

⁹⁰ *Gaceta de Lima*, 1 de mayo de 1763, p. 63.

⁹¹ *Gaceta de Lima*, 3 de setiembre de 1763, p. 101.

La política de Carlos III estimulaba desde la metrópoli estos cambios y emitía directivas para su organización y control. Luego de que el propio virrey emitiera en 1766 el «Reglamento para las milicias del Perú», llegaron dos años después «Las ordenanzas de Su Majestad para el régimen de disciplina, subordinación y servicios de sus ejércitos», las cuales establecían claramente el apoyo que debían brindar los cabildos y gremios⁹². La fiebre militarista, junto con su impacto en el ceremonial público, no se aplacó aun después de celebrada la paz con Inglaterra y Portugal en 1764. El virrey en persona siguió trasladándose a caballo, pese a su avanzada edad, para revisar los posibles puntos de desembarco en el Pacífico. Comenzó a soñar ya no con una guerra defensiva, sino con la posibilidad de que algún día el Perú se preparara para una guerra ofensiva⁹³. La Lima devocional no se vio sin embargo opacada por la nueva cultura militar. Ante las desgracias, siguió siendo la Virgen del Rosario la imagen más solicitada como intermediaria frente a la justicia divina⁹⁴. Era la más preciada auxiliadora ante epidemias, catástrofes y guerras, pues esta advocación «siempre ha sido refugio en nuestros mayores males»⁹⁵. Ante las desgracias, la ciudad apelaba simultáneamente para su protección a sus otros patrones, Santa Rosa y San Francisco Solano, cuyos restos solían sacarse en procesión de rogativas junto al bulto del Rosario.

La *Gaceta* homologaba la lealtad al rey al patriotismo. Promovía una sola patria española con sus dos pilares, uno en la Península y el otro

⁹² El «Reglamento de las milicias del Perú» se encuentra en el AGI-AL. 654, y es mencionado por Gálvez (1999, p. 260).

⁹³ *Gaceta de Lima*, 14 de marzo de 1764, p. 146.

⁹⁴ «cuyo sagrado Bulto, no solo es recomendable por ser de los primeros que el Señor Emperador [...] Carlos V, de feliz memoria, remitió a esta Ciudad, sino porque parece tiene jurado el patrocinio a favor de nuestro Ciudadanos, como lo ha acreditado la experiencia en los trabajos, siempre que se han padecido y lo han implorado», *Gaceta de Lima*, 23 de setiembre de 1764, p. 177. Autos sobre las fiestas al Rosario por el patrocinio de las Armas: BNL C810, Lima, dic. 1766, 58 fs.

⁹⁵ *Gaceta de Lima*, 19 de setiembre de 1764, p. 176.

en América, y cuyo padre no era otro que el rey. Esta patria comenzará a su vez a ser invocada por los súbditos como la madre patria, la cual se presentará como una anticipada comunidad imaginada en el cuerpo incorruptible de la monarquía católica. Tal como lo demostró Bernard Lavallé, esta patria coexistirá sin conflicto con las otras patrias chicas, al menos en la Ciudad de los Reyes⁹⁶. No era la primera vez que se apelaba al sentimiento patrio ante amenazas externas, lo novedoso era su incorporación al vocabulario cotidiano, como puede comprobarse su uso recurrente en el periódico oficial. En su análisis sobre el concepto de nación y patria en el XVIII español, Fernández Albaladejo sostiene que durante la década de 1760 el rey aprovechó las amenazas externas para orientar el discurso fidelista hacia el concepto de patria, antes que al cuerpo de nación. Mientras la patria representaba a una comunidad formada por aldeas, villas, ciudades de España y América, el concepto de nación cargaba connotaciones étnicas que llegaban a cuestionar las políticas extranjerizantes de los pactos de familia. Así, todos los súbditos por igual integraban la misma patria, definida por su amor al rey y fidelidad a Dios (2002, pp. 485-532)⁹⁷. Gabriela Tío Vallejo y Víctor Gayol observan que este concepto de patria producto de una cultura guerrera empieza a generalizarse en Nueva España luego de la toma de la Habana por los ingleses en 1763 (Tío Vallejo & Gayol, 2005, pp. 111-137). Es cierto que desde 1729, Feijóo exaltaba las virtudes de la patria común por sobre las patrias locales o aquel amor por el lugar de nacimiento. Estas últimas quedaban asociadas con las pasiones nacionales, opuestas al bien común⁹⁸.

⁹⁶ El uso del concepto de patria en la década de 1760, el cual adopta una especial carga militar en el marco de la teoría absolutista parece convivir con aquella «patria criolla» que inaugura a partir de fines del siglo XVII la obra de Salinas de Córdoba.

⁹⁷ También es señalado por Rodríguez García (2006, pp. 286-287).

⁹⁸ Al final del siglo XVIII, según Georges Lomné, «*le terme patriote désigne donc celui qui œuvre au bien commun, au sein de Sociétés d'amis du pays*» (2005, p. 164).

Este patriotismo dio nuevos sentidos a los espacios de la ciudad. El ceremonial patriótico-militar, incluidas las demostraciones de destrezas militares, imprimieron un nuevo sentido a la Plaza Mayor al tiempo que se crearon otros lugares, dentro y fuera de la ciudad para ser utilizados como cuarteles y terreno de prácticas militares. Se destacó el parque de Artillería, ubicado en los lindes de la ciudad, sobre una explanada conocida como Campo de Marte. Estos nuevos usos de la urbe formaron parte de un proyecto mayor de reformas de costumbres a partir de operaciones edilicias. El virrey intervino en el tejido urbano cambiando el paisaje de las diversiones públicas al crear recintos controlados y diferenciados para las distintas actividades (Ramón, 1999, p. 306). Además de dividir la ciudad en cuarteles por razones fiscales y de control, construyó en la zona del Rímac —a partir de entonces, cuarteles 3ro. y 5to.⁹⁹— un complejo recreativo compuesto por el Paseo de Aguas (1770) —situada camino a Amancaes, tomó como modelo la Piazza Navona—; la Alameda de los Descalzos —a partir de la refacción de la Alameda Vieja— (1763); la plaza taurina de Acho (1768) y la Alameda de Acho (1773). Aunque estaba situado en el cuartel 4to., el coliseo de gallos fue otra obra de envergadura (1762).

Respecto a la plaza taurina construida del otro lado del Rímac, es interesante notar, por un lado, que las corridas ofrecidas como parte de las celebraciones reales continuarían realizándose en la Plaza de Armas. El ritual político no podía mudar su centro consagrado a partir del cual se irradiaba el mensaje del poder. A la ilusión de continuidad del poder correspondía la ilusión de un ritual siempre igual a sí mismo. Los planes reformistas se preocuparon en no alterar esta idea, al menos en su esencia.

⁹⁹ El cuartel 1ro. se extendía hacia el oeste de la ciudad y comprendía el teatro, la salida hacia el Callao (la portada será construida en 1797 en estilo neoclásico por el virrey Ambrosio de O'Higgins) y el templo de las Nazarenas, patrocinado por Amat. Durante estos años, no hubo construcciones en el cuartel 2do., área de la Plaza de Armas. En el cuartel 4to. se construyeron además el hospital de Huérfanos y el cuartel de Santa Catalina, este último estaba alejado de la zona residencial y en él descansaba la tropa y se guardaba el armamento.

La construcción del coso de Acho, por otro lado, contribuía no solo a autonomizar y sedentarizar la corrida, sino también a «autonomizar» o aislar al mismo tiempo las corridas reales o del poder, al separarlas de aquellas que se realizaban en el nuevo edificio. De ahora en más, solo se lidiarían toros en la Plaza de Armas como parte de recibimientos de virreyes o durante las fiestas reales por la jura de un nuevo soberano.

LAS FIESTAS POR CARLOS IV: ENTRE LA VOCACIÓN MINERA Y EL RECRUDECIMIENTO DEL RITUAL PATRIÓTICO-MILITAR

Carlos III murió en Madrid el 14 de diciembre de 1788, pero la noticia llegó a Lima cinco meses después. El virrey designó al doctor Francisco Arrese y Layseca, consejero de la Renta de Tabaco y profesor de Arte en la Universidad de San Marcos, para que redactara la relación oficial de la proclamación y fiestas reales obsequiadas a su sucesor. El texto fue terminado durante el gobierno de Gil de Taboada (1790-1796), quien autorizó su impresión el 23 de junio de 1790¹⁰⁰. El virrey previamente había enviado un oficio al cabildo «ordenando que se le pasen todos los documentos, y papeles respectivos a este fin»¹⁰¹. La narración se estructura de la misma manera que los relatos precedentes. A la forma estereotipada del ritual correspondía una forma estereotipada para su descripción. Sin embargo, la sociedad limeña había crecido demográficamente y aumentado en complejidad. El censo realizado por Gil de Taboada dos años más tarde mostraba una ciudad de 52627 habitantes (Flores Galindo, 1991, p. 83). Aunque el ceremonial de proclamación seguía con el libreto esperable, es posible leer signos de modificaciones.

¹⁰⁰ Francisco de Arrese y Layseca, «Descripción de la Solemne Pompa con que la Ciudad de los Reyes, Corte de la América Meridional, proclamó el Augusto Nombre de su Católico Rey el Señor Don Carlos IV (que Dios guarde)», [en adelante *Descripción...*], 1790a. Esta relación se encuentra, a su vez, reproducida íntegramente en CDIP, t. XIX, v. 2, «La Universidad», «Apéndice V», p. 401-443, (la Real Cédula en p. 422-423). Se utiliza esta edición.

¹⁰¹ AHM-LCL, año 1790, 29 de enero, f. 147b.

Primero, se advierte un uso reiterado de los vocablos «patriota» y «compatriotas», en el sentido de la patria española. Se utiliza indistintamente «patria» y «nación», bajo la «justa protección del Dios de los Ejercitos»¹⁰². Esta retórica correspondía con el creciente carácter militar en el encuadramiento de los actores. A diferencia con las anteriores cabalgatas para la jura, ahora la mayoría de los participantes civiles ostentaba también un rango militar. En el caso de los nobles, el grado militar es mencionado antes que el título. Otra diferencia se relaciona con el impulso minero de la época: aparece por primera vez en el ceremonial público el Tribunal de Minería. Este nuevo cuerpo de autoridades desfilaba detrás de los miembros de la Casa de Moneda y delante de los del cabildo. Por último, otra modificación aparece vinculada a la universidad. El rector había conseguido introducir una novedad en el rígido ritual de la jura, pues instaló un tablado propio para la corporación junto al del Santo Tribunal¹⁰³.

El cabildo había nombrado al alcalde ordinario Francisco Saavedra, junto con el Marqués de Montemira e Ignacio de Orué, comisarios para organizar la jura y las fiestas reales. Para la corrida de toros se comisionó al Conde de Monteblanco, probablemente pariente del alférez real que había acompañado a Manso de Velasco en la proclamación de Fernando VI en 1747. En la misma jornada se resolvió que los mismos individuos se harían responsables asimismo de organizar las funciones por el recibimiento del nuevo virrey Gil de Taboada y Lemus¹⁰⁴. El Marqués de Montemira, brigadier de los reales ejércitos será un personaje central en la transición del ceremonial absolutista hacia el independentista, como se tendrá oportunidad de comprobar. Durante este periodo acumularía la experiencia necesaria en el teatro del poder. Especialmente, junto con

¹⁰² Francisco Arrese y Layseca, 1790a, pp. 405 y 419.

¹⁰³ El rector también había ganado un litigio a favor de la universidad por la posesión de asientos para observar las fiestas reales previstas para fin de año en la Plaza Mayor. AHM-LCL, año 1789, 29 de octubre, f. 122b, 4 de diciembre, f. 129b.

¹⁰⁴ AHM-LCL, año 1789, 21 de julio, f. 104b.

los demás comisionados, deberá resolver conflictos suscitados por la reforma de los visitadores Areche y Escobedo vinculados con la distribución de los asientos en la Plaza Mayor.

Arrese destaca el buen desempeño del Conde de Monteblanco como organizador de las corridas, palabras que significarían su promoción ante los ojos del rey distante. Se va decantando así el principio según el cual toda fiesta del poder es también una fiesta de promoción de una persona, grupo o institución. Por su parte, el Consulado obsequió espectáculos de fuegos para agradecer —y exigir— «la beneficencia y justa protección del Soberano»¹⁰⁵. A diferencia de las fiestas reales anteriores, muchos de los gremios integraban las milicias y gozaban de rango militar. Las demostraciones de los abastecedores de pan estuvieron coordinadas por su comisario Antonio Enderica, capitán de la Infantería de Milicias Provinciales. Este militar sufragó de su propio bolsillo la publicación de un folleto que contenía las loas de los cuatro carros que el gremio había preparado para la ocasión con el fin de representar las cuatro partes del mundo, los cuatro elementos y las cuatro estaciones¹⁰⁶. Los poemas estaban dedicados al nuevo rey, pero también exaltaban a América, el Perú, la ciudad de Lima y al virrey Croix. Concluían con una breve octava que realizaba el esfuerzo benefactor de Enderica para homenajear al monarca. También participaron de las fiestas los pintores, quienes instalaron frente al palacio una gran tienda cubierta de damasco y seda, rodeada de iluminaciones de plata, en la que se exponían loas al monarca. En el centro de la composición destacaban los retratos del rey y la reina, mientras que una orquesta

¹⁰⁵ Francisco de Arrese y Layseca, 1790a, p. 438.

¹⁰⁶ D.S.P.D.L.E, *Júbilos de Lima, y glorias del Perú: Cómicos aplausos, y reverentes Cultos con que los Gremios de Abastos, celebran la felice (sic) Exaltación de Nuestro Invictísimo Monarca el Sr. Dn. Carlos IV (que Dios prospere) en el trono de rey de las Españas y Emperador de las Indias: los que pone a los pies de tan augusto soberano Don Antonio Enderica, Capitán de Infantería de Milicias Provinciales, y Comisario de estos Gremios, Imprenta Real calle de Concha* [en adelante *Júbilos...*], Lima, 1789, reproducida en CDIP «El teatro en la Independencia», tomo XXV, vol. 1, pp. 21-50.

acompañaba el conjunto de la ofrenda. Los pulperos le dedicaron una noche de fuegos y una corrida (uno de los toros tenía una gran tarja de plata que representaba una importante suma sufragada por la corporación). Los gremios menos ricos tuvieron menos visibilidad en la relación y, por ende, se obviaron sus nombres. Y también menos visibilidad en la fiesta, puesto que participaron todos juntos, dice el autor, «para llenar» [sic] una de las veladas.

¿Cuál fue el espacio reservado a los indios de Lima y de sus inmediaciones en estas fiestas reales, ocho años después de la Gran Rebelión de Túpac Amaru II y la consiguiente prohibición de toda manifestación simbólica de incaísmo —incluyendo las ediciones de *Los Comentarios Reales*— dictaminada por el visitador Areche? No fue el subdelegado del Cercado quien se destacó en las fiestas, sino don Bartolomé de Mesa, teniente de Milicias de la «nación índica» y enriquecido almacenero, quien formaba parte de la comisión organizadora. Mesa se permitió costear de su bolsillo los servicios del escritor andaluz residente en Lima Esteban Terralla y Landa para idear el espectáculo, escribir los poemas y exaltar a su benefactor. Al igual que lo ocurrido con la inversión del capitán Enderica como representante del gremio de panaderos, o como había sucedido en la proclamación anterior con la fiesta de naturales, volvía a publicarse un texto que relatava exclusivamente los agasajos de un sector separado del conjunto festejante. Sus veintitrés páginas sin firma cuya autoría correspondía seguramente a Terralla fueron publicadas unos días antes del evento¹⁰⁷. Esta está reproducida en la Colección Documental (CDIP) y sirvió a Arrese para completar su relación oficial de las fiestas reales. Existe una segunda impresión

¹⁰⁷ Anónimo [probablemente de Terralla y Landa] (1790a, *Explicación previa de los carros y máscara, con que la Nación Indica de esta Capital de Lima, y sus Pueblos comarcanos, celebra la feliz Exaltación al Trono de Nuestro Augusto Monarca el señor Don Carlos IV (que Dios guarde). Bajo del Gobierno del Señor Subdelegado del Partido de Santiago de Cercado, y su Jurisdicción Don Manuel María del Valle, y Postigo, Agente Asesor de este Superior. Siendo comisarios Don Bartolomé de Mesa, Don Ramón Landaburu, y Don Ilario Gomez, Comerciantes de esta Ciudad.* [en adelante *Explicación previa...*].

«aumentada y corregida» en la que se añade en la última página un breve poema dedicado al mecenas de la fiesta. En él «un apasionado de Don Bartolomé Mesa, se explica en las siguientes décimas», dando lugar a versos como, «Mesa: tu felicidad/ el todo está demostrada [...] para aplaudir a tu Rey/ supiste ser el primero [...] La grandeza, y esplendor/ con que te has desempeñado/ solo por dejar probado/ el quilate de tu amor»¹⁰⁸. El lugarteniente de milicias y próspero comerciante había pagado una buena suma a Terralla para que a modo de Cirano del poder immortalizara su mensaje de amor al soberano¹⁰⁹.

El folleto de Terralla comienza haciendo explícitos los derechos de la nación indiana que llama también «peruanos»: «ilustre antiguo gremio/ que igualmente como todos/ goza el mismo privilegio»¹¹⁰ de celebrar el amor y obediencia al rey. En el primer carro, antecedido por danzas de *pallas* y *chimbos*, un joven representaba al arte metalúrgico rodeado de tres doncellas que por sus turbantes simbolizaban las minas de oro, azogue y plata. La centralidad de la temática minera signará meses después el programa diseñado por el mismo Terralla para celebrar el recibimiento del virrey Gil de Taboada¹¹¹. Los dos rituales quedaban

¹⁰⁸ Anónimo (1790b) [versión aumentada y corregida], p. 23.

¹⁰⁹ Mesa también había encomendado a Terralla y Landa un poema fúnebre en honor a Carlos III. Por su parte, Monique Alaperrine Bouyer encontró cartas que Mesa dirigió al rey rogándole que aceptara a su primo don Santiago Felipe Camilo Túpac Yupanqui en el colegio de nobles americanos, creado en Granada en 1792. Ver Alaperrine-Bouyer (2001, pp. 501-525). Asimismo, María Soledad Barbón halló en el Archivo General de Indias numerosas probanzas que este personaje envió al rey a fin de confirmar su fidelidad. Es significativo que un mes después de las fiestas Mesa enviara una petición a las autoridades coloniales con el objetivo de que informaran a Carlos IV sobre su costosa inversión para demostrar su fidelidad. En 1793, Mesa envió a Cádiz dos cuadros por encargo en el que se representaba el espectáculo (2006, pp. 158 y 160-161).

¹¹⁰ Anónimo (1790b, pp. 4-5).

¹¹¹ Esteban de Terralla y Landa, *Alegría Universal: Lima festiva y encomio poético que al feliz, quanto plausible recibimiento del ínclito Héroe contenido en las iniciales del acróstico dedicatorio, que se presenta. Dispuso Don Esteban de Terralla y Landa, Natural de los Reynos de España en el de Sevilla, y Minero de S. M. en las Provincias de Caxamarca y Huamachuco. Hácela pública Don Alonso Romero, Capitán de Dragones por S. M. y su Minero en el Cerro de Hualgayoc de dicha Provincia de Caxamarca.* [en adelante *Alegría Universal...*], 1790a.

conectados temáticamente. Nuevamente el panegírico del festejado se convierte una vez más en el del festejante —expresión de doble vínculo en su sentido amplio de mensajes paradójales de la comunicación festiva—, pues Terralla le recordaba al rey la importancia de América y de los «peruanos» en el Imperio. El disfraz permite decir cosas que no pueden decirse con el discurso directo. Antes del segundo carro, hubo diversas danzas de indios de acuerdo con su adscripción barrial o comunal, como por ejemplo la danza de huancas ofrecida por los indios del barrio nuevo y la de *chumbitos*, por parte de los camaroneros de Malambo. En el centro del segundo carro una mujer representaba a España sentada en un trono rodeado de nubes y estrellas. «España» tenía en su cabeza un castillo guarnecido de laurel, una palma en la mano izquierda y el cetro real en la derecha¹¹². Sugestivamente, «tres matronas Americanas» se inclinaban a los pies de España, con bastones en la mano izquierda y una llave en la derecha, en gesto de rendírsela a esta última. Las tres Américas conquistadas se pusieron a cantar la segunda loa en diálogo preparada por Terralla, cuyo tema era una apología de la conquista por haber traído la civilización. Aparece de nuevo el doble vínculo que convierte un acto de violencia (conquista) en alegre y festejada bendición.

La ausencia de escenificaciones incaístas no significó un sentimiento de pérdida o avasallamiento de sus privilegios para los indios de Lima y los pueblos vecinos. Representó más bien una oportunidad para reforzar su lugar en el sistema colonial, lo que le permitiría lucir nuevamente sus autoridades e instituciones locales. Mientras cada pueblo exhibía sus danzas y consagraba a sus líderes —como Bartolomé de Mesa—, se le recordaba a Carlos IV que la economía de la monarquía dependía del trabajo indígena en las minas americanas. Bartolomé de Mesa aprovechó su lugar en la comisión organizadora para financiar las fiestas de los naturales. Esta situación le permitió intervenir directamente

¹¹² Anónimo (1790a, p. 12).

en el programa y decidió contratar los servicios del escritor y minero andaluz Terralla y Landa para la composición de los poemas cantados. De este modo, Mesa reforzó su lugar en el sistema colonial y no dudó en exhibir su jerarquía mostrándose como teniente de milicias de su Nación, actitud acorde con los valores militares de promoción social y política imperantes en esa época, tal como lo demuestra el retrato que adornaba la publicación¹¹³ (figura 8).

Si en febrero de 1790 Bartolomé de Mesa lucía en el espacio festivo su rango militar y dramatizaba su fidelidad al soberano, la llegada a mediados de 1793 de la declaración de guerra de Carlos IV contra la Francia revolucionaria el 25 de marzo del mismo año significaría una nueva oportunidad para potenciar este teatro militarizado de lealtad a la patria, por parte de peninsulares, criollos, indios, negros y mestizos. Gil de Taboada asumió desde el primer momento una actitud

¹¹³ El encuadramiento militar de los indios en las fiestas reales de Carlos IV también puede observarse en la ciudad de Arequipa. Según la relación de un fraile que solo dejó sus iniciales en el manuscrito, en esa ciudad los indios de Cayma lucieron sus uniformes e invirtieron dinero en toros, fuegos y carros alegóricos. Orgullosamente ocuparon con su teatro de lealtad las principales calles de la ciudad y su Plaza Mayor. Al entrar a este último escenario «el cacique y varios indios vestidos de militar en dos filas con velas encendidas en las manos y un cuerpo de guardia de tropa de los mismos indios con sus fusiles, y seguidamente el carro triunfal escoltado de un piquete de tropa veterana del Real Regimiento de Lima», Fr. J.C.C.G., *Relación de las fiestas que la ciudad de Arequipa celebró con motivo de la exaltación al trono de Carlos IV, Arequipa*, 1790, transcripción de los originales manuscritos. Archivo General de la Nación de Buenos Aires. Legajo n. 4933, reproducido en CDIP, «El teatro en la Independencia», tomo XXV, vol. 1, pp. 51-117, p. 82. En ese instante, el embajador declamó, «de la nobleza de Cayma,/ pueblo a su Rey fidelísimo,/este día soy enviado/ a vos ilustre cabildo[...].», p. 84. Más adelante, el pueblo de Cayma recordaba en sus versos su servicio prestado al rey en la represión de la Gran Rebelión de Túpac Amaru: «En otro tiempo se vio/ que estos tus leales indios/ salieron a la batalla/ por rebatir enemigos/ que insolentes se opusieron/ a vos, don Carlos invicto [...].», p. 100. No olvidaban los indios de Cayma homenajear al intendente Antonio Jiménez, que «las cosas del Perú/ con acierto las previenes», p. 101. Es significativa también la representación de moros y cristianos que protagonizaron los indios, en la que se lució todo el aparato militar moderno, ostentando sus uniformes y disciplina, en pp. 114-115.

muy similar a la del virrey Amat en la década de 1760, al concentrar las políticas hacia el mantenimiento del ejército y milicias, y reanudar las demostraciones cotidianas de fuerza militar en fomento del patriotismo. Replicó en el Perú la política del cordón sanitario implantada en la Península por el ministro Floridablanca. La *Gaceta de Lima* se transformó entonces en un órgano de propaganda que reproducía noticias publicadas de la *Gaceta de Madrid* sobre la guerra contra Francia. Sus páginas también reflejaban el recrudescimiento de la cultura militar limeña expresada en las fiestas del poder. Un ejemplo de ello se observa en los festejos por el cumpleaños de la reina y el nacimiento del infante Francisco de Paula ese mismo año de 1793. En esa ocasión se pudo ver 2320 miembros del ejército y milicias en la pampa de Amancaes frente a espectadores «de todos sexos y clases»¹¹⁴. Se simuló un ataque con todas las tropas de un reducto, campo y atrincheramiento. John Fisher ha señalado que la reorganización defensiva y militar del virreinato terminó sirviendo para mantener el orden interno —en las ciudades y el campo— antes que para la defensa externa (2000, p. 30). A nuestro parecer, además de cumplir con esa función represiva interna, el incremento del militarismo, sensiblemente desde tiempos de Amat, también modificó el carácter de las diversiones públicas e influyó en el ceremonial, reorientando cada vez más los gustos cortesanos hacia el terreno militar. Ciertamente es que el nuevo habitus militar se relacionaba también con la consolidación de un nuevo canal de ascenso social y formas de construcción de la lealtad patriótica con el soberano. En este sentido, el ceremonial fue tanto un reflejo como un productor de estos cambios.

El ritual político militarizado de la última década del siglo XVIII reactivó asimismo la maquinaria litúrgica del sermón-rogativas-donativos. A diferencia de la guerra contra los ingleses, esta vez la llevada a cabo

¹¹⁴ *Gaceta de Lima*, 1793 a junio de 1794, p. 348. Los ejercicios militares se anunciaron el 10 de agosto y se imprimió su relación el 10 y 13 de setiembre.

contra Francia se convertía en una causa universal de defensa de la legitimidad monárquica y la religión, el resguardo de la «unión entre el trono y el altar» (Rosas, 2006, p. 210). El *Mercurio Peruano* comenzó a mencionar los países que habían realizado donativos para la santa causa, así como publicar listas con los nombres de personas e instituciones del virreinato peruano que habían hecho donativos patrióticos a la Tesorería General de Madrid para ayudar en la contienda contra los franceses. El primer donante de la lista era el mismo virrey Gil de Taboada, centro simbólico que debía dar el ejemplo a seguir por el resto de autoridades, corporaciones y habitantes del reino, aunque con frecuencia esta contribución no era tan voluntaria como pareciera. Esta práctica litúrgico-económica pasa entonces a constituir un elemento fundamental del ritual monárquico y llega a adquirir carácter de sistema durante estos años. Continuaría intensamente durante la guerra contra Inglaterra en 1799 y, en especial, luego de la invasión napoleónica de 1808 y durante la guerra de independencia.

Del mismo modo que la exigencia de donativos se estructuraba desde la cúspide de autoridades, también se transmitía desde la alta jerarquía la demanda de rogativas. Así, algunos días después de publicarse la declaración de guerra contra la Convención, Carlos IV envió a sus dominios órdenes de hacer rogativas por el auxilio divino a las Armas de España. El componente religioso era imprescindible para mantener la cohesión de la monarquía, mantener la fidelidad al soberano, encender la llama del patriotismo, informar a la población que no tenía acceso al *Mercurio* ni a la *Gaceta* sobre la realidad de la guerra. Los sermones comunicaban la suerte de las batallas al mismo tiempo que imploraban la intervención del Dios de los Ejércitos y la Virgen del Rosario, también llamada Virgen de la Victoria.

Algunos limeños empuñaron las armas en defensa del soberano. Cuando el cabildo recibió la noticia de la muerte en la campaña del Rosellón de 1794, del limeño Luis Fermín de Carvajal y Vargas, Conde de la Unión, llegó a la conclusión de que «en nada complacería más

a V. M. que en exaltar la memoria del insigne guerrero, que, oriundo de este país, supo conciliarse su soberano amor y confianza»¹¹⁵. De esta forma, Lima exaltaba su identidad española en su expresión patriótica moderna. Esto revela cuánto la sociedad hispano-criolla de la Ciudad de los Reyes se sentía ligada al destino común de la monarquía a finales del siglo XVIII. En cuanto a los homenajes militares, prescripto por un real decreto de finales de siglo XVII, el gobierno reservaba una suma anual de dinero para obsequiar misas y responsos a la memoria de los militares caídos. Un siglo más tarde, la memoria patria continuaba siendo administrada en el espacio litúrgico; el sermón era el género corriente no solo para encender el patriotismo, sino también para la edificación de la figura heroica. Lima no erigió una estatua del valeroso conde, pues el culto a los héroes no se expresaba aún mediante la estrategia escultórica en el espacio público, sino que se ofrecieron espectaculares funerales, aunque de menor magnificencia que el dedicado a los reyes. El argumento del eclesiástico encargado del sermón fue que «el bronce y los mármoles estarían expuestos a los estragos del aire, del fuego, del fierro, y de la voraz Antigüedad [...] La acción presente se perpetuará en los fastos de esta Capital, cuya duración será su medida y en cada año que suceda»¹¹⁶. De este modo, la inmortalidad del héroe dependía del ritual, es decir, de la conmemoración litúrgica repetida anualmente.

¹¹⁵ Joseph Manuel Bermúdez, *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión que en las exequias celebradas por el ilustre cabildo y regimiento de esta muy noble y leal Ciudad de los Reyes dijo en la Santa Iglesia Catedral el día 27 de nov. De 1795 el D. D. Joseph Manuel Bermúdez, cura propio de la Ciudad de Huánuco, vicario Juez Eclesiástico de su Partido*. [en adelante *Oración fúnebre...*], 1795, p. 13.

¹¹⁶ *Oración fúnebre...* p. 82. Sobre las exequias del Conde la Unión, véase también BNL C1382, 1795.

CAPÍTULO 3
DE LAS FIESTAS ABSOLUTISTAS A LAS FIESTAS
CONSTITUCIONALISTAS Y EL DESARROLLO
DE LOS RITUALES GUERREROS

EL TERRIBLE AÑO DE 1808: LA PROCLAMACIÓN DE FERNANDO VII
Y EL REGRESO DE LAS ROGATIVAS-DONATIVOS

Con razón, el viajero Stevenson sentenciaba sobre Abascal que «no hubo jamás virrey de España en el Perú con más deberes accidentales que cumplir o con más negocios delicados que conducir»¹. A estas alturas, el consenso historiográfico demuestra que la crisis en la América española es consecuencia inmediata de la crisis peninsular. A comienzos de 1808, la alianza entre Francia y España dejó de ocultar las ambiciones de Napoleón Bonaparte, quien supo aprovechar la rivalidad entre los partidarios de Fernando y los que estaban a favor del ministro Godoy. Ante la penetración francesa, el 19 de marzo los fernandistas se alzaron en Aranjuez contra el válido. Bonaparte obligó a Carlos IV a abdicar en favor de su hijo Fernando VII, pero enseguida este fue puesto prisionero por el emperador de los franceses en Bayona.

¹ *Memorias...*, p. 245.

Este acto, acompañado de la imposición de José Bonaparte en el trono de España el 6 de junio, generó la resistencia armada en la Península y la formación de juntas de emergencia que asumieron temporariamente la soberanía ante la *vacatio regis*. La situación no tenía antecedentes en la historia moderna de España. Frente al rey cautivo y en medio de lo que se conoció como la guerra de independencia española, se abrió un encendido debate respecto de la forma legítima de gobierno a emplear en ausencia del soberano. En él se enfrentaron distintas corrientes, como el liberalismo moderno, el viejo pactismo o los absolutistas incondicionales (Guerra, 1992, pp. 169-177). De acuerdo con el *iusnaturalismo* o antiguo derecho natural de gentes que predominaba entonces, la soberanía volvía a los pueblos hasta que se consiguiera liberar al rey legítimo (Chiaramonte, 1997). Fernando, el rey deseado, fue jurado en todas las ciudades, villas y pueblos de la monarquía en los dos lados del Atlántico, con demostraciones de fidelidad que tuvieron características novedosas, fruto de las singulares circunstancias en que se producía el evento. El estado de las comunicaciones contribuyó a la confusión de los habitantes de América, quienes no podían seguir con sincronía la precipitación de los acontecimientos y las reacciones de los pueblos no solo de la Península, sino también los del mismo continente americano. El mismo Abascal asume en sus memorias la trascendencia que tuvieron sus determinaciones en aquellos oscuros días: «no sé como deberé tratar Yo el más grave, y mejor desempeñado de quantos han ocurrido en el borrascoso tiempo de mi mando en este Reyno. Hablo de la Proclamación»².

El 9 de setiembre el cabildo acató un oficio del virrey, quien se atenía a un correo proveniente de Bogotá, y nombró comisarios para la proclamación de Fernando VII decidida para el 1 de diciembre³. El cabildo asumió su papel habitual y comisionó a los alcaldes ordinarios

² José Fernando de Abascal y Sousa, *Memoria de gobierno*, 1944, p. 425.

³ Libros de Cabildo, Libro 41/1808, f. 176. 27 de setiembre.

Marqués de Casa Calderón y don Antonio Álvarez de Villar responsables de los preparativos. Como ocurría con frecuencia, se verificó que los fondos de propios y arbitrios no bastarían para sufragar los gastos. En la misma reunión se determinó que el regidor Javier María de Aguirre quedaría a cargo de la venta de la plaza para las funciones de toros⁴. Gran parte del día se estuvo debatiendo sobre el cuidado con el que se debía proceder en la asignación de arcos para no alterar los distintos privilegios de los cuerpos. Se recordaba en primer lugar que los dos primeros arcos, después de los de la universidad pertenecían a los señores alcaldes ordinarios. Y, en efecto, debía cuidarse

muy particularmente de que los asientos delanteros no se ocupan sino por personas que puedan presentarse al público sin mengua o desdoro del cuerpo [...] [para lo cual se prohibía] ceder los arcos altos a gentes extrañas y el introducir las que sean de color, a menos que sean unas criadas allegadas a la señoras, quedando para los criados de los señores del cuerpo el tendal que corresponde a sus sitio⁵.

Pese a todos estos preparativos y consideraciones, la llegada de la noticia del cautiverio de Fernando VII a comienzos de octubre trastornó los ánimos y modificó completamente el programa. Abascal determinó una reunión de emergencia con el cabildo y la Audiencia. Aunque en sus memorias podría estar exagerando, es cierto que su firmeza hizo que se saliera rápidamente del estado de confusión generalizado: «por un secreto impulso de mi corazón, arrojando las dificultades de una ciega incertidumbre, alumbré a la Junta el camino seguro que debía conducirnos al más alto honor de proclamar y jurar al mejor Soberano del Mundo [...] les di el hilo para salir del Laberinto de contradictorias disposiciones en que nos hallábamos sumergidos»⁶. En ese momento los limeños sintieron por primera vez la incertidumbre frente a todo

⁴ AHM-LCL, Libro 41/1808, f. 174. 9 de setiembre.

⁵ AHM-LCL, Libro 41/1808, f. 174. 9 de setiembre.

⁶ José Fernando de Abascal y Sousa, *Memoria de gobierno*, 1944, p. 428.

un sistema moral, político y mental que se veía amenazado. De acuerdo con el cabildo, el virrey resolvió adelantar la jura para el día 13 del mismo mes de octubre, víspera del cumpleaños del rey cautivo⁷. En vista del poco tiempo que había para la jura y frente a la tristeza que embargaba a los súbditos de la monarquía, suspendió las fiestas reales. En su lugar se inició el domingo 16 de octubre una serie de rogativas por el auxilio divino del soberano y el triunfo de la nación española ante los franceses. Dos días después, el virrey emitió la primera proclama apelando al corazón patriótico de los peruanos para que contribuyeran con donativos. Puede verse que desde estos actos, Abascal asumió un liderazgo inédito para mantener la unidad y el acatamiento al principio de autoridad. Llegó a tener facultades casi propias de un monarca y la cohesión de la América española pasó en los meses siguientes a depender en gran medida de su habilidad y obstinación. Junto con esa tentativa de apuntalamiento de la autoridad suprema, la ciudad de Lima confirmaba su lugar privilegiado en el místico seno de una monarquía de la cual nunca quiso separarse.

El 10 de octubre se anunció por bando a usanza de guerra que la proclamación se realizaría tres días después. La primera característica novedosa de esta jura es la saturación iconográfica del espacio ritual con la imagen de Fernando VII y los emblemas de la Corona. François-Xavier Guerra considera que esta particularidad se debe a una compensación simbólica para colmar el vacío de poder (1992, p. 156). En las galerías del cabildo se veía bajo dosel el retrato de Fernando VII, El Deseado, en un lienzo enmarcado por un óvalo de plata maciza y custodiado por una guardia de honor. El fidelismo de los limeños quedó comprobado, asimismo, en la cantidad de carteles que empapelaban las calles, puertas de los cafés e iglesias, con expresiones tales

⁷ «Sobre la designación de día para la jura de nuestro Católico Monarca, el Señor Don Fernando Séptimo y demás disposiciones, por las circunstancias que intervienen», en AHM-LCL, Libro 41/1808, f. 177b. 10 de octubre.

como «tenemos Rey, Queremos jurarlo, Juramos a nuestra Rey y Señor Fernando VII». Todos, desde el virrey hasta el clero, llevaban la imagen del rey «no solo en sus corazones», sino también en las escarapelas de los sombreros o colgada del cuello, según los diferentes trajes. Las mujeres llevaban el rostro de Fernando estampado en sus joyas más valiosas⁸. De este modo, el acontecimiento inesperado encontraba sentido al incluirse dentro de la estructura del ritual. Un ritual que adquiría además un valor propiciatorio y un vehículo de condena al usurpador Bonaparte. Gracias al lenguaje ritual disponible, el dolor y angustia se convirtieron en alegría positiva el 12, 13 y 14 de octubre. No hubo variación en el itinerario ni en los gestos y discursos con respecto a la jura de Carlos IV y las precedentes. La liturgia del poder quedaba intacta e infundía tranquilidad en los habitantes de la ciudad, quienes pudieron contemplar a todas las autoridades ocupando sus lugares tradicionales en el conocido teatro del desfile. Vale la pena citar las impresiones del mismo Abascal, aun si pudieran ser exageradas:

El paso se hacía difícil por las espaciosas calles de la Carrera según era concurso y pude observar por mí mismo en los semblantes de los concurrentes las lágrimas de ternura y de placer que acompañaron este acto religioso. Penetrado Yo de los propios sentimientos, y enajenado con la más dulce satisfacción, al ver que los que animaban este generoso Pueblo, no tengo dificultad en confesar que mezclé mis lágrimas con las suyas, reputando este día memorable por el más grande y venturoso de los de mi vida⁹.

La usurpación napoleónica se concibió como un atentado contra el rey y la religión. El clérigo doctor Justo Figuerola, oidor y miembro de la Archicofradía del Rosario, narra el desarrollo de la jura.

⁸ Vicente Rodríguez Casado, «Estudio preliminar», en José Fernando de Abascal y Sousa, *Memoria de gobierno*, p. LXXIX-LXXX; también es mencionado por Nieto Vélez (1958-1959, p. 26).

⁹ José Fernando de Abascal y Sousa, *Memoria de gobierno*, p. 429.

Sus primeras palabras son «Qué traición, qué felonía [...] se ha vulnerado nuestra religión y trono»¹⁰. De esta manera el escrito de Figuerola inauguraba la campaña de propaganda por la causa de España, puesto que es el primer discurso publicado que emplea la retórica antifrancesa de la independencia que continuará los meses siguientes¹¹. Según el eclesiástico, la fidelidad de los limeños se observó ese día «con un igual fuego en los hombres de la alta nobleza, y en los de la ínfima plebe, en los sacerdotes y militares, y en los individuos de todas las clases»¹². Pocas veces se había visto tantas medallas de plata lanzadas en los actos (Dargent, 2006).

Al día siguiente los tribunales, capitanes del ejército, corporaciones religiosas y nobleza fueron a cumplimentar al virrey en su palacio con motivo de ser el cumpleaños de Fernando VII. Exclama Figuerola, «¡Qué alegría tan triste!». Luego del besamanos dejaron de escucharse los cohetes y los teatros estuvieron cerrados. La misa contribuyó a que la ciudad empezara a prepararse para las rogativas del domingo 16¹³. La Archicofradía del Rosario fue convocada nuevamente, pero esta vez no se trataba de pedir a la Virgen su intermediación para conjurar una epidemia de viruela, sino para que su bondad conmoviera al Dios de los Ejércitos con el fin de que las armas españolas consiguieran el triunfo y El Deseado recuperara la libertad¹⁴. La procesión aparece

¹⁰ Justo Figuerola, *Noticia de las devotas rogativas con que la ciudad de Lima imploró el auxilio divino en las actuales circunstancias de la Monarquía. Escrita por encargo de la ilustre hermandad de la Archicofradía de N. Madre y Señora del Rosario, por el D. D. Justo Figuerola, individuo del ilustre colegio de abogados de esta Real Audiencia, y veinticuatro de dicha Hermandad.* [en adelante *Noticia de las devotas...*], 1808.

¹¹ Sobre la articulación del lenguaje antidespótico con la inmediata experiencia gaditana y más tarde independentista, especialmente en la prensa, ver Peralta (2010).

¹² José Justo Figuerola, *Noticia de las devotas rogativas*, f. 1.

¹³ El día de la jura el cabildo envió la invitación a la Archicofradía del Rosario con el fin de que preparara la imagen para ser sacada el día domingo. AHM-LCL, Libro 41/1808, f. 178. 13 de octubre.

¹⁴ José Justo Figuerola, *Noticia de las devotas rogativas*, 1808, f. 37.

aquí complementaria a la proclamación, orientadas ambas a construir la fidelidad patriótica en todos los grupos sociales y mantener la ilusión de unidad de la monarquía. De hecho, el alcalde Marqués de Casa Calderón se preocupó de que las invitaciones a las ceremonias se extendieran también a los naturales de la ciudad. La procesión era el dispositivo más eficaz para construir la *communitas* de una nación ultrajada. Afirma Figuerola que en la catedral

la preferencia no la daban las clases, sino el haberse anticipado a la oración. Un artesano al lado de un ministro, un negro al de un conde, un padre de la patria después de un niño, un pobre indio junto a un caballero de la primera jerarquía, y el Jefe [Abascal] confundido entre los últimos del pueblo que le rodeaban, implorando todos las misericordias del Señor¹⁵.

Puede entonces considerarse la jura del 13, el besamanos del 14 y las rogativas realizadas entre el 16 y el 24 como un solo mecanismo ritual orientado a construir la fidelidad afectiva con el rey y la patria en todos los sectores, simular un orden inalterado, verificar la pervivencia del sistema moral, mantener la unidad de la monarquía y encauzar la acción. Esto último es importante, porque además de la campaña de oratoria patriótica se abría una campaña de recolección de donativos que serían enviados a la Península para financiar la guerra contra Francia. El virrey recordaba en sus proclamas que la moneda del pobre era tan importante como la del rico y exhortaba: «no temáis ofrecerla en el altar de la Patria»¹⁶.

¹⁵ José Justo Figuerola, *Noticia de las devotas rogativas*, 1808, f. 35.

¹⁶ José Fernando de Abascal y Sousa, *Proclama de Don José Fernando de Abascal y Sousa, caballero del hábito de Santiago, mariscal del campo de los reales ejércitos, virrey, gobernador y capitán general del Perú, presidente de la real audiencia de Lima, superintendente subdelegado de real hacienda*. [en adelante Proclama...]. Lima, 29 de noviembre de 1808. f. 1.

Figuerola afirmaba que no debían generar sorpresa las limosnas de los sujetos y corporaciones ricos, como el Excmo. Cabildo, «porque así obran comúnmente», sino que debía «admirarse que las más infelices indias, las miserables y pobres negras, que necesitaban sus cortos reales para sus urgencias, contribuyesen con el mayor gusto»¹⁷. ¿Tenían estas «infelices indias» una idea de nación, pensaban únicamente en la figura idealizada del monarca cautivo, o buscaban solamente la salvación de su alma? En las rogativas que se habían convocado por el mes anterior en la ciudad de La Plata, el arzobispo Benito María Moxó y de Francoli se maravilló de que los indios de las dos parroquias convocadas, es decir, «¡unos vasallos que no han visto jamás corte, ni conocen o tienen esperanza de conocer jamás a nuestro Soberano, pasean espontáneamente las calles y plazas en traje de penitentes y llenan el aire de humildes ruegos y súplicas para que Dios llene de bendiciones al joven y desgraciado Monarca!»¹⁸. Cuando el arzobispo apareció en el patio, «todos a porfía se le echaron a los pies; se los besaron una y mil veces, manifestándole que tomaban una parte muy viva en las calamidades públicas, *pidiéndole que bendijese a sus mujeres e hijos*» (subrayado nuestro)¹⁹. Enseguida todos se pusieron a cantar el catecismo, sin encontrar otra forma de agradar al prelado. Por más que en los ruegos de los indios aparezca el nombre del rey cautivo, es posible que la experiencia religiosa de estos grupos estuviera más orientada a la búsqueda de su propia bendición y de sus familias, en armonía con la autoridad carismática, antes que en la recomposición del destino de un gobierno que podía resultarles, si no ajeno, por lo menos lejano.

¹⁷ *Proclama...*, f. 38.

¹⁸ Benito María de Moxó y de Francoli, *Discurso que pronunció el Illmo. Señor Doctor Don Benito María de Moxó y de Francoli, Arzobispo de La Plata, el día 27 de setiembre de 1808, con motivo de la solemne acción de gracias que celebraba aquella Santa Iglesia Metropolitana por la exaltación del Señor Don Fernando VII al trono de España y sus Indias*, [en adelante *Discurso que pronunció...*] s/r.

¹⁹ *Discurso que pronunció...*, p. 65.

A partir de la jura de Fernando VII se inició en Lima un periodo de politización fidelista controlado por Abascal que alcanzaba a las diversiones públicas. En 1809 el teatro reabrió sus puertas con piezas de contenido político fidelista, como por ejemplo *Loa alegórica con que se solemniza el teatro de la ciudad de Lima los días de nuestro soberano monarca el señor don F VII, el día 30 de mayo de 1809, por un fiel americano español*. *La Minerva Peruana* anunció el 22 de julio el drama *Los patriotas de Aragón*. El producto de estas funciones fue donado a las viudas de los zaragozanos muertos. La imprenta comenzó a publicar folletos fernandistas de variado vuelo literario. José Joaquín de Olmedo publicó el poema fernandista «El Árbol», con diatribas contra el irreligioso Napoleón. El mismo año salió a la luz *Viva Fernando VII. Melpómene Peruana*²⁰. El editor del momento era Guillermo del Río, quien tenía a su cargo *La Minerva Peruana*, donde recogía poemas patrióticos que contenían enfurecidos dicitos contra el emperador de los franceses y lamentos por el rey cautivo. Víctor Peralta señala que entre 1810 y 1811 por primera vez las publicaciones de contenido político superaron a las religiosas (2002, p. 31). Guillermo del Río también se encargó de publicar los listines de las corridas de toros con el lema «Viva Fernando VII». Las primeras corridas fidelistas, sostiene Armando Nieto Vélez, comenzaron en febrero de 1809 (1958-1959, p. 89). Los listines contenían además versos que Manuel de Odrizola se ha encargado de reproducir. En uno de ellos se compara el valor de España con el toro bravo y al torero atrevido con Napoleón²¹. Así, al repertorio de imágenes asociadas con España como la madre patria ultrajada o el soberano león, ahora se sumaba la figura del valeroso toro. El producto de la Plaza de Acho también fue enviado en calidad de donativo a la Península.

²⁰ Anónimo (1809), *Viva Fernando VII. Melpómene Peruana. Rasgo de tierna lealtad producido por amor y fidelidad de un americano con vista de los sentimientos que esparció en esta metrópoli la funesta retención de la augusta persona del Rey nuestro señor en los dominios de la injusta Francia* [en adelante *Viva Fernando VII...*].

²¹ Manuel de Odrizola, *Documentos Literarios del Perú*, tomo X, 1863, pp. 384-385.

Antes de la jura teatralizada en la plaza pública, las proclamaciones reales implicaban un juramento preliminar de las autoridades locales reunidas en cuerpo. Esta dimensión del juramento previo en los recintos del poder se fue convirtiendo luego de 1808 en una instancia cada vez más importante, tanto como la aclamación pública. No es de extrañar, puesto que frente a la crisis de legitimidad de la monarquía había que garantizar la lealtad de las corporaciones para con los órganos peninsulares que asumían temporariamente la soberanía. La garantía la proveía fundamentalmente la jura ante Dios y la remisión de certificados. De este modo, además de la jura por Fernando VII, el cabildo recibió oficios a comienzos de 1809 para que sus integrantes reconocieran y juraran lealtad a la Junta Central formada en Sevilla. En la Sala Capitular se colocó sobre la mesa un crucifijo debajo de un dosel, cuatro velas y dos misales. El asesor doctor Cayetano Belón ofició como teniente escribano, pronunciando ante los señores la siguiente fórmula:

¿Juram Vsias a Dios y a sus Santos Evangelios y a Jesu-Cristo Crucificado, cuya Sagrada imagen tienen Vsias presente, de reconocer la suprema potestad depositada en la junta Central Suprema hasta que el Rey nuestro señor don Fernando VII, en cuyo real nombre gobierna, sea restituido al trono, obedeciendo sus disposiciones y resoluciones como dictadas por el propio soberano?²².

Inmediatamente contestaron «Sí, juramos». Entonces el escribano dijo: «Si así lo hicieres Vsias, Dios los ayude, y si no se lo demande en mal, como quien jura su santo nombre en vano». Y todos respondieron: «Amen».

En este contexto de emergencia, el virrey, con la aceptación del arzobispo, el cabildo y la Audiencia instituyó un nuevo calendario de fiestas. Intentaba construir una regularidad en un momento de extrema inestabilidad política. El nuevo calendario previó que todos los años debía conmemorarse con iluminarias y funciones de iglesia la instalación de

²² AHM-LCL, Libro 41/1809, fs. 195-195b. 17 de marzo, f. 195b.

la Junta Central. Este aniversario, no obstante, quedaba supeditado a otro más importante, del cual extraía su legitimidad: las fiestas fernandistas. Todos los 30 de mayo, día de San Fernando, se harían rogativas por la libertad del rey. Esta novedad aparece señalada en los almanaques de 1809 y 1810²³. Los 14 de octubre, cumpleaños del soberano, también serían una jornada de rogativas y besamanos en el palacio. Además de estas nuevas ceremonias oficiales, un par de meses después de la jura de fidelidad a la Junta Central, el 30 de mayo se representó en el Coliseo de Comedias una popular pieza anónima que imbricaba el amor por el monarca cautivo con un patriotismo belicista exaltado por un gran odio contra el «traidor» y «tirano» Napoleón²⁴.

La historiografía nacionalista peruana, tanto en su versión hispano-criollista como indigenista, sostiene que la represión de Abascal impidió toda manifestación contraria a la lealtad hacia la junta central²⁵. La masiva participación en la jura, las rogativas y los donativos voluntarios, además de las celebraciones líricas de fidelidad al rey y a la madre patria por parte de la mayoría de los habitantes de la Ciudad de los Reyes confirma una tesis distinta. Antes bien, adscribimos a las conclusiones de Víctor Peralta respecto al hecho de que sin poder ser controlada completamente por el absolutismo de Abascal, el año 1808 inaugura en el Perú, una nueva cultura política conforme a los valores del liberalismo hispánico signada por el antidespotismo (Peralta, 2010).

²³ BNC, «Colección Barros Arana».

²⁴ Anónimo (1809), *Loa alegórica con que solemniza el teatro de la Ciudad de Lima los días de nuestro Soberano Monarca, el Señor Fernando VII, el día 30 de mayo de 1809, por un fiel americano español* [en adelante *Loa alegórica...*], 1809, en CDIP «El teatro en la Independencia», t. XXV, vol. 1, pp. 263-278.

²⁵ Las dos tendencias se reunieron con el mismo espíritu en el colosal proyecto documental patrocinado por el presidente Velasco en 1971 a raíz del sesquicentenario de la Independencia (CDIP). El linaje de historiadores que acentúan la gesta de los criollos limeños, encabezado por José de La Puente Candamo, se combinó perfectamente con el nacionalismo indigenista promovido por el gobierno militar, el cual recuperaba a Túpac Amaru como precursor de la Independencia. Eso no significa que el centenar de tomos que componen la colección de documentos no se nos presente como fuente de importantísimo valor.

LA EVOLUCIÓN DEL RITUAL GUERRERO «NACIONAL» Y «PATRIOTA»: VÍRGENES, BANDERAS, HÉROES Y CONDECORACIONES

La zozobra del Imperio español a partir de la invasión napoleónica a la Península invita a extender la mirada sobre el teatro continental y prestar meticulosa atención al aceleramiento del reloj político, si se quiere comprender mejor los procesos de construcción de sentido mediante la acción simbólica que animaron a los habitantes de la Lima de antaño. Frente al contexto generalizado de crisis de autoridad, Abascal había conseguido mantenerse como garante del orden en Lima y en el espacio de su administración. Mientras en la Ciudad de los Reyes el entramado ritual absolutista actualizaba la unidad moral, sellando la lealtad con la Junta Central, en la periferia del virreinato se dio inicio al movimiento juntista. El 25 de mayo de 1809 los estudiantes de la Universidad de Chuquisaca, dependiente del virreinato del Río de la Plata, encarcelaron al presidente de la Audiencia, Ramón García Pizarro, y al arzobispo Benito de Moxó, acusándolos de intrigar con José Manuel de Goyeneche a favor del carlotismo. Los estudiantes, entre los que se destacaba el joven abogado tucumano Bernardo Monteagudo, propagaron el movimiento hacia Potosí y La Paz. El 16 de julio estalló en esta última ciudad una revolución comandada por sectores criollos, que consiguió deponer al gobernador intendente interino Tadeo Dávila y al obispo Remigio de la Santa y Ortega. Se formó un cabildo abierto y fue proclamada la Junta Tuitiva de los Derechos del Pueblo. Regidores y eclesiásticos criollos colocaron a Pedro Domingo Murillo al mando de las fuerzas militares y nombraron gobernador intendente a Juan Pedro de Indaburu. Mientras estos sectores se rebelaban en el Alto Perú, el 10 de agosto, Juan Pío Montufar lideró otro grupo criollo en Quito que se levantó contra las autoridades con el objetivo de formar una junta de gobierno. Estos intentos de autogobierno, sin conexión entre sí, se hicieron en nombre del rey Fernando VII. Por esa razón,

la historiografía acuñó la metáfora de la «máscara de Fernando», para dejar en claro que en realidad el recurso retórico tradicional «viva el rey, abajo el mal gobierno» escondía verdaderos intereses separatistas. Hoy en día esta metáfora está cuestionada, porque supone atribuirles a los actores de 1809 y 1810 una conciencia histórica que no poseían, a la vez que proyecta una lectura teleológica sobre un proceso abierto. Las aspiraciones criollas tuvieron sus características singulares de acuerdo con las experiencias del día a día en cada lugar. Recordemos que Buenos Aires, centro de la insurgencia, firmó su independencia recién en 1816. Además, se lo hizo en nombre de las «Provincias Unidas en Sud América», pues la guerra estaba lejos de concluir en el continente y las formas de gobierno por adoptar, en constante debate.

La represión de los movimientos juntistas no se hizo esperar. Abascal envió soldados a Quito para ayudar al virrey de Bogotá en la dura represión y habilitó al brigadier Goyeneche para que bajara desde Cuzco al Alto Perú con 5000 hombres con el fin de ayudar a Vicente Nieto, que avanzaba hacia la región en conflicto con una partida de 1000 hombres desde el Río de la Plata, cumpliendo órdenes del virrey Cisneros. Estas dos operaciones marcaron el inicio de una nueva geopolítica guerrera que convertirá a Lima en el bastión de poder español en Sudamérica, encargada de recuperar para la Corona jurisdicciones que se extendían más allá de los límites del virreinato peruano. La represión de Goyeneche en La Paz fue feroz, coherente con la tradición de los tormentos y ejecuciones públicas aplicadas durante la gran rebelión de Túpac Amaru II en 1781. Al año siguiente se abriría una nueva fase para los reclamos autonomistas. El 19 de abril de 1810 se formó la junta en Caracas, el 25 de mayo la junta revolucionaria de Buenos Aires, el 20 de julio la de Bogotá, el 16 de setiembre el cura Hidalgo pronunció el grito de libertad en Dolores, y el 18 de setiembre se proclamó la junta de Santiago de Chile. Bogotanos y porteños habían depuesto a sus virreyes.

Una vez declarada la guerra entre los insurgentes y el gobierno leal a la regencia —había reemplazado en 1810 a la disuelta Junta Central—, los dos bandos tendieron a simplificar las consignas conforme se iban radicalizando las acciones. El sector «español europeo», luego denominado «español» a secas o «godo», se revistió de connotaciones peyorativas, pasando a encarnar lo bárbaro, despótico, atrasado y opresor. Los dictorios contra el godo tirano se alimentaron de la retórica antinapoleónica que circuló, como se dijo, durante el año 1808. No solo había que matar freudianamente al padre, por tomarnos una licencia psicoanalítica a modo de metáfora, sino también satanizarlo. Los realistas, sin embargo, veían en la insurgencia menos un parricidio que un matricidio. Abascal anota en sus memorias, «algunos insensatos que persuadidos de la impunidad de sus Crímenes en las desgracias de la España, han aguzado el puñal para emplearlo en las entrañas de su misma Madre»²⁶. Para las autoridades españolas los revolucionarios eran criminales que se habían subordinado contra el rey y la patria (española). Tal es el significado que tiene el vocablo revolución para los jefes realistas, aunque también aplicaban el término «alboroto» para calificar a los levantamientos jun-tistas²⁷. La guerra de palabras ponía en juego la legitimidad de los dos bandos. Así, los revolucionarios se apropiaron de las palabras «patria» y «patriota», mientras que «nación» y «nacional» quedaron en el vocabulario de los peninsulares. No obstante, ambos luchaban por una santa causa y pedían el mismo auxilio divino al «Dios de los Ejércitos». Vale la pena recordar que la soldadesca estaba compuesta por una mayoría de americanos —criollos, indios, mestizos, afrodescendientes, castas— en los dos bandos, motivo por el cual debe comprenderse la guerra de independencia como una guerra civil, matizado esto solo a partir de 1814 con la llegada de importantes refuerzos peninsulares. La oficialidad realista contaba con numerosos criollos en su servicio, empezando

²⁶ José Fernando de Abascal y Sousa, *Memoria de gobierno*, p. 430.

²⁷ José Fernando de Abascal y Sousa, *Memoria de gobierno*, t. II.

por el mismo Goyeneche, Tristán, La Mar, Gamarra, Castilla, entre muchos otros. Aunque en número notablemente menor, podía observarse lo mismo en el bando patriota²⁸. Los beligerantes compartían la misma cultura y por ende los rituales de la guerra no diferirían en lo esencial, como veremos más adelante, en uno u otro bando, por más que unos morían por la patria y otros por el rey.

Las campañas ofensivas del Ejército del Norte, comandadas primero por Juan José Castelli y Antonio González Balcarce, y luego por Manuel Belgrano, fueron contrarrestadas por el brigadier Goyeneche (1811) y el general Joaquín de la Pezuela (1813) respectivamente. El primero fue condecorado por sus victorias con el título de Conde Huaqui y el segundo, con el de Marqués de Viluma. Pezuela, originario de Santander, será elegido por Abascal como su sucesor en 1816. Para esa fecha, Abascal había incorporado el Alto Perú al virreinato peruano y sofocado la junta creada en Santiago de Chile. Pese a la crisis económica provocada por los gastos de guerra (el Consulado de Lima fue su principal financiador), Abascal dejó el gobierno saludado como campeón de la contrarrevolución. El virrey Pezuela (1816-1821) intentará frenar el avance del Ejército de los Andes que dirigía el capitán general José de San Martín, junto con Bernardo O'Higgins y el coronel Juan Gregorio Las Heras (formado por las tropas de la provincia de Cuyo y el resto de tropas chilenas emigradas a Mendoza luego de la derrota de Rancagua), pero se impusieron las victorias de Chacabuco (1817) y Maipú (1818). Una vez perdido Chile, el clima triunfalista que se vivía en Lima pareció mudar en angustiosa incertidumbre y descontento con el virrey Pezuela. Por primera vez los limeños temieron la ocupación patriota de la ciudad. Bernardo O'Higgins fue ungido Director Supremo de Chile y nombró a San Martín capitán de una nueva fuerza compuesta por tropas rioplatenses, cuyanas y chilenas, bajo el nombre de Expedición Libertadora.

²⁸ Aunque mucho menos visibles, había cierta oficialidad patriota de origen peninsular, como por ejemplo Juan Antonio Álvarez de Arenales o el general Juan Pardo de Zela, lo cual en ocasiones podía generar suspicacias.

Con el apoyo de la escuadra chilena comandada por Lord Cochrane, las tropas independentistas desembarcaron en Pisco el 21 de setiembre de 1820, haciendo realidad la pesadilla de Pezuela.

Para comprender las funciones de la cultura ceremonial se impone analizar la dimensión simbólica de la guerra en la larga década de revolución y contrarrevolución. El estudio de los rituales asociados al ejercicio de las armas permite en primer lugar dar cuenta de un imaginario bélico compartido por patriotas y realistas que tiene su antecedente inmediato en el siglo XVIII. En segundo término enriquece el examen sobre las formas de autoadcripción y adscripción del otro «enemigo» que tendrán consecuencias decisivas en la construcción de las identidades nacionales. En tercer lugar, estos rituales no son adornos o mero folclor de la práctica militar, sino que resultan constitutivos de ella. La guerra creó sus propios rituales que cumplieron múltiples funciones en los dos bandos, tales como productores de cohesión, promotores de identidades colectivas y de invención del enemigo, dispositivos moralizadores de la tropa y de la sociedad civil, fundamentales legitimadores de la acción, forjadores de la figura heroica y medios de incorporación de la población a la vida política y a los valores republicanos o fidelistas, según los casos. El ceremonial militarizado estudiado para fines del siglo XVIII deja lugar ahora a un ceremonial guerrero, el cual tendrá su gravitación en la cultura política americana hasta bien entrado el siglo XIX. Teniendo en cuenta estas fases de la guerra de independencia junto con sus antecedentes de fines del XVIII y el efecto de las invasiones inglesas en el Río de la Plata en 1806 y 1807, es que podrá entenderse la configuración, el sentido y la dinámica del ritual guerrero en esta región del continente.

Durante el gobierno del virrey Amat, la creación de milicias significó, entre otros aspectos, la generalización de un nuevo soporte identitario para los hombres y hasta para los niños que las integraban. Así como los batallones de veteranos tenían sus uniformes, armas y estandartes, también las milicias gozaban de similares prerrogativas. Las banderas

solían ser bendecidas por el cura de la parroquia de cada barrio. Por lo general, estas insignias solían contener variantes de la cruz borgoñona, emblema de la nación española. El alférez del regimiento tenía el honor de portar el estandarte en la batalla; en los desfiles, sin embargo, lo más habitual era que fuese portado por el comandante del batallón. Su importancia como elemento de cohesión era tal que la caída del estandarte en manos del enemigo representaba una importante derrota moral que aumentaba la magnitud de la derrota real. Las milicias limeñas creadas por Amat lucieron sus banderas en cotidianos desfiles pero nunca se batieron en la guerra contra los ingleses, enemigos a los que el virrey temía en la década de 1760, ni más tarde contra los franceses. La guerra de España contra la Convención dejó un testimonio gráfico de la importancia de la religión en la guerra nacional. Como metonimia del enemigo, las banderas capturadas a los franceses fueron colocadas a los pies de la Virgen de Atocha, como ofrenda por su intermediación en la lucha por la santa causa (figura 9).

No obstante, la patrona de las armas españolas era la Virgen del Rosario, y era esta advocación la que solía ser homenajeadada con ofrendas del estilo. Se ha dicho que el culto limeño al Rosario se encendía cada vez que la ciudad caía víctima de la peste o cuando la monarquía entraba en guerra contra otra nación. La Virgen de la Victoria —hemos señalado que también se la llamaba de ese modo— estaba asociada directamente a Santa Rosa, patrona de la ciudad, y su iglesia era la de Santo Domingo, a dos cuadras del palacio virreinal. Al iniciarse la guerra de independencia, esta relación estrecha entre los cuerpos militares y las advocaciones de la Virgen se mantuvo vigente, enseñando su importante función legitimadora. Un antecedente significativo sobre el valor religioso de las banderas se observa en Buenos Aires durante las invasiones inglesas.

El ejército veterano apostado en Buenos Aires, mal mantenido y poco numeroso, demostró ser insuficiente para repeler la invasión inglesa de 1806. El virrey Marqués de Sobremonte (1804-1807) no pudo organizar eficazmente la defensa y los habitantes de la ciudad

tomaron las armas para expulsar al invasor. El líder de la reconquista fue el general Santiago Liniers, a quien el pueblo consiguió que se lo designara nuevo virrey, un hito que lesionó gravemente la legitimidad de la autoridad vicerregia tradicional en ese virreinato. Liniers emprendió una política muy similar a la impulsada por el virrey Amat en 1760, con la diferencia de que esta vez la ciudad ya había probado su suerte en una invasión y era probable que tuviera que enfrentarse a otra. Mientras que las creadas por Amat eran «milicias de papel», según la expresión de Marchena, las formadas en Buenos Aires nacieron como efecto de un conflicto bélico real. Todos los jóvenes solicitaban a Liniers que se los enlistara, y «hasta las mujeres se ensayan en disparar el fusil»²⁹. El clima guerrero se extendió a todos los ámbitos de la vida social, incluidos los juegos infantiles³⁰.

La formación de un nuevo cuerpo de milicias implicaba una serie de rituales. En primer lugar, el batallón recibía uniformes y luego hacía bendecir su estandarte en la iglesia. Por ejemplo, en ocasión de la creación de un nuevo agrupamiento de húsares, todo el cuerpo se dirigió en formación, montando a caballo, hasta la plaza. El estandarte fue bendecido en la catedral, y luego «hubo grandes funciones completas y salvas, concluyendo con banquetes en casa de su Comandante»³¹. A estas funciones acudía todo el pueblo y los demás batallones, aunque la salva general tocaba al escuadrón en cuestión. La bandera bendecida solía quedar guardada en la casa del comandante. Un par de días después se repitió el ritual con los catalanes, quienes bendijeron su bandera en la iglesia de San Francisco, y con los andaluces, que hicieron lo propio en la catedral. Así, las banderas adquirieron tanta importancia que llegaron a desafiar a los símbolos religiosos. Cuando ocurrió la procesión

²⁹ Anónimo (1960 [1806-1810]), *Diario de un soldado*. El manuscrito fue editado y prologado por Ricardo Caillet Bois. La cita aparece en la p. 15.

³⁰ Sobre la militarización de la sociedad porteña como consecuencia de las invasiones inglesas, ver Halperin Donghi (1978, pp. 121-158).

³¹ Anónimo (1960 [1806-1810]), p. 18.

del Corpus del 2 de noviembre de 1807, al pasar su «divina Majestad delante de las banderas del cuerpo de Gallegos, [este] no quería rendir sus banderas al suelo a fin de que pasase por encima la Custodia. Pero el sr. obispo gritoles que rindieran las dos banderas; respondieron que no las rendían». Propusieron rendir una sola, pero el obispo se negó a pasar sin que se rindieran las dos. Finalmente, con protestas, terminaron obedeciendo y «el obispo las pisoteó a su gusto»³². Como se puede observar, formar parte de las milicias permitió a muchos habitantes obtener reconocimiento social no sin desafiar las jerarquías del orden colonial. El clero debió someterse al servicio de estos rituales. Según el testimonio de un porteño, llegó a ocurrir que el obispo decidió realizar una bendición en forma privada en su palacio, «por no haber tenido lugar de hacerlo en público, por las muchas que tenía que bendecir, estar cansado de haber bendecido otras, y no haber tiempo para el día que debían estar bendecidas»³³. Las banderas también servían para reclutar voluntarios en nuevos batallones. En una ocasión, varias pandillas de vecinos hicieron uso de sus sables para quitar las banderas que los comisionados de Montevideo habían plantado en las plazas Mayor, de Monserrat y en la de Temple con el fin de reclutar gente para su ciudad.

Las banderas capturadas a los ingleses fueron un significativo botín para las milicias. Diez días después de haber obtenido la victoria contra los invasores, se efectuó una gran fiesta en la iglesia de Santo Domingo para que el capitán Santiago Liniers ofreciera a la Virgen del Rosario cuatro banderas del regimiento inglés 71, caído en cautiverio durante la reconquista. Las banderas «quedaron por trofeos en su santo templo»³⁴. Como a cualquier fiesta de tabla, a la ceremonia asistieron el obispo, la Audiencia y el cabildo. El gran ausente era el virrey Sobremonte y la gran presencia fue la de todas las tropas formadas en la plaza, que celebraron

³² Anónimo (1960 [1806-1810]), pp. 18-19.

³³ Juan Manuel Beruti, p. 52.

³⁴ Juan Manuel Beruti, p. 51.

con descargas alternadas de fusilería y de artillería. Con el liderazgo de Santiago Liniers, la ciudad continuó festejando regularmente el patrocinio del Rosario por haber concedido la victoria. En conmemoración de la reconquista, se acordó celebrar su imagen en gran función el primer domingo de cada mes de julio³⁵. Por supuesto, el carácter religioso del culto militar se intensificaba, del mismo modo que en la guerra contra la Convención, en proporción del desprecio que demostraba el enemigo ante la religión católica.

Nuevamente se imploró al auxilio del Dios de los Ejércitos y la intermediación del Rosario para que intercediera a favor de los católicos ultrajados por Napoleón al año siguiente de los sucesos porteños. En su sermón del 12 de octubre de 1808, el arzobispo de Charcas, Benito María Moxó, recordó que era el día de la Virgen del Pilar, advocación venerada por aragoneses y catalanes, quienes habían tenido en 1790 y estaban teniendo en 1808 un papel central en la guerra contra el invasor francés. El prelado conjuraba la distancia evocando con fervor la siguiente escena:

El dulce nombre de María del Pilar se habrá repetido hoy con entusiasmo en todos sus batallones, y habrá sido la señal apetecida del ataque. Quizá hoy, hoy mismo han ganado una señalada victoria: quizás le han erigido hoy en el campo de batalla un glorioso trofeo, amontonando en él los cañones apresados y los fusiles hechos pedazos; *colocando en su cima la sagrada cifra de María*, y debajo de ella las *banderas* cogidas al ejército de Bonaparte, para llevarla luego entre coros de marcial música [...] a los famosos templos del Pilar, de Guadalupe, de Atocha, y de Montserrat (subrayado nuestro)³⁶.

³⁵ Juan Manuel Beruti, p. 98.

³⁶ Benito María de Moxó y de Francoli, *Discurso que pronunció el Illmo. Señor Doctor Don Benito María de Moxó y de Francoli, Arzobispo de La Plata, el día 27 de setiembre de 1808, con motivo de la solemne acción de gracias que celebraba aquella Santa Iglesia Metropolitana por la exaltación del Señor Don Fernando VII al trono de España y sus Indias*, [en adelante *Discurso que pronunció...*], s/r. pp. 46-47.

Es importante advertir que el emblema de la victoria es aquí la imagen de María y no la bandera española. Esto confirma el carácter santo que se atribuía a la guerra contra ingleses «herejes» y franceses «impíos», así como de los intentos de la Iglesia para moralizar a los súbditos en armas. Para británicos y franceses también las banderas encarnaban el alma de la nación. Una de las primeras disposiciones que tomó el ejército de Napoleón en 1810 al entrar a Sevilla fue exigir a los canónigos de la catedral la devolución de las banderas capturadas en Bailén. Durante la guerra entre revolucionarios y realistas continuó esta misma lógica ritual en escenario americano, aunque con algunas variaciones, pues estaba en disputa la legitimidad de la causa dentro del mismo régimen de cristiandad en plena mutación.

La batalla de Suipacha del 7 de noviembre de 1810 fue el primer triunfo del Ejército del Norte enviado por la junta revolucionaria de Buenos Aires. El capitán de patricios, Roque Tollo, entró a caballo a Buenos Aires el 2 de diciembre, paseando en triunfo la bandera capturada al enemigo en medio de música militar. Llevó la insignia hasta el palacio donde estaba el presidente de la Junta y luego marchó con ella hasta el cabildo «y la puso tremolada sobre sus balcones a la pública vista, y de aquí se quitó después y se volvió a conducir a la sala capitular donde se colocó en depósito para su custodia»³⁷. Como en las juras reales, hubo salva general, repique de campanas, iluminación y diversiones públicas en la plaza durante tres días. Durante el segundo día, las autoridades asistieron a una misa de acción de gracias en la que se cantó el *Te Deum*, para agradecer la victoria al Dios de los Ejércitos. Al año siguiente, Manuel Belgrano envió un pliego a Buenos Aires en el que notificaba el triunfo en el Paraguay acompañándolo con el estandarte enemigo. De este modo, junto con su valor fetiche, la remisión de banderas se presentaba también como una forma de probar el triunfo al gobierno central. En esa ocasión, la ceremonia fue idéntica a la del año anterior.

³⁷ Juan Manuel Beruti, p. 153.

La bandera permaneció dos días en los balcones del cabildo, «para que fuera vista del público»³⁸ y luego se colocó junto con la obtenida en Suipacha. Así, las banderas eran colocadas en los balcones del cabildo revolucionario, como antaño se colocaban allí los retratos reales durante la asunción de un nuevo soberano. Este gesto, de hecho podría interpretarse como un raptó simbólico: las banderas-metonomías de aquellos que no reconocían al nuevo poder constituido eran expuestas en el corazón de ese mismo poder. Fue recién en 1812 que las banderas enviadas por Belgrano a Buenos Aires luego de la batalla de Tucumán (24 y 25 de setiembre) fueron conducidas, en eufórica procesión por los porteños, en ofrenda hasta el templo de Nuestra Señora de las Mercedes, «bajo cuyo poderoso auspicio y protección se pusieron el día de la victoria los héroes del Tucumán»³⁹. Al año siguiente envió otras para ser colocadas a los pies de la Virgen del Rosario, en la iglesia porteña de Santo Domingo.

Lima comenzó a intensificar ese culto a las banderas-trofeo con los triunfos en el Alto Perú⁴⁰. El 9 de julio de 1811 la capital celebró la victoria del brigadier Goyeneche en Huaqui. El cabildo limeño recibió por parte de un edecán una de las banderas capturadas al ejército de Juan José Castelli. Enseguida determinó una función solemne en la cual el regimiento de aristócratas criollos y españoles de la Concordia —recientemente creado por el virrey— llevaría en procesión este trofeo hasta el santuario de Santa Rosa, patrona de la ciudad y del Perú (insistieron en esto los regidores reunidos). La bandera quedó a los pies de la santa en la iglesia de Santo Domingo. Puede sorprendernos el hecho de que uno de los alcaldes que más insistió en la realización de este ritual haya sido el Marqués de Torre Tagle, quien sería a la postre una figura clave del gobierno independiente⁴¹. Días después, el cabildo obtuvo el beneplácito del virrey para que la «bandera permaneciera perpetuamente

³⁸ Juan Manuel Beruti, p. 158.

³⁹ Juan Manuel Beruti, p. 222.

⁴⁰ Véase también el tema de las banderas-trofeo en Majluf (2006, pp. 210-216).

⁴¹ AHM-LCL, n. 42, año 1811, 9 de julio, f. 69b.

en el santuario»⁴². La decisión de ofrecer la bandera a la patrona de la ciudad y del Perú, Santa Rosa, antes que al Rosario, probablemente tuvo que ver con la necesidad de diferenciar los bandos, ya que ambos profesaban el mismo culto guerrero al Rosario. Además de estar Santa Rosa más estrechamente ligada a la identidad limeña también era la santa patrona de América, una razón más para ganar legitimidad en el conflicto. El culto guerrero al Rosario continuó estando, sin embargo, fuertemente presente en la Ciudad de los Reyes. En 1814 se respiraba en Lima un aire triunfalista gracias a la victoria de Mariano Osorio en Santiago de Chile, el triunfo de Pezuela en Vilcapugio —las banderas de Belgrano fueron ofrecidas a la Virgen del Carmen— y a la llegada de refuerzos de España. Anota Stevenson que por aquellos días «la insolencia y altivez de los españoles aumentaron proporción. Las banderas tomadas por Osorio en Chile fueron enviadas a Lima, y allá paseadas por las calles en procesión solemne para ofrecerlas en el altar del Rosario de la iglesia de Santo Domingo, en donde quedaron depositadas»⁴³.

La práctica religiosa ha constituido una preocupación fundamental en los ejércitos realista y revolucionario, no solo debido a la devoción personal de sus generales sino por su función política, ideológica e institucional en el espacio mismo de la contienda. Ambos bandos utilizaron el culto mariano en la acción guerrera de acuerdo con una larga tradición del antiguo régimen español. El nombramiento de advocaciones de la Virgen como generala de ejércitos regulares y ya no patronas de regimientos constituyó una novedad en la historia de la guerra en América. Esa instrumentalización consciente por parte de los generales tuvo diferentes énfasis y matices según las maniobras del enemigo en el marco de una guerra de propaganda. En este sentido, es posible restituir una trama religiosa que subyace desde las tres campañas

⁴² AHM-LCL, n. 42, año 1811, 19 de julio, f. 73. El cabildo otorgó al prior del convento la suma de 100 pesos por las funciones eclesiásticas extras que se realizaron en torno a la ofrenda.

⁴³ *Memorias...*, pp. 244-245.

del Ejército del Norte (1810-1811, 1812-1813 y 1815) y se extiende hasta los triunfos de José de San Martín y Bernardo O'Higgins en Chile, que cubren el arco de 1810 hasta 1818.

En efecto, Juan José Castelli colocó en el centro de su búsqueda de adhesión en el Alto Perú (1811) la retórica incaísta en detrimento de las prácticas católicas asociadas a la guerra. El arequipeño realista José Manuel de Goyeneche se aprovechó de esto y quiso formular la guerra en los términos de una contienda religiosa, acusándolo de impío. Este general hizo exorcizar el palacio presidencial de La Plata donde Castelli se había alojado y prometió acceso directo al cielo a los mártires que cayeran en combate contra los herejes revolucionarios. Lo resume el general José María Paz en sus recuerdos de soldado: «además de política, era religiosa la guerra que se nos hacía»⁴⁴. La aparición en escena de Manuel Belgrano al mando del Ejército del Norte en reemplazo de Castelli significó una reversión de fuerzas en esta disputa ideológica. Belgrano colocó la práctica religiosa en su eje discursivo y en el centro moral de la guerra. Su gesto más conocido fue nombrar generala a la Virgen de las Mercedes, a la que atribuyó la victoria en Tucumán en 1813. La devoción local por esta imagen se amplificó y la causa «santa» de la revolución empezó a cobrar masiva legitimidad aún más allá de Tucumán. Los cabildos de esta ciudad más los de Salta y Santiago del Estero convirtieron, el 24 de setiembre, fiesta de esta advocación, en efemérides de una patria en construcción, sin dejar de venerar por eso al resto de sus imágenes locales.

Belgrano decidió atacar al general Joaquín de la Pezuela un 24 de setiembre⁴⁵, lo cual demuestra hasta qué punto el ritual guerrero-religioso podía influir en cruciales maniobras militares. El general rioplatense

⁴⁴ José María Paz, *Memorias póstumas*, 1917, vol. 1, p. 66.

⁴⁵ Pezuela anota en su compendio, «convidando su caudillo general por proclamar a todos para que asistiesen a verle desaparecer [al Ejército del Rey] el día 24 de setiembre que era el de Nuestra Señora de Mercedes, su Patrona y Generala, elegida por tal en memoria de que en su día había ganado el año anterior la batalla de Tucumán», *Compendio de los sucesos ocurridos en el ejército del Perú y sus Provincias (1813-1816)*, 2011, p. 10.

impuso severas penas a quien atentara contra las costumbres locales y se mostrara insolente con la religión. Entre sus tropas no se dejó de rezar el rosario diariamente, por la mañana y por la tarde, aun en los momentos de mayor urgencia. En sus cartas personales y comunicados oficiales a la junta, no olvida nunca mencionar su confianza en la Virgen Generala. Envió las banderas capturadas en batalla a los templos principales de esa provincia y de Buenos Aires para ser depositadas como ofrenda ante sus imágenes marianas. Las monjas de la capital voluntariamente enviaron a Tucumán una partida de 4000 escapularios con la imagen de Nuestra Señora de las Mercedes. Antes de comenzar el traslado hacia Salta, Belgrano los distribuyó entre la tropa mediante una ceremonia religiosa presidida por él mismo en el altar del templo de la Merced. Esos escapularios se convirtieron en divisa de guerra. Joaquín de la Pezuela respondió a este gesto nombrando por su parte Generala del Ejército del Rey a la Virgen del Carmen en 1813. Al igual que el rioplatense, Pezuela le otorgó el bastón de mando en una ceremonia frente a toda la tropa en 1814 (figura 10).

Por consejo de Belgrano, Martín Rondeau continuó apelando a la Virgen de las Mercedes cuando tomó la conducción del Ejército del Norte. José de San Martín también tuvo en cuenta las recomendaciones de Belgrano, pero cambió de advocación debido a circunstancias culturales. Por ser popular en ambos lados de esa parte de la cordillera y asesorado por una junta de oficiales, San Martín escogió a la Virgen del Carmen como patrona y Generala del Ejército de los Andes en 1818. La ceremonia de bendición de la bandera y el nombramiento como generala reprodujo los gestos rituales observados por Belgrano y Pezuela: se prosternó ante la imagen, le otorgó el bastón de mando y le prometió las banderas enemigas por los triunfos que le concedería⁴⁶.

⁴⁶ La descripción de la ceremonia en torno al nombramiento de la Virgen Generala junto con la bendición de la bandera del Ejército de los Andes aparece en Gerónimo Espejo, *El paso de los Andes*, 1882, pp. 481-485; y Damián Hudson, *Recuerdos históricos sobre la Provincia de Cuyo*, 1966, pp. 90-91.

En el seno de esta guerra de opinión, el culto mariano sirvió para capturar la adhesión local, moralizar a la tropa, superar las desventajas materiales (revitalizando el dispositivo del milagro) y crear sentimiento de unidad, disciplina y espíritu de subordinación en ambos ejércitos. Los documentos dan prueba de las dificultades para conseguir esto último y ponen en evidencia la estrecha conexión entre disciplina militar y práctica litúrgica. Este aspecto tuvo especial relevancia para el joven ejército revolucionario, cuyos generales encontraron en la liturgia católica no solo el modo más eficaz para erigir un ejército regular disciplinado, sino también una forma para que los soldados (hacia adentro de la milicia) y los pueblos de la región (hacia afuera de la milicia) creyeran en la sacralidad de la causa de la libertad e independencia. En una carta dirigida a San Martín, Belgrano le menciona el beneficio que le reportaría velar por la práctica religiosa hacia adentro mismo de la estructura del ejército: «acaso se reirá alguno de este mi pensamiento, pero [...] por este medio conseguirá V. tener al Ejército bien subordinado, pues él, al fin se compone de hombres educados en la Religión Católica que profesamos, y sus máximas no pueden ser más a propósito para el orden»⁴⁷.

No había otros símbolos legitimadores suficientemente extendidos en la creencia popular que pudieran impulsar a la acción con igual fuerza. La simbología criolla que apelaba a la retórica incaísta no demostró tener el mismo poder de convocatoria ni la misma aceptación. La potencia del culto mariano operaba en un registro diferente al del gorro frigio y la matrona de la libertad, emblemas que debían quedar subordinados a la liturgia católica en espera del *transfer* religioso, según la expresión de Mona Ozouf (1989 [1976]). Tal es así que el culto cívico-militar del nuevo gobierno nace de la tradición mariana de la época, como lo demuestran los sucesivos agradecimientos a las vírgenes patronas, misas, tedeums en el corazón de las ceremonias patriotas.

⁴⁷ *Epistolario Belgraniano*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1970, p. 258.

La apropiación diferencial de soberanías tuvo su paralelo en la de las advocaciones marianas. El abogado limeño Manuel Vidaurre ponía por entonces de manifiesto la dificultad de ambos ejércitos para obtener el monopolio de la religión. Movido por sus deseos de conciliación, Vidaurre se lamentaba:

ciertamente ponemos a la madre de Dios en un comprometimiento. En Mendoza, la advocación del Carmen por tres veces salió en suerte al solicitar una protectora para la patria. En Lima se invoca la imagen del Rosario. Troyanos y Griegos eran más dignos de excusa con Venus y Palas. Allí contempla el supersticioso dos deidades enemigas⁴⁸.

En suma, ambos bandos empezaron su lucha en defensa del rey, la patria y la religión; esta última se encaramó con ímpetu en el campo de batalla por la legitimidad. Cuando la guerra por los derechos de autonomía, en nombre de Fernando VII, devino en guerra independentista por la patria americana, la religión siguió muy presente en la contienda. Fue en ese terreno que las vírgenes generalas efectuaron sus maniobras «milagrosas», identitarias y disciplinadoras. En esta «guerra de Vírgenes»⁴⁹ su invocación contribuyó para conseguir movilizar a las huestes y revestir de sacralidad los valores-fuerza de «patria», «rey» y «libertad americana». En definitiva, la dimensión ritual religiosa jugó un papel insoslayable en un proceso de crisis y recomposición de legitimidades.

⁴⁸ Manuel Lorenzo Vidaurre, *Cartas Americanas*. CDIP, T I, v. 6, p. 156. Por su parte, Stevenson anota en sus memorias que cuando el virrey Pezuela armó en 1817 la segunda expedición de reconquista de Chile con dinero extraído de la Bula de la Cruzada, cuyos fondos debían emplearse solamente contra turcos, moros e infieles, «dio origen a las quejas más acerbas, pues nadie veía con buenos ojos que se echase mano de esos recursos para alimentar una guerra civil entre cristianos», *Memorias...*, p. 249.

⁴⁹ Durante la guerra de la independencia en México se realizaron diferentes apropiaciones de la imagen de Guadalupe, enfrentada a la de los Remedios. Ver William Taylor (2007).

La suerte de las armas también produjo nuevos héroes. El triunfo de una batalla era motivo de fiestas en pueblos y ciudades. Buenos Aires celebraba las noticias de triunfo con misas de acción de gracias y Te Deum, desfiles militares, poesías, orquesta de música, iluminación durante tres días en la Plaza Mayor y las calles, bailes, juegos, comedias y cohetes. La remisión de banderas capturadas formaba parte de los festejos y durante las celebraciones se invocaba sin cesar el nombre del jefe que había dirigido la acción. Este mismo repertorio se observaba en la capital peruana. Es importante diferenciar, sin embargo, el tipo de «heroización» durante los años que duró la guerra de aquel otro tipo retrospectivo orquestado en décadas posteriores. El culto al héroe guerrero al calor de las luchas de emancipación fue por lo general más modesto y efímero comparado con la construcción del héroe patrio impulsado por las jóvenes repúblicas en busca de su panteón. Mientras el sentido del primer tipo de héroe militar respondía a la necesidad de estimular a los regimientos y mantener la opinión pública a favor de la causa, el culto al héroe patrio que surgirá más tarde obedeció al principio romántico de construcción de nacionalidades. Las nuevas coyunturas políticas emprenderán la tarea de inventar la nación, junto con su mito de origen: la épica inmortalizada de la emancipación. En ese proceso situado a fines del siglo XIX, el héroe aparece corporizando la nación, con una función pedagógica clara, colmado de contenidos que los ciudadanos debían imitar⁵⁰. No aparecen aquí estos héroes de bronce, sino aquellos que subían y bajaban del pedestal de acuerdo con la dirección que tomaba la guerra. Interesa develar entonces las formas en que se producía esta heroificación efímera, los sentidos que despertaban y los mecanismos festivos que la rodeaban.

En Buenos Aires, la resistencia contra los ingleses permitió la emergencia de un doble héroe militar. Por un lado, un héroe colectivo, encarnado por los habitantes de la ciudad (que incluyó el cambio de nombre de la Plaza Mayor, por Plaza de la Victoria). Se convertía así

⁵⁰ Existe una vasta bibliografía sobre el héroe y la nación moderna.

en una ciudad que se «heroificaba» a sí misma y lo hacía también a partir de sus cuerpos de milicias perceptibles en el financiamiento de túmulos colectivos para sus muertos. Muchas veces seguían las pautas ceremoniales de las exequias reales. Beruti presenció el caso de los caídos del regimiento de marina y concluye que «verdaderamente fueron funerales para una persona real»⁵¹. Esto conduce a pensar que estos rituales de guerra en honor de sujetos colectivos pudieron contribuir a teatralizar una suerte de mutación numinosa de la soberanía. Lima también participaría de esos homenajes colectivos. En 1819, por orden del virrey Pezuela la ciudad celebró las exequias de los cuarenta y un oficiales españoles ejecutados dos meses antes en la punta de San Luis. El túmulo consistió en una pirámide tradicional y el virrey confió la relación al doctor Justo Figuerola⁵². Mientras que en Buenos Aires eran los miembros de la Sociedad Patriótica quienes entonaban los discursos encendidos a la memoria de los muertos, Lima prefería encargar el panegírico a un clérigo de la universidad.

Por otro lado, junto con ese héroe o mártir colectivo coexistía el héroe individual, como es el caso de Santiago Liniers, a quien se lo exaltó como «El reconquistador»⁵³. La coyuntura guerrera que enfrentó en el Alto Perú al Ejército del Norte proveniente de Buenos Aires con el Ejército Realista al mando del brigadier José Manuel de Goyeneche —compuesto por milicianos de la región de Cuzco y Arequipa— habilita otro caso de heroificación militar. Pero esta vez el héroe realista no sería un europeo sino un criollo. La decisiva victoria de Huaqui el 19 de junio de 1811 significó la reincorporación de las provincias

⁵¹ Juan Manuel Beruti, p. 68.

⁵² José Justo Figuerola, *Relación de las exequias que de orden del excelentísimo señor Don Joaquín de la Pezuela y Sanchez, Virey [sic] del Perú, se celebraron en esta Santa Iglesia Catedral de los Reyes, el día 30 de abril de 1819, por los Gefes [sic] y subalternos que por sostener la causa de su Magestad parecieron en la Punta de San Luis el 8 de febrero del mismo año. Por D. Justo Figuerola, de Orden Superior, por Don Bernardino Ruiz* [en adelante *Relación de las exequias...*]. Lima, 1819.

⁵³ Juan Manuel Beruti, p. 68.

del Alto Perú al virreinato peruano, que comprendía las ciudades de La Paz, La Plata, Potosí y Cochabamba. A fines de 1812 sus cabildos patrocinaron fiestas y homenajes por el general invicto, «hijo americano», cuando por fin había sido vencida la resistencia de los cochabambinos. Para entonces el virrey ya lo había ascendido a mariscal de campo. Cuzco dedicó unas décimas al héroe, con versos tales como: «por tu grande valor / sois del Cuzco redentor / es la opinión más corriente». El poema celebra la hazaña del general «contra toda la canalla / de Castelli, vil traidor»⁵⁴. Con estas manifestaciones, las ciudades del Alto Perú confirmaban su lealtad a la causa realista y se reconciliaban políticamente con el vencedor. La Universidad de La Plata le rindió elogios dentro de sus recintos solemnes, práctica que rememoraba los elogios que los académicos de la Universidad de San Marcos dedicaban al nuevo virrey en su recibimiento. Isidro José Escarza escribió una octava que lo comparaba con Alejandro Magno⁵⁵.

Fue Potosí la ciudad que más recursos invirtió para celebrar al héroe. El coronel Mariano Campero de Ugarte patrocinó las fiestas que comenzaron el 31 de julio de 1812, encargando una relación de las mismas que publicó pocos meses después en Lima⁵⁶. Hasta ese momento nunca un militar criollo había recibido tantos honores por parte de las ciudades americanas. La relación describe la entrada triunfal de Goyeneche a la ciudad y las fiestas y regalos dedicados a su figura.

⁵⁴ Anónimo (s.f.), *Décimas a Don Manuel de Goyeneche*, CDIP, «La Poesía de la Emancipación», t. XXIV, pp. 73-75.

⁵⁵ *Discursos Académicos pronunciados el día 22 de julio de 1812 en honor y alabanzas del Señor D. José Manuel de Goyeneche, Mariscal de Campo de los Reales Ejércitos... (en) la Real y Pontificia Universidad de San Francisco Xavier de la ciudad de La Plata, Lima, 1812* [en adelante *Discursos Académicos...*], reproducido parcialmente en CDIP, «La Poesía en la Emancipación», p. 76.

⁵⁶ Anónimo (1812a), *Fiestas triunfales que consagró el 2 de agosto de 1812 la fidelísima Imperial Villa de Potosí al Invicto General Americano el Sr. Mariscal de Campo Don José Manuel de Goyeneche. Las dirige y dedica al público el coronel del Ejército D. Mariano Campero de Ugarte, Gobernador Intendente de la Provincia de Potosí*. [en adelante *Fiestas triunfales...*], 1812. Las citas textuales a continuación remiten a este documento.

El autor compara estrechamente el acontecimiento con las entradas de los generales romanos por su carácter guerrero, antes que con las entradas de los virreyes a Lima. Además de atravesar varios arcos triunfales sobre un colchón de flores, las mujeres de Potosí le ciñeron una corona de laureles y olivas, confeccionada con perlas, diamantes, hojas de plata y oro. El ritual de guerra, señala el autor, no solo se inspiraba de los triunfos romanos, sino que emulaba en este significativo gesto a sus homólogos de la guerra de independencia en España:

sirviendo de ejemplo decisivo en el tiempo presente, el que las damas de la gran ciudad de Sevilla coronaron, después de la batalla de Baylen, al general Castaños con una guirnalda de laurel que tejieron con sus manos ellas mismas; y no hay razón para que las damas de Potosí no consagren igual obsequio al invicto Goyeneche.

No obstante el paralelismo entre los dos «Libertadores de la patria» [sic], se añade un componente singular en el caso de las mujeres potosinas. El «bello sexo», representado por cuatro «diputadas» de la corporación, se presentó en un momento de la entrada en la ciudad ante el militar con el fin de solicitar su aprobación para recibir de parte de ellas la guirnalda de laureles. En su presentación adujeron que ellas «siendo mujeres, son también las madres de los pueblos, [y por ello] disponen consagrar al mejor hijo de las mujeres y al mayor héroe de los hombres». El hecho de que no se presentasen como hijas, sino como madres simbólicas de Goyeneche, realzaba el origen americano del militar, quien además de ser «compatriota amoroso, [era también] hijo verdadero de la América». Una variante local de la metáfora de la madre patria. Por otra parte, el bello sexo aparecía también agradeciendo «al libertador de su sagrada honestidad» que los viles revolucionarios amenazaban.

Además de ser coronado por las damas potosinas, el cabildo había resuelto postergar el paseo anual del pendón que la villa imperial realizaba cada 25 de julio, día de su patrón, el Apóstol Santiago, para reservarle a Goyeneche el privilegio de llevar el estandarte, ya que el libertador

era también considerado el «Reconquistador peruano»⁵⁷. Al depositar el pendón en manos del general, Potosí confirmaba la lealtad al rey y conjuraba cualquier mácula revolucionaria. No obstante, la connotación simbólica se potenciaba aún más, puesto que el cabildo escogió el 4 de agosto para el paseo del estandarte debido a que era la víspera del primer aniversario de la resistencia de la ciudad ante el ataque de los porteños. Es interesante notar cómo el culto guerrero comenzaba a intervenir en los rituales tradicionales del poder, imprimiéndoles nuevos sentidos y empezando a escribir historias de futuras conmemoraciones, borradores al calor de la batalla que no siempre perdurarían en los calendarios posteriores. Asimismo, el autor de la relación vincula directamente la resistencia del coronel Orellana «contra millares de indios» durante la gran rebelión de 1780, con la gesta de Goyeneche, quien «con solas algunas divisiones volantes de su ejército ha derrotado en distintos puntos del Perú, legiones mucho más poderosas de indios mezclados con mestizos, que manejaban fusiles y cañones de artillería»⁵⁸. De este modo, a pesar de que los indios combatieron en igual proporción en los dos bandos, el esfuerzo por crear la imagen de Goyeneche como paladín de la monarquía hispánica lo colocaba retóricamente del lado del conquistador en la lucha contra el «indio infiel»⁵⁹. El conquistador americano merecía entonces sostener el estandarte de Santiago.

Por su parte, los indios de las comarcas potosinas fueron actores importantes en el programa de fiestas dedicado al héroe militar, pues «cada doctrina de indios formó su línea aparte en sus respectivos confines, con arcos vistosos, vestidos de flores y hojas de mirto». Hombres y mujeres acompañaban el cortejo con músicas de flautas y tambores, y danzas en las que ostentaban plumajes y cascabeles. Junto a los danzantes iban también los curas y las milicias de indios. En esta etapa

⁵⁷ Anónimo (1812a), pp. 10 y 46.

⁵⁸ Anónimo (1812a), p. 46.

⁵⁹ Indios que habían sido víctima de «sacrílegos engaños y mentiras» por parte de Castelli, Anónimo (1812a), p. 6.

del recibimiento aparecen resonancias con los ofrecidos a los virreyes, puesto que al pasar por las ramadas, la personalidad era agasajada por autoridades subordinadas en cada etapa del camino. Así, por ejemplo, en el tambo Quebrada Honda, Goyeneche y su comitiva fueron invitados a un almuerzo por el juez real subdelegado, José Hernández Cermeño; y al pasar por las caserías de Samasa se presentó como anfitrión el hacendado Anselmo Viseño. La entrada a Potosí se produjo el 2 de agosto. Siguiendo el modelo limeño, los ministros de la Audiencia de Charcas acompañaron al general. El gobernador, el cabildo, clero y milicias salieron al encuentro del militar cuando este estaba cerca de la ciudad. Al entrar a Potosí, llovieron flores en medio de aclamaciones: «Viva el Rey, Viva España, viva el General». Sonaron las campanas y las salvas. Entre las calles de la ciudad estaban dispuestos otros arcos triunfales, adornados con inscripciones elogiosas y jeroglíficos característicos de las fiestas del poder durante el barroco. Cuando Goyeneche pasó bajo el primer arco, hizo «una corta demora [...] para leer en voz alta la inscripción»⁶⁰. Unos versos decían, «Vuelve, joven victorioso [...] Potosí se baña de gozo [...] Tú la libertad le diste». Lo primero que hizo la comitiva fue dirigirse a la iglesia principal para presenciar una misa solemne y un *Te Deum* para dar gracias al Dios de los Ejércitos por su auxilio ante los «enemigos de la religión, del rey y de la patria». Al salir del templo, la carrera hasta el palacio fue otra etapa de alegría. Pasó Goyeneche bajo otro arco triunfal de grandes dimensiones que tenía en la cúspide una estatua de la fama rodeada de trofeos militares. Se lucían marchando junto al héroe un piquete del cuerpo del Comercio y otro del regimiento de la Concordia, con uniformes nuevos y bien altas sus banderas. El gobernador daba órdenes a la tropa para que fueran abriendo camino. Sobre otro arco colgaba la estatua de un ángel, «genio tutelar de la villa», que sostenía con sus manos una concha y una tarja cuya inscripción daba la solemne bienvenida al héroe.

⁶⁰ Anónimo (1812a), p. 13.

Por un dispositivo especial, al pasar Goyeneche debajo de la concha, esta se abrió y dejó caer sobre su cabeza una perfumada nube de flores de todas las especies.

El teniente coronel del cuerpo provincial del Comercio, Mariano Ibarguen, fue ascendido a coronel. Así como en los recibimientos de virreyes y en las proclamaciones reales funcionaban mecanismos de autopromoción y movilidad política, la ceremonia de ascensos formaba parte del ritual del héroe. En medio de los festejos —incluidas las corridas de toros—, Goyeneche prometió «generosas recompensas, siempre que no desmintiesen unas señales tan auténticas de su amor al rey»⁶¹. De este modo, el pacto de fidelidad con el Alto Perú quedaba restituido y aparecía perfectamente edificada la figura del héroe militar realista de origen americano.

Por esta victoria Goyeneche fue premiado con el título de Conde de Huaqui y su nombre comenzó a ser vitoreado en Lima. El cabildo, compuesto por criollos fidelistas, se ocupó de enaltecer el nombre de Goyeneche desde el primer momento. La primera medida fue acogerlo en su seno, nombrándolo regidor perpetuo. Considerando que no era homenaje suficiente el ascenso a mariscal de campo determinado por el virrey, la corporación municipal insistió a este último para que autorizara la confección de medallas de oro y plata con el nombre de Goyeneche junto con inscripciones alusivas a la victoria con el fin de repartirlas entre los vecinos de la capital⁶². Proponía el cabildo nombrar al ejército del rey como «Ejército Libertador» de todo el continente. Sin embargo, Abascal rechazó estas peticiones e impidió que los festejos tuvieran la misma dimensión que en Potosí, temeroso de cualquier desborde criollista que exaltara especialmente el origen americano de Goyeneche. Durante los mismos días de julio en que el cabildo de Lima estudiaba las formas de homenajear a su héroe,

⁶¹ Anónimo (1812a), p. 42.

⁶² AHM-LCL, n. 42, año 1811, 9 de julio, f. 69b.

el brigadier criollo Manuel Villalta, un anciano vecino de la ciudad, envió a los alcaldes varios oficios que irritaron al virrey. Detrás de la propuesta de que el cabildo colgara en su sala consistorial un retrato del «Héroe Inmortal Goyeneche», había una argumentada queja criollista ante el poco reconocimiento con el que la metrópoli premiaba la lealtad de los americanos⁶³. Indignado, llega a decir que «si estuviese en mis manos [a Goyeneche] le daría un Virreinato»⁶⁴. El escrito irritó a Abascal. No sabemos cuánto pudieron haber influenciado los escritos de Villalta en la destitución de Goyeneche en 1813.

La facilidad con la que subían y bajaban los héroes durante una guerra que parecía no tener fin, también abarcaba a los jefes peninsulares. En 1814, Abascal envió a Chile la expedición «Reconquistadora» al mando del brigadier Mariano Osorio. El 2 de octubre este militar obtuvo la victoria en Rancagua contra O'Higgins, lo cual puso fin a la llamada «patria vieja». El «reconquistador» obtuvo condecoraciones y el cabildo de Lima mandó acuñar medallas alusivas⁶⁵. El invicto Osorio fue premiado con la gobernación de la Capitanía General y casó con Joaquina de la Pezuela, hija del sucesor de Abascal. Cuatro años más tarde, Chile era gobernado por Marcó del Pont cuando volvió a caer en manos de los independentistas, gracias al Ejército de los Andes guiado por O'Higgins y San Martín. Ante el horror de la noticia (el virrey Pezuela sabía que si se perdía Chile podría perderse todo) la opinión pública puso su mirada sobre el héroe de antaño, Osorio, viendo en él al único salvador. La segunda expedición de Osorio a Chile cosechó al principio nuevas victorias desde su desembarco en Talcahuano. Recuerda Stevenson que «las campanas de Lima no cesaban de repicar, y los cantores de las iglesias estaban roncos de tanto entonar el Tedeum. La altivez de los españoles llegó a ser insoportable:

⁶³ AHM «Correspondencia Externa», Caja 2, doc. 56, 1811, fs. 10.

⁶⁴ AHM «Correspondencia Externa», Caja 2, doc. 56, 1811, f. 4.

⁶⁵ AHM-LCL, Libro 44/1817, f. 111b., 17 de enero.

se paseaban triunfalmente por las calles»⁶⁶. En efecto, muchos criollos limeños, aun estando del lado realista —los pocos independentistas que podía cobijar Lima en ese año no podían manifestarse por razones evidentes—, fueron blanco de burlas e insultos por parte de los peninsulares. En ese año, en la Ciudad de los Reyes comenzó a operar con mayor virulencia en el imaginario la distinción de origen americano o español para definir identidades políticas. El colmo del triunfalismo fue cuando en los primeros días de abril de 1818 llegó a Lima la noticia de la victoria de Cancha Rayada (19 de marzo), entonces «consideraron a Osorio como un ser superior a la especie humana. Su prudencia y su valor eran el tema obligado en la cátedra, en los cafés y en los sitios de gente de mal vivir. El héroe Osorio se hallaba en Santiago; pronto atravesaría los Andes»⁶⁷. Pero cuando, el 4 de mayo, Osorio apareció inesperadamente en Lima con la noticia de la derrota total en Maipú (5 de abril), se produjo la defenestración del héroe. «El grande, el famoso Osorio se transformó de pronto en un cobarde ignorante que había sacrificado a sus compatriotas, huyendo ignominiosamente para salvar la vida». Lo más interesante es que ahora «se invitaba a los americanos para que se unieran a los españoles en sus censuras contra el reciente semidiós Osorio. Y se perdió toda esperanza [...]».

Junto con la construcción del héroe, el jefe militar victorioso y el conjunto de sus oficiales y soldados recibían importantes premios por la acción, lo que podía incluir medallas, insignias o escudos (parches de tela cosidos al uniforme) (figura 11), dinero y ascensos.

Las medallas y parches muchas veces recordaban además del lugar y la fecha, el sentido de la batalla. Constituyen un soporte iconográfico de importancia para comprender cómo se definía al enemigo y se administraban los prestigios. No obstante, las raíces de esta cultura del premio militar mostraban una nítida continuidad con el siglo anterior.

⁶⁶ *Memorias...*, p. 249.

⁶⁷ *Memorias...* pp. 249-250.

Hemos señalado que el afán por lucir uniformes e insignias, ostentar algún grado militar, había sido una característica del periodo borbónico. No hay sino que recordar al cacique Bartolomé de Mesa retratándose con su uniforme durante la proclamación de Carlos IV. Sin embargo, durante los años que duró esta guerra continental puede decirse que la maquinaria llegó a saturarse. En Lima, el patriota realista Manuel Vidaurre se lamentaba respecto de la corrupción de las condecoraciones borbónicas. Se quejaba de que

es mayor el número de los hombres que traen una cinta al pecho, que aquellos que carecen de este distintivo [...] la medalla de Bailén, del Norte de Vilcapugio, ¿quién tendrá memoria para retener tantas y tantas especies diversas? El resultado es que ya no son pruebas de honor, sino indicios manifiestos de ruina⁶⁸.

Vidaurre veía el mérito patriota corrompido: «Veo [...] hombres de mérito olvidados, reprendidos y arruinados. Militares que no asistieron a las campañas con las orlas del triunfo. Jueces venales con honores del consejo»⁶⁹.

Por cierto, no todas las medallas correspondían al mérito militar. Un episodio ilustra la diferencia de criterios entre realistas liberales y absolutistas. En 1813, en plena vigencia de la constitución de Cádiz, el impresor del *Peruano Liberal*, Tadeo López, llegó a desafiar la autoridad del virrey Abascal ostentando públicamente una medalla al mérito confeccionada en oro y diamantes que le había concedido el cabildo constitucional. El virrey se la arrancó con su propia mano y la destruyó a golpes de martillo, haciéndole llegar más tarde a su dueño los fragmentos pulverizados (Mendiburu, 1931 [1891], t. 1, p. 35). Abascal medía el mérito patriótico con diferente vara que la del cabildo constitucional. Pero fundamentalmente no habrá tolerado que otra autoridad

⁶⁸ Manuel Lorenzo Vidaurre, *Cartas Americanas*, p. 130.

⁶⁹ Manuel Lorenzo Vidaurre, *Cartas Americanas*, p. 130.

se arrogara el derecho de distribuir distinciones. El escándalo fue objeto de una sátira escrita por José Joaquín de Larriwa⁷⁰. La portada del folleto presentaba la imagen de una medalla con un toro en su medio campestre y se aclaraba que debía haber un águila en lugar de ese animal. El autor se mofaba de López, a quien se lo hacía aparecer luciendo su medalla con el único fin de conquistar el corazón de una «mocita».

**LAS FIESTAS LIBERALES: LOS «PADRES DE LA PATRIA»,
LA PROCLAMACIÓN DE LA CONSTITUCIÓN Y LA FUNDACIÓN
DE UNA NUEVA ERA**

En enero de 1810 el Consejo de Regencia sustituyó a la Junta Central y convocó a cortes extraordinarias, a las que concurrieron aproximadamente 300 diputados, entre los cuales más de 60 procedían de las provincias americanas fidelistas. Los sucesivos decretos del 24 al 27 de setiembre comenzaron por afirmar que en las cortes residía la soberanía nacional. Su instalación fue motivo de una jura de las autoridades en sus respectivos despachos y luego de otra jura pública, en Lima y demás ciudades del virreinato, las cuales siguieron el modelo de la capital. Después del juramento de las autoridades el ritual tuvo su sanción religiosa con un *Tè Deum* en la iglesia principal. Las tropas formadas en la Plaza Mayor hicieron tres salvas de veintiún cañonazos y se anunció al vecindario el feliz suceso con repique general de campanas y tres noches de iluminación. Siguió tres días de rogativas públicas para pedir auxilio por la nación (ahora sinónimo de Estado), la religión y la liberación del monarca. Por primera vez aparecía mencionada la nación antes que el rey en un ritual del poder del antiguo régimen. Sin embargo, en el momento de la jura, la fórmula continuó siendo «por el rey, la patria y la religión». La forma de la celebración y la fórmula de juramento llegaron en una instrucción a Abascal desde las mismas

⁷⁰ En CDIP, «El teatro en la Independencia», t. XXV, vol. 1, pp. 285-298.

cortes, quien a su vez envió copia a todos los gobernadores intendentes de las provincias. Estos últimos se preocuparon en realizar sin demora lo que era exigido. Por orden del virrey enviaron luego a la capital un certificado firmado por escribano.

El 12 de marzo de 1812 las cortes promulgaron la Constitución Política de la Monarquía Española. El liberalismo peninsular había conseguido imponer su voz en el congreso. Por su parte, Lima se enorgullecía de haber enviado a las cortes de Cádiz a uno de sus hijos dilectos —del que conocimos su actuación treinta años antes y luego en el primer lustro de 1790 participaría del famoso periódico ilustrado *El Mercurio Peruano*—, José Baquijano y Carrillo. Las fiestas en su honor que consagró la ciudad, junto con el homenaje fúnebre dedicado a otro de sus hijos, Vicente Morales y Duárez, fallecido por enfermedad cuando acababa de ser nombrado presidente del Congreso Nacional en Cádiz, permite medir el entusiasmo de los limeños por el nuevo sistema de gobierno y las formas simbólicas para expresarlo. Además de la proclamación de la carta política, estas dos fiestas (alegre y luctuosa) dan testimonio del modo en que se instalaba el vocabulario cívico-liberal en el espacio público.

El eminente limeño doctor José Baquijano y Carrillo, Conde de Vistaflorida, conocido por su controvertido Elogio en el recibimiento del virrey Jáuregui 30 años atrás, gozaba del cargo de oidor cuando llegó a la ciudad el 28 de junio de 1812 la noticia de su nombramiento como consejero de Estado en la cortes. El acontecimiento suscitó grandes fiestas, promovidas tanto por el cabildo como por los habitantes de todas clases de las ciudades en varias partes del virreinato. Si bien el cabildo limeño estableció inmediatamente los días 4, 5 y 6 de julio para las fiestas en la plaza, previendo repiques e iluminaciones las tres noches y un banquete en sus salones⁷¹, las demostraciones de júbilo comenzaron antes y terminaron después por propia iniciativa de los habitantes de la ciudad.

⁷¹ AHM-LCL, Libro 42/1812, f. 112b. 30 de junio.

En efecto, integrantes de todos los sectores sociales fueron alegres a felicitar al doctor Baquíjano a su propia casa. De modo que los escenarios festivos fueron la Plaza Mayor destinada al pueblo, las salas del cabildo, destinada a los vecinos principales, y la propia casa del homenajeado, donde confluyeron todas las clases. En palabras del liberal José Antonio Miralla⁷², quien escribió la relación de las fiestas que llegó a imprimirse, toda Lima veía que el imperio «por primera vez miraba a un hijo suyo influir en sus destinos»⁷³. La fidelísima Ciudad de los Reyes había buscado siempre el mejor posicionamiento dentro de la monarquía, también ahora pretendía un papel destacado en la nueva monarquía constitucional que estaba naciendo. Nacía asimismo una nueva forma de concebir las fiestas del poder, que, al decir de Miralla, ya no eran «un tributo servil a los poderosos, [sino] elogio verdadero al hombre virtuoso». Marcaba un corte retórico con las fiestas absolutistas apelando a lo que podría denominarse «retórica de la autenticidad». Los súbditos se convirtieron repentinamente en conciudadanos y Baquíjano en el más virtuoso «padre de la patria», quien iba a «salvar con sus consejos la Península oprimida y asegurar en el goce de sus derechos a todo el continente americano». Estas expresiones aparecen no solo en la voz de Miralla, sino también en muchos de los poemas que se le dedicaron

⁷² José de la Riva-Agüero y Osma ubica a Miralla dentro del grupo de liberales constitucionalistas, del cual José Baquíjano y Carrillo era el líder. Había llegado a Lima acompañando a José Boquí desde Buenos Aires. Abascal lo condenó al destierro por implicarlo en la conspiración de Anchoris, pero regresó a Lima gracias a la ayuda legal de su amigo Baquíjano. Viajó con él sirviéndole de secretario rumbo a Cádiz, pero se detuvo en La Habana. Ver Riva-Agüero (1971, pp. 93-94).

⁷³ José Antonio Miralla, *Breve descripción de las fiestas celebradas en la capital de los Reyes del Perú, con motivo de la promoción del Excmo. Señor D. D. José Baquíjano y Carrillo, conde de Vistaflorida, caballero de la real y distinguida orden de Carlos III; oidor de la real Audiencia de Lima, juez de alzadas de los tribunales de consulado, y minería del Perú, auditor de guerra del regimiento de la Concordia española del Perú, Juez director de estudios de la real universidad de San Marcos, juez protector del real Colegio Carolino (...) al Supremo Consejo de Estado, con una regular colección de algunas poesías relativas al mismo objeto, por D. José Antonio Miralla [en adelante Breve descripción...], 1812, cita en p. 2. Las citas textuales a continuación remiten a este documento.*

y que fueron compuestos por quienes serían conocidos posteriormente como precursores de la independencia. Uno de ellos fue José Faustino Sánchez Carrión, que si bien estaba lejos entonces de adoptar una postura separatista, sorprende verificar en la retórica monárquica constitucionalista las mismas ideas expuestas por los independentistas. Su oda a Baquíjano comienza con los versos: «atado estaba el Continente nuevo / trescientos años con servil cadena»⁷⁴. Invocaba a Lima, Perú y América liberadas de «la horrible cadena», celebrando «la santa libertad». La patria española, el bien de la única «nación», convivía en su poema con estas otras patrias subterráneas.

Miralla se ocupó de incluir también una descripción de las fiestas que obsequió con el mismo motivo la ciudad de Arequipa. El secretario del intendente José Piñeyra ordenó se entonara una canción que él mismo había compuesto en honor a Baquíjano. En su letra decía: «no temáis, indianos, / porque él romperá / las cadenas que otros / quieren remachar». La canción decía en otra parte, «nos vindicará / sagrados derechos / de la libertad». El clérigo Mariano Arce añadía los versos siguientes en un brindis, «mas no hay que temer nada: / tiene parte Baquíjano en el mando: / ningún liberticida / logrará sus intentos»; se refería a la patria española en manos del tirano Bonaparte. Así, la conquista de los derechos de igualdad por parte de los americanos en las Cortes Constituyentes se confundía en las mismas metáforas con la libertad ante el opresor francés. Mientras Sánchez Carrión apuntaba al primer sentido, Arce se refería al segundo. Coincidiendo con el concepto de patria sugerido por Sánchez Carrión, Mariano Melgar finalizaba su soneto de la siguiente manera: «la América no más será oprimida / con este Consejero, y el hispano / A este patricio deberá la vida». A Baquíjano el Perú le deberá, decía en una oda Melgar, «el bien del suelo patrio y del ajeno». Por su parte, José María Corbacho,

⁷⁴ Continúa más adelante, «al viscaíno, gallego o castellano, / su cerviz sometía [...] cuando [...] de repente / levantó su ancha frente / la América abatida», José Antonio Miralla, *Breve descripción...*, p. 22.

asesor del cabildo, enfatizaba en sus poemas el carácter de padre de la patria de Baquíjano: «fuiste proclamado / de la patria por padre y por consuelo». Afirmaba en otro lugar que había sido «elevado a Consejero/ para ser nuestro padre verdadero». En la mayoría de los poemas aparece el vocablo «patria» (con sus dos acepciones), apenas se alude a la «nación» en uno de ellos. Aunque por momentos aparece el término «héroe» asociado al constituyente, predominan las expresiones «padre de la patria», «ciudadano benemérito» o bien «benemérito de la patria». El término «héroe» era empleado mayormente con los militares. Sorprendentemente, el que brilla por su ausencia en estos poemas que Miralla reproduce es el rey. En fin, estos son los valores que con su inherente polisemia circularon en las fiestas cívicas constitucionalistas.

Los poemas fueron colgados en la arquitectura efímera de la plaza, pronunciados en brindis en el cabildo y recitados ante el mismo Baquíjano en su casa. Los actores se agruparon de acuerdo con su identidad corporativa, como era habitual. Sin embargo, se destaca un nuevo segmento: las mujeres. Excluidas de los medios formales de la política, aquellas resultan un actor cada vez más visible en las fiestas cívicas. Cabe recordar el protagonismo de las damas de Potosí comisionadas para homenajear al héroe Goyeneche. Aquí, las señoras «divididas en varias clases», según Miralla, compusieron sus poemas en honor a Baquíjano, declamándolos ante él en su hogar. La relación reproduce los sonetos en su mayoría compuestos por las damas principales, tales como la baronesa de Nordenflycht —esposa del célebre minero—, doña Isabel Horbea, doña María Josefa de Sierra y Ramírez (esposa del brigadier que se estaba destacando en el Alto Perú) y la marquesa de Conchán. Pero también se reproduce los versos de «una pobre apasionada» [sic], entre los cuales decía al consejero «nuestra Madre Patria te bendice». Las mujeres más humildes le obsequiaban «un pececillo vivo; otra, un tierno polluelo; algunas, un poco de verduras; otras, flores delicadas».

Cada sector leía de diferente manera el acontecimiento político. Mientras los jóvenes carolinos y autoridades locales investían a Baquíjano como «virtuoso conciudadano» o «padre de la patria», los esclavos se presentaron ante el amado oidor, organizados en naciones (en sentido étnico), para ofrecerle canciones y danzas en las que se lo veía como al nuevo amo que los defendía. Miralla reproduce la canción en lengua africana que le ofrecieron los negros congos. La canción expresa el adiós al amo que los defendía, porque, traduce Miralla, «aunque tenemos amo, / tú solo nos dominas hasta las uñas y las manos». Según el autor, mientras entonaban sus canciones, muchos bailaban «alrededor en mil variadas contorsiones, quien lloraba de contento, y quien arrebatado en el entusiasmo arrojaba al aire un salto y daba un giro completo antes de caer al suelo». La participación africana fue incluida por el liberal Miralla, con el fin de dar cuenta del carácter auténticamente «democrático» de las fiestas, imposible por su masividad y espontaneidad que las motivara, según él, la orden de un tirano, sino que eran fruto de la influencia del ciudadano virtuoso.

La arquitectura festiva también fue sensible a los cambios, puesto que en lugar de arcos triunfales proliferaron varias pirámides patrióticas. Otra novedad fue el lanzamiento de un globo aerostático, presentado con un soneto explicativo. Simbolizaba la partida hacia lo alto del hijo de Lima, pero al mismo tiempo la promoción de América⁷⁵. Asimismo, siguiendo la tradición de las fiestas del poder, se sacaron a la calle dos retratos del consejero, acompañados de varios poemas. La presencia física de Baquíjano no era suficiente, ¿o tal vez el retrato no podía estar ausente en las fiestas del poder, ejerciendo en estos rituales su propia magia? La imagen era saludada por la gente, mientras se disparaban cohetes en la plaza y las orquestas ejecutaban sus músicas. Con todo, si bien el rey no era aludido en los poemas, aparecía en el discurso plástico. Se había erigido no muy lejos de la pirámide del Consulado un castillo con leones, en cuya cima había una estatua ecuestre del monarca.

⁷⁵ José Antonio Miralla, *Breve descripción...*, p. 24.

El autor de la relación se preocupa en dejar en claro que los festejos no causaron el menor disturbio. Sin embargo, el virrey, como sucedió con el caso de Goyeneche, percibió estas demostraciones como una amenaza potencial. Si bien dio permiso al cabildo para fijar los días del festejo y asistió de buena gana al banquete y llevó a su única hija Ramona al baile que la corporación municipal obsequió por la noche, no dejó de poner en alarma a la tropa —la tropa había sido otro elemento ausente en la coreografía de estas fiestas cívicas—. Es más, según Mendiburu, se llegó a poner en prisión a algunas personas, acusadas de estar tramando una conspiración (1931 [1891], t. 1, p. 101). Lo cierto es que el celo absolutista del virrey y su lucha contra los revolucionarios porteños y chilenos alimentaban las suspicacias ante toda expresión de tono liberal constitucionalista. Es difícil afirmar si hubo o no conspiraciones separatistas en Lima de aquellos años. Posiblemente muchas de ellas fueron inventos del virrey o falsas acusaciones de terceros.

Otro limeño exmercurista que participó en las Cortes de Cádiz fue Vicente Morales y Duárez, quien se encontraba en la Península cuando fue nombrado diputado suplente por el Perú. Son famosos sus discursos a favor del indio y de la igualdad de derechos entre americanos y peninsulares (Alayza Paz Soldán, 1937, pp. 37-92). El 2 de abril de 1812, Morales murió de apoplejía, cuando acababa de ser nombrado presidente de las cortes. El 7 de noviembre del mismo año que Lima homenajeó a Baquijano, se rindieron los «honor patrios» a Morales. La relación anónima de las exequias que el cabildo constituyente de Lima dedica al «Soberano Congreso Nacional» exclama desde las primeras líneas:

¡Padres de la patria! SON LOS DIPUTADOS, LOS REPRESENTANTES Vosotros que habéis tenido en vuestra sociedad a ese ilustre americano; vosotros, a quienes las virtudes que os adornan os hacen los únicos capaces de apreciar las de vuestro compañero; vosotros, para quienes *es preciso que se invente un nuevo título de honor*, porque en nuestra habla tan fecunda aun no se encuentra

el que corresponde a vuestros eminentes servicios [...] (subrayado nuestro, en mayúsculas en el original)⁷⁶.

El autor afirma que españoles y americanos son compatriotas, siendo el padre común el Congreso Nacional, un producto generoso de «Dios, la Patria y la religión». La cabeza del cuerpo místico de la monarquía ya no es el rey sino el Congreso, sujeto de soberanía. La tríada «Dios, Patria y Rey» comenzaba a resquebrajarse, o por lo menos presentaba significativas variaciones. Por otro lado, dice la relación, el patriota Morales recibió los mismos honores que el patriota limeño Conde de la Unión, de modo que el patriotismo guerrero quedaba unido entonces al patriotismo cívico, por haber sacrificado ambos sus vidas al servicio de la patria y la religión. El arzobispo dio permiso al cabildo para construir un túmulo y organizar unas funciones útiles con el fin de aliviar el alma del difunto. En sus columnas se escribió la frase: «*La patria reconocida a su representante presidente del Aug. Cong. Nacion. el Benem. Vicente Morales*». Por iniciativa del cabildo, el elogio fúnebre fue enviado en copias a otras ciudades del virreinato, con el objetivo de «que los *americanos*, pues, que habitan en los pueblos y provincias distantes de la capital vean las acciones ilustres de este gran *Peruano* a fin de que les sirva de estímulo, *para la imitación* en el servicio del estado, de la patria y religión» (subrayado nuestro)⁷⁷. Así, el funeral se convertía en un dispositivo con un importante valor como pedagogía patriota liberal.

No obstante, el ritual político más importante del periodo fue la proclamación de la Constitución Política de la Monarquía Española. Esta se publicó y juró en la Corte de Cádiz el 19 de marzo de 1812⁷⁸,

⁷⁶ Anónimo (1812b), *Honores patrios consagrados a la tierna memoria del señor don Vicente Morales y Duárez, presidente del Augusto Congreso de Cortes, por el excmo. cabildo de esta capital de Lima en 7 de nov de 1812*. [en adelante *Honores patrios...*], 1812, pp. IV-V.

⁷⁷ Anónimo (1812b), p. XXVII.

⁷⁸ Según Manuel Chust Calero, la coincidencia con el día de San José no es casual. Los festejos sirvieron para contrarrestar el día del santo de José I (1995, p. 246).

y en Lima, entre el 2 y 6 de octubre del mismo año. Abascal recibió en setiembre el decreto de la regencia del 18 de marzo, con instrucciones precisas sobre el modo y fórmula para el juramento. Se le exigía transmitir a todas las capitales de partido la misma instrucción para que los gobernadores la cumplieran en todos los pueblos de su jurisdicción. El virrey demandó triples certificados, para conservar uno en su despacho y enviar dos copias al Congreso, tal como se le exigía. Fue necesario hacer llegar notarios a los pueblos en donde no los había con el fin de que se labrara acta. Esta es la primera diferencia, aunque no la más sustancial, que aparece respecto a las juras reales: el incremento de lo que podríamos denominar «burocratización de la lealtad», en proporción al contexto de crisis de legitimidad.

El segundo rasgo fue la disociación entre el ceremonial de publicación de la carta política de su juramentación. Abascal hizo llegar al cabildo la instrucción y eligió el día 2 de octubre para la publicación de la Constitución en la Plaza Mayor⁷⁹. El ritual consistió en la lectura pública del texto completo en los tablados que tradicionalmente se montaban en los cuatro lugares acostumbrados para jurar a un nuevo soberano: la Plaza Mayor, la Plaza de la Merced, la Plazuela de Santa Ana y la de la Inquisición. El cortejo de autoridades y vecinos principales, incluyendo los reyes de armas, fue exactamente el mismo que en el caso de una proclamación o jura real. En sus sesiones preliminares, el cabildo había resuelto:

que ella [la publicación] se verificase con la misma solemnidad con que se acostumbra hacer la proclamación y fiesta de jura del monarca español, concurriendo el Exmo. Señor, Tribunales y personas distinguidas en paseo a caballo, formándose los tabladillos con el correspondiente adorno [...] como también para que se le hagan unas demostraciones públicas de juegos y danzas, como son de estilo en las fiestas reales⁸⁰.

⁷⁹ BNL, D 508. Reproducido en CDIP, t. IV, «El Perú en las Cortes de Cádiz», V. 2, pp. 202-203.

⁸⁰ AHM-LCL, Libro 42/1812, f. 126. 24 de setiembre.

Durante la publicación se hicieron tres saludos de artillería que ritmaron la lectura de la constitución; uno al comienzo, otro en el medio y el tercero al final⁸¹. El día 3 juraron obediencia a la constitución el virrey, la Audiencia y el cabildo en sus respectivas dependencias. El domingo 4 juraron en las iglesias de sus parroquias todos los habitantes de la ciudad y el clero. Los altos tribunales, la universidad y los colegios lo hicieron en sus edificios, mientras que los militares juraron formados en batallones de acuerdo con cada regimiento. La fórmula decía: «Juráis por Dios y por los Santos Evangelios, guardar y hacer guardar la Constitución Política de la Monarquía Española sancionada por las Cortes Generales y extraordinarias de la Nación, y ser fieles al Rey». Después de la respuesta, «Sí, juro»⁸², solían irrumpir alegres exclamaciones de vivas a la nación, al rey y a la constitución, y ocasionalmente «a los padres de la patria». En las iglesias la leyó un delegado político; en los despachos de los tribunales y corporaciones más importantes, el presidente de cada cuerpo; a los militares en la plaza, un oficial designado para tal fin. En todos estos ámbitos estuvo presente un escribano para dar testimonio por certificado. Los días 4 y 5 se dedicaron a los regocijos públicos, para lo cual el cabildo —integrado por criollos entusiastas de recibir la nueva carta política tan favorable a los derechos americanos— decidió gastar 12 000 pesos para las funciones, la suma que invertía con muchas dificultades para las inexcusables entradas de virreyes⁸³.

En las otras ciudades del virreinato se simplificó el ritual a dos días, el primero destinado a la publicación en la Plaza Mayor, y el siguiente para la jura en el templo, frente a los Santos Evangelios. Seguían, eso sí, algunas jornadas de fiestas con músicas, danzas, comedias, cohetes y toros en la plaza. La lectura en este recinto muchas veces fue

⁸¹ CDIP, t. IV, «El Perú en las Cortes de Cádiz [...]», p. 202.

⁸² CDIP, t. IV, «El Perú en las Cortes de Cádiz [...]», p. 204.

⁸³ AHM-LCL, Libro 42/1812, f. 139. 11 de diciembre.

en «idioma índico»⁸⁴, y en ocasiones se hacía un disparo de fusilería al término de cada capítulo⁸⁵. El juramento en la iglesia agregaba al «sí, juro» un «amén», ante el gobernador o delegado del gobernador, siendo el cura el que tenía la responsabilidad de copresidir el acto, el cual acompañaba con un sermón patriótico —también llamado «discurso político moral» por el artículo 2º de las instrucciones— y una misa de acción de gracias con *Te Deum*⁸⁶. El escribano tomaba nota por detrás. Al igual que en Lima, por lo general se reservó el domingo para el juramento. Así, la misa del domingo se transformaba en un acto político sin precedentes. Además, ese día religioso permitía reunir en el poblado central a las poblaciones alejadas. En muchas intendencias la celebración coincidió con la Navidad y fiestas de fin de año, lo cual aumentaba la connotación religiosa⁸⁷.

Eso no quiere decir que el texto y su sacralización hayan sido siempre bien recibidos. En una ocasión, al concluir su lectura en la iglesia

⁸⁴ Así fue por ejemplo en el pueblo de Caycay, Doctrina homónima, Partido de los Andes Grandes, CDIP, t. IV, «El Perú en las Cortes de Cádiz [...]», p. 261.

⁸⁵ No solo las descargas de artillería dialogaban con el rito de la misa. La «puntuación» de la pólvora aparecía para reforzar el carácter oficial del texto. Por ejemplo, en el pueblo de Huari, «se publicó en la plaza de él, y en los parajes más públicos dicha constitución con descargas a cada capítulo» CDIP, t. IV, «El Perú en las Cortes de Cádiz [...]», p. 269.

⁸⁶ Un ejemplo de sermón liberal es el que impartió en Jauja el Dr. Ignacio Moreno y fue publicado, *Discurso que el día 1 de enero de 1813, en que se celebró la misa solemne de acción de gracias, y se juró la constitución Política de la Monarquía Española, dxo en la iglesia Parroquial de Huancayo el Doctor D. José Ignacio Moreno, cura y vicario de dicha doctrina, comisario del Santo Oficio y Juez Eclesiástico del Partido de Xauxa. Dale a luz la Real Universidad de S. Marcos* [en adelante *Discurso que el día 1 de enero...*], 1813, pp. 24-25 y 29. Para un examen del constitucionalismo de Moreno, ver Altuve-Febres (2003, pp. 387-410).

⁸⁷ Federica Morelli analiza la continuidad religiosa en el plano jurídico en el tránsito del antiguo régimen a la república en Ecuador (2005, en especial p. 103). Por su parte, Marie-Danielle Demélas menciona el paseo en procesión del texto constitucional en algunos pueblos del Alto Perú (2003, pp. 593-612). Esto no debería sorprender luego del tratamiento observado con las banderas.

de un pequeño pueblo de la intendencia de Tarma, se desplomaron sobre el gran número de gente siete tijeras (cuchillos en los que se apoya la cubierta de un edificio) que sostenían una bóveda postiza de yeso, hecho que causó la muerte de dos mujeres e hirió mortalmente a muchas otras personas. En medio de la desesperación, anota en su informe el juez que presidía la jura, «el Indio Antonio Alayo amotinaba a los de su clase, diciéndoles que aquella desgracia había sucedido por las leyes injustas que el subdelegado acababa de publicar, y así que se le prendiese y matase»⁸⁸. Por suerte la multitud no le hizo caso y

se puso un altar portátil a la puerta de él [el templo] y se concluyó allí el sacrificio principiado, prestando el señor Cura sobre los Santos Evangelios el Juramento mandado, haciendo lo mismo el pueblo, sin embargo que el referido Indio Antonio Alayo gritaba en altas voces, no jurasen unas leyes tan inicuas, sin nada conseguir de la multitud [...], pero logró que por la noche [...] no se celebrase en aquella población por los Indios, la Jura de la Constitución, con aquella solemnidad que permitía su proporción, aunque sí lo hicieron los Españoles y mestizos⁸⁹.

La cuarta característica de este ritual político no es de menor trascendencia que la anterior. Por primera vez el pacto de sumisión interpelaba a cada uno de los individuos de la monarquía. La jura de obediencia al nuevo sujeto de soberanía —la nación representada en la carta constitucional— ya no se realizaba por aclamación de la multitud indiferenciada en la plaza, sino por voluntad de cada individuo frente a un escribano o autoridad que tomaba constancia, aun si el acto se llevara a cabo en forma colectiva. De este modo, el teatro político dejaba de construir súbditos indiferenciados, para dar paso a la construcción

⁸⁸ BNL D 9871, reproducido en CDIP, t. IV, «El Perú en las Cortes de Cádiz....», p. 277.

⁸⁹ BNL D 9871, reproducido en CDIP, t. IV, «El Perú en las Cortes de Cádiz....», p. 277.

del ciudadano teóricamente responsable del pacto político. Stevenson observaba en Lima que «desde ese momento, el único libro que se leía y estudiaba por todas las clases sociales, era la Constitución española»⁹⁰.

El ritual político constitucional, como todo rito político, constituyó un nuevo canal para que múltiples actores hicieran visibles sus anhelos. Un expediente ilustra sobre un conflicto suscitado entre la archicofradía de pardos de la Virgen del Rosario que rendía culto en el convento de Santo Domingo, y el prior del establecimiento. Los pardos querían dedicarle una misa de acción de gracias a la nueva constitución que según ellos abría el camino para considerarlos ciudadanos españoles. Ofrecían su propia interpretación de los artículos que los beneficiaban y querían cumplir con la obligación de la sanción religiosa de la carta política⁹¹. Los mayordomos, representantes de la archicofradía en el pleito y uno de los cuales era también capitán de milicias, se quejaban porque:

pues estando qual estamos en el Artículo 6to de nuestra Sabia Constitución declarados por Españoles todos los hombres libres sin restricción [sic] cuando somos llamados en el Art. 22 para poder disfrutar del ejercicio de Ciudadanos, privilegio declarado en cerca de tres siglos de servicios para merecerlo y después de un maduro examen en el Santuario de la Justicia sería un escándalo que un religioso sacerdote se opusiese indirectamente a las Soberanas determinaciones⁹².

⁹⁰ *Memorias...*, p. 238.

⁹¹ De hecho, en aquel entonces los pardos seguían los debates constitucionales sobre su condición con especial atención. Un grupo llegó a sufragar un impreso que restituía las discusiones de las cortes al respecto e incluía sus opiniones. El impreso es referido por Peralta, *En defensa de la autoridad...*, 130. Sobre los estereotipos raciales que circularon en los debates, ver O'Phelan (2002, pp. 165-182, en especial, pp. 171-175).

⁹² «Los Mayordomos de la Archicofradía de Nuestra Señora del Rosario, al Gobierno, pidiendo la celebración de una Misa Solemne de Acción de Gracias, por la Constitución Nacional, en Convento de Santo Domingo. Réplica del Prior oponiéndose» [en adelante *Los Mayordomos...*]. Fdo. Capitán Pedro Izquierdo, Fernando Carrillo. Fr. Juan Gabriel Bracho. Lima, 19 de diciembre de 1812. 8 fs., AHMNA.

El prior no entró en el debate sobre el controvertido artículo 22, que en realidad excluía de la ciudadanía a los pardos y demás súbditos de origen africano salvo que demostraran «servicios calificados a la patria», entre otras condiciones, sino que en su argumento aducía que ya había ofrecido la misa de gracias en todos sus conventos y se oponía a este pedido, porque, según sus palabras, «la misa que querían se cantase los dichos Mayordomos no era por la Constitución, sino por la gracia concedida a los Pardos», y que ello «abriría una puerta para que cada uno, por las gracias particulares que se le hiciesen, intentase lo mismo: y ve aquí el Santuario convertido en Casa de farsa [...]»⁹³. Si para los primeros se trataba de cumplir con un derecho, para el prior se estaba exigiendo un privilegio que iba en contra del principio universal de ciudadanía. Los mayordomos sostenían que se mancillaban sus nuevos derechos por su color de piel. Así, el lenguaje ritual es siempre un campo de disputa y muchas veces un canal privilegiado para obtener reconocimiento social, político y jurídico.

Además del ritual de juramento, las instrucciones provenientes de Cádiz indicaban la forma de instituir el procedimiento electoral. Todos los habitantes pasaron a elegir no solo a sus representantes municipales por votación universal (por entonces solo masculina), sino también provinciales, además de los diputados electores de sus pueblos con el fin de participar en las cortes⁹⁴. Los padrones electorales se diseñaron sobre la jurisdicción parroquial⁹⁵. La elección popular de alcaldes y regidores se llevó a cabo en Lima el 9 de diciembre de 1812, en iglesias y conventos por ser los espacios más idóneos, puntos neurálgicos de la identidad barrial. Pero también se convirtieron en escenario de disputas durante las jornadas electorales entre criollos liberales y adeptos al virrey.

⁹³ AHMNA, *Los Mayordomos...*, f. 3a.

⁹⁴ Sobre la formación de los cabildos constitucionales, puede consultarse Chiaramonti (2003), Annino (1995) y Morelli (2007, pp. 116-129). Para el caso peruano, ver Peralta Ruiz, (2005, pp. 65-92) y Paniagua Corazao (2003, pp. 73-111).

⁹⁵ AAL CMN II: 68: oficio del 12 de octubre de 1812.

Al asumir el cargo por un año, el nuevo alcalde constitucional debía jurar con una fórmula muy diferente al pleito-homenaje de los alcaldes perpetuos y casi idéntica al juramento que acababan de hacer ante la constitución. Se juraba por «Dios Nuestro Señor y por los Santos Evangelios de guardar la Constitución, ser fiel al Rey y observar la fidelidad debida en el Ministerio»⁹⁶. En el resto del virreinato, el ritual electoral popular comenzó muchas veces literalmente al día siguiente de la jura de la carta política, entre diciembre de 1812 y enero del año siguiente, coincidiendo con la apertura del año concejil. La noche vieja del año 12 fue para muchos habitantes del virreinato una fiesta electoral. El espacio en que se llevaba a cabo la elección no era la iglesia sino el cabildo, aunque en ocasiones los conventos prestaron sus recintos para el evento. No obstante, antes del acto —sea este en el cabildo o un convento— se asistía por la mañana a una misa de gracias en la iglesia principal, a donde regresaban una vez concluida la votación para sancionar el acontecimiento con un *Te Deum*. La constitución determinaba además que debía haber repique de campanas la víspera de elecciones, así como también al comenzar y al terminar la votación el día de la cita. Según el artículo 3, la votación debía ser individual y secreta.

El nuevo cabildo constitucional limeño tuvo más autonomía en el gobierno de la ciudad y mayor peso en el equilibrio ceremonial y, por ende, en la gestión del espacio público. El 23 de mayo de 1813 se hizo efectiva la determinación de las cortes según la cual la corporación asumía la presidencia en las procesiones que antes competía a la Audiencia⁹⁷. La Constitución confirmó la judicatura de comedias al cabildo en 1806 y extendió su injerencia en el plano económico⁹⁸. La gran innovación fue la gestión de las escuelas de primera letras, así como también fue el único cabildo que contó con un periódico propio, *El Peruano Liberal*.

⁹⁶ CDIP, t. IV, «El Perú en las Cortes de Cádiz...», p. 72.

⁹⁷ AHM-LCL, Libro 43/1813, f. 36. 23 de mayo.

⁹⁸ AHM-LCL, Libro 43/1813, f. 49b. 4 de junio.

Entre sus artículos se deslizaban tibias críticas al sistema colonial, como por ejemplo se elogiaba el avance en las artes y las ciencias de los incas, en detrimento de la instrucción colonial (Peralta, 2002, p. 134).

Las cortes suprimieron el paseo del pendón, por estar asociado a los tiempos de la Conquista. En efecto, en el almanaque de 1813 esta ceremonia deja de aparecer⁹⁹. Aunque en el del año siguiente tampoco se menciona el paseo del pendón, sí figura la fiesta de tabla por el día de San Fernando¹⁰⁰. En esto había coincidencia con las medidas adoptadas por los revolucionarios de Buenos Aires. En 1811, se había resuelto que la ciudad pasearía el pendón real los 25 de mayo, aniversario de la instalación de la junta, en lugar de los 10 de noviembre, día del patrono de la ciudad, San Martín de Tours. El gobierno porteño suprimió esta «señal de conquista» por ser una «ceremonia humillante introducida por la tiranía, el 24 de mayo de 1812»¹⁰¹. Por su parte, el cabildo limeño consiguió en 1812 que Abascal lo exceptuara del paseo a caballo los 1 de enero, «por varias y poderosas consideraciones políticas»¹⁰², aunque no se explyea en ellas. También se rechaza el paseo por «gravoso e incómodo»¹⁰³. Probablemente quería eliminarse la connotación aristocrática, incómoda con un cabildo elegido por el pueblo. Mientras que en la capital se experimentó el advenimiento del paradigma constitucional como una continuación por parte del cabildo en su lucha por aumentar su autonomía institucional, muy lejos de cualquier idea separatista, en Cuzco se precipitaron los acontecimientos que tanto temía Abascal. En esa ciudad la creación del cabildo constitucional permitió acceder a los criollos a un espacio de poder que rápidamente agudizó

⁹⁹ Francisco Romero, *Almanaque peruano y guía de forasteros para el año 1813*, 1813, sin paginar, BNC.

¹⁰⁰ Francisco Romero, *Almanaque peruano y guía de forasteros para el año 1814*, 1814, BNC.

¹⁰¹ Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas*, pp. 188 y 213.

¹⁰² AHM-LCL, Libro 43/1812, f. 5. 15 de diciembre.

¹⁰³ AHM-LCL, Libro 43/1812, f. 5.

los enfrentamientos con la Audiencia y el gobernador, lo cual dio origen a la revolución de 1814.

El programa de la constitución era ambicioso: pretendía fundar una nueva era de libertad política en la monarquía. Las reformas comprendían la creación de cabildos constitucionales, la libertad de imprenta, la abolición de la mita y la supresión de la Inquisición, símbolo de la tiranía y despotismo. El virrey pasaba a ser jefe político y debía cogobernar con la Diputación Provincial en materia económica, política, religiosa y administrativa, aunque asumía el mando militar en caso de guerra. Principalmente, la constitución permitió a los americanos sentir el comienzo de una nueva relación con la metrópoli. El artículo 1 sostiene que «La nación española es la reunión de los españoles de ambos hemisferios». El término «nación» se volvió sinónimo de Estado y de patria. En 1821, cuando ya estaba en las costas del Perú la Expedición Libertadora y hacía tan solo un mes que el general La Serna había reemplazado por la fuerza al general Pezuela en el cargo de virrey, el periódico oficial *El triunfo de la Nación* publicaba un artículo anónimo en el que se alegaba:

¿Qué entendemos por *patria los españoles*? ¿Acaso Lima, Trujillo, Arequipa o Huamanga? No señor: ¿por ventura Castilla, Aragón o Galicia? Tampoco, sino la *nación española*, cuyos límites describe la Constitución en el Capítulo I del Título 2 [...] todo *patriotismo provincial* que destruya estos principios es insano. (Firma) El Español (subrayado nuestro)¹⁰⁴.

Durante el trienio liberal (1820-1822) unos versos proclamados en el Cuzco realista del virrey La Serna con motivo del día de San Fernando confirman que a esas alturas ya se habían consolidado dos campos semánticos opuestos: «patria» para los independentistas y «nación» para los realistas. Con la copa de vino alzada el «patriota» realista decía: «¡Que viva Fernando / que vivan sus pueblos / que viva la Serna / con dulce

¹⁰⁴ *El Triunfo de la Nación*, 13 de marzo de 1821. Utilizamos CDIP, tomo XXIII, «Periódicos», vol. 1, p. 57.

gobierno / ¿Que viva la patria? / ¿por qué no diremos? / patria que a dos mundos / estiende [sic] su seno»¹⁰⁵.

El ritual guerrero empezó a incluir desde el primer momento el patriotismo en su versión nacional tal como preconizaba la constitución. El 8 de febrero de 1813, el pueblo costero de Chorrillos (aproximadamente a 20 km de Lima) organizó una fiesta patriótica por las noticias de los triunfos de «nuestra madre España» ante el «infame corso»¹⁰⁶. El autor anónimo de la relación definía al patriotismo como «un fuego sagrado que arde en todos los lugares [incluyendo el pueblo más pequeño] donde existen ciudadanos virtuosos». Estos ciudadanos eran por igual españoles europeos y españoles americanos. Al igual que las celebraciones en honor a Baquíjano y Morales, se utilizó en estas fiestas un lenguaje verbal y plástico que lo emparentaban estrechamente a aquél que se observaba en las fiestas mayas de la Buenos Aires revolucionaria. Los humildes vecinos de Chorrillos levantaron columnas en la medida de sus posibilidades y las adornaron con palmas y olivas. Se entonaron «canciones patrióticas» y las mujeres se distinguieron porque «solo quisieron cantar en obsequio de la madre patria». Exclamaban unánimes, sin distinción de sexo, edad, casta y condición, ¡viva la patria!, y se preocuparon por proscribir «para siempre todo baile francés». La fiesta cumplió con la tradición de desarrollarse en tres días. El lunes 7 se bailó y cantó en la plaza; el martes se asistió a una misa de gracias y un *Tè Deum*, en el que estaban presentes todo el pueblo y autoridades religiosas, civiles y militares; y el miércoles hubo un banquete con baile, toros y cohetes. Durante los espectáculos se brindó por el «Soberano Congreso Nacional, por el Rey,

¹⁰⁵ *Boletín del Ejército Nacional* (la nominación es suficientemente elocuente), nro. 16, Jauja, 30 de setiembre de 1822. p. 3.

¹⁰⁶ Anónimo (1813), *Funciones celebradas por varios Patriotas en el Pueblo de Chorrillos con el motivo de las plausibles noticias de la madre España, recibidas en esta Capital el día 8 de febrero de 1813* [en adelante *Funciones celebradas...*]. Las siguientes citas textuales corresponden a este documento.

por nuestros hermanos de Europa, por los hijos de América, por los Indios, por la unión general, por la felicidad común». De este modo, la fiesta de Chorrillos traducía a su lenguaje performativo el artículo 1 de la Constitución. El autor de la relación alzó la copa por los «¡Indios nobles de aquel afortunado pueblo! [Y añadió] Vosotros habéis dado a vuestro patrio suelo una gloria inmortal. La nación más generosa del mundo, que os acaba de conceder los honores y distinciones de que sois verdaderamente dignos». La fiesta constitucional fue empleada de este modo para evitar la seducción revolucionaria.

La imbricación funcional entre la esfera política y religiosa ratificaba un régimen de cristiandad orientado a promover el nuevo sistema de soberanía nacional, al tiempo que pretendía contrarrestar las acusaciones de irreligiosidad que los absolutistas dirigían a los liberales. Una de las primeras medidas de los representantes de Cádiz fue adoptar como patrona de la nación a Santa Teresa, la mística de linaje converso, con lo cual se desplazaba a Santiago, asociado con las tendencias conservadoras (Stallaert, 1998, p. 48). De ese modo se imponía una tradición religiosa intelectual sobre la herencia guerrera conquistadora y la era de la política representativa quedaba enmarcada en la liturgia tradicional. Así, el 23 de setiembre de 1813, Abascal envió al arzobispo un oficio ordenando una misa de gracias en la catedral al día siguiente con el fin de conmemorar la instalación de las cortes en 1810. Siguiendo la instrucción del Consejo de Regencia, aclaraba que debía realizarse «lo mismo en lo sucesivo»¹⁰⁷. Los tiempos de sesiones de las cortes debían comunicarse ritualmente a toda la nación, de modo que todas sus partes comulgasen con el soberano Congreso. El decreto del 15 de marzo de 1813 ordenaba celebrar anualmente la promulgación de la Constitución (19 de marzo). El aniversario de la carta política quedaba asociado entonces en el nuevo calendario con el aniversario de la resistencia española del 2 de mayo. El Consejo de Regencia envió

¹⁰⁷ AAL, CMN II: 104, Lima, 1813, setiembre 23, fol. 1.

un decreto en 1811 sobre la obligación de celebrar este día patrio en todos los pueblos de la monarquía y Abascal transmitió el oficio sobre las funciones que «deben celebrarse todos los años en memoria de los primeros mártires de la libertad española»¹⁰⁸. De esta manera, la revuelta popular contra la ocupación francesa en Madrid fue un acontecimiento del cual se sirvieron los constitucionalistas para promover el mito de origen de la soberanía nacional.

Antes de imaginar un programa de monumentos, las cortes decretaron rebautizar el espacio de la monarquía según las coordenadas de la nueva era. Determinaron que las plazas donde se hubiera jurado la constitución pasaran a llamarse «Plaza de la Constitución». De ese modo el centro del poder de la «ciudad letrada», el espacio de sociabilidad por excelencia, se convirtió en el primer monumento de la libertad política. Desde 1813, y hasta el día de hoy, el afamado «Zócalo» mexicano ostenta como nombre oficial el de Plaza de la Constitución. Lo mismo se verifica para la plaza principal de Huancayo, en la sierra peruana. El cabildo limeño escogió al liberal, y por momentos «conspirador», Conde de la Vega del Ren para colocar la placa en la Plaza Mayor¹⁰⁹. No será la primera vez que se le encargue a este regidor hacerse cargo de una insignia de la libertad.

El edificio simbólico de la nueva era constitucionalista se derrumbó antes de llegar a consolidarse, cuando al regresar Fernando VII al trono de España se negó a cumplir su promesa de jurar la constitución y reinstaló el absolutismo. En Valencia estaba todo preparado para la jura en la flamante «Plaza de la Constitución», pero el rey no solo mostró su negativa sino que mandó que se quitara la placa de la plaza, la cual fue rebautizada «Real Plaza de Fernando VII». Las cortes demoraron en conocer los verdaderos planes del monarca, por lo que incorporaron

¹⁰⁸ AHM Correspondencia: 1785-1821/ caja 4, doc. 260, «Aniversario por los mártires del 2 de Mayo».

¹⁰⁹ AHM-LCL, Libro 43/1813, f. 35. 9 de abril, «Sobre que se coloque la lápida en la Plaza».

a las efemérides constitucionalistas el 7 de mayo, día de su retorno¹¹⁰. El regreso de Fernando VII puso fin a la «fiebre electoral»¹¹¹ y los alcaldes constitucionales tuvieron que ceder sus asientos a los antiguos del cabildo perpetuo. También regresó el Tribunal de la Inquisición, aunque siguió estando cada vez más en conflicto con el virrey por la disposición de sus bienes, necesarios para financiar la contrarrevolución¹¹².

En 1814, Abascal decidió celebrar el retorno del rey con una procesión del Rosario, en agradecimiento por su intercesión¹¹³. El 6 de octubre el virrey decretó anulada la Constitución y recién el 30 de diciembre llegó oficialmente la noticia de la disolución de las cortes, precisamente un día antes de que el nuevo cabildo constitucional electo hiciera el juramento de asunción. El cabildo perpetuo volvió inmediatamente con gran regocijo y junto con él regresó también el ceremonial antiguo. El pendón real había sido guardado por la esposa del Conde de Montemar y Monteblanco, quizá como recuerdo de una vieja hierofanía del poder real. En la sesión del 2 de enero de 1815, «deliberada la restitución de los paseos públicos»¹¹⁴, el cabildo resolvió exigir su devolución a la condesa y nombrar al alcalde ordinario don José Antonio Errea para que el 6 portara la insignia, oficiando de alférez real. Se acordó también crear una comisión de urgencia para que empleara 300 pesos en la organización del paseo¹¹⁵. El rey envió una real cédula el 20 de abril de 1815 que confirmaba la continuación del paseo del pendón cada año

¹¹⁰ Como con cualquier otra función de tabla, las autoridades debían asistir a la iglesia para cantar el Te Deum. Esta conmemoración fue ratificada por el rey por cédula de 30 de mayo de 1815. Abascal la confirmó por bando el 29 de marzo de 1816. AHM-LCL, Libro 44/1816, f. 66b. 29 de marzo.

¹¹¹ José Fernando de Abascal y Sousa, *Memoria de gobierno...*, p. 119.

¹¹² Un análisis de la relación entre la Inquisición y el virrey Abascal, en Peralta (2002, pp. 94-103).

¹¹³ AHM, Correspondencia: 1785-1821/ caja 4, doc. 268; y también AHM-LCL, Libro 43/1814, f. 153b. 9 de setiembre.

¹¹⁴ AHM-LCL, Libro 44/1815, f. 3b. 2 de enero.

¹¹⁵ AHM-LCL, Libro 44/1815, f. 3b. 2 de enero.

y la restitución del calendario de fiestas de tabla al que debía acomodarse el cabildo. Explícitamente daba por abolido el decreto que las cortes habían emitido al respecto el 7 de enero de 1812. La cédula llegó a conocerse por el cabildo recién el 7 de mayo de 1816, cuando hacía más de un año se cumplía con el designio¹¹⁶. Esto demuestra la poca resistencia de buena parte de los limeños ante el retorno de lo viejo, puesto que muchas veces se anticiparon a las mismas disposiciones del rey.

En los años que siguieron, por lo menos hasta que los militares liberales al mando de Rafael del Riego consiguieron reinstalar la Constitución en 1820, el cabildo limeño regresó a la estrategia asumida a partir de 1802, es decir, a la búsqueda de autonomía política y de la confirmación o aumento de sus prerrogativas simbólicas como parte de la política absolutista. Además de exigir que se conservaran las judicaturas obtenidas en 1806, la corporación intentó, sin embargo, modificar la ceremonia del pendón. Recordó al virrey que los honores adquiridos lo igualaban al cabildo de México y que allí no se llevaba a cabo la ceremonia del paseo del pendón a caballo. El conflicto entre el cabildo y el sucesor de Abascal, Joaquín de la Pezuela, se presentó el 7 de enero de 1817. El virrey Pezuela quiso cobrar una multa de 50 pesos a dos capitulares que no habían asistido al paseo el día 5 y la corporación reaccionó con dos argumentos. El primero sostenía que tampoco se estaba cumpliendo la asistencia a la ceremonia de los dos oidores más nuevos, quienes por ley debían acompañar el pendón¹¹⁷. El segundo apelaba nuevamente a la comparación con su homólogo mexicano. Concretamente el cabildo no quería tener que hacer el paseo a caballo, mientras el virrey iba en su coche y, encima, lo acompañaban en su interior los señores oidores. De resultas que la corporación municipal elevó un oficio al virrey «para que declare por extinguido aquel uso [...] y que verifique el paseo [...] conduciéndose en el coche a los señores alcaldes»¹¹⁸.

¹¹⁶ AHM-LCL, Libro 44/1816, f. 71. 7 de mayo, «Sobre el Paseo del Real Estandarte».

¹¹⁷ AHM-LCL, Libro 44/1817, f. 108b. 7 de enero.

¹¹⁸ AHM-LCL, Libro 44/1817, f. 109.

Como argumento *ad hoc* apuntaba que era doblemente indigno para la corporación ir a caballo, puesto que muchas veces este costoso paseo «limita los sufragios capitulares a la necesidad de mendigar a vecinos opulentos que puedan costearse [y esto llega al punto de que] dificulta en muchos que admitan estos cargos, por no sacrificar sus proporciones»¹¹⁹. La respuesta de Pezuela fue conciliadora, pues prometió una consulta ante el rey sobre la forma en que los oidores debían acompañar al real pendón¹²⁰. Recién en diciembre de ese año el virrey determinó que «desde luego vengo en permitir que se subrogue a aquel estilo de salir a caballo»¹²¹.

Abascal pidió a la Corona su reemplazo y recomendó a su favorito, el general Joaquín de la Pezuela, quien tantas victorias había cosechado en Alto Perú. La real orden de 14 de octubre de 1815 fue comunicada al cabildo el 7 de junio de 1816. El nuevo virrey llegó a Lima el 7 de julio de 1816¹²², pero su entrada pública se realizó el 17 de agosto¹²³. Stevenson recuerda que «el virrey Abascal dispensó muchas ceremonias, lo que no hizo Pezuela, su sucesor»¹²⁴. Un cronista anónimo de los primeros tiempos republicanos señala que la ceremonia «no le correspondía como interino»¹²⁵. Lo cierto es que el cabildo superó con más de 4000 pesos el límite de 12 000 fijado por Escobedo, y el recibimiento en la universidad ofrecido el 20 y 21 de noviembre no fue menos fastuoso.

¹¹⁹ AHM-LCL, Libro 44/1817, f. 167. 16 de diciembre.

¹²⁰ AHM-LCL, Libro 44/1817, f. 117. 11 de febrero.

¹²¹ AHM-LCL, Libro 44/1817, f. 167. 16 de diciembre.

¹²² El 6 de julio se leía, «Ya está próximo el deseado momento en que Lima va a recibir al héroe inmortal [...] Mañana entrará triunfante el ínclito Pezuela, coronado de los laureles que adquirió en los campos de Vilcapugio, de Ayouma y de Wiluma, donde hizo morder el polvo a las soberbias falanges del Río de la Plata», *La Gaceta del Gobierno de Lima*, tomo 1, nro. 54, 1816, 1971, p. 414.

¹²³ AHM-LCL, Libro 44/1816, f. 81. 27 de julio.

¹²⁴ *Memorias...*, pp. 178 y 245.

¹²⁵ Anónimo (s/f), *Anales de la Provincia de Lima*, s/r., f. 3. El cuaderno fue hallado en AHM en 1985.

Esta corporación gastó 10 370 pesos en los trajes de los doctores, iluminaciones, banquete, orquesta de música, retratos en miniatura del virrey y la virreina, premios literarios por los poemas dedicados al vicepatrón y regalos al homenajeado, además de los toros durante febrero¹²⁶. El rector José Cavero y Salazar estuvo a cargo del elogio y José Joaquín Larriva dio el sermón durante la misa de acción de gracias a la virreina. Los poemas de los estudiantes celebraban principalmente al Pezuela guerrero, cuyas victorias en el Alto Perú lo habían promovido al cargo de virrey. Para los retóricos de las fiestas, ni Pezuela ni Goyeneche eran césares, pues los movilizaba la moderna y auténtica virtud patriótica, así como eran, según ellos, auténticas las demostraciones de gratitud que recibían de los ciudadanos de la nación. De esta manera, el bando absolutista apelaba también a la retórica de la autenticidad en clave nacional. Todo esto muy al pesar de Stevenson, quien denunciaba como un escándalo la servil adulación que los estudiantes sanmarquinos desplegaban en los tradicionales concursos poéticos¹²⁷.

El héroe guerrero se convirtió enseguida en el virrey cortesano. Una de las primeras medidas que dispuso Pezuela fue la construcción de una lujosa casa de campo en el pueblo de Magdalena, a una legua de Lima. La guerra estaba costando cada vez más dinero a la ciudad y ese gesto fue criticado por muchos. Ante el clima cada vez más hostil con su política y en un contexto de carestía y epidemias, el nuevo virrey aprovechó la noticia de la muerte de la reina y de los reyes padres para medir la lealtad de las corporaciones limeñas. Consideró que la ceremonia no podía demorarse y le bastó ver la noticia el 18 de setiembre de 1819 en la *Gaceta de México* y en la *Gaceta de Madrid* para disponer por bando que el 27 y 28 de ese mes se harían las exequias por las personas reales¹²⁸.

¹²⁶ «Cuenta detallada de los gastos hechos en el recibimiento del virrey Pezuela por la Universidad de San Marcos (1816)», CDIP «La Universidad» –Apéndice VI–, pp. 495-530.

¹²⁷ «La adulación en estos casos no conocía límites», *Memorias...*, p. 180.

¹²⁸ Joaquín de la Pezuela, *Memoria de Gobierno del virrey Joaquín de la Pezuela*, 1947, 18 de setiembre, p. 522.

El 25 por la mañana hubo asistencia en la catedral y por la tarde recibió en la sala de palacio los cumplimientos y arengas del cabildo, Audiencia, Inquisición, universidad, colegios, cabildo eclesiástico y oficiales. Según la fórmula, recibió en la antesala los cumplimientos de los cuerpos de Fagineros, Pardos Libres y Morenos. Algunas horas más tarde la virreina recibió los cumplimientos de las señoras de la ciudad. Al final del día el virrey quedó tranquilo, porque, en sus propias palabras, «ambas concurrencias fueron numerosas y *formé el concepto* que tenía de que el pueblo principal de Lima no apeetece variación de Gobierno y mira con disgusto los revolucionarios de Chile y Buenos Aires» (subrayado nuestro)¹²⁹. Desde la crisis de 1808, las celebraciones del poder tuvieron un valor cada vez más importante no solo para reforzar las lealtades políticas, sino también como termómetro político en tiempos de zozobra. Las ceremonias de información resultaban cada vez más importantes para tener al tanto a sus propios promotores sobre el equilibrio de fuerzas.

Pezuela se enteró en junio del levantamiento liberal del 1 de enero liderado por el militar Riego en España y de la jura de la constitución de Cádiz por parte de Fernando VII el 9 de marzo. Acudió al mismo recurso precedente, esta vez aprovechó el casamiento del soberano con María de Sajonia para mantener la ilusión de continuidad y medir el estado de la opinión. No obstante, la jura de la constitución se le presentaba al virrey como un arma de doble filo, pues sabía que podía disuadir a aquellos tentados a alistarse con los revolucionarios, pero al mismo tiempo advertía el peligro de levantar pendones por la libertad en esa coyuntura crítica. La revolución del Cuzco cinco años antes había dejado una lección al respecto. Por ello, optó por ganar tiempo hasta el último minuto y recién dio anuncio de la ceremonia el mismo día en que la Expedición Libertadora comandada por José San Martín desembarcaba en las costas de Pisco. El programa fue formalmente idéntico al de la vez anterior, pues se montaron los cuatro tablados en los lugares habituales, la Plaza Mayor, la plazuela de la Merced,

¹²⁹ Joaquín de la Pezuela (1947), pp. 529-530.

la Plaza de la Santa Ana y la de la Inquisición. El desfile estaba precedido por una compañía de húsares a caballo, ocho sargentos de cada cuerpo y una Compañía de Granaderos. Seguían los tribunales y generales con el virrey, y cerraban el despliegue las compañías de Caballería y Alabarderos. Pezuela, quien compartía con Abascal su poco aprecio por el constitucionalismo, anotó en su diario:

No se oyó ni un ¡Viva! ni la menor demostración de alegría hasta que en la Plaza de Santa Ana, el Oidor Osma tiró a la multitud de Negros y Zambos que seguían la comparsa, un puñado de plata, y esto les avivó y gritaron con algunos vivas para ver si se les echaba mas plata, pues ni esta gente ni los mas principales ni de otras clases manifestaron ni regocijo ni repugnancia en el acto; parecía y lo creí así que todo les era indiferente¹³⁰.

El juramento se llevó a cabo en las parroquias con supervisión de los cabildantes. Los generales y brigadieres juraron ante el virrey en el palacio y, como la vez anterior, los cuerpos con más de 600 soldados lo hicieron formados en la plaza. La celebración no presentó ningún desborde que amenazara la autoridad real. Apenas una noche, «se presentaron Valleumbroso, García Camba y Bazo, con otros muy pocos, capitaneando una multitud de Negros y Zambos con hachas encendidas gritando: ¡Salga el Virrey al balcón y viva la Constitución! pero se retiraron, y no hubo novedad aunque estaban calientes y salieron del café»¹³¹.

A finales de setiembre, emisarios de los dos bandos se dieron cita en Miraflores con el objetivo de encontrar una forma de poner fin a la guerra. El marco de negociación había cambiado luego de la proclamación, creyendo Pezuela tener más argumentos de su lado. En esos mismos días, el virrey envió un oficio al cabildo, mandando que se volviera

¹³⁰ Joaquín de la Pezuela (1947), p. 763.

¹³¹ Joaquín de la Pezuela (1947), p. 764. Sin embargo, aparentemente en Arequipa unos oficiales quisieron hacer una revolución con el pretexto de adelantar la jura, pero el plan no prosperó, Joaquín de la Pezuela (1947), p. 771.

a colocar la placa sobre la Plaza Mayor, con el nombre de «Plaza de la Constitución»¹³². A pesar de que los derechos de la Constitución de Cádiz coincidían en gran medida con la aspiración de San Martín, no lograron ponerse de acuerdo sobre la cuestión incondicional de la autonomía política. El jefe revolucionario había propuesto la coronación de un rey español en el Perú a condición de que fuera la cabeza de un Estado independiente, pero el virrey no cedió y las negociaciones llegaron a su fin.

Pezuela cayó en mayor descrédito ante el nuevo bloqueo de Lord Cochrane, la pérdida del buque Esmeralda, las victorias de Juan Antonio Álvarez de Arenales en el interior y la desertión del batallón Numancia, que pasó del lado patriota el 3 de diciembre. El 7 de diciembre, el nuevo cabildo constitucional insistía al virrey que negociara nuevamente. Esta acumulación de desaciertos fue la causa para que un grupo de generales realistas reunidos en Aznapuquio decidieran destituir a Pezuela y nombrar como nuevo virrey a uno de ellos, el general José de La Serna. Aunque la opinión general se plegó de inmediato a las disposiciones de este último, ese acto había destruido un sistema de autoridad que había perdurado por siglos. El motín contra Pezuela significa la culminación de un proceso de degradación de la legitimidad monárquica abierto en 1808. Aunque La Serna no efectuó su entrada pública, sí fue homenajeado en Lima con toros y comedias. Hizo su entrada pública en Cuzco, tiempo después de haber abandonado con la tropa la capital sorpresivamente el 6 de julio, cuando el enemigo estaba casi en las puertas de la ciudad. Su estrategia de rearmarse en la sierra se mostró inteligente a pesar de que Lima se quedaba sin autoridad suprema, sin militares y desprovista de «centro». Al mismo tiempo, la monarquía universal se quedaba sin Lima. En contraste, el pomposo recibimiento que se observó en Cuzco perseguía una doble legitimación, la de La Serna como virrey y la de Cuzco como nuevo centro del virreinato¹³³.

¹³² AHM-LCL, Libro 45/1820, f. 20b. 23 de setiembre. Asimismo, el almanaque confeccionado a fines de 1820 para el año 1821 volvía a incluir la conmemoración del 2 de mayo.

¹³³ BNL D 8896, 21 fs.

CAPÍTULO 4

REFUNDACIÓN SIMBÓLICA DEL CEREMONIAL INDEPENDENTISTA¹

LA ENTRADA DE SAN MARTÍN EN LIMA: UNA PROCLAMACIÓN NEGOCIADA

La política de símbolos del general San Martín comenzó antes de su entrada en Lima. El militar desembarcó con sus tropas en Pisco el 10 de setiembre de 1820 convencido de que «la lucha en el Perú no es común, no es guerra de conquista y gloria, sino enteramente de opinión ¿de qué me serviría Lima si sus habitantes me fueran hostiles en opinión política?»². De hecho, una de las cosas que llevó consigo al desembarcar en Pisco fue una imprenta para distribuir sus proclamas y «crear» la necesidad de independencia en todos los sectores (Anna, 2003 [1979], p. 109), además de una importante cantidad de uniformes patriotas listos para distribuir entre los soldados que se pasarían a la causa independentista³. Así, la guerra de opinión fue central en su estrategia

¹ Este capítulo reúne contenidos de Ortemberg (2004; 2006 y 2009).

² Palabras de San Martín citadas por el viajero inglés Basil Hall, *El Perú en 1821*, CDIP, t. XXVII, «Relaciones de Viajeros», vol. 1, p. 223.

³ Gabriel Lafond de Lurcy, *Remembranzas de Guayaquil* (1822), *Lima y Arica*. CDIP, t. XXVII, vol. 2, p. 155.

militar y también en su proyecto político. En esta línea persuasiva, su primera acción desde Pisco fue crear por decreto provisorio el 21 de octubre de 1820 la primera bandera y escudo peruanos, porque, según el decreto, «es incompatible con la independencia del Perú la conservación de los símbolos que recuerdan el dilatado tiempo de su opresión»⁴ (figura 12).

La bandera roja y blanca incluía el escudo, formado, según el conocido decreto, por una «corona de laurel [...] y ligada en la parte inferior a una cinta de color dorado; las montañas en marrón y el mar entre azul y verde». Para el historiador Mariano Felipe Paz Soldán (1868), el blanco era el color de la tropa rioplatense y el rojo de la tropa chilena; combinando los dos, San Martín quiso homenajear a la Expedición Libertadora. Más recientemente, Natalia Majluf verifica que el Ejército Unido no utilizó la bandera rojiblanca por lo menos antes de diciembre de 1820, cuando el batallón Numancia pasó al bando patriota en Huaura.

El mar tranquilo podía representar la deseada paz luego de la independencia y la vinculación del nuevo Estado peruano con el mundo tanto como la ruta marítima de la Expedición Libertadora. Las cumbreras sugieren la metonimia del Perú (Casalino & Sagrado, 2005, p. 60). La corona de laurel simbolizaba la victoria, conforme a la tradición clásica. El sol aparecía como símbolo fuertemente polisémico. Igualmente presente en la bandera y escudo de las Provincias Unidas del Río de la Plata (1813), combinaba varias tradiciones emblemáticas. Por un lado, el sol naciente simbolizaba la regeneración política, el comienzo absoluto de una nueva era, sentido que también apareció durante la revolución francesa⁵. En la retórica independentista se propone liberar

⁴ LDC 21 oct. 1820, f. 1.

⁵ No obstante, Maurice Agulhon (1979) afirma que el emblema solar no fue completamente aceptado en la Francia revolucionaria sino recién a partir de 1848, porque hasta entonces seguía siendo estrecha su asociación con la monarquía absolutista; ver también Platt (1993, p. 165).

los pueblos oprimidos por el «godo» y el primer verso del himno, «largo tiempo el peruano oprimido», sintetiza este tópico recurrente en la lírica de entonces. En el discurso de los contemporáneos, esa nación sinónimo de Estado, es decir, la nación peruana, chilena, rioplatense precedía a la construcción misma del Estado. La generación romántica del 30 acentuará esta teleología poética al imprimir un contenido cultural al concepto de nación. De este modo, según la *mitopoiesis*, la nación ya existía desde la noche de los tiempos, solo había que liberarla y restituir su derecho natural (Ortemberg, 2004, p. 704). San Martín se apoyó en esta retórica para dar legitimidad a sus decretos. Así, no por nada el Reglamento Provisional redactado en Huaura pocos días después del desembarco comenzaba con la siguiente frase: «encargado de restituir a esta vasta parte del Continente Americano su existencia y sus derechos, es un deber mío [...]»⁶.

Por otro lado, el sol, se ha visto, no era extraño a las fiestas de la monarquía en su aspiración absolutista, así como era patrimonio también del incaísmo secular, tan utilizado en las fiestas de los naturales. En este sentido, el sol que trae San Martín a Lima es principalmente heredero de la ideología incaísta impulsada en 1809 por los criollos juntistas altoperanos y amplificada por los revolucionarios de mayo, muchos de los cuales se habían formado en la universidad de Chuquisaca. Pero este incaísmo criollo tenía en realidad orígenes anteriores que vale la pena detallar.

El plan criollo de restaurar una monarquía constitucional con un inca en la cabeza fue formulado por primera vez en 1790 en Europa por el caraqueño Francisco Miranda, quien se había nutrido de conversaciones con el exjesuita arequipeño exiliado en Italia, Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, y con el limeño Pablo de Olavide. Su referente inmediato eran los *Comentarios Reales*, libro prohibido en el Perú

⁶ El Reglamento en CDIP, t. XIII, «Obra de gobierno del General San Martín», vol. 1, p. 1.

luego de la rebelión de Túpac Amaru II pero ampliamente difundido en Francia durante el siglo XVIII. Estos criollos, a su vez, alimentaron la ideología incaísta antiespañola con las idealizaciones europeas del Imperio incaico, especialmente las de Voltaire y el popular libro del siglo XVII *Les Incas*, de Marmontel. Los franceses construyeron tempranamente la imagen de los habitantes del Perú como los «Hijos del Sol» (Macara, 1976, pp. 67-70). Los que después serían reconocidos como los padres fundadores de la patria, Bernardo O'Higgins, José de San Martín y Simón Bolívar, junto con otros destacados criollos, tales como Bernardo Monteagudo, fundaron en Londres la logia llamada «La Gran Reunión Americana». Miranda fue su patrocinador, quien luego de una conversación con O'Higgins dio en llamarla «Logia Lautaro». El mismo nombre refiere al heroificado cacique araucano que dio su vida luchando contra el invasor español. De este modo, el pasado prehispánico fue apropiado por los criollos en su proyecto independentista, que adoptó la «máscara incaísta»⁷.

La máscara incaísta fue tempranamente adoptada en el Río de la Plata para legitimar la nación criolla y sumar a los indios en las campañas del Ejército del Norte. La Asamblea rioplatense de 1813 consagró oficialmente el sol antropomorfizado de rayos flamígeros en la bandera, el escudo y en las primeras medallas y monedas. El emblema solar convivió en esta región con elementos del repertorio de la revolucionaria francesa: el gorro frigio y la alegoría clásica de la libertad convertida en símbolo de la república y conocida más tarde como La Marianne. El *Diálogo de Atahualpa y Fernando VII en los Campos Eliseos*, atribuido a Bernardo Monteagudo en 1808 es comúnmente considerado el primer texto incaísta de esta generación de criollos⁸. Circuló en las aulas de la Universidad Francisco Javier en Chuquisaca y se supone que pudo

⁷ La metáfora sugerida por Díaz-Caballero (2005, p. 88).

⁸ Bernardo Monteagudo, *Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Eliseos*, Chuquisaca, s/r, 1808, CDIP, T XXV, «El teatro en la independencia», vol. 1, pp. 251-261.

ser representado por los grupos de estudiantes. El diálogo muestra a un Fernando VII abatido por la usurpación de Bonaparte. Atahualpa le hace notar que no había sino recibido el mismo pago que el impartido por la Corona española.

La retórica incaísta y el emblema solar asociado a ella presentaban la revolución no solo como una lucha para redescubrir la «nación», sino también, como sostiene Majluf, como acto de vindicación (2006, p. 270). La restitución de los derechos naturales de los pueblos se presentaba por una venganza legítima de acuerdo con la retórica incaísta que tenía los discursos. No solo había que vengar a los compañeros caídos en la lucha por la libertad⁹, diría Monteagudo, sino al inca destronado de sus derechos. Pero un «inca» idealizado como condensación de la soberanía popular, elegido en algún tiempo sin historia por un pacto entre hombres libres. El incaísmo impregnó profundamente la poética de entonces. El himno argentino tenía una estrofa que luego se suprimió: «se conmueven del Inca las tumbas / y en sus huesos revive el ardor / lo que ve renovado a sus hijos / de la patria su antiguo esplendor». En el ejemplar *Victoria de Junín, Canto a Bolívar* de José Joaquín Olmedo (1824), el libertador aparece como el hijo de Huayna Cápac, y la victoria de Junín, como resultado de la magia profética de Manco Cápac.

En suma, el incaísmo que llega a Lima con San Martín es uno idealizado y retórico que proviene del Río de la Plata, cuyo origen, a su vez, se encuentra en las elaboraciones europeas de las cuales se nutrieron los criollos como Miranda. Este incaísmo lírico en el Perú debió ser más prudente que el porteño, ya que aún estaban presentes allí los recuerdos

⁹ San Martín entablaba una unidad de espíritu con los levantamientos de Pumacahua y de Túpac Amaru. Recuerda Lafond que las proclamas del Ejército Libertador «tenían por objeto enseñar a los peruanos que podían con seguridad liberarse del yugo de España, puesto que sus hermanos del Sur estaban listos a venir en su ayuda con fuerzas imponentes y a renovar el juramento de librar a su patria sobre la tumba de Túpac Amaru y Pumacahua, mártires ilustres de la libertad», *Remembranzas de Guayaquil* (1822), p. 151.

de la rebelión de Túpac Amaru (Majluf, 2006 y Ortemberg, 2006, p. 245). Así, la política simbólica de San Martín en el Perú exportó el sol porteño a los limeños y modeló en su programa un ceremonial que incluyó este emblema, acorde con su deseo que la voluntad general escogiera en Lima la forma de gobierno monárquica constitucional, al estilo inglés. No proliferaron el gorro frigio o la Marianne francesa, asociados con el republicanismo, sino el sol monárquico. Además del emblema solar, durante el gobierno de San Martín en Lima fueron utilizados algunos nombres de los incas para rebautizar edificios. Cuando la fortaleza del Callao se rindió, el general ordenó que cambiara su nombre Real San Felipe por «Castillo Independencia». Más tarde modificó los nombres de los baluartes; el baluarte de la Reina se llamó baluarte de la Patria, y el del Rey, baluarte Manco Cápac. Asimismo, ya en pleno gobierno, Monteagudo decretó la prohibición del huaqueo¹⁰ y, aunque rudimentario, creó el Museo Nacional donde antes había funcionado la Inquisición. Encargó que en sus salas se guardaran algunas momias prehispánicas. Suponemos que en esta determinación habría influenciado el ministro de Hacienda del gobierno, el médico exmercurista Hipólito Unanue, quien en 1791 había publicado el famoso artículo «Idea general de los monumentos del antiguo Perú e introducción a su estudio»¹¹.

El mismo día en que abandonó Lima a su suerte, La Serna nombró gobernador político y militar de la ciudad al anciano Marqués de Montemira. Eso no impidió que se despertara como nunca antes el miedo histórico de la élite ante una posible sublevación de castas y la amenaza real de las montoneras patriotas compuestas por indios, que rodeaban la ciudad. Ante el vacío del poder, las corporaciones teatralizaron la asunción de Montemira cumpliendo con el ceremonial del poder.

¹⁰ El decreto firmado por Bernardo Monteagudo comienza con la frase: «los monumentos que quedan de la antigüedad del Perú, son una propiedad de la nación, porque pertenecen a la gloria que deriva de ellos [...]». LDC 2 de abril de 1822.

¹¹ José Hipólito Unanue, «Idea general de los monumentos del antiguo Perú e introducción a su estudio». en *Mercurio Peruano*, 17 de marzo, 1791, nro. 22, pp. 201-208.

Como de costumbre, el cabildo, el Consulado y el resto de las corporaciones fueron a cumplimentar al nuevo jefe político. ¿Una medida orientada a generar la ilusión de orden e imprimir calma en la población, o un gesto inercial de la cultura política limeña? Según el viajero inglés Basil Hall «se perdió mucho tiempo en estas fórmulas ociosas y el día pasaba, cuando la necesidad de hacer algo y pronto se hizo demasiado clara para ser olvidada, aun para hombres que jamás en su vida actuaban prontamente»¹². Fue en ese momento que se escribió una carta a San Martín, para invitarlo a entrar a la ciudad para que impusiera orden. La carta del Marqués de Montemira despeja cualquier duda: «lo que más interesa en la actualidad, es que V. E. expida las instantáneas providencias que exige [sic] la vecindad de los indios y partidas de tropas que circundan la ciudad, y que en estos momentos de sorpresa podrían causar muchos desórdenes»¹³. San Martín, consecuente con la guerra de opinión que se libraba, mantuvo correspondencia con la ciudad y prometió garantías de lo que se le pedía, a cambio de que se formara un cabildo abierto para que «vecinos honrados» se decidieran a favor de la independencia. Las medidas debían tomarse con urgencia, puesto que la temida plebe había comenzado a aprovecharse de una ciudad sin militares. El 10 de julio Montemira decretó el toque de queda porque «la tranquilidad, el orden y las propiedades se han atacado»¹⁴.

El respetuoso reconocimiento de San Martín a la autoridad del Marqués de Montemira significó un paso primordial para ganar la confianza de los limeños. Esto dio credibilidad a las cartas que había enviado prometiendo convertirse en «protector» del orden y garante de la religión. Ante el contexto de emergencia, se procedió entonces a formar un cabildo abierto el día 15 para firmar la declaración

¹² Basil Hall, *El Perú en 1821*, p. 228.

¹³ «Nota del Marqués de Montemira a S. E. el general en Jefe del ejército libertador» del 6 de julio de 1821, reproducida en Jorge M. Corbacho, *El 28 de julio de 1821: según relaciones de testigos presenciales*. s/r, Lima, 1911, pp. I-II.

¹⁴ Bando del 10 de julio de 1821, CDIP, t. XIII, p. 14.

de la independencia, acto puramente formal exigido por el general. La entrada del Ejército Unido estaba convenida. Pero ¿qué tipo de autoridad era la que entraba a la ciudad? El ceremonial no tenía respuestas frente a este hecho inédito. De modo que las corporaciones esperaron ansiosas poder rendirle culto al nuevo jefe con los códigos rituales conocidos. El 12 de julio salió una comisión del cabildo con el fin de acompañar a San Martín al Palacio, tal como ocurría en el ritual de recibimiento de virreyes. Pero San Martín agradeció sin ofender la dignidad de la corporación y prefirió quedarse dando órdenes en su cuartel instalado en La Legua, sitio que simbólicamente era escenario del traspaso del bastón de mando entre un virrey y otro. No era la primera vez que San Martín rehuía de un ritual del poder asociado a su persona. En Buenos Aires, tres años antes, según el testimonio de Beruti, San Martín

entró en esta capital de incógnito, como a las cuatro de la mañana [...] dejando burladas las prevenciones que estaban hechas, en la calle principal de la Victoria, de varios arcos triunfales, jardines, colgaduras, etcétera, que con anticipación se habían puesto, tanto por el supremo Gobierno como por el excelentísimo Cabildo y vecindario, que lo querían recibir y que su entrada fuera en triunfo, pues todo lo merecía la heroicidad de sus acciones militares¹⁵.

Aquel 12 de julio de 1821 sucedió en Lima algo similar. El general quiso entrar de incógnito por la noche, con el fin de conferenciar en privado con el Marqués de Montemira en la misma casa de este en lugar de ir al palacio. A diferencia de aquella vez en Buenos Aires, los vecinos advirtieron su presencia y comenzaron a agolparse en las salas de la casa del Marqués. Afuera sonaron los cohetes y se escuchaban los «Vivas». Las mujeres jóvenes y ancianas lo abrazaban y muchas de ellas se ponían de rodillas ante su figura¹⁶. Los discursos de homenaje

¹⁵ Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas*, p. 290.

¹⁶ Basil Hall, *El Perú en 1821*, p. 237.

fueron tan espontáneos como interminables. Quien fuera el monstruo irreverente responsable de los asesinatos de los Carrera y de los oficiales españoles en San Luis se había transformado instantáneamente en el protector del honor femenino. Muchas mujeres le ofrecieron regalos, gesto que tradicionalmente se hacía con el virrey para sellar simbólicamente la relación de patronazgo. Una vez instalado en el palacio, el general recibió por la mañana del día siguiente la visita protocolar del arzobispo Bartolomé María de Las Heras. Correspondió al besamanos haciéndole una visita a la catedral hacia el mediodía, tal como era estipulado en el ritual del poder de los virreyes entre las dos potestades.

Una vez confirmada la «voluntad general» a favor de la independencia, fue necesario recurrir al ritual que comunicara, creara y legitimara la independencia política. La proclamación de la independencia, el sábado 28 de julio, fue un importante golpe de teatro que San Martín juzgó imprescindible llevar a cabo para sellar su alianza con la élite limeña, pues había prometido respetar todos los privilegios. Sin duda cada detalle fue pensado, restará en suspenso la veracidad de lo registrado por Basil Hall: «algunas veces creí haber percibido en su rostro una expresión fugitiva de impaciencia o desprecio de sí mismo, por prestarse a tal mojiganga; pero, si realmente fuera así, prontamente reasumía su aspecto acostumbrado de atención y buena voluntad para todos los que le rodeaban»¹⁷.

Antes que en Lima, la proclamación de la independencia del Perú ya había ocurrido en la costa norte y en numerosos pueblos de la sierra central gracias a la campaña del general Arenales. En Pisco, así como en Huara (27 de noviembre de 1820), San Martín ofició la ceremonia con la nueva bandera desde el balcón del cabildo, frente a los vecinos de la ciudad reunidos en la plaza. Arenales hizo lo mismo, aunque más expeditivo, pues reunió en las plazas a los habitantes de los pueblos por los que atravesaba, para rendir homenaje a la bandera del Ejército Unido.

¹⁷ Basil Hall, *El Perú en 1821*, p. 243.

La proclamación de la independencia y jura se confundía en estos casos con el ritual de recibimiento triunfal dedicado al destacamento del militar¹⁸. A pesar de estos antecedentes, era fundamental ganar el centro político-simbólico del virreinato para imprimir legitimidad al nuevo sistema. Como la guerra no estaba ganada, la proclamación de la independencia del Perú en Lima fue un acto político de gran trascendencia simbólica no solo retrospectivamente sino también para sus contemporáneos, aunque claramente tenía un valor formal.

San Martín eligió el sábado 28 de julio para realizar la proclamación no solamente para que hubiera tiempo suficiente de preparar los espacios y correr de la plaza a los cajoneros, sino también porque la tradición del ceremonial político ubicaba por lo general las proclamaciones los sábados y reservaba el domingo para la función religiosa en la iglesia. La *Gaceta* del 25 de julio publicaba el decreto del 22 firmado por San Martín, en el cual anunciaba,

he determinado que el sábado inmediato veintiocho se proclame vuestra Feliz Independencia [...] en todos los lugares públicos en que en otro tiempo se os anunciaba la continuación de vuestras tristes y pesadas cadenas. Y para que se haga con la solemnidad correspondiente, espero que este noble vecindario autorice el augusto acto de la Jura, concurriendo a él; que adorne e ilumine sus casas en las noches del viernes, sábado y domingo¹⁹.

¹⁸ Juan Antonio Álvarez de Arenales combatió a favor de la insurgencia desde la junta de Chuquisaca de 1809. José Segundo Roca describe en sus memorias los arcos triunfales, fiestas, danzas, regalos y banquetes que ofrecieron los pueblos del interior a su expedición. Muchas veces, el carácter estoico del militar desafió las normas del protocolo. En una ocasión se ofuscó cuando fueron a su encuentro los regidores de Huamanga, formados en corporación con sus altas varas negras con la intención de obsequiarle la llave de la ciudad. Arenales los ignoró, cuenta Roca, «apenas les hizo una cortesía con la cabeza; imperturbable, continuó su marcha a la cabeza de la columna, repitiendo la palabra: *historiadores... historiadores*» (subrayado en el original), José Segundo Roca, *Primera campaña de la sierra en Perú 1820. Memorias del Coronel Segundo Roca*, 1998 [1866], p. 42. Los oficiales tuvieron que disculpar la falta de cultura política de su general.

¹⁹ *Gaceta*, nro. 5, julio de 1821.

San Martín probablemente era consciente de que la mejor forma de construir consenso para la causa patriota en todos los sectores era utilizando un lenguaje conocido, una posición que no dejaba de ser paradójica si se considera su decreto de sustitución de símbolos de la tiranía con el que había justificado la creación de la bandera y escudo. Este lenguaje ritual, a pesar de la sustitución de los símbolos puestos en escena, permitía proyectar una ilusión de orden, coherente con la promesa que había dado a la élite antes de entrar a la ciudad. Asimismo, es posible que la ideología monarquista del libertador pudiera haber incidido en la opción de la continuidad ritual. En rigor, el modelo respondía más exactamente a la proclamación de la Constitución de Cádiz antes que a la de los reyes, puesto que desagregaba la proclamación de la juramentación. La primera debía hacerse el sábado y la segunda luego de la misa de gracias y *Te Deum*, de manera personal por parte de todas las autoridades²⁰. Los vecinos hicieron sus juramentos en sus parroquias a partir del 13 de agosto.

Fue así como el cabildo recibió órdenes de San Martín para que organizara el ritual de acuerdo con la tradición, confeccionara el nuevo estandarte a partir de un diseño que les remitió y nombrara para portarlo al ciudadano «más benemérito de la patria»²¹. El estandarte tomaba el modelo de la bandera recientemente creada, pero asumía en sus aspectos formales características similares a las del pendón real (Majluf, 2006) (figura 13).

La corporación no vaciló en designar para tan delicado asunto al regidor José Matías Vásquez de Acuña, Conde de la Vega del Ren, quien había sufrido reiteradas persecuciones por conspirador durante el gobierno español. No era la primera vez, sin embargo, que se le atribuía a este personaje funciones importantes en el ceremonial antidespótico.

²⁰ Los documentos de la época en ocasiones mantenían la identificación preconstitucional entre proclamación y jura.

²¹ Oficio del 22 de julio reproducido en Fernando Gamio Palacio, *La municipalidad de Lima y la Emancipación, 1821*. Concejo Provincial de Lima, Lima, 1971, p. 56. Se trata de una edición comentada de los libros de cabildo del año 1821.

Se ha señalado que en 1813, durante la primavera constitucional, el cabildo le había conferido el honor de colocar la placa con el nuevo nombre de Plaza de Constitución a la Plaza Mayor. La elección de un noble criollo simbolizaba también la alianza que había entablado San Martín con la aristocracia local.

Aunque la comisión organizadora estaba compuesta por el Conde de San Isidro, alcalde de primer voto, junto con los regidores Conde de la Vega del Ren y el doctor Manuel Pérez de Tudela, las tareas quedaron prácticamente en manos del Conde de la Vega del Ren, tal vez por ser el elegido para conducir el estandarte independentista. A diferencia de lo gastado en la jura de la constitución o de soberanos, o bien en la entrada del virrey Pezuela, esta vez la prisa y la escasez de dinero hicieron que el cabildo invirtiera la tercera parte de lo acostumbrado, tan solo 4000 pesos²². Eso incluyó el pago a los peones encargados de levantar los cuatro tablados, limpiar las calles por donde pasaría el desfile, preparar las iluminaciones para las noches del viernes al domingo, más la contratación de una orquesta, la compra de los materiales para el estandarte y el jornal para los artesanos dedicados a su elaboración, así como también cubrió los costos de los refrescos y del baile que ofrecería el cabildo para la misma noche del 28 en sus salones. Se encargó al italiano José Boqui reparar la maquinaria de la casa de la Moneda y se le adjudicó la tarea de acuñar medallas conmemorativas por 200 marcos de plata que serían arrojadas por las autoridades durante la proclamación²³. Las monedas tenían de un lado el sol flamígero con la inscripción «Lima libre juró su Independencia el 28 de Julio» (figuras 14 y 15).

Según el ciclo habitual de tres días de fiestas, la celebración comenzó el viernes 27, víspera de la proclamación. A las siete de la tarde se escuchó un repique general de campanas y comenzaron los fuegos artificiales en la Plaza Mayor, preparados por los gremios de acuerdo con

²² AHM, Tesorería Propios, Arbitrios y Cuentas 1822, caja 19.

²³ Si se añade otra partida de 2171 medallas acuñadas el día 27 de julio, es posible determinar que se fabricaron un total de 4348 de ellas.

las directivas de la comisión del cabildo. Tocó una orquesta ubicada en la galería de esta corporación y las calles principales ostentaron una decoración de telas, banderas, flores y varios arcos con inscripciones. El 28 por la mañana los cabildantes salieron a caballo desde su edificio, junto con los vecinos notables y fueron a buscar al palacio al jefe político Marqués de Montemira y al general San Martín. A la vista de la multitud, portaba el estandarte con la bandera peruana el Conde de la Vega del Ren. El alcalde presidente, Conde de San Isidro, invitó según el protocolo al general San Martín para que se dignara a iniciar la ceremonia. El Conde de la Vega del Ren pasó el estandarte al Marqués de Montemira, en un gesto de reconocimiento por parte de la ciudad a la que había podido mantener el orden relativo ante la ausencia del virrey. La comitiva salió del palacio a caballo en el siguiente orden. Primero iba la universidad con los colegios, presidida por el rector doctor Ignacio Mier; seguían religiosos seculares y regulares, tribunales, corporaciones y vecinos principales. A continuación iban los miembros del cabildo, detrás de los cuales iba San Martín, acompañado por el Marqués de Montemira, quien llevaba el estandarte. A su izquierda iba el Conde de San Isidro, y a la derecha de Montemira, el Conde de la Vega del Ren. Detrás seguían los oficiales y compañías del Ejército Unido exhibiendo sus banderas (la de Chile y la de las Provincias Unidas del Sur). El arzobispo Las Heras observó todo desde los balcones del Palacio Arzobispal²⁴. Basil Hall estuvo presente en la ceremonia:

Las tropas formaron en la *Plaza mayor*, en cuyo centro se levantaba un alto *tablado*, desde donde San Martín, acompañado por el Gobernador de la ciudad y algunos de los habitantes principales, desplegó por primera vez la *bandera* independiente del Perú, proclamando al mismo tiempo con voz esforzada: «Desde este momento el Perú es libre e independiente por voluntad general del pueblo

²⁴ Fernando Gamio Palacio, *La municipalidad de Lima y la Emancipación, 1821*, pp. 69-70.

y por la justicia de su causa que Dios defiende». Luego, batiendo la bandera *exclamó*: «¡Viva la patria! ¡Viva la independencia! ¡Viva la libertad!», palabras que fueron repetidas por la multitud que llenaba la Plaza y calles adyacentes, mientras repicaban todas las *campanas* y se hacían *salvas* de artillería entre aclamaciones tales como nunca se habían oído en Lima. [...]. Del tablado donde estaba en pie San Martín, y de los balcones de palacio se tiraron *medallas* a la multitud con inscripciones apropiadas [alusiones a la independencia] (subrayado nuestro)²⁵.

Al igual que en las proclamaciones regias o la publicación de la constitución, se repitió el mismo acto en los otros tres tablados situados en las tres plazuelas mencionadas anteriormente. La única diferencia fue que a causa de la escasez de caballos debido a las requisas del virrey, algunas corporaciones, tales como el colegio de abogados, no pudieron acompañar el desfile por la carrera habitual y optaron por dividirse en cuatro pequeñas comisiones asignadas a los actos de proclamación²⁶.

Los espacios consagrados por la tradición política virreinal desde el momento de la fundación de la ciudad conservaban su eficacia. Un ritual político fundado en la continuidad se confundía con la identidad misma de la ciudad. En cuanto a la operación de sustitución semántica por homología de los signos y comportamientos que intervienen en la ceremonia, el testimonio es lo suficientemente elocuente. El escenario es el mismo: un tablado montado en la Plaza de Armas, rodeado de ferrosos concurrentes. Sin embargo, si otrora el virrey subido en dicho escenario tomaba el estandarte real de manos del alférez y procedía a tremolarlo ante la vista del público y exclamar tres vivas por el nuevo rey a las que el mismo público respondía con abiertas aclamaciones, ahora San Martín agita la bandera del Perú independiente y vitorea las consignas revolucionarias.

²⁵ Basil Hall, *El Perú en 1821*, p. 242.

²⁶ *Gaceta* nro. 7 del 1 de agosto de 1821, CDIP, T XII, «Obra de Gobierno de San Martín», vol. 1, p. 19.

Un detalle merece ser aludido. La *Gaceta* donde aparece la relación de la proclamación describe «el pendón en que está el nuevo escudo de armas de esta [ciudad, el cual] es un sol que se eleva por el oriente sobre los cerros extendidos a lo largo de la ciudad y el Rímac que baña sus faldas»²⁷. Aunque es la única vez en que aparece el Rímac en lugar del mar, el lapsus parece ser revelador de que el 28 de julio fue una fecha limeña.

El cabildo obsequió un sarao a los vecinos distinguidos, bien regado de vino, ron y cerveza, mientras en la plaza se oían los fuegos, sonaba la orquesta y se festejaba danzando. Las mujeres tenían en sus trajes cintas, plumas y bandas rojiblancas de la patria. Si en la proclamación desesperada de Fernando VII en 1808 el espacio decorativo y vestimentario se había saturado con el retrato del rey cautivo, ahora ocurría lo mismo con los novedosos colores de la independencia. Pero como si los colores fueran insuficientes por su carácter abstracto, la *Gaceta* menciona que el Consulado había levantado un arco de triunfo con «una soberbia estatua ecuestre del Libertador del Perú con sable en mano»²⁸.

El domingo 29 se llevó a cabo por la mañana la sanción religiosa de la proclamación de la víspera, con la asistencia por parte de todas las autoridades y corporaciones a la catedral. El ritual se ajustó al código virreinal de las fiestas de tabla, pero con el general San Martín como jefe supremo en reemplazo del virrey. Aún no se sabía qué tipo de autoridad iría a encarnar. El cabildo eclesiástico había resuelto días antes en una de sus sesiones:

queden en el coro acompañando al Señor Arzobispo dos capitulares, y todos los demás salgan a recibir a Su Excelencia en la puerta principal, acompañándole hasta su sitial, donde hecha la correspondiente venia le dejarán, restituyéndose al coro; y que el mismo orden se guarde en su despedida hasta la puerta del templo.

²⁷ *Gaceta* nro. 7 del 1 de agosto de 1821, CDIP, t. XII, «Obra de Gobierno de San Martín», vol. 1, p. 19.

²⁸ *Gaceta* nro. 7 del 1 de agosto de 1821.

Por lo respectivo a las demás *ceremonias y ritos que se practicaban con los Excmos S. S. Virreyes*, como Vice-Patronos y representantes del Reyno (subrayado nuestro)²⁹.

El Conde de la Vega del Ren portó la bandera utilizada el 28 en la proclamación, la introdujo en el templo y luego la depositó solemnemente en el altar mayor. La insignia ocupó ese lugar central durante la misa de acción de gracias y el Te Deum. Este gesto afirmaba el carácter sagrado de la fundación de un nuevo Estado soberano y al mismo tiempo demostraba que la patria no se oponía a la religión, en miras de exorcizar la negativa propaganda realista.

Después de los oficios religiosos, en el que tampoco faltó un sermón patriótico, las principales corporaciones se dirigieron a sus dependencias para cumplir con el juramento ordenado por San Martín. El cabildo se reunió en su sala principal. En un estrado se colocó el estandarte y sobre la mesa los Santos Evangelios. Tomó el juramento el alcalde presidente. Uno por uno, cada miembro de la corporación se acercó hasta esta escenografía, se arrodilló sobre un cojín, puso la mano derecha sobre el libro sagrado y escuchó la siguiente fórmula: «¿Juráis a Dios y a la patria sostener y defender con vuestra opinión, persona y propiedades la independencia del Perú del gobierno español y de cualquier otra dominación extranjera?». Ante lo cual respondían: «Sí, juro». Y el acto terminaba entonces con la frase: «Si así lo hicieris, Dios os ayude y si no él y la patria os lo demanden»³⁰. Esta fórmula dejaba sin validez el juramento a la Constitución dado previamente. El hecho de que se hiciera el domingo, luego de la misa —al igual que sucedió con la constitución— ponía de relieve su conexión con lo sagrado. En consonancia con el proceso de burocratización de la lealtad abierto

²⁹ Sesión del cabildo Metropolitano del 27 de julio de 1821, reproducida por Fernando Gamio Palacio, *La municipalidad de Lima y la Emancipación*, 1821, p. 83.

³⁰ Fórmula reproducida en Fernando Gamio Palacio, *La municipalidad de Lima y la Emancipación*, 1821, p. 88.

por la crisis de 1808, San Martín no dejó de exigir que se enviaran las actas del juramento al Superior Gobierno³¹.

Otros elementos también demuestran la analogía entre la proclamación de la independencia con la de los reyes. El programa de proclamación había incluido siempre la dadivosidad real, no solo con el derrame de monedas sino también con indultos por delitos menores. De modo que el ritual construía al rey como padre generoso, representado por su alter ego, el virrey. San Martín no perdió de vista este detalle y decretó indultos, porque, según sus propias palabras, «es justo que lo recuerden [el día de la independencia de esta capital] con gratitud los que han tenido la desgracia de merecer por sus delitos la severidad de las leyes»³². Este gesto redundó a favor de su imagen de «Libertador». Asimismo, el mismo día que firmó el decreto, San Martín asistió a una comedia en homenaje al día de la independencia³³, otra práctica que provenía también de las proclamaciones reales. El 7 de enero de 1822 el cabildo celebró la proclamación de la independencia con una corrida de toros, aunque se escogió la Plaza de Acho en lugar de habilitar la Plaza Mayor, tal vez el desprecio de San Martín por las corridas pudo haber influido en esta determinación. Lo curioso fue el carácter híbrido de esta corrida, puesto que si bien el motivo era exaltar la proclamación de la independencia, se efectuó también en obsequio del libertador. Lo mismo ocurrió diez días más tarde con el recibimiento a San Martín en la universidad, un ceremonial que formaba parte del ritual político de recibimiento de virreyes. En esa ocasión, el rector

³¹ AGN (OI 11-2) 26 julio, Consulado comunica a San Martín que advirtió a todos los empleados cumplir juramento independencia; BNL D 2451, 3fs., 29 de julio, Juramento Independencia por el Ministerio de Marina del Sur y Comisaría de Guerra del Perú, 29 de julio.

³² Decreto firmado por San Martín y Bernardo Monteagudo del 1 de agosto de 1821, publicado en *La Gaceta* nro. 10 del 11 de agosto de 1821. CDIP, t. XIII, p. 40.

³³ Manuel de Santiago Concha, *Los patriotas de Lima en la noche feliz* (drama en dos actos), 1821, CDIP, «El teatro en la independencia», t. XXV, vol. 2, pp. 7-49.

cumplió estrictamente con lo acostumbrado en tales ocasiones: pidió al jefe supremo que escogiera fecha para el ritual y eligió un panegirista para elaborar el elogio. Varias comisiones se encargaron de adornar la universidad, comprar uniformes para los doctores que debían desfilar, preparar las invitaciones y nombrar a estudiantes para el concurso de poesías en honor al homenajeado. Parecía que nada había cambiado, la sustitución se había producido sin trastornos. A nadie llamó la atención que el mismo clérigo que tres años antes llamaba a San Martín monstruo cruel por haber asesinado a los oficiales españoles en la Punta de San Luis, ahora le dedicara uno de los más excelsos elogios doctorales, llamándolo «Genio de la Libertad», «Washington de América», «Hijo primogénito de la Patria»³⁴.

La proclamación de la independencia del 28 de julio se convirtió en el certificado de nacimiento del Estado peruano. La historiografía tradicional, con sus ecos en los manuales escolares, asume el evento desde la forma narrativa del mito de origen en el que no falta la intervención de la Providencia o de la naturaleza. El mismo Fernando Gamio —historiador que escribe en 1971— comienza la narración con la frase, «Amaneció el sábado veintiocho de julio. Un sol radiante anunciaba a los pobladores que la naturaleza era partícipe de su regocijo en el acontecimiento»³⁵. El tópico de incluir la naturaleza como promotora del día sacralizado no surge por primera vez con el programa revolucionario de fundación de la nueva era. La frase parecería la misma que empleaban los funcionarios de la corte virreinal en las relaciones oficiales de las fiestas de proclamación de un nuevo monarca.

³⁴ Justo Figuerola, *Elogio del Excelentísimo señor don José de San Martín y Matorras, Protector del Perú (...) que en su público recibimiento en la Universidad de San Marcos de Lima el día 17 de enero del presente año dijo el d. d. Justo Figuerola...* [en adelante *Elogio del Excelentísimo...*], 1822. Reproducido en *Recibimientos a San Martín y a Bolívar en la Universidad de San Marcos*, Homenaje de la Cámara de Diputados a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en el IV Centenario de su Fundación, Lima, 1951, Apéndice I, pp. 77-91.

³⁵ Fernando Gamio Palacio, *La municipalidad de Lima y la Emancipación, 1821*, p. 68.

Así, este procedimiento retórico se extendió más allá del antiguo régimen no solo en la tradición hispánica. Los republicanos franceses no dejaron de aprovechar la coincidencia del día de la proclamación de la república el 22 de setiembre con el equinoccio de otoño. Según Mona Ozouf, «el informe de Romme no deja de subrayar esta milagrosa simultaneidad: el “mismo día”, el sol iluminó a la vez lo dos polos, y la llama de la libertad iluminó la nación francesa. El “mismo día”, el sol pasó de un hemisferio al otro, y el pueblo, de un gobierno monárquico a uno republicano» (traducción nuestra) (Ozouf, 1989 [1976], p. 264).

En fin, el estudio del ritual de proclamación permite contribuir con algunas pistas respecto a la participación popular en la gesta independentista. La historiografía está dividida en este punto. Las posiciones nacionalistas o tradicionales asumen que el espíritu de libertad contagió a todos los habitantes de la ciudad y que, en palabras de Gamio, «el desfile por las calles fue apoteósico». Más allá de las impresiones de los viajeros como Basil Hall, los testimonios de los militares presentes —como Tomás Guido o Lord Cochrane—, o bien la relación contemporánea de la *Gaceta*, no se puede sino especular con la estadística. Por su parte, la historiografía menos hagiográfica ha subestimado la magnitud de estas ceremonias. Tales son los casos de Heraclio Bonilla, Timothy Anna y Gustavo Montoya³⁶.

Por nuestra parte consideramos que el ritual de proclamación tuvo una importancia mayor en las conciencias de los habitantes de Lima, aunque el nuevo vocabulario de la libertad no haya significado lo mismo para todos los actores. Es indudable que a las ceremonias y fiestas asistió numerosa concurrencia. Aunque la euforia suscitada, por ejemplo, ante la lluvia de medallas de plata lanzadas desde los tablados o las alegrías

³⁶ Anna acentúa el hecho de que la aceptación de la independencia por parte de la élite fue bajo presión (2003, [1979], p. 251). Para Montoya (2002, p. 103) «el 28 de julio de 1821, no fue ni más ni menos que una formalidad, un pacto de clase, una transacción temporal entre realistas, ejército libertador y la clase dirigente peruana, está demostrado por la continuidad del ordenamiento social y la mínima alteración del orden público».

ante los fuegos de artificio probablemente no hayan sido para muchos sino un fin en sí mismo, un momento de diversión y oportunidad de juntar unas medallas³⁷. Eso no contradice el hecho de que el nuevo vocabulario comenzó a escucharse en todos los lugares de la vida social. El programa de intervención de las diversiones públicas, y la política en general del gobierno, buscaron capturar pedagógicamente esa adhesión.

En suma, la proclamación de la independencia expuso la necesidad de respetar las pautas de un rígido ritual que aún conservaba su eficacia, un dispositivo de gran pertinencia para la ocasión, pues al fin al cabo se trataba de un rito aceptado de continuidad del poder. En consecuencia, el teatro político del antiguo régimen apenas se modificó. Todos los componentes (jura, desfile de tropa, misa, Te Deum, salvas, toros, música, indultos, comedia, juegos) sirvieron para introducir el acontecimiento en la estructura de sentido. Se caracterizó por combinar componentes de las proclamaciones reales con elementos propios de los recibimientos de virreyes. Se proclamaba la independencia a la vez que se colocaba a San Martín como autoridad suprema legítima. Asimismo, la «continuidad» del ritual tradicional de continuidad permitió que la élite limeña pudiera exorcizar su miedo a la anarquía y a la sublevación de esclavos o de la «tumultuosa plebe», o como observó Basil Hall, «la sublevación completa del sistema»³⁸. Parafraseando a Mona Ozouf, para acabar con la revolución, nada mejor que festejarla.

³⁷ El viajero Alexander Caldcleugh alimenta la visión de una plebe despolitizada cuando sostiene en sus memorias que «las clases inferiores no ganarían nada con el cambio. Libertad y Constitución, términos oídos por primera vez, no les significaban nada. Por tanto, San Martín tenía que efectuar su propósito con las clases más favorecidas», Alexander Caldcleugh, *El Perú en la víspera de la jura de la independencia (1821)*, CDIP, t. XXVII, «Relaciones de Viajeros», vol. 1, p. 195. En sus cartas personales dirigidas a su cuñado, el clérigo Francisco Javier de Luna Pizarro devela una impresión ambivalente con respecto a las clases populares de la ciudad en la víspera de la entrada de San Martín: en algunas misivas expone su miedo ante el fervor patriótico de las castas, mientras que en otras comenta que por suerte el pueblo de la capital «se conserva tan pacífico y sumiso a las autoridades [...]», carta 15 de marzo de 1819, Luna Pizarro (2006).

³⁸ Basil Hall, *El Perú en 1821*, p. 202.

ORDEN DEL SOL, FIESTAS CÍVICAS Y DISTINCIONES

El 3 de agosto de 1821, San Martín se autodesignó protector del Perú, con mando político y militar, y creó un gobierno provisorio bajo la fórmula del Protectorado cuyo fin era garantizar el orden y consolidar las bases para la creación de un Congreso Constituyente. Nombró como ministros al colombiano Juan García del Río, al sabio limeño Hipólito Unanue y al tucumano Bernardo Monteagudo. Debido a sus problemas de salud, el «Libertador-Protector» se recluyó por largos periodos en el Palacio de la Magdalena, ostentosa casa de campo del antiguo virrey, y dejó las riendas del gobierno a Monteagudo. El 4 de agosto ungió a José Mariano de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete como presidente del departamento de Lima. Nominalmente, el 20 de enero de 1822 San Martín dejó a la cabeza del gobierno al limeño noble Marqués José Bernardo de Torre Tagle, como Supremo Delegado, hecho que confirmó nuevamente la alianza de gobernabilidad que había entablado con la aristocracia. Al menos nominalmente, pues Monteagudo siguió desempeñándose como ministro fuerte. Si bien la prioridad era la reorganización militar para obtener la victoria definitiva sobre los realistas, el año que duró el Protectorado (3 de agosto de 1821 al 20 de setiembre de 1822, cuando se instala el Congreso Constituyente) se llevaron a cabo reformas significativas en el ceremonial y se crearon nuevas instituciones. A pesar del carácter provisorio, muchas de estas medidas perduran hasta el día de hoy, como por ejemplo los colores de la bandera nacional (figura 16) o las fiestas cívicas conmemorativas del 28 de julio.

En el plano jurídico no fue tan sencillo romper con la herencia española, sobre todo con su versión liberal gaditana que había inaugurado la tan deseada «monarquía moderada» a la que aspiraba el libertador. En el estatuto provisional, sancionado el 8 de octubre de 1821 y vigente hasta diciembre de 1822, podía leerse en el artículo 1: «quedan en su fuerza y vigor todas las leyes que regían en el gobierno antiguo, siempre que no estén en oposición con la independencia del país, con las formas

adoptadas por este Estatuto, y con los decretos o declaraciones que se expidan por el actual gobierno»³⁹. Es decir que desde el punto de vista jurídico, la nueva era no significaba un comienzo absoluto, sino un trabajo de reformas sobre lo existente.

La continuidad del ritualismo y el simbolismo fue selectiva. De hecho, según las anotaciones de una crónica anónima, el cuarto bando que emitió el libertador desde su entrada el día 12 de julio ordenaba «que se quitase todo busto del rey y sus armas de los lugares para que no hubiese esa memoria, poniéndose este mote “Lima Independiente”»⁴⁰. El 15 de julio, día en que se firmó en cabildo abierto la declaración de la independencia, «botaron el busto y armas del rey a la plaza, que la multitud destrozó a patadas; lo mismo hicieron con la lápida de la constitución y armas que se hallaban puestas en los tribunales y lugares públicos de la ciudad, en cuyo lugar se puso “Lima Independiente”»⁴¹. El papel sellado debió incluir también la frase “Lima Independiente”, al igual que las medallas acuñadas para la proclamación⁴². Fue retirado el escudo español del arco del puente. San Martín mandó sacar al cabildo una placa de bronce que estaba en uno de los pilares del arco. El alcalde Conde de San Isidro pagó a un albañil para que quitara la placa, pero, según el informe del cabildo, «no hallando en ella nada que desmerezca su colocación se volvió acomodar»⁴³.

³⁹ Estatuto Provisional del 8 de octubre de 1821, CDIP, t. XIII, «Obra de gobierno de San Martín», vol. 1, p. 33.

⁴⁰ Anónimo (1821), *Diario de las cosas notables acaecidas en Lima con la llegada del ejército de la Patria al mando del General en Jefe Excmo. Señor D. José de San Martín, desde el año pasado de 1820* [en adelante *Diario de las cosas...*]. Lima, 1821, reproducido parcialmente en Jorge M. Corbacho, p. 13-15, p. 14.

⁴¹ Anónimo (1821), p. 14.

⁴² Jorge M. Corbacho, *El 28 de julio de 1821: según relaciones de testigos presenciales*, p. 14.

⁴³ El recibo aparece trasapelado en AHM, Tesorería Propios, Arbitrios y cuentas 1822, Caja 19. En Buenos Aires se produjeron sustituciones simbólicas similares avaladas por la Asamblea en mayo de 1813.

La prueba del carácter selectivo de la *damnatio memoriae* es el tratamiento que recibió la memoria del virrey Ambrosio de O'Higgins, cuyo nombre estaba grabado en el portal del camino al Callao. Monteagudo consideraba que su nombre merecía perpetuarse debido a que este virrey había contribuido al progreso de la ciudad con la fábrica del nuevo camino. En el decreto del 10 de abril, firmado por Torre Tagle, advertía que «los únicos monumentos que han quedado en el Perú y en Chile capaces de honrar alguna época de la antigua administración, son debidos a un gobernante extranjero cuya actividad y celo probaban bien que él no había nacido en la tierra de Pizarro» (subrayado nuestro)⁴⁴. Destaca el decreto la construcción del camino al Callao y el de Valparaíso como «únicos que se han formado en la América meridional desde su descubrimiento». Se menciona asimismo que el nombre de su patrocinador grabado en el frontis del portal se hallaba casi borrado a causa de la erosión natural, por tanto, se ordenaba poner una placa de bronce en el mismo portal con la inscripción: «Se fabricó siendo virey [sic] del Perú Don Ambrosio O'Higgins. Ningún español siguió su ejemplo». Por más importante que fueran esos dos caminos, se olvidaban de otras obras públicas de gran envergadura patrocinadas por otros virreyes, como aquellas erigidas bajo el mandato de Amat o Abascal, o el más sacrificado Manso de Velasco. Es casi evidente que para esta decisión no solo haya influido el origen irlandés del virrey, sino también el hecho de que Don Ambrosio fue el padre del libertador Bernardo O'Higgins, amigo lautarino de Monteagudo y San Martín. No obstante, es interesante notar cómo la gestión de los lugares de memoria contribuía a transmitir el mensaje del gobierno: por aquellos meses se había radicalizado en Lima la persecución contra los numerosos vecinos españoles.

Las manipulaciones de la memoria a través del cambio de placas e inscripciones en el tejido urbano cuenta con otro caso significativo.

⁴⁴ LDC 10 de abril de 1822.

La placa de castigo que durante tres siglos había estado expuesta en el espacio público y que condenaba la memoria del encomendero rebelde Francisco Carvajal, «El demonio de los Andes», fue sacada de su lugar de castigo por iniciativa del cabildo y colocada en las salas consistoriales⁴⁵. Esto demuestra que no solamente la vindicación de la nación criolla se nutrió en Lima de símbolos incaístas con el fin de destruir la tiranía. Sin embargo, más allá de este caso aislado no se registran en esta coyuntura otras huellas plásticas o discursivas de reivindicación antiespañola que rescatara a los encomenderos rebeldes.

Las operaciones selectivas de sustitución de símbolos se relacionaron también con la práctica ritual de captura de banderas e insignias como el pendón real. No solo San Martín decretó la abolición de este «símbolo de la tiranía», sustituyéndolo por el «pendón de la libertad», sino que se preocupó por capturarlo:

A los pocos días de la entrada en Lima del ejército libertador (dice San Martín), hice practicar las más vivas diligencias a fin de averiguar si el estandarte en cuestión había sido llevado por los españoles o se hallaba en poder de algún individuo existente en el territorio que dicho ejército ocupaba. Todo fue inútil para descubrir su paradero; pero algún tiempo después, la denuncia secreta que me hizo un español, de que el estandarte existía en poder del Marqués de [...] (cuyo nombre no tengo presente en el momento), enemigo declarado de la independencia, el que habitaba una de sus haciendas cerca de Chíncha o Pisco, me decidieron a enviar un oficial con orden de recuperarlo (Quesada, 1902, pp. 39-40)⁴⁶.

La cuestión de la autenticidad de estos símbolos no era una preocupación menor. Dice San Martín que «desconfiando que dicho Marqués hubiera sustituido algún otro signo o bandera al verdadero estandarte,

⁴⁵ Traspapelado en AHM, Tesorería Propios, Arbitrios y cuentas 1822, caja 19, recibo nro. 19.

⁴⁶ Ver también, Aliaga (2005), Garfias (2005) y Majluf (2006).

creí conveniente para salir de toda duda, pasarlo a la Municipalidad de la capital para su verificación, y, realizada que fuese, depositarlo en la Biblioteca Nacional» (Bromley, 1927, pp. 39-40) (figura 17).

No obstante, aparentemente los restos del genuino estandarte de Pizarro estaban depositados en la catedral de Cuzco desde el siglo XVI, pero será otro su destinatario (Cúneo Vidal, 1977-1981, p. 381). Es interesante notar ahora que el estandarte o pendón real no recibió, sin embargo, el tratamiento habitual destinado a las banderas capturadas. En lugar de ser expuesto como ofrenda a una advocación de la Virgen o santa, fue guardado en la biblioteca recientemente fundada. Posiblemente la persistencia de los enemigos interiores en Lima y la fragilidad de la opinión hayan inhibido la audacia de una exhibición semejante.

El emblema solar fue utilizado por San Martín para promover su política monarquista. El 8 de octubre creó la Orden del Sol, inspirándose en la Legión de Honor instaurada por Napoleón Bonaparte —la cual tomaba su modelo de la Orden de San Luis— con el objetivo de «que sea el patrimonio de los guerreros libertadores, el premio de los ciudadanos virtuosos, y la recompensa de todos los hombres beneméritos»⁴⁷. Según el marino francés Gabriel Lafond, «recordaba a los peruanos su antigua religión»⁴⁸. El incaísmo es explícito en las propias palabras del ministro Monteagudo, para quien «el astro que en los tiempos antiguos era la segunda deidad que adoraban los Peruanos, después de su invisible Pachacamac, es hoy para nosotros un signo de *alianza*, un emblema de *honor*, una recompensa del *mérito*, y en fin, *es la expresión histórica del país de los Incas*» (subrayado nuestro)⁴⁹.

Esta orden hereditaria expresaba fielmente el proyecto aristocrático de San Martín. El intento del militar de crear una clase dirigente con un criterio nobiliario no se explica únicamente por la simple estrategia

⁴⁷ LDC, 8 de octubre de 1821, fs. 5, f. 2.

⁴⁸ Gabriel Lafond (1822), p. 145.

⁴⁹ Bernardo Monteagudo, *Exposición de las tareas administrativas del gobierno desde su instalación hasta el 15 de julio de 1822*, 1822, p. 11

de conseguir la aceptación de la élite limeña a la causa ni por su convencimiento de que los pueblos americanos aún no estaban preparados para una república de ciudadanos iguales, sino que también tenía que ver probablemente con las ideas que había adquirido muy temprano durante su formación político-militar en la España de Carlos III. En esa época San Martín abrazó la causa del «partido aragonés» o militar, defendida por el Conde de Aranda, en cuyo proyecto la monarquía debía conservar a la clase noble y convertirla en servidores del Estado (Comellas, 1999, pp. 53-64). San Martín había sido muy claro en las proclamas que había enviado a la aristocracia antes de su entrada a Lima. En ellas decía que «la revolución no está y no ha estado en contra de vuestros verdaderos privilegios». Bajo el régimen español, afirmaba, los nobles eran «una clase inerte y sin funciones», pero bajo un régimen independiente podían jugar un genuino papel en el gobierno⁵⁰. Esta idea se hace nuevamente evidente en el artículo 23 del decreto protectoral que sancionaba la creación de la orden:

Luego que lo permitan los fondos de la Orden del Sol, se formará un *colegio* para la educación de los hijos de todos los miembros de ella: la de los descendientes de los que hayan sido Fundadores, será especialmente atendida, y de estos, al menos uno será costeadado cada año á Europa, para que perfeccione sus estudios y *sea más útil a su país* (subrayado nuestro)⁵¹.

La medalla y diploma eran otorgados en principio a los altos oficiales del Ejército Libertador que se hubieran distinguido por sus méritos, pero también a los notables de Lima que se hubieran destacado por su patriotismo, así como a cualquier otro ciudadano que la mereciera. Se mezclaban de esta manera tres criterios: el grado militar, el rango nobiliario y el mérito patriota cívico y militar. Gozó de su propio ceremonial y las primeras procesiones cívicas del Protectorado

⁵⁰ Citada por Anna (2003, [1979], p. 220).

⁵¹ LDC, 8 de octubre de 1821, f. 5.

se realizaron para distribuir las condecoraciones de la orden. Se creó un Gran Consejo, presidido por Monteagudo, para dirigir su funcionamiento, con secretario, tesorero y maestro de ceremonias. El palacio virreinal quedó convertido en sede del gobierno protectoral y el recinto donde antiguamente sesionaba la Audiencia pasó a ser el espacio para llevar a cabo las ceremonias de condecoración, presididas por el protector (figura 18).

Basil Hall fue testigo de este ritual:

San Martín se sentaba en la cabecera del salón, ante un inmenso espejo, con sus ministros a ambos lados. El Presidente del Consejo, en el otro extremo entregó a varios caballeros las cintas y decoraciones; pero el Protector en persona les impuso la obligación, bajo palabra de honor, de mantener la dignidad de la Orden y la independencia del país⁵².

Por determinación de su creador, la orden adoptó a Santa Rosa de Lima como patrona y planificó celebrar una misa en la iglesia de Santo Domingo los días de la santa. De este modo, San Martín quería incorporar a la popular santa limeña y de América a la causa independentista, un modo de contrarrestar el uso fidelista que se había hecho de esta imagen y de la Virgen del Rosario⁵³. La santa criolla, símbolo identitario de la ciudad, fue de esta forma incorporada inmediatamente al santoral independentista. Pero no era la primera vez, cinco años antes, los representantes que declararon la independencia de las Provincias Unidas en Sud América en el Congreso de Tucumán habían elegido a Santa Rosa como patrona de la independencia de América. La Orden del Sol también incluyó en su calendario de fiestas una misa

⁵² Basil Hall, *El Perú en 1821*, p. 261.

⁵³ Una de las primeras medidas de San Martín al entrar a Lima fue devolver a los regimientos chilenos las banderas que Osorio había tomado en Rancagua y se encontraban como trofeos a los pies de la imagen del Rosario en la iglesia de Santo Domingo, Fernández Stoll (1957, p. 13).

en la misma iglesia el 8 de setiembre, aniversario del desembarco del Ejército Libertador en la bahía de Paracas⁵⁴.

San Martín dictaminó el ceremonial de condecoraciones distinguiendo tres jerarquías: miembros fundadores, beneméritos y asociados. Durante la ceremonia, el ejército y las corporaciones debían formarse en la Plaza Mayor, se dispararían salvas y una orquesta tocaría por dos noches. De acuerdo con el programa, luego de la ceremonia de imposición de insignias en el palacio, la comitiva desfilaría hasta la iglesia de Santo Domingo, donde los lugares estarán bien diferenciados según la jerarquía. Después del *Te Deum*, la ciudad entera debía festejar con iluminaciones durante las tres noches siguientes⁵⁵. En palabras de San Martín «se anunciará que esta es una de las primeras fiestas cívicas que celebra el Perú libre»⁵⁶. La orden dotaría pensiones, según la jerarquía de sus integrantes, tomando los fondos de la parte de la Iglesia que antes se desviaba a la Orden de Carlos III y de Isabel la Católica. De este modo, la religión seguía siendo fuente de legitimación primordial de los actos de gobierno. Como vimos anteriormente, esto tiene su reflejo en el mapa del ritual: todas las ceremonias oficiales, al igual que las ceremonias cívico-religiosas del antiguo régimen, tienden un puente en el espacio entre el centro de poder político y el religioso. Se desfila desde el palacio a la catedral para la misa o el *Te Deum*, o, en este caso, del palacio a la iglesia de Santo Domingo. Sobre este puente imaginario, el gobierno protectoral, en plena guerra, ampliaba la presencia militar en los primeros actos cívicos⁵⁷.

⁵⁴ Art. 26, LDC 8 de octubre de 1821, folio 5.

⁵⁵ Basil Hall, *El Perú en 1821*, pp. 326-327.

⁵⁶ LDC, 12 de diciembre de 1821.

⁵⁷ Con el fin de solemnizar la orden se decretó que «todos los jefes del ejército asistirán á este acto, aunque se hallen acantonados fuera de estas capital, hasta la distancia de dos leguas», y «Las compañías de preferencia de todos los cuerpos del ejército vendrán igualmente á formar desde los acantonamientos en que se hallen, y cubrirán la distancia que hay del palacio a la iglesia de Santo Domingo», LDC, 12 de diciembre de 1821.

Paralelamente se emitió un decreto para convertir los títulos de Castilla en títulos del Perú. Se le permitió a la nobleza conservar sus escudos en las fachadas de sus casas variando los símbolos. La nobleza solar, podría asimismo colocar en sus casas sus propias iniciales dentro de un sol. No carente de sarcasmo, Stevenson anotó: «así se vio una República con condes, marqueses, vizcondes, etc, lo que es ciertamente una anomalía muy digna del que concibió la idea»⁵⁸. El republicano Francisco Javier Mariátegui reforzó esta idea en sus memorias, acusando a San Martín de haber perdido tiempo valioso «en niñerías, en dar colgajos, en cambiar títulos de Castilla con títulos de Perú, en fomentar ideas aristocráticas e indignas de hombres»⁵⁹. Contrario a esta opinión, el inglés Robert Proctor admiró la habilidad política de San Martín, pues «él sabía que la nobleza limeña sería atraída por bagatelas vistosas y honores vacíos y que estos la mantendrían de buen humor; pero privada de los que antes poseía inmediatamente lamentaría en silencio el antiguo estado de cosas, durante el que fue respetada y envidiada»⁶⁰.

Si bien en el ceremonial político del Protectorado era omnipresente el emblema solar y recurrente la apelación a los incas, la arquitectura efímera festiva, sin embargo, no introdujo representaciones figurativas de los indios. En cambio, puede constatarse esta plástica en las fiestas fidelistas constitucionales que se seguían realizando bajo auspicio del gobierno del virrey La Serna en el Cuzco. Por ejemplo, el 30 de mayo de 1822 se realizaron en esa ciudad los festejos por el día de San Fernando en honor al rey. Se expuso un retrato del monarca en los balcones del palacio, con guardia de honor, y a su lado se colocó un lienzo «donde un Europeo y un Indio, inflamados por los rayos de luz que despedía el libro de la CONSTITUCION apagaban la tea

⁵⁸ *Memorias...*, p. 327.

⁵⁹ Francisco Javier Mariátegui, *Anotaciones a la historia del Perú independiente*, CDIP, t. XXVI, «Memorias, diarios y crónicas» [1869], vol. 2, p. 120.

⁶⁰ Robert Proctor, «El Perú entre 1823 y 1824». CDIP, t. XXVII, «Relaciones de Viajeros», vol. 2, p. 290.

de la discordia que había encendido el genio del mal abatido a los pies de ellos» (en mayúscula en el original)⁶¹. Este contraste probablemente se explique también por una razón regional, pues en Lima no era necesario evocar a los indios como lo era en la sierra surandina⁶².

La Orden del Sol contribuía a la consolidación de un nuevo sistema de distribución de premios al mérito patriota. Si había estado presente durante el siglo borbónico y estimulado también en el periodo constitucional, ahora parecía aumentar su importancia con la llegada de los independentistas. La acción patriótica más recompensada, cierto, era la acción guerrera. La premiación no tendía únicamente, como señalaba uno de sus defensores, a mantener el «buen humor» de los limeños, sino que era una herramienta indispensable para fomentar la adhesión a la causa, satisfacer las aspiraciones de la tropa y, más estructuralmente, instalar los principios de lo que el historiador Olivier Ihl denominó la «société des émules» (2007). Refiriéndose al caso francés, pero pertinente para la América independentista, Ihl sostiene que

si la 1ra República sacralizó la noción de igualdad lo hizo tan pronto para universalizar la *emulación patriótica*. Bajo la forma de diplomas, insignias, elogios, coronas cívicas, columnas grabadas, anales heroicos o simplemente recompensas pecuniarias, la Revolución dio a luz una vigorosa política de *ejemplaridad*» (traducción nuestra, resaltado en el original) (2007, p. 126).

En efecto, durante este periodo se sucedieron un gran número de decretos que ordenaban la acuñación de medallas honoríficas destinadas a soldados que hubieran demostrado su calidad de «buen patriota» y a ciudadanos o ciudadanas que hubieran contribuido con esfuerzo y sacrificio a la causa independentista. La profusión de medallas y premios

⁶¹ *Boletín del Ejército Nacional de Lima*, nro. 16, Jauja, 30 de setiembre de 1822, p. 1. A los pies del cuadro había un poema con los versos: «no el estatuto Martiniano sea nombrado suyo: copia diminuta de la constitución de las Españas», p. 2.

⁶² Sobre la variable regional Lima-Cuzco en la guerra de independencia, ver Fisher (1979, pp. 232-257; 2000, pp. 55-84).

al mérito patriota se explica por las razones esbozadas y además por la política de recompensas que adoptó San Martín en Chile al momento de organizar la Expedición Libertadora, junto con la necesidad de satisfacer la distribución de cargos que había prometido. Al igual que en las proclamaciones reales, con el fin de ganar la opinión, estimular el patriotismo en la tropa, desarrollar el espíritu cívico en la reticente capital del virreinato, el líder de los insurgentes no había cesado de hacer promesas de recompensas a todos los sectores de la sociedad.

En una ocasión en que no contaba con recursos para satisfacer el pedido de gratificaciones por parte de los miembros del cabildo, Montegudo se defendió con el siguiente argumento: «cuando se trata de formar las costumbres de los pueblos con referencia a la libertad, nada es más opuesto a su progreso que los premios pecuniarios. Estos fueron desconocidos en las célebres Repúblicas de Atenas y Roma, en donde bastaba ceñir con un ramo de laurel las sienes de los denodados defensores de la patria»⁶³. Surge por primera vez en el discurso oficial la cómoda idea de que los héroes no piden nada a cambio. El recurso a la Antigüedad no se reducía a una simple comparación, sino que era utilizado en los argumentos de realistas e independentistas. Y muchas veces esos argumentos eran manipulados para decir exactamente lo contrario ante una misma realidad: escasez de dinero. Cuando Montegudo ponía como ejemplo el desinteresado amor a la patria de los antiguos, los panegiristas de los Goyeneche y Pezuela justificaban la disparidad de magnificencia en las fiestas alegando que para los antiguos era sencillo pues no hacían más que gastar el botín de guerra, a diferencia de los pueblos andinos movidos exclusivamente por el genuino amor a su rey.

⁶³ El argumento continua así: «desde que la artera política de Felipe Rey de Macedonia empleó el dinero para realizamiento [sic] de sus ambiciosas conquistas, se marchitaron a la par el valor, el ingenio y la dignidad del hombre [...] el lujo que nos han conaturalizado nuestros antiguos mandatarios (y dirigido al cabildo, que había pedido para sus miembros un aumento en las gratificaciones) ¿será tan imbécil que no se apoya a los premios pecuniarios ordenados en decreto el 29 de abril? El Perú no tiene en sus senos bastantes tesoros», AGN OI 45-6, 29 abril de 1822.

En medio de este clima de promesas y recompensas, el 29 de abril de 1822, Monteagudo determinó que durante las semanas del 28 de julio, cada ciudad debería distribuir 20 lotes de remuneración a aquellos ciudadanos que fomentaran la industria y la enseñanza, y 3 medallas cívicas a los funcionarios públicos que se destacaran por su labor⁶⁴. Dentro de este espíritu estaban incluidas las mujeres patriotas. La Orden del Sol comprendía una sección especial para la atribución de distinciones a las mujeres, algo que no tenía precedentes fuera de las órdenes nobiliarias, ni siquiera en el caso francés⁶⁵. Para las merecedoras se creó la «divisa al patriotismo», en la cual podía leerse «al patriotismo de las más sensibles», y era acompañada de un diploma que debían ostentar en las procesiones cívicas junto con una medalla colgada de una cinta bicolor⁶⁶. Esto nos informa de la presencia cada vez más visible de las mujeres en las fiestas cívicas y del marcado interés oficial para hacerlas simbólicamente partícipes en la construcción de la nueva era, aunque continuarían por mucho tiempo excluidas de los canales formales de la política. Un criterio de género venía ahora a añadirse al criterio corporativo en las procesiones cívicas (tribunales, regimientos, etcétera). Aunque en las fiestas realistas también aparecían las mujeres como grupo separado (especialmente como dadoras de premios al general victorioso), no prosperó en este bando el imaginario que la proyectara hacia un patriotismo más activo, involucrado directamente en el devenir de la guerra (aunque eran actrices *de facto* en el conflicto armado, como es el caso paradigmático de las «rabonas»). Oficialmente su lugar seguía estando de modo exclusivo dentro del templo, solicitadas solo para realizar donaciones.

⁶⁴ LDC, 29 de abril de 1822.

⁶⁵ BNL C710: «Expediente sobre la real orden declarando el tratamiento de Excelencia a las damas y sus maridos de la real orden de la Reyna María Luisa. Huancavelica, 3 nov. 1796, 2fs.». Por su parte, Napoleón Bonaparte otorgó excepcionalmente la cruz de la Legión de Honor a Marie Schellink en 1808, pero no por su condición de mujer patriota, sino en tanto lugarteniente emérito, Ihl (2007, p. 351).

⁶⁶ LDC 11 de enero de 1822.

En cambio, la publicidad patriota introdujo desde el primero momento a las mujeres en la causa. No sin generar escándalo en algunos sectores, Monteagudo había publicado en 1811 en Buenos Aires el artículo «A las americanas del sud». En él exhortaba a madres, esposas y jóvenes mujeres para que hicieran un trabajo psicológico de conversión al bando patriota a los hijos, esposos y amantes. De ese modo «al lado de los héroes de la patria mostrará el bello sexo de la América del Sud el interés con que desea ver expirar el último tirano»⁶⁷. Si bien las mujeres mantenían un papel subordinado al de los hombres, en el bando patriota se estaba dando un paso que no ocurría entre los realistas. Por ejemplo, en la pieza de teatro que se montó con motivo del recibimiento de San Martín en Lima, dos personajes femeninos se muestran dispuestos a tomar las armas. Uno de ellos entabla el siguiente diálogo con un vecino,

Doña Pepa: yo soy mujer, pero si llegara el caso, no sería la última en correr a los peligros y en consagrar a la Patria mi sangre, mi vida, mil vidas a tenerlas.

Don Hipólito: ¿Y no teme que regrese el ejército enemigo?

Pep: ¿Quién? ¡Covardes [sic]! Nosotras, las mugeres [sic] solas bastamos a sepultar, a aniquilar del todo las reliquias de ese ejército mercenario.

[...]

Hip.: ¡Estamos buenos! ¡Ahora se nos meten ustedes a guerreras, cuando otras se amparan en los Monasterios por huir de los peligros que les han persuadido nuestros enemigos⁶⁸.

En primer lugar, esta pieza demuestra claramente su función de contrapropaganda patriótica, ya que intenta exorcizar la imagen de asesinos

⁶⁷ Bernardo Monteagudo, «A las americanas del sud», *Gaceta de Buenos Aires*, 20 diciembre de 1811, p. 1.

⁶⁸ Manuel de Santiago Concha, «Los patriotas de Lima...», 1821, pp. 15-16.

que el gobierno realista había esparcido en Lima respecto a los revolucionarios. En segundo término, presenta la causa independentista como si fuera la del pueblo, en la que todos, mujeres incluidas, debían estar comprometidos a defender. La expresión «ejército de mercenarios» adjudicada al bando realista le negaba la justicia de su causa, al diferenciar implícitamente un bando compuesto supuestamente por «españoles extranjeros» frente a otro de «americanos» que luchaban por su libertad. Además, aparece en forma patente el lugar activo destinado a las mujeres patriotas (tomar las armas en la calle) en contraste con el lugar pasivo de la mujer realista (se esconde en los conventos). Así, las mujeres salían simbólicamente del espacio conventual para formar parte del destino de la cosa pública, o al menos en la suerte de las armas (Godineau, 1988). Por último, dichos finales de Don Hipólito reafirmaban, no obstante, el lugar subordinado de las mujeres: «Se *nos* meten ustedes a guerreras», y la sorpresa por un cambio para el que las conciencias de la época y una sociedad fuertemente patriarcal no estaban del todo preparadas: «¡Estamos buenos!».

Simultáneamente a la emergencia de las mujeres patriotas apareció también en Lima el primer agrupamiento en las fiestas cívicas según el grupo de edad. Si bien no hubo en esa coyuntura una política de premios escolares al niño patriota, sí se consideró la necesidad de infundir el patriotismo en las escuelas. De modo que la fiesta cívica protectoral también se pensó como escuela de patriotas. Monteagudo ordenó que todos los niños de las escuelas concurriesen cada domingo a la Plaza Mayor —rebautizada Plaza Independencia— para cantar la marcha nacional:

Luego que se erija el monumento nacional en el camino del Callao, concurrirán el primer domingo de cada mes a practicar allí. [Y] Art. 3, Antes de empezar en las escuelas su distribución diaria, cantarán al menos tres estrofas de la marcha, y otras tantas al concluirse por la tarde⁶⁹.

⁶⁹ LDC, 13 abril de 1822.

Esta revolucionaria política fue criticada en un periódico realista desde Jauja, donde el autor del artículo increpaba al ministro: «Ud., no teniendo soldados con que poderse batir, procura entretener al pueblo con los muchachos para que dure un poco el enredo»⁷⁰.

La entrada del Ejército Unido provocó asimismo que afloraran decenas de marchas patrióticas. José de la Torre Ugarte es famoso por haber compuesto la letra de la marcha patriótica que sobrevivió a las otras composiciones y que se convirtió por decisión de San Martín en el Himno Nacional del Perú, vigente hasta hoy. Si bien Montegudo daba un impulso para reorientar la pedagogía de la marcha patriota hacia el ámbito escolar, fue el teatro el ámbito primordial en el que estas músicas eran entonadas. Las representaciones solían incluir momentos en que los actores se ponían a cantar sino una marcha entera, al menos una estrofa, incitando al público a participar⁷¹. Aunque, tal como se ha visto en otro capítulo, el teatro era un ámbito de propaganda política bastante central desde hacía tiempo, no parece que durante el gobierno español el público entonara regularmente canciones en el recinto. La rigidez del ceremonial cortesano en torno a la figura del virrey contrastaba en este punto con el arrojo cívico-patriota en el que, sin transgredir las preeminencias, se lanzaban los limeños al cantar por su «libertad». El teatro llegó a adquirir tal centralidad en la vida política de entonces, que el protector aprovechó la función del 2 de setiembre para dar anuncio desde el palco oficial que las tropas realistas al mando de José de Canterac estaban cerca de la ciudad y que todos debían prepararse para la lucha. En forma espontánea los presentes entonaron una marcha patriótica y se prepararon para la resistencia. Era la primera vez que los limeños se prestaban a tomar las armas, lo cual creó un clima de ansioso belicismo patriota que atravesó a todas las clases y edades, a semejanza de la Buenos Aires de 1806. Luego del anuncio,

⁷⁰ *Boletín del Ejército Nacional de Lima*, Jauja, 20 de junio de 1821.

⁷¹ En la pieza «Los patriotas de Lima [...]» hay un momento que actores y público cantan una estrofa patriótica (1821, p. 48).

un grupo de vecinos «decentes» habría acompañado espontáneamente a San Martín al palacio sin dejar de cantar⁷².

Monteagudo inauguró un nuevo ceremonial para el Estado independiente del Perú con el decreto del 9 de marzo de 1822. En su encabezado se argumenta sobre la operación de sustitución de fiestas:

la autoridad de los virreyes necesitaba tomar un carácter tremendo á los ojos de la multitud, y así se presentaban en las funciones públicas con un aparato, que no tenía solo por objeto su decoro, sino más que todo el envilecimiento de los que obedecían á la ley del más fuerte. [...] No son pues de extrañar las formas ridículas que va ahora a reformarse, porque *para subyugar a los hombres y hacerlos cómplices en el crimen del que los oprime, es preciso dominar su imaginación* [...] (subrayado nuestro)⁷³.

El contenido del decreto no es menos audaz que su encabezado, puesto que reducía a seis el número de las fiestas religiosas y creaba un listado separado con diez fiestas cívicas. A pesar de la distinción, las cívicas también se celebraban con funciones de iglesia. Esto demuestra una vez más que el Protectorado y la causa patriota hallaban su legitimidad en la liturgia cristiana, aspecto no solo observable en la acción guerrera y en los actos de proclamación, sino también en el programa de ceremonias estatales del gobierno independiente.

Según el nuevo calendario independentista, las fiestas de tabla quedaban reducidas a Jueves y Viernes Santo; el segundo día de Pascua; el Corpus; el 15 de agosto, día de la Asunción; el 8 de diciembre, día de su Concepción y el 26 de diciembre. Las fiestas cívicas con asistencia obligada de las autoridades conmemoraban:

- 12 de febrero, aniversario de la batalla de Chacabuco
- 5 de abril, aniversario de la batalla de Maipú
- 25 de mayo, la independencia de Buenos Aires [sic]

⁷² *Memorias...*, p. 302. Aunque anota que esto ocurrió durante la velada del 4 de setiembre y no el 2.

⁷³ LDC, 9 de marzo de 1822.

- 28 de julio, aniversario de la independencia
- 30 de agosto, aniversario de la instalación de la Orden del Sol. En manifiesto sincretismo con el día de Santa Rosa, su patrona, debía celebrarse en la iglesia de Santo Domingo
- 8 de setiembre, aniversario del desembarco en Pisco
- 18 de setiembre, la independencia de Chile
- 8 de octubre, aniversario del juramento del estatuto provisorio
- 6 de diciembre, aniversario de la batalla Pasco
- 29 de diciembre, aniversario de la independencia del departamento de Trujillo⁷⁴

Esta enumeración deja traslucir la evolución del teatro de la guerra: las primeras celebraciones tienen amplitud continental. En este sentido, el primer ceremonial independentista peruano ponía en diálogo a Lima con las otras ciudades americanas, como Buenos Aires y Santiago. Además de exaltar el periplo de la propia Expedición Libertadora, estaba festejando una historia común, todavía por escribirse.

Asimismo, el ministro anuló la costumbre virreinal de incensar al Jefe Supremo⁷⁵. Determinó también la ubicación en la iglesia de acuerdo con las precedencias de las autoridades. Según el decreto, «el sitial del Jefe Supremo ocupará el frente del altar mayor, y a su espalda se colocarán el capellán y edecanes del Gobierno», las demás autoridades proseguirían en orden desde este punto central de referencia. El orden en cuestión se definía según los grados militares, aunque no perdían protagonismo las corporaciones tradicionales, pues determinaba que «el cabildo eclesiástico, la Universidad, colegios y comunidades religiosas guardarán

⁷⁴ Se aprovechó la primera conmemoración el 29 de diciembre de 1821 para llevar a cabo el ritual de guerra de bendición de banderas de los cuerpos cívicos recientemente creados por el ministro. *La Gaceta*, nro. 50, 29 de diciembre de 1821, reproducida en CDIP, t. XIII, «Obra de gobierno de San Martín», p. 21.

⁷⁵ «Durante la misa se observarán las mismas ceremonias que hasta aquí, menos la de incensar al Jefe Supremo, usurpando un homenaje que solo es debido a la Deidad», en Art. 5 de LDC de 9 de marzo de 1822.

el mismo orden que hasta aquí»⁷⁶. Finalmente, no olvidaba explicitar que «a los ministros de Estado les pondrá cojín en las funciones de iglesia». Como se ha examinado en otro capítulo, el tipo de asiento (bancos y sillas, con o sin cojín) era tan importante como la distribución de estos en el espacio para marcar las jerarquías.

Predominaba en este programa la ideología de reemplazo por sobre la ideología de supresión. Esto evidencia un cambio en Monteagudo respecto a su concepción de la autoridad y sus atributos simbólicos, si se considera que diez años antes había aplaudido con fervor jacobino el decreto de Supresión de Honores que su otrora compañero y vocal de la Primera Junta de Buenos Aires, Mariano Moreno, había emitido para hacer valer el principio de igualdad en las formas ceremoniales. En esa ocasión, el detonante había sido el tratamiento monarquizante que mediante un exabrupto quiso dedicar al presidente de la Junta uno de sus partidarios⁷⁷. El decreto de Moreno reconocía que en un primer momento de transición podía ser necesario mantener los privilegios simbólicos de las autoridades en las ceremonias, pero que «su continuidad sería sumamente arriesgada, pues los hombres sencillos creerían ver un virrey en la carroza escoltada [...] y los malignos nos imputarían miras ambiciosas»⁷⁸. Por esta razón, el decreto determinaba:

queda concluido todo el ceremonial de iglesia con las autoridades civiles: estas no concurren al templo a recibir inciensos, sino a tributarlos al Ser Supremo. Solamente subsiste el recibimiento en la puerta por los canónigos y dignidades en la forma acostumbrada. *No habrá cojines, sitial, ni distintivo entre los individuos de la Junta (subrayado nuestro)*⁷⁹.

⁷⁶ LDC, 9 de marzo de 1822, arts. 6, 7 y 8.

⁷⁷ «En la broma, el oficial don Atanasio Duarte brindó al presidente diciendo: Viva el señor presidente don Cornelio Saavedra, emperador y rey de la América del Sur, lo que oyó el secretario de la Junta doctor Mariano Moreno...», Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas*, p. 156.

⁷⁸ *Gaceta de Buenos Aires*, 8 de diciembre de 1810.

⁷⁹ *Gaceta de Buenos Aires*, 8 de diciembre de 1810.

Por el contrario, como vemos, San Martín y su ministro se preocuparon por fomentar en Lima un complejo sistema ceremonial en torno a la autoridad suprema. En el decreto que creaba la función de maestro de ceremonias, el protector afirmaba que:

El orden que se observa en las funciones públicas a que asiste el Gobierno, contribuye esencialmente al decoro y *respetabilidad de los Estados*, y da a primera vista una idea favorable de *su estabilidad y grandeza* y del curso organizado de sus operaciones. Es absolutamente necesario haya un funcionario público que introduzca a los Representantes de otros Estados, y sostenga en el propio la decencia, armonía y *colocación respectiva de las corporaciones y ciudadanos* [...] (subrayado nuestro)⁸⁰.

Además de concebir el ceremonial como un mapa para que cada quién supiese qué función debía tener en la sociedad, consolidar las jerarquías y evitar las transgresiones propias de un estado de guerra, San Martín lo consideraba una herramienta imprescindible para la comunicación entre los jóvenes Estados soberanos. Además, era un dispositivo que influiría, según se infiere de su argumentación, en el reconocimiento de la independencia del Perú por parte de las potencias europeas.

La intervención en el ceremonial tradicional que impulsó Montegudo intentó tener incidencia en la cultura popular y religiosa. Prohibió, por ejemplo, que en las procesiones las campanas sonaran más de cinco minutos por cada vez y reglamentó el número de toques diarios. En realidad, esta disposición repetía el edicto borbónico de 1795 que restringía las campanadas y el duelo⁸¹. Esta medida será más tarde abolida por ser considerada «profana» e «irreligiosa», según comenta

⁸⁰ LDC, 13 de setiembre de 1821.

⁸¹ *Edicto en que el Excmo. e ilustrísimo sr. D. d. Juan Domingo González de la Reguera, caballero Gran-Cruz de la real y distinguida orden española de Carlos Tercero: Arzobispo de Lima, del consejo de S. Mag. En conformidad de lo resuelto por el rey (...) por Cédula 1 de marzo de 1794 corrige en su Diócesis los abusos, y desórdenes con que se tocan las campanas, y asimismo, prescribe la moderación en las Pompas fúnebres* [en adelante *Edicto en que el Excmo...*], 1795.

el viajero Robert Proctor⁸². Por su parte, Francisco Javier Mariátegui, opositor republicano, acusa en sus memorias la falsedad de esta reforma, sobre todo en lo que concierne a la prohibición de plañideras. Se preguntaba, «¿Las había en Lima? [...] yo no las he visto, jamás he oído que las hubiese en tiempos anteriores. Para encontrarlas es necesario recurrir a la antigüedad. Aun en España no existían»⁸³. Sin embargo no es posible estar tan seguro de ello, puesto que el edicto de 1795 también se preocupaba en censurar esa costumbre «tan arraigada»⁸⁴.

El gobierno no desconocía que la cultura procesional religiosa era un terreno fértil para la politización de la plebe. Los testigos dan cuenta de cómo en las procesiones religiosas tradicionales no dejaba de estar presente el ejército patriota y cómo entre los devotos empezaban a verse damas de saya y manto con una banda patriótica roja y blanca que cruzaba los hombros⁸⁵. Estas «sayas patrióticas» se presentaban como antecedente de las «sayas caudillistas» referidas por Jorge Basadre para un periodo posterior⁸⁶. Esto permite confirmar, a su vez, el protagonismo cada vez mayor de las mujeres patriotas en los rituales cívicos que comentamos anteriormente. Así, el aumento de visibilidad de las mujeres en el ceremonial ocurría tanto en los rituales de guerra (comisionadas para entregar premios al militar victorioso), en las fiestas cívicas constitucionales y especialmente en la premiación de las «caballeras» de la Orden Sol. Pero también de modo general contribuía a esa visibilidad el uso cada vez más intenso de distintivos políticos en la vestimenta, apreciable desde la proclamación de Fernando VII en 1808.

⁸² Robert Proctor, *El Perú entre 1823 y 1824*, p. 264.

⁸³ Francisco Javier Mariátegui, *Anotaciones a la historia del Perú independiente*, [1869], p. 145.

⁸⁴ El edicto prohibía a las plañideras puesto que «es ridícula demostración de lo que no sienten, y se hace un gasto inútil», *Edicto en que el Excmo...*, 1795, p. 23.

⁸⁵ Así lo describe el viajero Gilbert F. Mathison, «Residencia en Lima entre abril y mayo de 1822», CDIP, t. XXVII, «Relaciones de Viajeros», vol. 1, p. 281.

⁸⁶ Según Basadre [1939, p. 108], se veía comúnmente la «saya salaverrina, la saya orbegosina, gamarrina, etc.».

Si bien el Protectorado encontraba su fuente de legitimación en la religión, como reacción a las reformas de Monteagudo, surgió la sociedad de San Luis de Gonzaga cuya misión era hacer respetar los días de guardar suprimidos por el gobierno. Según el testimonio del reverendo Salvin, esta sociedad no excluía de su seno a negros y zambos, y se caracterizaba porque los días de iglesia sencillamente se quedaban en sus casas y no iban a sus labores⁸⁷. En suma, por medidas de este tipo, muchos autores y testigos de la época vieron en Monteagudo el promotor de las desavenencias entre la Iglesia y el gobierno protectoral.

En efecto, las relaciones del Protectorado con las autoridades eclesiásticas no fueron las más apacibles. El creciente malestar entre el octogenario arzobispo Las Heras y el gobierno concluyó con la partida del primero del Perú. Los prelados debían jurar lealtad a la causa, como todos los otros cuerpos, y fueron además sometidos a tribunales de conducta con el fin de corroborar su compromiso, algo frecuente en otras latitudes insurgentes. El desvío de la canonjía para financiar la Orden del Sol tampoco contribuía al buen entendimiento. En el plano de la enseñanza también se atentaba con el «régimen de cristiandad», pues Monteagudo impulsó la instalación de escuelas primarias lancasterianas y vigiló celosamente la pedagogía cívica en las instituciones de enseñanza. El historiador Paulino Castañeda Delgado señala que en febrero de 1822, Torre Tagle ordenó que se estableciera una escuela pública en todos los conventos de la nación (1999, p. 147). Detrás de esta reforma latía por supuesto el fervor de Monteagudo. En el momento en que fue destituido por un motín el 25 de julio de 1822, una de las múltiples acusaciones contra el ministro fue la de irreligioso y predicador del ateísmo⁸⁸.

⁸⁷ Reverendo Hugh Salvin, «Diario del Perú», CDIP, t. XXVII, «Relaciones de Viajeros», vol. 4, p. 94.

⁸⁸ *Lima Justificada en el suceso del 25 de julio, 1822*, p. 8. Ver Ortemberg (2009, pp. 115-146).

REBAUTIZAR EL ESPACIO LIBERADO Y LEVANTAR MONUMENTOS: INGENIERÍA DE LA NUEVA ERA

En el afán de crear nuevos lugares de memoria, la revolución de los nombres intentó marcar la génesis de la nueva era. La Plaza de Armas dejó de llamarse oficialmente «Plaza de la Constitución» y fue denominada «Plaza Independencia». Por el acto heroico de prepararse para la batalla en la jornada del 2 de setiembre, la «Muy noble y fidelísima Ciudad de los Reyes» pasó a llamarse por orden protectoral la «Heroica y Esforzada Ciudad de los Libres»⁸⁹. Curiosamente, ninguno de esas nominaciones sobrevivió a las consuetudinarias «Plaza de Armas» y «Lima». Hoy en día, el «Castillo Independencia» se reconoce con su nombre tradicional «Real Felipe». Los colegios San Carlos, San Fernando y San Felipe pasaron a llamarse, San Martín, Independencia y Libertad, respectivamente, y perduraron con mayor éxito que los casos precedentes. Los buques de guerra capturados también fueron rebautizados con los nombres de los jefes militares. El pueblo de Magdalena, donde estaba la antigua residencia campestre del virrey Pezuela y luego solaz de San Martín, pasó a llamarse «Pueblo de los Libres»; hoy en día coexisten las dos denominaciones. Gracias a su papel en la gesta independentista, un decreto concedió a Lambayeque el título de ciudad, con el renombre de «Generosa y Benemérita»⁹⁰. Más tarde se le agregó «Generosa y Benemérita ciudad de San Martín de Lambayeque»⁹¹. La ciudad de Trujillo recibió el renombre de «Ciudad Benemérita y Fielísima a la Patria»⁹², y Huancayo el de «Ciudad Incontrastable».

⁸⁹ Esto sugiere hasta qué punto San Martín quiso incluir a Lima en una épica que la posicionara con dignidad en el nuevo teatro independentista. La llamó ciudad heroica por «casi» haber luchado contra el enemigo.

⁹⁰ Decreto firmado por Monteagudo el 15 de junio de 1822, reproducido por Francisco Javier Mariátegui, [1869], p. 152.

⁹¹ Francisco Javier Mariátegui, [1869], p. 153.

⁹² LDC, 31 de enero de 1822. El decreto establecía también que «su cabildo tendrá el dictado de honorable, con el fin de manifestar a dicha ciudad los sentimientos de aprecio que ha merecido el Gobierno Supremo, desde que se proclamó la libertad del Perú».

La adjudicación de renombres como reconocimiento a los servicios prestados a la causa tenía su antecedente virreinal, no fue una innovación de San Martín. La diferencia es que estos títulos otorgados a pueblos, villas y ciudades ya no premiaban la lealtad al rey sino a la «Patria». El premio a la adhesión requería perpetuar un sistema de jerarquización conocido.

La guerra redefinía permanentemente las fronteras entre realistas e independentistas. Esto se reflejaba en los premios y castigos que imponían ambos bandos a los pueblos, según su comportamiento. El caso del pueblo de Cangallo, situado en la disputada sierra central, se ofrece como uno de los ejemplos más extremos. Este pueblo que había optado por apoyar a los independentistas a pesar de los indultos y consideraciones del gobierno español, terminó siendo arrasado por el general realista José Carratalá a finales de 1821. El virrey La Serna creyó que la casi total destrucción física no era suficiente castigo y, en un oficio, determinó que «semejante nombre desaparezca también de la memoria de los hombres, y que un ejemplar castigo sirva de general escarmiento»⁹³. Por tanto resolvió:

1º que el partido conocido hasta ahora con el nombre de CANGALLO se titule en lo sucesivo de VILCASHUAMAN; 2º que la capital de él, se sitúe en el pueblo de Pomabamba, anexo de la doctrina del que existió con aquél nombre; y consiguientemente se nombrará en lo sucesivo Doctrina de Pomabamba y Capital del Partido de Vilcashuamán, dispensándole esta distinción en remuneración a ser el primero que recibió con fraternidad las tropas nacionales. 3º Que nadie podrá reedificar en el terreno que ocupaba el infame Pueblo de Cangallo [...]»⁹⁴.

⁹³ CDIP, t. XXII, «Gobierno Virreynal del Cuzco», vol. 3, «Correspondencia del virrey. Gaceta del gobierno legítimo del Perú. Cuzco, 22 de enero de 1822. Artículos de oficio», p. 137.

⁹⁴ CDIP, t. XXII, «Gobierno Virreynal del Cuzco», vol. 3, «Correspondencia del virrey. Gaceta del gobierno legítimo del Perú. Cuzco, 22 de enero de 1822. Artículos de oficio», p. 137

Mientras La Serna decidía borrar literal y simbólicamente del mapa al pueblo de Cangallo, en Lima, Monteagudo resolvió por decreto que «luego que las circunstancias lo permitan, se reedificará el pueblo de Cangallo con el título de la *Heroica Villa de Cangallo*, levantándose un monumento en la Plaza Mayor que se forme según el modelo que se dará; en él se inscribirán los nombres de los mártires de la *patria*» (subrayado nuestro)⁹⁵. A esto se añadía el privilegio concedido por el protector el 24 de noviembre del año anterior de llevar un escudo en el brazo a todos los habitantes de las provincias liberadas que se mantenían fieles a la causa. En este caso se otorgaba uno de color rojo con la frase «A los constantes patriotas de Cangallo». El nombre variaba según la provincia, Cangallo, Huarochirí, Canta, Yauli y Yauyos⁹⁶. Al mismo tiempo, esta era una manera más de definir simbólicamente las fronteras de un espacio liberado, no solo con renombres a los pueblos y construcción de monumentos en sus espacios centrales, sino también a través de la misma indumentaria de sus habitantes.

El ministro Monteagudo colocó la primera piedra para un futuro monumento a la independencia camino al Callao, en las afueras de la capital. Al igual que en la Francia revolucionaria, los monumentos independentistas se erigieron muchas veces en espacios abiertos y, como los llama Mona Ozouf, *sans qualités*, es decir, sin marcas de la historia; espacios que respondían al ideal de *commencement absolu* (1989 [1976], pp. 208-209). Eso también explicaba en parte, según la autora, la opción estética de los revolucionarios por el neoclásico: buscaban una proyección hacia una historia preantiguo régimen, una historia ahistórica, fruto de la idealización, de modo que pudiera comulgar con el principio de tabula rasa respecto del Antiguo Régimen.

⁹⁵ LDC, 27 de marzo de 1822. Además el decreto exceptuaba de contribuciones por un término de cuatro años y del servicio militar por seis años.

⁹⁶ LDC, 24 de noviembre de 1821.

En ocasiones el rebautizo de lugares y edificios públicos estaba relacionado con proyectos de intervención urbana y nuevos usos pensados para los espacios. El primer Congreso Constituyente estaba previsto que se realizara en el antiguo edificio de la Universidad de San Marcos. Junto a él, como se ha dicho, el local de la Inquisición fue convertido en el Museo de Arqueología. Antes de que se reuniera el congreso, Monteagudo decretó que la plazuela de la Inquisición (o de las tres virtudes) pasaría a llamarse oficialmente «Plaza de la Constitución». Proyectó construir en esa plaza un monumento pero antes debía remover el mercado que funcionaba cotidianamente en el lugar. Así, el ministro no hacía sino continuar la política borbónica de control del espacio público y desarticulación de la superposición de funciones características de las plazas⁹⁷.

El monumento proyectado por Monteagudo consistía en una columna Trajana en cuya cima imaginaba una estatua pedestre de San Martín⁹⁸. Por primera vez en Lima el monumento ecuestre cedía ante el hombre político. El decreto ordenaba también que al comenzar cada año legislativo, debía instalarse en la columna un aro de bronce que llevara escritos los hechos más importantes del año precedente. El proyecto tenía gran trascendencia simbólica, puesto que el gobierno protectoral había asumido la misión de preparar las bases para que los peruanos eligieran representantes de un Congreso soberano de tal modo que el Perú se iniciara a la vida independiente. Sin embargo, las dilaciones y manipulaciones de las fechas para la convocatoria a elecciones en función del proselitismo oficial por el sistema monárquico generaron grave malestar, el cual se sumó a otros intereses opositores llegando al punto de causar el motín que significó la expulsión de Monteagudo del Perú.

⁹⁷ San Martín intentó trasladar por razones de higiene el mercado de la Plaza Mayor hacia otras plazas más alejadas. Ver Lafond (1822, p. 119).

⁹⁸ LDC, 6 de julio de 1822.

El proyecto de Monteagudo jamás se concretó y, en general, los monumentos conmemorativos permanentes fueron escasos en este tiempo originario. La mayoría consistieron en columnas, según el modelo clásico de Trajano, o en pirámides, pero casi todos quedaron en meras palabras. Los tiempos de revolución demostraron ser momentos de grandes proyectos de piedra, como si con ella se buscara afirmar de manera inamovible, al igual que con las fiestas, aquello por lo que se luchaba pero todavía no terminaba de adquirir vida.

La ilusión de *commencement absolu* se manifestó asimismo en el doble fechado de los documentos oficiales de la época (fecha religiosa y primer año de la Independencia, o luego, de la República). El tiempo comenzaba a contarse a partir de la proclamación de Trujillo en diciembre de 1820, lo cual significaba un reconocimiento a los pueblos más allá de Lima. El supremo delegado Marqués de Torre Tagle había presidido la ceremonia en aquella ciudad cuando era intendente, algo que la efeméride del Protectorado no podía dejar al margen. Sin embargo, no debe perderse de vista que no se trataba de un tiempo nacional, sino continental. Así, el Reglamento Provisional sancionado en el cuartel de Huaura incluía la triple fecha, «12 de febrero de 1821- 2º de la libertad del Perú, y 4º aniversario de la batalla de Chacabuco»⁹⁹. A pesar de la metáfora solar de la nueva era, el proyecto de contabilidad del nuevo tiempo en las columnas, el doble fechado en los documentos oficiales y el novedoso listado de fiestas cívicas, la ilusión limeña del *commencement absolu* presentaba importantes diferencias con el cambio radical que propuso el calendario revolucionario francés, aunque este haya durado tan poco.

A pesar del fervor del comienzo, los habitantes de Lima no veían un cambio favorable en sus vidas con la llegada de los patriotas. Rápidamente percibieron que las contribuciones «voluntarias» del Ejército Unido no eran menos gravosas que las padecidas poco antes con el

⁹⁹ *Reglamento Provisional*, CDIP, t. XIII, «Obra de gobierno del General San Martín», vol. 1, p. 5.

virrey La Serna. La presencia en la ciudad de tropas rioplatenses, cuyanas y chilenas mal alimentadas, sin demasiada preparación, mal pagadas y a las cuales se les había prometido recompensas por sus servicios, no generaba tranquilidad en los vecinos. La crisis sanitaria se acentuaba y las epidemias debido a la carestía hacían estragos en la población y las tropas (Sánchez, 2001, pp. 237-263). Los viajeros no dejaron de insistir en el estado de miseria en que se encontraba la anteriormente esplendorosa Ciudad de los Reyes. Para colmo, los partes de guerra traían noticias de derrotas. En este sentido, el comentario del viajero inglés Stevenson es lapidario:

Los enemigos estaban victoriosos, los patriotas temían algún funesto revés. Lo que quedaba de las tropas estaba descontento y veía que ninguna de las promesas que les hicieron se había realizado. El oro y la plata habían desaparecido; el Gobierno los había sustituido con un papel moneda. Las contribuciones a punta de bayonetas, mientras que el Protector de la libertad de estos países, después de haber estado ocupado durante seis meses en crear órdenes de caballería, establecer tribunales, esbozar bordados e inventar uniformes, se había retirado a su casa de campo para descansar de sus trabajos¹⁰⁰.

El domingo 14 de abril se confirmó la derrota del general Domingo Tristán por las tropas realistas del general Canterac en Ica. Al día siguiente, según el marino inglés Gilbert Mathisson,

con el objeto de distraer la atención pública de noticias desagradables, y para entretener a los dignos ciudadanos de Lima, se permitió celebrar una gran fiesta, que se intentó fuera dada en conmemoración de la rendición de la fragata «Prueba» [rebautizada «San Martín»]. Al anochecer la plaza pública fue iluminada, y se ofrecían fuegos artificiales. En cada extremo de la plaza había bandas de música militar; y al centro fue erigido un templo transparente, en el cual se presentaban retratos de San Martín, Torre Tagle y Monteagudo,

¹⁰⁰ *Memorias...*, p. 330.

con una serie de divisas alegóricas toscamente pintadas [...] el lugar estaba lleno de compañía de alta y baja graduación y pronto pareció perderse la contemplación del futuro ante el regocijo y la festividad presentes¹⁰¹.

Esto confirma que la liturgia independentista fue empleada también para moralizar a la tropa y distraer la opinión. No es la primera vez que se observa en Lima la puesta en marcha de la máquina festiva en momentos de crisis. Solo se detiene ante una situación realmente extrema, como cuando por ejemplo todos los actos cívicos fueron suspendidos en el momento que las tropas de Canterac volvieron a estar a pocas leguas de Lima.

En esas circunstancias nada favorables, Monteagudo fue perdiendo popularidad gradualmente, en buena parte a causa de sus crueles medidas antiespañolas. En la noche del 2 de mayo de 1822, mientras en el palacio se celebraba con un baile la primera reunión de la Orden del Sol de los dos sexos, un regimiento mandado por el ministro arrancó de sus lechos a más de seiscientos españoles residentes en Lima, y sin dejarlos despedirse de familiares y amigos fueron embarcados rumbo al destierro. Al otro día hubo una «procesión cívica de expiación» de doce mujeres, según el testimonio de Gilbert Mathison, «disolutas», que representaban a las damas patriotas de Lima en «una exhibición vacía y vulgar para distraer a las clases bajas»¹⁰². Desafortunadamente no encontramos otros testimonios sobre esta procesión. ¿Por dónde pasaba la frontera entre las «damas patriotas» y las «mujeres disolutas», entre conmemoración y farsa, fiesta y simulacro? ¿Quién define estas fronteras?

¹⁰¹ Vale la pena referir la continuación de la cita, «las casas fueron variada y jocosamente pintadas de acuerdo con el gusto o habilidad de sus propietarios; algunas con viejas alfombras y piezas de tapicería colgadas en las paredes; otras, con espejos, pinturas de santos y luces de aceite de vasos de cristal, en lugar de las lámparas regulares, exhibidas en las ventanas en honor de la ocasión [...]», Gilbert F. Mathison, *Residencia en Lima entre abril y mayo de 1822*, p. 290.

¹⁰² Gilbert F. Mathison, *Residencia en Lima entre abril y mayo de 1822*, p. 312.

En la *fête révolutionnaire* francesa, apareció a menudo esta confusión entre los detractores y en los mismos revolucionarios¹⁰³.

Monteagudo se apresuró el 16 de mayo de 1822 para decretar gran feriado y colocar la primera piedra del monumento a la independencia, otra construcción que nunca llegaría a realizarse¹⁰⁴. Faltaba, sin embargo, un par de meses para el aniversario del 28 de julio. Relata Mathison:

La ceremonia de colocación de la primera piedra fue anunciada por una descarga de artillería y mosquetería, cuando Monteagudo, el principal Secretario de Estado, dirigió un discurso a los espectadores, cuyo significado en la parte final era éste: «que el presente habrá de mantener la causa de la independencia contra el mundo entero, con las armas, si fuera necesario; y que en el curso de algunos meses esperaban desterrar del Perú a todos los tiranos y pillos españoles»¹⁰⁵.

La ceremonia fue utilizada por el ministro no solamente para legitimar su programa de persecución contra los españoles, sino también como franca amenaza. Pese a ello, no tuvo el efecto deseado, pues según las impresiones de Mathison, Monteagudo «presionaba la mano contra el corazón, y usaba cada gesto que pudiera parecer más elocuente y afectivo; pero todo se perdió ante su audiencia, que no demostró ni gozo ni entusiasmo, ni aplauso». En suma, las fiestas cívicas podían servir para desviar la atención frente a las derrotas militares, como también pretender legitimar medidas impopulares.

¹⁰³ Mona Ozouf (1989 [1976], p. 166) constata para el caso francés respecto a las mujeres: «su presencia en las fiestas parecía alimentar un peligro, introducir un elemento de ilusión e incluso de subversión» (traducción propia).

¹⁰⁴ Con el fin de realizar esa ceremonia, Monteagudo envió un comunicado al gobernador eclesiástico para que el 16, como en las fiestas de tabla de los virreyes, fueran a buscar al supremo delegado al palacio, junto con el cabildo eclesiástico, con el fin de «acompañarlo a la procesión cívica que ha de hacerse en el segundo óvalo del camino al Callao para poner la primera piedra del monumento que recuerde a los peruanos el glorioso día de su suspirada independencia». AAL I: 80, Lima, 13 de mayo 13 de 1822.

¹⁰⁵ Gilbert F. Mathison, *Residencia en Lima entre abril y mayo de 1822*, p. 317.

Además, las fiestas cívicas protectorales se inscribieron dentro de un programa general de reformas de costumbres y diversiones públicas. San Martín y Monteagudo impulsaron un reformismo de tipo ilustrado que ya habían iniciado los borbones. Prohibieron por decreto el juego por dinero —verdadero vicio de esa época, sobre todo entre la clase acomodada—; cerraron el coliseo de gallos; prohibieron con amenaza de multa que se comiera, fumara y gritase en las funciones de teatro; también prohibieron el juego de carnaval¹⁰⁶ e intentaron hacer lo mismo con las «bárbaras» corridas de toros en la Plaza de Acho. Sin embargo ninguna de estas medidas tuvo completo y duradero cumplimiento. San Martín era despertado de vez en cuando en su casa de campo en Magdalena con corridas de toros «patrióticas» que se realizaban en su honor y que no podía rechazar. Hemos visto su importancia, por cierto, en el ritual de proclamación de la independencia: aunque no se efectuaron en la Plaza Mayor, como indicaba el ritual político tradicional, fue imposible prescindir de ellas para dar legitimidad a la causa de la independencia. Antes de clausurar la plaza de toros de Acho, el mismo libertador concedió un permiso para que se realizaran tres corridas más con el fin de recaudar fondos de guerra. Gilbert F. Mathison advirtió estas contradicciones:

He observado anteriormente, que San Martín había tenido el hábito de exhibir corridas de toros en su casa de campo, y que, siendo sólo con peligro fueron juzgados una diversión muy cortés. Sin embargo, ahora ha determinado prohibir las corridas de toros en cualquier forma, y ordenó que solamente tres más serían exhibidas en público, y su producto sería aplicado a la construcción de un nuevo crucero de línea de 60 cañones, para el servicio público, y para lo cual, por lo tanto, se esperaba la contribución de todos los buenos patriotas¹⁰⁷.

¹⁰⁶ LDC, 3 de enero y 16 de febrero de 1822.

¹⁰⁷ Gilbert F. Mathison, *Residencia en Lima entre abril y mayo de 1822*, p. 313.

La razón ilustrada fue vencida por la razón de la guerra. En Buenos Aires se observa una diferencia en este sentido, puesto que la orden del 11 de enero de 1819 suprimió definitivamente las tradicionales corridas en la Plaza del Retiro pese a que el nuevo gobierno tampoco gozaba de holgura económica¹⁰⁸. Es posible que San Martín advirtiera la importancia de las otras funciones además de las económicas que tenía la diversión de toros en Lima. Estos espectáculos se ofrecían en la Ciudad de los Reyes como un vehículo nada desdeñable para politizar a la plebe y difundir propaganda patriota¹⁰⁹. Mathison leyó los listines del programa de toros previsto en obsequio al libertador y dedujo que «lo que más habrá de asombrar a los espectadores es que al comienzo del espectáculo parecerá alzarse una nube de la arena y fuera de ella saldrá un godo escapando de sus victoriosos adversarios con la mayor precipitación»¹¹⁰.

El programa de reformas sanmartinianas de las diversiones públicas incluyó además la imposición oficial del nuevo vocabulario patriótico. Por decreto, antes de las funciones de teatro y de toda diversión o acto público debía exclamarse la fórmula «¡viva la patria!»¹¹¹. A su vez, antes de cada corrida había un desfile militar y se distribuían panfletos con marchas patrióticas que eran entonadas por los concurrentes. Por último, las corridas tenían también una función suplementaria: muchas veces, a la salida del espectáculo, el ejército llevaba a cabo sus levas¹¹².

¹⁰⁸ Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas*, p. 296.

¹⁰⁹ Timothy Anna (2003 [1979]), p. 245) refiere el caso del Conde de Montemar, quien para confirmar su patriotismo y recuperar sus bienes confiscados es «invitado» a patrocinar toros para juntar fondos patriotas.

¹¹⁰ Gilbert F. Mathison, *Residencia en Lima entre abril y mayo de 1822*, p. 315.

¹¹¹ LDC, 15 de febrero de 1822.

¹¹² Robert Proctor, *El Perú entre 1823 y 1824*, pp. 265-273. Asimismo, San Martín castigó con la leva a quien desafiara su decreto del 3 de enero de 1822 que prohibía el juego —LDC 3 de enero de 1822— al tiempo que prometía la libertad a los esclavos que denunciaran a sus amos por incurrir en estas prácticas. Las levas improvisadas en momentos de reunión festiva se observan en los dos bandos.

Como puede percibirse, la «dignidad y el decoro» de la razón que impulsaba a San Martín y a Monteagudo para poner en práctica las reformas de las diversiones públicas no eran sino una prolongación del pensamiento ilustrado. Su rechazo a la tauromaquia, por ejemplo, había sido argumentado por Jovellanos a fines del siglo anterior. Fue el mismo Monteagudo quien publicó en la prensa porteña un artículo antitaurino titulado «Pan y toros», y en Lima propuso su abolición en la primera reunión de la sociedad patriótica de la cual era su presidente fundador. Un artículo firmado con las iniciales de José Gregorio Paredes celebraba la medida del ministro desde el periódico *El Sol del Perú*, argumentando sobre el carácter «bárbaro» de esta diversión «destructora de la moral, la economía y del orden» que iba tan «en contra de la opinión de las personas ilustradas»¹¹³. Así, los valores ilustrados también fueron llevados al paroxismo por el grupo republicano, tal como se verifica en *La Abeja República*¹¹⁴. A pesar de esta evidente filiación ideológica con la ilustración borbónica, San Martín y su ministro monopolizaron los valores ilustrados en el bando independentista, relegando los «vicios» y la «barbarie» al atrasado realista¹¹⁵. Necesitaron levantar una ilusoria frontera cultural para afianzar la autonomía política y legitimar una «santa causa», frontera que adquiriría el carácter de una «guerra civilizatoria»¹¹⁶. En la introducción al decreto que prohibía el juego de gallos el programa quedaba claro: «nada importaría hacer la guerra a los españoles, sino la hiciésemos también a los vicios de su reinado»¹¹⁷. De este modo el ideograma civilización-barbarie operó fuertemente en aquellos años para alimentar la imagen negativa del «godo».

¹¹³ «Jugadas de Toros» en *El Sol del Perú*, n. 2, 21 de marzo de 1822, pp. 1-3.

¹¹⁴ Contra la «bárbara costumbre» de las corridas en *Abeja Republicana*, n. 35, 1971, p. 316.

¹¹⁵ Además de transformar los conventos en escuelas, San Martín y Monteagudo fundaron la Biblioteca Nacional. El libertador legó su biblioteca a esta institución.

¹¹⁶ Los realistas también recibieron el peyorativo mote de «sarracenos».

¹¹⁷ LDC, 16 de febrero de 1822.

CAPÍTULO 5

EL CEREMONIAL BAJO LA REPÚBLICA

UNA REPÚBLICA CATÓLICA Y PERUANA

Ha dado en llamarse «fase peruana de la emancipación» a la coyuntura iniciada el 22 de setiembre de 1822, cuando José de San Martín presentó su renuncia como protector, dos días después de la ceremonia de instalación del primer Congreso Constituyente, ante los diputados de los departamentos peruanos reunidos en el local de la Universidad de San Marcos. San Martín consideró en su discurso de renuncia que había cumplido su misión de libertar el Perú y prepararlo para su vida independiente. La instalación del Congreso fue la última ceremonia política a la que asistió como jefe supremo.

Como es sabido, San Martín no tenía fuerza militar suficiente como para ganar la guerra y consideró por ello que era necesaria la intervención de Simón Bolívar desde el norte. Mientras fue a entrevistarse con este último en Guayaquil (26 de julio de 1822), en Lima se alzó un motín conducido por los opositores republicanos que depuso a Monteagudo, quien venía tributándose el odio de múltiples sectores¹.

¹ Carmen Mc Evoy (1999) estudia los pormenores del motín argumentando que este permitió a los republicanos pasar de la esfera letrada a la de la gestión política. Para un análisis sobre formas y funciones del odio político en torno a la figura de Monteagudo, ver Ortemberg (2009).

El ministro se había vuelto «despótico» para los republicanos, «cruel» para los peninsulares, «irreligioso» para todos, «insolente» para la aristocracia, «semi-etíope» [sic] para la élite blanca², «lascivo» para los padres de familia³, «abominable extranjero» para los peruanos. Esto deja advertir el contenido moral que caracterizaba a la república apenas nació. La renuncia solemne de San Martín a su regreso no fue una sorpresa, ya que había sido «destronado» indirectamente con la expulsión de su ministro fuerte. En esas circunstancias tan delicadas, los diputados peruanos electos para representar los departamentos libres y aquellos que todavía estaban bajo dominio realista sabían que no podían permitirse quedarse sin un jefe militar e intentaron en vano retenerlo, pero el protector abandonó la sala frente a los 87 congresistas. ¿Quiénes integraban ese cuerpo soberano? ¿Qué ocurrió luego de su salida?

El procedimiento de elecciones de diputados reprodujo el sistema implementado anteriormente por la Constitución de Cádiz. En aquellos departamentos que estaban bajo dominio de los independentistas (Lima, Tarma, Huaylas, Trujillo y la costa), los ciudadanos eligieron a los electores a nivel municipal y los colegios electorales, un diputado por cada 15 000 almas. Se utilizó el padrón de vecinos y el espacio de las parroquias para el acto electoral en cada pueblo. La ley solo daba derecho a voto al ciudadano que poseyera una renta de 500 pesos en Lima, 300 en la costa y 200 en la sierra. Los departamentos ocupados por los realistas (Puno, Huancavelica, Huamanga, Cuzco y Arequipa) fueron representados por vecinos originarios de esas zonas que estuvieran residiendo en Lima⁴. El presidente del Congreso fue el clérigo arequipeño Francisco Xavier de Luna Pizarro. No debe sorprender la elección de un sacerdote como presidente, puesto que después de los abogados (28),

² *La Abeja Republicana*, nro. 36, 5 diciembre de 1822, p. 342.

³ «Don Bernardo Monteagudo hacía descaro de destinar a ciertas personas a que se ocupasen en proporcionarle doncellas [...]», se denuncia en la apología del motín, *Lima Justificada en el suceso del 25 de julio*, p. 8.

⁴ CDIP, t. XIV «Primer Congreso Constituyente», vol. 1, pp. 3-4.

seguía una predominancia de religiosos (26). También había comerciantes (9), médicos (8), empleados (6), militares (5) y propietarios (5). Según Cristóbal Aljovín, especialista en constitucionalismo durante la República, la gran presencia de religiosos y abogados fue cediendo espacio más tarde a los cuadros militares (Aljovín, 2001, pp. 351-378).

Luego de la dimisión de San Martín, el Poder Ejecutivo recayó en la asamblea. Se dispuso nombrar un triunvirato o como lo llamó Jorge Basadre, el «Gobierno de los Tres Diputados», para que tuviera momentáneamente las funciones del ejecutivo. Se designó para ello a José de La Mar, Felipe Antonio Alvarado y Manuel Salazar y Baquijano, Conde de Vistaflorida. Un reglamento provisional de gobierno estableció las atribuciones de la junta y nombró a La Mar como su presidente. José Faustino Sánchez Carrión —ideólogo republicano que fue uno de los principales adversarios de Monteagudo— justificaba de esta manera la determinación en las primeras sesiones: «tres no se unen para oprimir [...] la presencia de uno solo en el mando me ofrece la imagen de rey, de esa palabra que significa herencia de la tiranía [...]»⁵. Sin embargo, muchos consideraron que la falta de un ejecutivo fuerte en momentos de guerra ponía en riesgo el futuro de la independencia. La discusión influyó en la primera de las dos actividades fundamentales que atendieron los congresistas en aquellos meses: la elaboración de la Constitución de la República del Perú y el desesperante acopio de recursos para armar a la tropa.

Sin embargo, la república no comenzó con gran suerte en el ámbito militar, pues la expedición a puertos intermedios dirigida por el general Rudecindo Alvarado recibió una dura derrota en las batallas de Torata y Moquegua, y el malestar que eso generó en Lima dio pie al faccionalismo. El general Andrés Santa Cruz, en nombre de varios oficiales de alta graduación —entre los que se incluía el mariscal Agustín Gamarra— presionó el 27 de febrero de 1823 al Congreso para que destituyera

⁵ CDIP, t. I, «Los Ideólogos. José Faustino Sánchez Carrión», vol. 9, p. 137.

la junta gubernativa y eligiera como presidente de la República al general José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete. Denominado «motín del balconcillo», se suele referir a él como el primer golpe de Estado durante la República. Riva-Agüero designó a Santa Cruz como jefe del ejército y le encomendó dirigir una segunda expedición a puertos intermedios, pero también fue derrotado. En consecuencia, la alianza militar entre la joven república y la Gran Colombia comenzó a verse como la única salvación. San Martín había comenzado las negociaciones con Bolívar un año antes y el Congreso consiguió que el general Antonio José de Sucre llegara a Lima con 3000 soldados. Sucre conspiró contra Riva-Agüero, quien sufrió un fuerte revés en junio de 1823 cuando las tropas de Canterac entraron a Lima y permanecieron en la capital durante un mes. El presidente y el Congreso se refugiaron en el Castillo Independencia (Real Felipe).

El Congreso destituyó a Riva-Agüero, pero este no acató la medida y formó un gobierno paralelo con algunos diputados en la ciudad de Trujillo. Luego, la institución volvió a Lima y nombró presidente de la República a José Bernardo de Tagle. Enseguida se otorgaron plenos poderes a Sucre, quien preparó el clima para recibir a Bolívar. El libertador de Colombia fue visto por los limeños como el hombre providencial que los salvaría del desastre militar y terminaría con la lucha de facciones. En efecto, la dictadura (desde el 10 de febrero de 1823) de Bolívar logró deponer a Riva-Agüero y obtener las victorias definitivas contra los realistas el 6 de agosto de 1824 en la pampa de Junín y el 9 de diciembre del mismo año en Ayacucho. Pero la coyuntura aún es más compleja de lo que parece. Durante la mayor parte del año 1824 el Ejército Realista consiguió ingresar por segunda vez en Lima, esta vez de manera más duradera. Examinar este episodio permitirá esclarecer algunos puntos sobre la importancia y sentidos que había adquirido el ceremonial político en aquel entonces y la tensión vivida por los limeños con respecto a sus identidades políticas. Enseguida, se verá, la victoria de Ayacucho motivará el culto a Bolívar en Lima y,

gracias a su gira triunfal, este se propagará por los pueblos y ciudades del sur andino. Este culto dará nuevo signo a las fiestas cívicas peruanas. No obstante, las ambiciones de Bolívar y su controvertida constitución vitalicia (9 de diciembre de 1826), que apenas duró 49 días, también derribarán sin demora su liturgia política. Hasta aquí el *racconto* que permite ubicar las coordenadas del tiempo político y el teatro de la guerra en un contexto de extrema inestabilidad y casi anarquía.

Del mismo modo que el ritual electoral adoptó el modelo gaditano, los rituales de instalación del Congreso soberano, junto con la jura de las bases de la Constitución y de la Constitución misma, mostraron la misma inspiración. El paradigma gaditano permitió dar legitimidad a la república. La fuente principal de legitimidad, a diferencia de la república francesa, fue la liturgia religiosa. Este componente en ningún momento fue puesto en cuestión por los diputados, entre los cuales, se señaló, había un apreciado número de clérigos. Ni monarquizantes ni republicanos cuestionaron en ningún momento la forma del ritual político asociado al constitucionalismo y, por extensión, a la nueva república. De hecho, fue San Martín —partidario de una monarquía— quien estableció por decreto del 14 de setiembre de 1822 el ceremonial de instalación del Congreso y la fórmula de juramento de sus diputados. Los breves seis días de preparación apoyan la idea de que el ceremonial político gaditano era vivamente recordado por las autoridades y gozaba de amplio consenso.

El decreto establecía que en la víspera de la instalación habría una rogativa pública y al mediodía una visita general de cárceles, para conceder indultos a los reos con penas menores⁶, componentes que se remontan a las juras reales, mucho antes del periodo gaditano. Siguiendo el guión conocido, estaba prevista la iluminación general y repiques de campanas de todas las iglesias durante el término de media hora,

⁶ LDC, 14 de setiembre de 1822. Art. 2. Las citas a continuación refieren a este decreto.

a partir de las siete de la noche. Otro artículo determinaba «al amanecer el día de la instalación del Congreso, un saludo a la nación de 22 cañonazos». Desde Cádiz, los 22 —a veces 21— cañonazos estaban dedicados al nuevo sujeto de soberanía: la nación. La presencia del poder militar del Estado convocaba cañonazos del ejército formado en la Plaza Mayor, en diálogo con salvas de los buques de guerra apostados en el puerto del Callao y los regimientos del castillo. Como una fiesta de tabla de tiempos del virrey, no solo debían asistir al palacio presidencial los diputados, sino también todas las demás corporaciones de autoridades civiles, eclesiásticas y militares, con el fin de buscar al jefe supremo y desfilar junto con él hasta la catedral. El artículo 7 aclara que el tránsito del palacio a la catedral «estará cubierto de tropa con música que respire aires patrióticos», de modo que la función pedagógica de la fiesta política no dejó de ser tenida en cuenta por los diputados.

En la línea de reformas propuestas por Monteagudo, el decreto determina que si bien cada corporación ocupará los lugares acostumbrados, eso será «sin que use en este día cojín ningún funcionario público, a excepción del jefe supremo». El cojín como marcador de jerarquía quedaba explícitamente asociado con la política antigua y por esa razón fue estigmatizado. Su supresión parcial no fue más que un símbolo, puesto que el resto de los elementos de continuidad no fueron cuestionados. En este caso realzaba la autoridad suprema mientras que su explícita ausencia tendía a igualar republicanamente a los diputados y miembros de corporaciones. En efecto, era una novedad en una fiesta de tabla la presencia del cuerpo soberano de diputados, ante lo cual el decreto se encargó de precisar con respecto al lugar que debían ocupar: en dos filas paralelas, a la derecha y a la izquierda, del jefe supremo. Así, la figura de esta autoridad, en sustitución del virrey, seguía ordenando el espacio ritual desde un centro imaginado. Una vez que estuvieran todos formados, se daría comienzo a la misa votiva del Espíritu Santo. A diferencia de las fiestas de tabla, se observa un refuerzo de la liturgia religiosa, puesto que concluida la misa se entonaría el himno *Sancte Spiritus*.

La fuente moral del nuevo cuerpo soberano encontraba fundamentos de su lugar en el espacio religioso, de modo similar que había ocurrido durante la experiencia gaditana.

En efecto, el decreto determinaba que luego de la misa el deán eclesiástico debía realizar «una ligera exhortación a los diputados sobre la protestación de la fe y juramento que deben prestar». Un ministro de Estado se acercaría al sitial del jefe supremo y leería la fórmula de juramento a los diputados, cuya primera frase rezaba «¿Juráis conservar la santa religión católica, apostólica, romana, como propia del Estado [y continuaba] mantener en su integridad el Perú; no omitir medio para libertarlo de sus opresores; desempeñar fiel y legalmente los poderes que os han confiado los pueblos; y llenar los altos fines para que habéis sido convocados?»⁷. Los diputados deberían responder, «sí, juramos», y pasarían a tocar de dos en dos el libro de los Santos Evangelios. Luego cantarían todos el *Te Deum* y se repetiría en la Plaza Mayor la salva de 22 cañonazos y el repique de campanas en las iglesias. A diferencia de los itinerarios acostumbrados, esta vez las corporaciones no acompañarían al jefe supremo al palacio, sino que aquel iría con los diputados hasta su local. Las calles estarían limpias, adornadas y cubiertas de tropa. San Martín encargó la supervisión del ritual al «gran maestro de ceremonias», cargo que no existía antes de su llegada al Perú⁸.

Al día siguiente de la renuncia del jefe supremo, la provisoria junta gubernativa expidió un decreto que pretendía completar el ritual de juramentación ante la asamblea soberana. El guion gaditano no podía quedar incompleto, por tanto, las autoridades civiles, eclesiásticas y militares de las «provincias» debían reconocer y prestar juramento de obediencia al Congreso. La nomenclatura todavía no introducía

⁷ Es significativa la mención a «los pueblos» como sujetos de soberanía y no a un «pueblo» abstracto en singular. La importancia de las municipalidades como órganos legítimos de representación política seguía siendo central.

⁸ LDC, 14 de setiembre de 1822, arts. 14 y 17.

la expresión «república», puesto que formalmente la asamblea hasta el momento no se había pronunciado por ella. El decreto tenía el encabezado de «El soberano congreso constituyente del Perú», y no «República peruana»⁹. La fórmula de juramento comenzaba de la siguiente manera: «¿Reconocéis la soberanía de la nación representada por los diputados del actual Congreso Constituyente? ¿Juráis ante Dios y a la patria obedecer sus decretos, leyes y Constitución que se establezca según los altos fines para que se han reunido? [...] ¿Respetar y hacer respetar la inviolabilidad de sus diputados [...]?»¹⁰. Con esto último, los legisladores se aseguraban el resguardo ante la casta militar, o al menos eso pretendían. Los subalternos de todas las corporaciones debían prestar juramento ante los jefes. Siguiendo la misma burocracia interna que se abrió en el año de 1808, cada dependencia debía transmitir los certificados del juramento al gobierno central, representado por el Congreso.

El parlamento emitió otro decreto el 25 de setiembre en el que ordenaba que todos los «individuos del Estado no pertenecientes a ninguna corporación» jurasen obediencia en sus respectivas parroquias. Esto debía llevarse a cabo concluida la misa parroquial, y a las autoridades locales se les exigía tomar registro notarial del acto. Se confirma así el esquema de juramento tripartito (diputados, autoridades, habitantes) que había sido inaugurado por la experiencia de Cádiz, continuado por un independentista monarquizante y concluido por una asamblea integrada en su mayoría por partidarios del republicanismo.

La proclamación de la república no tuvo una fiesta particular en el Perú, pero quedó tácitamente celebrada en la jura de las bases de la Constitución. Fueron previstos los aniversarios por la instalación del Congreso y, más tarde, por la promulgación de la Constitución de 1823,

⁹ LDC, 23 de setiembre de 1822. Jesús Cosamalón (2006) explica la aceptación casi «natural» del nombre Perú por parte de los congresistas a la hora de sancionar la república, por la necesidad de evitar debates que en circunstancias tan delicadas develarían las fracturas de la nación.

¹⁰ LDC, 23 de setiembre de 1822.

pero hasta el día de hoy pasa inadvertida la proclamación de la república peruana en el calendario de ritos cívicos. En realidad, si se compara con las otras repúblicas hispanoamericanas se confirma un patrón similar, en la medida que las fechas que persisten en el calendario cívico no son aquellas que conmemoran la república, sino la independencia del dominio español. El momento de adopción de la forma de gobierno, aunque de gran trascendencia, no desempeñó ningún papel de relevancia en el mito de origen, ni en el Perú ni tampoco en buena parte de las otras jóvenes repúblicas. La independencia —por vía militar o legislativa— y las constituciones, en cambio, tuvieron prioridad en las efemérides. El caso de Brasil puede incluirse dentro de este patrón, puesto que la tardía proclamación de la república (15 de noviembre de 1889), según José Murilo de Carvalho, no fue sino una asonada militar que no tuvo «héroes», fue apenas un trámite sin batallas, carente de vencedores y vencidos¹¹. Por supuesto, las marchas y contramarchas que tuvo la instalación de la forma de gobierno republicano, en su forma federal, confederal o centralizada, puede explicar en parte esta amnesia del onomástico de las repúblicas. En contraste, el caso francés presenta su propia singularidad pues la república, en constante adversidad con la vitalidad decimonónica de la forma monárquica, tuvo su feliz proclamación y su fiesta en el calendario¹². Aunque finalmente sobrevivió la conmemoración del 14 de julio como mito de origen, la fecha revolucionaria pasó a ser símbolo de los republicanos en el transcurso del siglo XIX¹³. El régimen republicano padeció en el Viejo Continente muchos más enemigos.

¹¹ Los republicanos se apropiaron de la figura de Tiradentes (malgrado líder anticolonial de 1789) para edificar el mito de origen. Ver Murilo de Carvalho (1997, p. 90) *passim*.

¹² Según Mona Ozouf (1989 [1976], p. 190) indica que «la primera exigencia que se les presenta a los legisladores es la de comenzar la era republicana por una fiesta, a fin de anclar el nuevo tiempo de manera incuestionable y mostrar que la historia deriva de un acto fundador» (traducción propia).

¹³ Sobre el culto republicano en Francia, posterior al periodo revolucionario, puede consultarse Olivier Ihl (1996).

Así, en los departamentos libres del Perú la proclamación de la república pasó de soslayo dentro del contexto de la ceremonia de juramentación política de las bases de la Constitución. De hecho, el decreto de 17 de diciembre de 1822 convocaba a la juramentación de la «constitución de la república», aunque no era la primera vez que aparecía mencionada la forma de gobierno, pues también se la nombra sin mayores aclaraciones o solemnidades en el decreto del 13 de diciembre. Para los congresales, en suma, resultó más significativo celebrar la sanción de la Constitución que la instauración de la república. Sutilmente, en un decreto del 18 de diciembre que trata sobre la jura de las bases, comienza a aparecer el triple fechado: fecha convencional, año de la independencia, año de la república.

La jura de las bases responde nuevamente al modelo tripartito gaditano. La primera jura la realizó el cuerpo soberano en la sala de sesiones. La junta gubernativa se desplazó del palacio al Congreso para llevar a cabo la ceremonia y al día siguiente juraron obediencia las corporaciones civiles, eclesiásticas y militares en el mismo lugar ante la junta gubernativa. Luego de ese acto se dirigieron a la catedral a cantar el *Te Deum*. El decretó ordenó, asimismo, que los subalternos prestaran juramento ante los jefes y, por último, aquellos individuos que no pertenecían a ninguna corporación debían jurar en sus parroquias «el domingo inmediato» luego de la misa mayor¹⁴. El juramento se efectuaría ante la autoridad civil (alcalde, gobernador o presidente de departamento) y religiosa (el cura de su parroquia)¹⁵. Los comisarios de barrio tuvieron una función crucial al llevar la contabilidad de los individuos con los censos parroquiales¹⁶. Puede observarse que la fórmula apenas variaba en relación con la ceremonia anterior.

¹⁴ LDC, 17 de diciembre de 1822.

¹⁵ LDC, 17 de diciembre de 1822, art. 6.

¹⁶ LDC, 19 de diciembre de 1822.

A fines de 1823 se promulgó y juró por fin la primera Constitución de la república peruana (vigente hasta el 10 de febrero de 1824). A estas alturas no es difícil adivinar el modelo ritual empleado. En lugar de una junta gubernativa ahora fue el presidente quien debió dirigirse a la sala de sesiones para prestar juramento, luego de que lo hicieran los mismos diputados. La fórmula repetía en su primera interpelación: «¿Juráis a Dios defender la religión católica [...]?»¹⁷. Esta vez, el ritual reprodujo aún con mayor exactitud el prescripto por Cádiz en 1812, puesto que previamente se realizó la lectura pública en los tablados acostumbrados con toda la pompa, aunque con una ligera variación en lo que respecta a la tercera tarima. El primer acto de lectura se realizó en la «plaza mayor de la Independencia» [sic]; el segundo, en la plazuela de la Merced; el tercero fue en la de San Pedro, en lugar de la de Santa Anta; y el último, en la plazuela de la Constitución¹⁸. Es interesante notar que el desfile concluyó simbólicamente en la plazuela de la Constitución, frente al local del Congreso, a diferencia de las veces anteriores que se regresaba a la Plaza Mayor donde está el palacio. Al día siguiente de la publicación, las corporaciones se presentaron en el palacio de gobierno a prestar juramento ante el presidente de la República y los subalternos lo hicieron ante sus jefes¹⁹, actos que concluyeron con una misa de acción de gracias y *Te Deum*. El domingo inmediato los vecinos juraron en sus parroquias, luego de una misa solemne seguida de la lectura completa de la carta política, finalizando el acto con un *Te Deum*. Tal como había ocurrido en 1812, los soldados y marinos formaron en sus cuarteles y plazas para prestar juramento «frente a las banderas»²⁰.

¹⁷ LDC, 11 de noviembre de 1823.

¹⁸ LDC, 18 de noviembre de 1823. Fue publicada el 20 de noviembre. Al inglés Robert Proctor llamó la atención el tiempo dedicado a la lectura del extenso documento en cada uno de los cuatro sitios. Robert Proctor, *El Perú entre 1823 y 1824*, p. 290.

¹⁹ Hipólito Unanue, por ejemplo, en tanto ministro de Hacienda recibió el juramento de los empleados de su dependencia. BNL-manuscritos-D12054.

²⁰ LDC, 15 de noviembre de 1823, art. 12.

La fórmula leída por sus jefes comenzaba de este modo: «¿Juráis a Dios y a la cruz de vuestra espada, guardar y hacer guardar la Constitución [...] no abusaréis de la fuerza [...] o contra la representación nacional o contra la inviolabilidad de sus miembros; y que antes sí os tornareis contra él, como ciudadanos armados en guarda de la libertad?»²¹. Nuevamente, los congresistas intentaban contener las prerrogativas del fuero militar, una cuestión fundamental sobre todo después del golpe de Riva-Agüero a comienzos de ese mismo año²². Por lo demás, el resto de los elementos y actores del ritual reproducen fielmente el modelo conocido.

Por supuesto, el juramento a la autoridad soberana y a la carta magna no fueron los únicos rituales políticos de los primeros años de la república. El cuartelazo de Riva-Agüero buscó legitimarse con el voto coactivo de la mayoría de diputados, y una vez investido como presidente del nuevo Estado, determinó la jura de reconocimiento y obediencia por parte de todas las corporaciones. Las autoridades se dirigieron a cumplimentarlo al palacio y después asistieron a una misa de gracias y *Te Deum* en la catedral, mientras la tropa efectuaba los 21 cañonazos acostumbrados. Durante el ciclo tradicional de tres jornadas festivas fue obligatorio adornar las casas, prever iluminaciones y repiques. Sin embargo, el testimonio de René P. Lesson —cirujano y naturalista francés que por entonces se hallaba en Lima— nos induce a pensar en la poca legitimidad que tuvo esta celebración. Según su testimonio:

pocas aclamaciones lo acogieron a su paso. Dos o tres soldados, salidos de la casa de gobierno, seguidos por algunos negritos, se metieron por las calles principales, gritando: ¡Viva el dictador! Y lanzando algunos cohetes. Estos fueron todos los gastos de la alegría pública.

²¹ LDC, 15 de noviembre de 1823, art. 12.

²² De hecho, la de 1823, fue la única Constitución no presidencialista de la historia del Perú.

Durante varios días, las hojas públicas se llenaron de trozos en prosa y verso loando al héroe americano, siguiendo una expresión harto repetida en todos los artículos, para que ella no fuese ordenada²³.

Dos días después, un decreto del Congreso adepto nombró «gran mariscal de los ejércitos de la República» al presidente José de la Riva-Agüero, y determinó que el presidente usara la banda bicolor, «como distintivo del Poder Ejecutivo», continuando de este modo una práctica creada por San Martín²⁴. Se estipuló asimismo que el presidente debía tener tratamiento de «Excelencia», una fórmula que durante tres siglos había sido patrimonio de los virreyes²⁵.

Aunque en uno de los pliegos que San Martín había dejado a los congresistas demandaba que se preservase la Orden del Sol, el proyecto republicano resolvió suprimirla. Como todas las disposiciones impartidas durante el gobierno protectoral habían sido explícitamente provisorias, los diputados decidieron enfrentarse también, entre otras cuestiones, con la definición iconográfica de la bandera, sello, moneda y escudo de la nueva república. Este proceso se llevó a cabo en coyunturas extremadamente vulnerables y cambiantes, tal como se resumió al comienzo del capítulo. Es posible distinguir dos fases en la elaboración emblemática. La primera, colmada de titubeos, antes de la victoria de Ayacucho, y la segunda, posterior a dicha batalla, de consolidación del repertorio. Es interesante examinar qué ocurrió con la emblemática solar.

Como señala Natalia Majluf, durante el gobierno protectoral el escudo decretado por San Martín demostró no colmar las expectativas iconográficas (2006, p. 220). Eso se observa en los añadidos y adornos

²³ René P. Lesson, «Situación del Perú en 1823», CDIP, t. XXVII «Relaciones de viajeros», vol. 2, p. 354.

²⁴ LDC, 4 de marzo de 1823. San Martín utilizó esta insignia mientras fue protector. Se despojó de ella ante los diputados cuando dio su discurso de renuncia. El uso del distintivo continúa en la actualidad.

²⁵ LDC, 28 de febrero de 1823.

que presentan los sellos de las dependencias del Estado. Cada sello estaba adornado por alegorías y símbolos propios del respectivo ministerio. El de Marina y Guerra tenía en su contorno cañones y banderas; el de Justicia, la alegoría femenina con túnica clásica, ojos vendados y balanza en mano; el de Hacienda ostentaba barcos y una cornucopia que derramaba monedas. Todas estas alegorías eran corrientes en el antiguo régimen, sino basta recordar los arcos de triunfo financiados por el Consulado y la omnipresencia de la cornucopia, como símbolo de la riqueza y del comercio. Detrás de esas modificaciones latía el espíritu naturalista de Unanue, quien era entonces ministro de Hacienda, inscripto en la corriente de ilustración posmercurista de muchos miembros de la élite limeña. Fue Unanue quien remitió probablemente al pintor quiteño Francisco Javier Cortés, dibujante al servicio de una expedición botánica y profesor en el Colegio de Ciencia y Medicina de San Fernando, el diseño para el nuevo sello de Estado. Majluf destaca a Marcelo Cabello como el encargado oficial de concretar el grabado (2006, p. 220). Entre los añadidos al diseño original de San Martín, había animales del paisaje peruano, como el cóndor y la vicuña. También aparecía una palmera en la cima del escudo. Esta planta puede representar la flora americana del trópico tanto como sugerir una versión americana del árbol de la libertad francés. De esta forma el espíritu naturalista evocador del paisaje peruano había comenzado a invadir el paisaje abstracto del escudo proyectado por San Martín. Ese paisaje terminó por eclipsar al sol sanmartiniano (figura 19).

Desde marzo de 1823 hubo varias iniciativas ciudadanas y propuestas de los mismos diputados para dotar al Estado de un nuevo escudo. Según Majluf, «abarcaron prácticamente todo el espectro del repertorio alegórico, desde referencias al pasado precolombino y a la antigüedad clásica, hasta la política, la naturaleza e incluso a la astronomía» (2006, p. 221). Recién se terminó de imponer la línea naturalista en 1825 en la que está ausente el sol. Por su parte, el diputado Francisco Javier Mariátegui convenció a la asamblea para que no se modificara

la bandera, puesto que ese emblema ya gozaba de amplia aceptación popular. El artículo 3 del decreto que creaba el nuevo escudo —que contaba con la rúbrica de Bolívar en tanto era el jefe supremo de la república— establecía que el pabellón y bandera nacional mantenía sus elementos, pero «en cuyo centro [de la faja vertical blanca] se colocará el escudo de las armas con su timbre»²⁶. Había desaparecido el sol rojo de la última disposición de Torre Tagle de 1822. Así, dicho elemento fue explícitamente excluido de toda emblemática.

En un discurso, Gregorio Paredes, en ese momento presidente del Congreso, sostuvo que el sol era «demasiado genérico y aplicable a todo el hemisferio meridional de la Tierra, o al menos, a la mitad de su zona tórrida; y porque si dice relación a la antigua religión de los peruanos, se resiente de superstición, y su a su forma de gobierno, está en contradicción con el gobierno de la actual república»²⁷. La polisemia de este emblema quedó ajustada, para los vecinos de Lima, a su sentido monárquico sanmartiniano articulado con el incaísmo retórico. Su valor como símbolo de regeneración política ya no tenía tanta fuerza al lado de estas otras referencias. Es posible que en el rechazo del incaísmo por parte de los vecinos de Lima haya contribuido también la rivalidad con Cuzco, ciudad que había sido capital del virreinato entre 1821-1824, de modo que los limeños no desearon fomentar un incaísmo nacional que hubiese podido fusionarse con el incaísmo regional cuzqueño. Junto con la desaparición del sol de la emblemática también desaparecía la inclusión del pasado precolombino y de la cuestión indígena, que habían estado más presentes en los argumentos de los que estaban a favor de una monarquía que en los de los republicanos, los cuales preconizaban valores abstractos de igualdad²⁸.

²⁶ LDC, 24 de febrero de 1825.

²⁷ Los discursos de Paredes están transcritos por Manuel Jesús Obin y Ricardo Aranda, *Anales parlamentarios del Perú*, 1895, y citados por Majluf (2006, p. 224).

²⁸ Ver Charles Walker (2009, pp. 234-259).

No es difícil comprender entonces por qué el ceremonial solar instaurado por San Martín en Lima quedó olvidado. El Congreso no solamente eliminó la Orden del Sol, sino que también suprimió los títulos nobiliarios. En los documentos oficiales puede verse, entre otros casos, cómo el presidente Marqués de Torre Tagle, comenzó a firmar, de un día para el otro, como «Ciudadano José Bernardo Tagle». La última estocada a los proyectos monárquicos fue la desautorización de la misión Del Río-Paroissien, que había sido enviada por San Martín para buscar un príncipe europeo que estuviera dispuesto a asumir el trono del nuevo Estado independiente del Perú. Las medallas de la perimida orden tuvieron diversos destinos, ninguno de ellos muy auspicioso. El republicano Augusto Tamarria, editor de la *Abeja Republicana*, se sirvió de ella para mostrar su fervor antimonárquico: luego de la separación de Monteagudo del poder se sacó del cuello la medalla de la Orden del Sol que se le había concedido en calidad de asociado y la pisoteó públicamente²⁹. La medalla de la Orden del Sol era la única riqueza que poseía Monteagudo cuando regresó a Lima como secretario de personal de Bolívar en 1824. Luego de ser asesinado por dos criminales a sueldo (hasta hoy se ignora el instigador), su apoderado en Lima, Juan José Sarratea, tuvo que vender la medalla para pagar el entierro (Vedia y Mitre, 1950, t. 3, p. 183). El marqués de Torre Tagle, supremo delegado durante el Protectorado, más tarde convertido en José Bernardo de Tagle e investido presidente de la República, terminó sus días traicionando la causa patriota a raíz de los conflictos con Bolívar. En 1825 murió de hambre junto con cientos de refugiados realistas en la fortaleza del Callao. Desahuciado, llegó a cambiar su medalla de la Orden del Sol por un saco de arroz³⁰.

²⁹ Alberto Tauro del Pino, ensayo introductorio a la edición facsimilar de *La Abeja Republicana*, p. XXVII.

³⁰ El caso de Tagle es referido por Luis Alayza Paz Soldán (1934, p. 534). También es mencionado por Susy Sánchez (2001, p. 258).

Según el testimonio de Francisco Javier Mariátegui, el desencadenante del decreto de anulación de la Orden del Sol³¹ fue la sugerencia de Bolívar de instaurar en el Perú la orden aristocratizante de «Libertadores», tal como existía en Colombia. Parecería que una nobleza al estilo napoleónico era compatible tanto con el monarquismo parlamentario como con el republicanismo bolivariano, pero encontraba fuerte oposición en los republicanos peruanos. Con todo, la república en su iniciación vio nacer otros dos proyectos meritocrático-nobiliarios. Cuando el presidente Riva-Agüero se estableció en Trujillo con algunos congresistas, creó la orden «Estrella del Norte», que, según Mariátegui, «desapareció como humo y sin dejar rastro»³². Añade este político, «igual suerte cupo a la que estableció Santa Cruz, creando la “Legión de Mérito”, calcada sobre la Orden del Sol, con tres grados y servilmente copiada de la de Napoleón»³³.

No se deben confundir las medallas de estas órdenes desafortunadas con aquellas que se seguían distribuyendo para premiar el mérito cívico y militar. Estas premiaciones se efectuaban luego de una batalla o bien en las ceremonias cívicas que conmemoraban fechas importantes, aunque en ocasiones podían no estar asociadas al calendario festivo. Por ejemplo, las tres medallas que se mandaron a acuñar para distribuir durante la celebración del 28 de julio de 1822, segundo aniversario de la independencia, quedaron guardadas debido a que la ceremonia

³¹ LDC, 9 de marzo de 1825.

³² LDC, 9 de marzo de 1825. Según Mariano Felipe Paz Soldán (1937, t. 1, p. 209), Riva-Agüero distribuyó medallas prácticamente a todos los que componían el ejército que lo apoyaba en el norte. Se deduce que la función de esa nueva orden era salvarlo de la coyuntura desfavorable.

³³ Francisco Javier Mariátegui, *Anotaciones a la historia del Perú independiente*, p. 111. La orden del sol fue restablecida por el presidente Augusto B. Leguía por decreto del 14 de abril de 1921, en las vísperas del centenario de la independencia. Se denominó condecoración «El sol del Perú» y sirvió para premiar los servicios extraordinarios a la patria. Actualmente se otorga a peruanos y extranjeros que hayan hecho méritos para promover la cultura peruana. No tiene valor nobiliario.

se suspendió ante el motín que destituyó a Monteagudo. Recién se distribuyeron al año siguiente para premiar a Torre Tagle y a Riva-Agüero, tal vez como recurso para apaciguar la rivalidad entre uno y otro³⁴.

Este tipo de condecoraciones impulsadas por el Protectorado tuvieron continuidad. El título de «fundador de la independencia» concedido a San Martín abrió la puerta para que posteriormente muchos militares que participaron en Junín y Ayacucho, y en batallas anteriores, se asociaran en una institución que formalmente se cristalizó durante el gobierno de Ramón Castilla veinte años después, con el nombre de «Sociedad Fundadores de la Independencia». La mayoría de ellos eran veteranos que buscaban un resguardo gremial, luego de haber quedado al margen de los puestos de poder del Estado caudillista³⁵. En suma, puede observarse una continuidad en la premiación con medallas y títulos honoríficos a militares y civiles, entre el Protectorado y los primeros años de la República. El Congreso premió a Sánchez Carrión con el título de «Benemérito de la Patria en grado heroico y eminente», y a Hipólito Unanue, «Benemérito de la Patria en grado eminente»³⁶ (ambos gozaron de roles protagónicos antes y durante el gobierno bolivariano). Esta premiación de ciudadanos tuvo su paralelo con las gratificaciones y renombres de villas, pueblos y ciudades que, como se ha examinado en el capítulo anterior, hubieran mostrado constancia patriota.

Ahora bien, si todo emblema y liturgia solar fueron suprimidos por las razones esbozadas más arriba ¿Cuál era el tipo de nación que reflejaba la nueva opción emblemática? El decreto del 25 de febrero de 1825 determinaba: «Las Armas de la Nación peruana contarán de un escudo

³⁴ *Gaceta del Gobierno*, 2 de noviembre de 1822.

³⁵ Como señala Charles Walker (2004, p. 159), el caudillismo no es opuesto a la lógica estatal, sino que el tipo de Estado del siglo XIX se definió a partir de una dinámica caudillista particular.

³⁶ *Gaceta de Gobierno*, n. 21, 6 de marzo de 1825; y CDIP, t. I, «Los ideólogos. Hipólito Unanue», vol. 7, pp. 501 y 609. A este reconocimiento se sumaba el de poder llevar la medalla con el busto de Bolívar pendiente en el pecho.

dividido en tres campos: uno azul celeste a la derecha, que llevará una *Vicuña* mirando al interior; otro blanco a la izquierda, donde se colocará el árbol de la *Quina*, y otro rojo inferior, y más pequeño, en que se verá una *Cornucopia* derramando monedas, significándose con estos símbolos las preciosidades del Perú en los tres reinos naturales» (subrayado en el original)³⁷. Debido a su vigencia, el análisis del escudo ha sido objeto recurrente en la historiografía nacional y tema de innumerables monografías escolares, con mayor o menor profundidad crítica. El trabajo más reciente y completo sobre la emblemática republicana es el de Natalia Majluf. Es posible aquí interrogarse sobre la nación que el emblema parecía definir.

En este sentido, se observa en primer lugar cómo los elementos sugeridos por el naturalista Hipólito Unanue como adorno del escudo de San Martín acabaron imponiéndose: la cornucopia, la flora, los animales. No hay elementos bélicos probablemente porque ya se había obtenido la victoria de Ayacucho. Importaba ahora insertar definitivamente el nuevo Estado peruano en la economía-mundo de los países libres. Si bien San Martín había optado por el paisaje andino, este resultaba aún demasiado abstracto (además del sol controversial) para expresar una idea de patria y nación asociada al territorio del Estado.

En comparación al mundo hispánico, la Francia revolucionaria no explotó la emblemática animal. Según Ozouf, los animales fueron evocados por los campesinos para humillar a la monarquía pero no remitían a ninguna tradición emblemática. La presencia de la vicuña en el escudo peruano no debería sorprender, puesto que los animales habían estado presentes en numerosos grabados y caricaturas, aun antes de la guerra de independencia. Durante el siglo XVIII la monarquía estaba asociada al león de Castilla y hacia fines de ese siglo este comenzó a representar a la nación española. Este león estático comenzó a luchar en los grabados contra el águila imperial de Napoleón en 1808.

³⁷ LDC, 25 de febrero de 1825.

Majluf sigue las huellas de estas «metamorfosis» de la emblemática zoomórfica, en especial con su estudio sobre la piedra de Huamanga (1998, 2006, p. 234). En esas esculturas se observa a la vicuña veniendo al león y la alegoría femenina de la república montada en la vicuña. La vicuña, animal autóctono, se caracteriza entre otros aspectos por no resistir la vida en cautiverio.

Los numerosos discípulos del Colegio de Medicina de San Fernando que integraban el Congreso —encabezados por el gran maestro Unanue— consagraron en el escudo al árbol de la cascarilla, o quina, famoso desde el siglo anterior por sus bondades medicinales. No sabemos si eran conscientes de su resonancia con el árbol de la libertad francés. Lo cierto es que esta planta comenzaba a ser especialmente exportada a Europa, luego de que cinco años antes los franceses Pelletier y Cavantau aislaron la quinina, necesaria para combatir la malaria. Ese mismo año de 1820 la Expedición Libertadora se hallaba en Huaura cuando se desató una epidemia de terciana (que alcanza mortalmente al hígado) y fue salvada gracias al envío de quina. En este sentido, el heroísmo de la ciencia mereció su lugar en el escudo. Así, los tres reinos naturales no dejaban de tener una evidente utilidad comercial, muy claro en el caso de la cornucopia (por demás, el único elemento propio de la tradición alegórica clásica). El escudo representaba una nación definida por su territorio y exaltaba una naturaleza local que excluía al hombre. Mucho se ha dicho sobre este aspecto. La república no solamente excluía el sol incaísta, sino también toda referencia étnica. Quizá sea significativo el hecho de que Bolívar decretó desde Cuzco la supresión de los cacicazgos y las tierras comunales³⁸, y al día siguiente determinó la protección de la vicuña³⁹. La única propuesta conocida en que apareció un signo religioso en la iconografía independentista y republicana fue la de Gregorio Paredes. Sugirió un escudo nacional con una cruz impuesta sobre

³⁸ LDC, 4 de julio de 1825.

³⁹ LDC, 5 de julio de 1825. El libertador creyó que sus medidas protegerían a los indios ante la invasión de tierras comunales.

un sol, que representaba «el culto verdadero subsistiendo al antiguo idolátrico» (Obin y Aranda citados por Majluf, 2006, p. 224). No omitía simplemente el incaísmo, sino que era decididamente antiincaísta. Aunque no tuvo consenso, no debe dejar de señalarse que Paredes fue el presidente del Congreso y que sancionó con su rúbrica el escudo definitivo de 1825.

El ceremonial político en torno al Congreso y la Constitución de 1823 demuestran que el abandono de la emblemática y ceremonial solar, con la consecuente adopción iconográfica naturalista, no se asoció a un cambio en los elementos católicos del ceremonial político republicano. La innovación en el campo de las imágenes parecía menos peligrosa que en la esfera del ceremonial. Es más, podría aventurarse como hipótesis que la liturgia cristiana fue más invocada por el poder político durante la «fase peruana», es decir, por el Congreso nacional, que durante el Protectorado. No por nada durante el motín contra Monteagudo, se lo acusó, entre otras cosas, de irreligioso. Los republicanos consideraron heréticas muchas de sus medidas. Por su parte, la propaganda realista cargó las tintas sobre el carácter sacrílego de la emancipación, atacando directamente a la figura de San Martín. Desde Cuzco, el editor Gaspar Rico publicó en la *Gaceta* una «Canción marrana», en cuya tercer estrofa se interpelaba directamente al libertador: «Te incomoda el templo, / te asusta el Rosario, /no crees en los misterios/ del Dios soberano, / pues si los creyeras / es muy fijo y claro / no ultrajaras fiero/ sus ritos sagrados»⁴⁰. Los religiosos peruanos que integraron el Congreso representaban una garantía para neutralizar cualquier sospecha de ateísmo o calumnias semejantes.

El mayor enemigo político de Monteagudo en Lima fue el republicano José Faustino Sánchez Carrión, diputado destacado del Congreso. Fue este último quien consigné el decreto de su expulsión perpetua del Perú y lo condenó a muerte en forma indirecta, en la medida que

⁴⁰ *Gaceta del Gobierno legítimo del Perú*, diciembre de 1822, CDIP, t. XXII, «Gobierno virreinal del Cuzco», p. 184.

el decreto ponía al exministro fuera de la protección de la ley si llegara a pisar territorio peruano. No solamente contrastaban sus proyectos políticos, sino también su visión de la religión y hasta sus personalidades. Mientras Monteagudo era percibido como un «sibarita», «ostentoso», o un epicúreo avasallador, Sánchez Carrión se mantenía fiel a su esposa, tenía modales recatados y la religión católica constituía el eje de su vida; de hecho, durante su juventud había sido seminarista, antes de comenzar sus estudios en el convictorio carolino. Las biografías de Monteagudo resaltan este contraste. También comentan que cuando Bolívar llevó a Monteagudo de vuelta a Lima en 1824, el libertador se divertía haciéndolos discutir sobre religión y otros temas. La osada liberalidad de Manuelita Sáenz hizo empatía rápidamente con el tucumano (Vedia y Mitre, 1950). Estas divergencias no resultan anecdóticas, puesto que Sánchez Carrión representaba fielmente el cariz predominante de los integrantes de la asamblea constituyente.

Además de la vigencia del modelo ritual gaditano que anclaba fuertemente en la liturgia religiosa, durante los primeros años de la república fue sistemático el recurso tradicional de las rogativas y misas de acción de gracias en la catedral, frente a prácticamente cualquier evento que tocara los intereses del Estado. El mismo día de su instalación, el Congreso dedicó a San Martín una misa de acción de gracias por los servicios prestados y se lo reconoció como «el primer soldado de la libertad»⁴¹. Cinco días después, decretó una acción de gracias en honor al Ejército Libertador y, nuevamente, todas las corporaciones civiles, militares y religiosas asistieron, como en una fiesta de tabla, al recinto de la catedral para llevar a cabo el acto⁴². La primera rogativa pública que determinó el Congreso fue al día siguiente de su instalación, con el fin de «obtener el favor del cielo en sus deliberaciones para la felicidad del Estado»⁴³. A partir de 1823 las acciones de gracias comienzan a estar

⁴¹ LDC, 20 de setiembre de 1822.

⁴² LDC, 25 de setiembre de 1822.

⁴³ LDC, 21 de setiembre de 1822.

dedicadas a Simón Bolívar, y el «Dios de las Victorias» fue invocado como nunca antes, en especial en momentos militarmente tan críticos⁴⁴. El decreto de 23 de mayo de ese año determinó que se realizara una rogativa general en todas las iglesias de la república después de la misa mayor durante todos los domingos, mientras durara la guerra⁴⁵. La intervención del poder político en la liturgia religiosa se hizo evidente cuando el decreto que ordenaba una rogativa para el buen destino del Congreso agregaba: «se encarga a los diocesanos manden añadir en las misas la tercera oración: *Deus qui corda fidelium Sancti Spiritus, etc.*» (subrayado en el original)⁴⁶. Similar injerencia volvió a hacerse presente al año siguiente, al mandarse a los curas «añadir en la misa la oración: *Deus qui conseris bella, etc.*» (subrayado en el original)⁴⁷. No obstante, a diferencia del periodo virreinal, la rogativa había perdido su función económica y dejó de estar asociada a los donativos para la causa. Desde la llegada de San Martín, se había intensificado un sistema de donativos e impuestos de guerra, bajo el nombre de «contribuciones» y que estaba por fuera de la órbita eclesiástica.

El 22 de setiembre de ese mismo año de 1823, el presidente José Bernardo Tagle emitió un decreto en el que, «reconociendo la especial protección del Ser Supremo por la mediación de la Santísima Virgen de Mercedes en los acontecimientos felices para las armas de la patria [...] se declarará a la Virgen Santísima de Mercedes, patrona de las armas de la República»⁴⁸. El gobierno asistió dos días después, de acuerdo con el santoral, a rendirle tributo⁴⁹. Aunque San Martín no eligió una patrona

⁴⁴ LDC, 5 de mayo de 1823.

⁴⁵ LDC, 22 de mayo de 1823.

⁴⁶ LDC, 21 de octubre de 1822.

⁴⁷ LDC, 22 de mayo de 1823.

⁴⁸ LDC, 22 de setiembre de 1823.

⁴⁹ Con ironía, Robert Proctor (*El Perú entre 1823 y 1824*, p. 290) anota en su crónica que el gobierno «hizo una gran reforma importantísima cambiando el santo patrono de los ejércitos, pues no había tenido éxito con el anterior».

para el gobierno protectoral, había creído oportuno dotar de protectora a la Orden del Sol y, previamente, siguiendo los consejos de Belgrano, había consagrado a la Virgen del Carmen patrona del Ejército de los Andes. Ahora se trataba de elegir un patrón o patrona para el ejército de la república, más allá del hecho de que estuviera compuesto por fuerzas chilenas, rioplatenses y colombianas. Posiblemente Tagle haya tenido en cuenta la popularidad que llegó a alcanzar la imagen de la Merced en el Río de la Plata, luego de que el 24 de setiembre de 1812 Belgrano obtuviera la victoria en la batalla de Tucumán y el jefe militar la nombrara generala.

Ciertamente, la popularidad de la Virgen Generala de la Mercedes como Virgen de la Patria se había extendido por todo el Altiplano y sur del Perú. Esta advocación llegó a operar como una *lingua franca* entre poblaciones y villas distantes, en forma semejante a lo observado por Eric Van Young con respecto a la Guadalupe en México, salvando todas las particularidades del caso (Van Young, 2001, p. 317). En la revolución de Tacna de 1813, Enrique Pallardelli presidió el juramento a la bandera de las Provincias Unidas del Río de la Plata y en su discurso, dirigido a los «pueblos de la costa», apeló no solo al vocabulario patriótico sino también al mariano como ejes identitarios de la causa. El historiador Rómulo Cúneo Vidal transcribe la arenga:

Dios no quiere permitir por más tiempo que en su pueblo americano haya un solo individuo que no disfrute de la libertad del alma y del cuerpo [...] / ¡Amad a Dios hijos míos; jurad conservar limpiamente la religión católica, apostólica y romana! / ¡Clamad a la Virgen Santísima de las Mercedes que os favorezca!.../ ¡Amaos como hermanos e hijos de una sola madre Patria: América! / ¡Defended de la opresión de los usurpadores a esa Madre querida, y con los sentimientos de religión, caridad y heroísmo decid conmigo: ¡Viva el Señor Dios de los ejércitos! / ¡Viva Cristo Redentor de nuestras almas! / ¡Viva la Purísima Virgen de las Mercedes, nuestra Generala! / ¡Viva la Junta Suprema de Buenos Aires, redentora de nuestros

cuerpos! / ¡Viva nuestro general en jefe el Exmo. Señor don Manuel Belgrano! / ¡Viva nuestra divisa, que de hoy en adelante ha de ser vencer o morir por la religión, nuestra libertad, y la libertad de América! (subrayado nuestro)⁵⁰.

En 1814, según Manuel Aparicio Vega, la revolución de José Angulo y Mateo Pumacahua se puso bajo la protección de la Virgen de la Mercedes, y en una importante ceremonia fue bendecida por el obispo José Pérez y Armendáriz una bandera azul y blanca, distintivo del movimiento (1973, pp. 140 y 147-150). En este sentido, Tagle pudo haber escogido a la advocación de las Mercedes como patrona de las Armas de la República no solo por la coincidencia de su fiesta (21-24 de setiembre) con el día de la instalación del Congreso (22 de setiembre). Refuerza esta idea el hecho de que no era esta advocación precisamente la más popular en Lima. Como patrona de los valles de la ciudad, su fiesta se realizaba el día 21 de setiembre, no sin gran esfuerzo a fines del siglo XVIII por parte de los mayordomos de la orden para lograr que los hacendados colaborasen con la celebración, que llegó a ser suspendida en 1797 por falta de fondos⁵¹.

Después de la victoria de Ayacucho, cuando el ceremonial político se focalizó en la figura del libertador, la fiesta de la Merced continuaba siendo celebrada como una función de tabla a la que no debía faltar ningún miembro del gobierno y de las corporaciones. El coronel Manuel Salazar y Vicuña, prefecto interino del departamento de Lima, emitió un bando el 22 de setiembre de 1825 que ordenaba celebrar el día de la patrona de las Armas de la República, pues todas las victorias militares, incluida la de Ayacucho, decía el bando, se debían a la intercesión

⁵⁰ Reproducido por Rómulo Cúneo Vidal, «Historia de las insurrecciones de Tacna por la independencia del Perú 1811-1813», vol. VI, 1977, pp. 342-343.

⁵¹ AGN Colonia, CA-GC5, leg. 31, cuad. 8, fs. 5, 19-9-1797: «Juan Rodríguez y Ballesteros, Juez asistente real presenta solicitud de los mayordomos de la orden tercera de Nuestra Señora de la Merced, patrona de los Valles de Lima, referente a la suspensión de la fiesta de la patrona por falta de fondos».

de su patrona. Por tanto, el «pueblo religioso y patriota» debía adornar las puertas y balcones de sus residencias los días 23 y 24 de setiembre y, en esos días, luego de las siete de la tarde habría iluminaciones y repique general de campanas. El desfile de las autoridades se dirigiría desde el palacio hasta llegar a la iglesia de la Merced. Para ello, los vecinos que vivían sobre el trayecto por el que pasaría el desfile estaban obligados a limpiar la calle y a adornar sus casas con especial esmero⁵².

La fiesta cívica en torno a la persona de Bolívar no excluyó la simbiosis entre poder político y liturgia cristiana. Un decreto del 29 de noviembre de 1825, a pocos días del primer aniversario de la victoria de Ayacucho, disponía la solemne celebración anual del octavario del Corpus⁵³. El festejo anual de la Purísima Concepción los días 8 y 9 de diciembre conmemoraba simultáneamente dos acontecimientos político-militares, por un lado, la ayuda que brindó esta advocación a los jefes militares antes de lanzarse a la batalla de Ayacucho, y por otro, el haber coincidido el Corpus con la entrada de Bolívar a Lima en noviembre de 1824, luego de que la ciudad estuviera ocupada por los realistas durante casi un año.

Después de la partida de Bolívar, el Congreso adoptó en 1828 a San José como patrono de la República. Esta medida puede interpretarse como una compensación a la reacción popular ante la política de reducción de feriados religiosos emprendida por el gobierno. El 20 de marzo, el presidente José de La Mar publicó un decreto del tenor siguiente:

Considerando 1º Que el pueblo desea la restitución de ciertos días festivos anteriormente suprimidos; 2º. Que es conveniente acceder a su deseo sin que perjudique a las labores de industria y minería; 3º Que los peruanos profesan particular devoción al glorioso San José, y que casi en todas las iglesias de la República se celebra su conmemoración un día cada mes; Decreta [...] art. 2º: el Congreso

⁵² AHM, Correspondencia Junta Municipal 1824-1826, caja 1, doc. 10,

⁵³ LDC, 29 de noviembre de 1825; y AHM, Correspondencia Junta Municipal 1824-1826, caja 1, doc. 13, Lima 7 de diciembre de 1825.

elige y toma por patrono de la República al glorioso San José, y lo pone bajo su especial patrocinio. Su fiesta principal será de tabla, con asistencia de las corporaciones en todas las catedrales y matrices⁵⁴.

Junto con la concesión al sentir popular, pudo haber influenciado en esta determinación la opinión del que por entonces era presidente del Congreso Nacional, el clérigo Javier Luna Pizarro, el cual llegaría posteriormente a ser arzobispo de Lima. No podemos descartar la posibilidad de que también haya ejercido cierta influencia la coincidencia con el santo del presidente José La Mar. Pero hay otro argumento más contundente: la víspera de su día, ese mismo año (18 de marzo de 1828), el Congreso acababa de promulgar la Constitución política de la República Peruana. Casualmente la misma coincidencia ocurrió con la Constitución de Cádiz en 1812; en cierto sentido la república tenía ahora su nueva «Pepa». Por último, es interesante destacar que en un edicto promulgado días después, el vicario eclesiástico Francisco Javier de Echagüe ratificaba la lista de feriados religiosos restituidos, en la que figuraban tanto el día de San José, patrono de la República, como el de Santa Rosa, «Patrona de la Nación»⁵⁵.

Si bien la presencia de Bolívar y los triunfos militares incorporaron un nuevo sistema ceremonial que convivió con los rituales político-religiosos tradicionales, el periodo abierto entre la partida de San Martín y la victoria de Ayacucho no mostró ninguna innovación de trascendencia en la fiesta cívica. Antes bien, fue reforzado el ritual político-religioso tradicional (acción de gracias, rogativas, santoral). Esta continuidad del uso político tradicional de la liturgia cristiana invita a diversas interpretaciones. El corto tiempo que duró el gobierno parlamentario, antes de la dictadura de Bolívar, pudo haber

⁵⁴ BNL, Sala Investigadores, Manuscritos. Edicto impreso el 28 de marzo de 1828 intercalado en D11555, «sobre reducir a menor número las fiestas que celebren nuestra Santa Madre Iglesia. Arequipa. 4 de diciembre de 1826», 24 fs.

⁵⁵ *La Prensa Peruana*, nro. 19, jueves 20 de marzo de 1828.

imposibilitado la creación de nuevos rituales o dado la ocasión para resignificar el carácter de los viejos. Además, el hecho de que la guerra todavía estaba en curso, ponía obstáculos para consolidar un nuevo sistema de celebración patriota. En contraste con ello, a pesar de las vacilaciones, la república demostró haber tenido tiempo para imponer una nueva emblemática. Sin embargo, durante su breve e inestable gobierno, San Martín no solo había instituido una nueva emblemática, sino que también había estimulado los desfiles cívicos. Monteagudo incorporó a mujeres y niños a la nueva liturgia patriota, tal como se analizó en el capítulo precedente. La pregunta entonces queda en pie: ¿por qué los republicanos del primer Congreso Constituyente no insistieron en la pedagogía festiva? Una segunda interpretación puede encontrar la causa en la falta de liderazgo que mostró la asamblea y la impotencia ante las dos ocupaciones del Ejército Realista en la ciudad. El poco carisma de la junta gubernativa pudo haber influido en la débil propaganda del nuevo régimen. Una tercera hipótesis puede ser la de «evasión del conflicto», tal como ocurrió con el nombre «Perú» según lo sugerido por Jesús Cosamalón. Crear un nuevo ritual cívico hubiera suscitado inconvenientes discusiones en el seno de los diputados. Con todo, a pesar de que durante este periodo no se produjeron innovaciones en el tipo de ceremonial político, se observa una preocupación creciente para que aquel adquiriera un sentido nacional. Esta inquietud estuvo acompañada del esfuerzo por crear nuevas fechas oficiales que convirtieran la efeméride de la independencia americana en la principal fecha de la república peruana.

En menos de dos meses de la instalación del Congreso soberano, se emitió un decreto que modificaba aquel que había establecido San Martín el 15 de febrero, por el cual al comienzo y al final de cada acto público debía pronunciarse la expresión «¡Viva la Patria!». Esta práctica debía continuarse «en los tribunales de cualquier fuero», así como en «el teatro y otras diversiones públicas», pero la frase debía cambiarse por «¡Viva el Perú!». A diferencia de otros países de la región, la

cultura nacional peruana en la actualidad guarda muy vivo este singular tópico perlocutivo de la comunidad imaginada que se gestó en 1822⁵⁶. Este decreto parece ilustrativo de la preocupación de los diputados por atribuirle un carácter nacional a la independencia.

Si la forma de la pedagogía festiva no mostraba mayores innovaciones, los diputados determinaron en cambio nuevas fechas para crear un calendario cívico nacional. El 30 de octubre, precisamente, un decreto estableció que los 20 de setiembre debían formar parte del calendario por ser la fecha en que se instaló el Congreso. Debería efectuarse ese día «una fiesta nacional»⁵⁷. Sin embargo, la falta de innovación respecto al tipo de ceremonia quedó demostrada en el artículo 2 del mismo decreto: «Por decreto posterior se dispondrá la forma de esta solemnidad». Algunos días más tarde, el Congreso creyó conveniente formalizar un calendario cívico nacional y remarcó las fiestas religiosas a las que debía asistir el gobierno (fiestas de tabla), de aquellas conmemoraciones cívicas que requerían asistencia a la catedral⁵⁸, una distinción que había impuesto por primera vez Monteagudo. En esta ocasión, entre las primeras se contaban los Miércoles de Ceniza; el Domingo de Ramos; los Jueves y Viernes Santo; el segundo día de la Pascua de Resurrección; el de la Asunción de la Virgen; el 30 de agosto, la fiesta de Santa Rosa; el 8 y 26 de diciembre, días de la Purísima Concepción. El contraste con el calendario protectoral aparece en relación con los aniversarios cívico-políticos, pues los congresistas determinaron que el gobierno debía asistir a la iglesia para conmemorar únicamente el 28 de julio, día de la independencia del Perú, y el 20 de setiembre, aniversario de la instalación del Congreso. Los días 12 de febrero, aniversario de la batalla de Chacabuco; 5 de abril, aniversario de la batalla de Maipú; 8 de setiembre, desembarco del Ejército Libertador; 6 de diciembre, aniversario de la batalla de Paco; y 29 de diciembre, aniversario de la independencia

⁵⁶ LDC, 23 de noviembre de 1822.

⁵⁷ LDC, 31 de octubre de 1822.

⁵⁸ LDC, 15 de noviembre de 1822.

del departamento de Trujillo, «solo se entonará el Te Deum después de la misa mayor, *sin asistencia del Gobierno*» (subrayado nuestro)⁵⁹. Al comparar esta lista con aquella ideada por Monteagudo, además de advertir por razones evidentes la supresión de los aniversarios del estatuto provisorio y los de la Orden del Sol, sorprende la anulación de los aniversarios de la independencia de Chile (18 de setiembre) y de la revolución de mayo —indicada por Monteagudo como «independencia de Buenos Aires»— (25 de mayo). Solo quedan las batallas ganadas por el Ejército Libertador. Esto demuestra que el calendario cívico adoptaba un carácter exclusivamente peruano, marcando fronteras en aras de la construcción de una memoria e identidad nacionales, distintas de las Provincias Unidas del Río de la Plata y de Chile. Esto era reforzado aún más al establecer como fiestas de tabla únicamente el aniversario de la independencia peruana y el de la instalación del Congreso de la República del Perú. No obstante, la pérdida del carácter continental de la emancipación, o bien, la nacionalización de la guerra contra los realistas, no es lo único que puede leerse en este calendario. Asimismo quedaba excluida definitivamente, tanto como fiesta de tabla como fecha conmemorable, la independencia del departamento de Trujillo. En consecuencia, no solamente en octubre de 1822 se abre un proceso de nacionalización de la fiesta independentista, sino también de limeñización⁶⁰. Esto representaba un primer paso que daba Lima para mantener, con otro signo, el centralismo virreinal que Cuzco le había arrebatado desde hacía un año.

Las fiestas cívico-religiosas debían realizarse en toda la extensión del territorio de la república. Nunca fue tan importante el cumplimiento del ceremonial político como en tiempos de lucha territorial entre ambos bandos. En esos años en que el espacio peruano estaba dividido

⁵⁹ LDC, 15 de noviembre de 1822.

⁶⁰ Ante la inminente ocupación realista en junio de 1823, los diputados emitieron un decreto en el que se exigía que la representación nacional «se conserve en esta capital como centro de los pueblos que representa». LDC, 13 de junio de 1823. Esto no pudo realizarse por motivos de fuerza mayor.

y sus fronteras se redefinían permanentemente (figura 20), la espacialidad del ritual cobraba entonces una importancia capital.

De este modo, el ceremonial político que se ha caracterizado hasta el momento debía cumplir una función de cohesión moral de la república y asegurar la lealtad de los pueblos del territorio en disputa. El artículo 7 del decreto que ordenaba jurar las bases de la Constitución republicana determinaba: «que la Junta Gubernativa remita al ejército expedicionario del Sur competente número de ejemplares a fin de que el general en jefe le reciba el juramento, prestándolo él antes conforme a ordenanza; previniéndole *se practique igual acto por los pueblos que se vayan liberando*» (subrayado nuestro)⁶¹. Por su parte, el artículo 8 exigía que se remitieran luego los certificados del juramento.

La república debía, literalmente, ganar terreno. El único proyecto monumental ideado entre el Protectorado y la victoria de Junín fue el de erigir un obelisco en Arica, en honor a la expedición de intermedios que acababa de desembarcar en esas playas⁶². El monumento buscaba afirmar la presencia del Estado en el territorio en conflicto, por tanto, se escogió ese simbólico puerto, lejos de Lima. Era la primera vez desde la independencia que desde Lima se proyectaba la erección de un monumento fuera de su espacio capitalino o periurbano. No obstante, como era frecuente en aquella época, el obelisco nunca llegó a construirse. Según el proyecto, el monumento debía tener escrito en su cara orientada al mar los nombres de los jefes del Ejército del Sur; en la cara que mirase al sur, los nombres de los jefes de los cuerpos de Chile; sobre la cara este, los de los jefes de los cuerpos del Río de la Plata; y sobre el lado norte, los del Perú. En medio debía leerse «La República peruana al Ejército del Sur». Lo más interesante era la figura prevista para emplazar en su cúspide: «un Cóndor [que la tocará] con el pie izquierdo,

⁶¹ LDC, 17 de diciembre de 1822. Algo similar ocurría en el bando realista, por ejemplo, BNL D6746: «Presupuestos para la gratificación de las personas que juraron fidelidad a Fernando VII. Puno, 20 de marzo de 1824. 4 fs.».

⁶² LDC, 18 de enero de 1823.

las alas extendidas y el pico abierto, mirando hacia el camino por donde ha marchado el ejército en busca del enemigo, y que denote la celeridad y bravura con que le persigue y hace presa»⁶³. Una vez más se hacía participar a los animales emblemáticos en la suerte de las armas.

Las acciones simbólicas que pretenden afianzar la independencia nos revelan un proceso en el cual el primer gobierno autónomo intentaba definir los límites de un territorio no solo «liberado», sino también «peruano». La experiencia de haber sido gobernados por «extranjeros» en la fase protectoral contribuyó en gran medida a este impulso consciente de peruanización de la república. Las suspicacias que generaba en muchos la asociación con la Gran Colombia, especialmente debido a la anexión de Guayaquil, pudieron acelerar estos primeros pasos en la definición política de la peruanidad. Paralelamente a este proceso de diferenciación con las otras naciones independientes, la ciudad de Lima fue un escenario propicio para el despliegue de una guerra de símbolos políticos cuando fue ocupada en dos oportunidades por las tropas realistas. El espacio de la ciudad tuvo que ser «exorcizado» en reiteradas ocasiones por uno y otro bando.

Cuando a mediados de 1823 las tropas de Canterac se encontraban lo suficientemente cerca de la capital, el Congreso consideró inevitable abandonar la ciudad, junto con gran parte de su población, y guarecerse en la fortaleza del Callao. La guardia cívica creada por Monteagudo y que ahora obedecía al gobierno republicano, condujo a los prisioneros peninsulares a la fortaleza. Aunque la mayoría de sus habitantes se había refugiado en el Callao, muchos que mantenían sentimientos vacilantes para con la causa independentista decidieron quedarse en sus casas. Canterac permaneció un mes en la ciudad exigiendo contribuciones y llevando a cabo importantes confiscaciones. Cuando la abandonó el 16 de julio, se aseguró de destruir la maquinaria de la Casa de la Moneda y cuantas imprentas pudo encontrar. Al día siguiente,

⁶³ LDC, 18 de enero de 1823.

el Congreso destituyó a Riva-Agüero y nombró a Torre Tagle presidente, y más tarde a Sucre, mientras se esperaba la llegada de Bolívar. Eso provocó un conflicto abierto que hizo que Riva-Agüero tomara la decisión de establecerse en Trujillo con un gobierno paralelo, desconociendo la autoridad del Congreso de Lima.

El 18 de julio el Congreso emitió un bando en el que accedía a la sugerencia de la municipalidad de llevar a cabo de inmediato una misa de acción de gracias con *Te Deum* para agradecer a Dios el haber libertado «para siempre» [sic] a Lima. El gobierno pensó en un primer momento que no era recomendable efectuar el acto debido a que las medidas prioritarias debían ser las relacionadas con la seguridad y el orden. Pero recapacitó y pudo ver los beneficios que conllevaba esa ceremonia, pues se creyó necesario el ritual para «exorcizar» el espacio profanado por los realistas. También pudo haber servido como recurso para averiguar el grado de patriotismo de la población, como se ha visto en otras ocasiones. El programa incluyó iluminación y repique general entre las 7 y las 8 de la noche los días 19, 20 y 21. El día 20 el gobierno y corporaciones civiles, militares y religiosas se congregaron en la catedral para participar de la misa y *Te Deum*⁶⁴. Era un ceremonial político de carácter solemne, dirigido unilateralmente desde el frágil poder. La participación popular y el aire festivo solo estuvieron asociados con las iluminaciones y el repique de campanas. No hubo en el programa ninguna diversión pública, probablemente para evitar desbordes en una coyuntura de extrema inestabilidad política. La función exorcizadora del ritual político, por otra parte, no era exclusiva de un bando.

Entre los títulos, honores y obsequios con los que el Congreso Constituyente agasajó a San Martín en su despedida, se encontraba el pendón real de la ciudad, objeto que atesoró orgullosamente entre sus pertenencias más queridas hasta el final de sus días en Francia. Cuando murió, su féretro fue cubierto con este estandarte, antes de ser devuelto

⁶⁴ LDC, 18 de julio de 1823.

al Perú a pedido del presidente Ramón Castilla en 1861. Si San Martín perseveró para encontrar el pendón real escondido por un realista en el sur de Lima, algo análogo ocurrió cuando las tropas leales al rey volvieron a ocupar Lima en 1824, esta vez por el término de casi un año. La crónica anónima *Anales de la Provincia de Lima* contiene un interesante relato sobre un incidente acaecido con el estandarte de la Libertad, aquel con el que se había proclamado la independencia el 28 de julio de 1821. El militar realista Andrés García Camba dirigió todos sus esfuerzos para encontrarlo y conservarlo como trofeo, al tiempo que se proponía exorcizar la ciudad de la profanación revolucionaria. Vale la pena citar el fragmento:

En los primeros días de la llegada del ejército real, el gobernador don Andrés García Camba exigió del alcalde municipal que lo era este año, don Francisco Mendoza, la entrega del estandarte con que se juró la independencia en esta capital el 28 de julio de 1821; mas este, y demás regidores contestaron que ignoraban dónde existía. Aquél insistió en la entrega, apercibiendo a la corporación. A pesar de esta segunda intimación no se verificó la entrega. El día 10 mandó el general Camba citar a cabildo para el siguiente 11. En este, se constituyó en la sala consistorial con un piquete de tropa, y varios otros individuos. Entonces, dirigiéndose a los miembros de la Municipalidad les previno, que habían cesado en el ejercicio de sus funciones, y que las personas que lo acompañaban debían sustituirlos. En seguida volvió a exigir del alcalde absuelto la entrega del estandarte; y habiendo contestado este que nada tenía que añadir a lo que antes había expuesto, se irritó el gobernador, amenazó a los Municipales cesantes, que los haría conducir presos al Callao a disposición del general Rodil si no verificaban la entrega en el mismo día. En fuerza de esta conminación, por la noche fue puesto el estandarte en manos del Arcediano de esta Yglesia doctor Don Ygnacio Mier, por conducto de una señora, cuyo nombre se ocultó, y transmitido inmediatamente al Gobernador⁶⁵.

⁶⁵ Anónimo (s/f), *Anales de la Provincia de Lima*, f. 13.

Camba envió un primer oficio a la municipalidad el 5 de marzo de 1824⁶⁶ y otro, dos días después⁶⁷. En un tercero aclaraba que su obstinación por el estandarte respondía a la importancia que le habían dado los revolucionarios. La renuencia del cabildo implicó la remoción de sus autoridades, quienes se salvaron de ir presos solo gracias a la entrega del estandarte en el último minuto. No todos tuvieron la misma suerte, pues enfurecido mientras no obtenía respuesta satisfactoria, Camba comunicó a la municipalidad: «acabo de disponer el arresto de Don Miguel Gaspar de la Fuente y Pacheco, de cuya casa salió el expresado estandarte con escándalo de los sensatos de la ciudad, después de nuestra retirada en julio último»⁶⁸.

El exorcismo realista incluyó la restauración del ceremonial monárquico. El azar hizo que su determinación coincidiera con las noticias de la restauración absolutista de Fernando VII en la Península, poniendo fin a lo que se llamó más tarde el *trienio liberal* (1820-1823). Así, Camba decretó que volviera a celebrarse el día de San Fernando; el onomástico del rey; el 25 de julio, día de Santiago, patrono de las Españas, así como todas las fechas estudiadas que conformaban el repertorio ceremonial de la monarquía⁶⁹. Por último, estas ceremonias ofrecerían la ocasión de comprobar el grado de lealtad al rey por parte de los habitantes de Lima. En efecto, la asistencia a las ceremonias dejó ver a muchísimos patriotas de antaño reconvertidos a la fe de Fernando, con variedad en los entusiasmos.

⁶⁶ Comienza así: «Me consta que existían en esta Ciudad algunos estandartes de revolución y que uno esencialmente correspondía a esa corporación [...]», AHM Cabildo, Alcaldía, Gobierno realista 1823-1824, oficio del gobernador García Camba del 5 de marzo de 1824.

⁶⁷ AHM Cabildo, Alcaldía, Gobierno realista 1823-1824, oficio del gobernador García Camba del 7 de marzo de 1824.

⁶⁸ AHM Cabildo, Alcaldía, Gobierno realista 1823-1824, oficio del gobernador García Camba del 9 de marzo de 1824.

⁶⁹ AHM Cabildo, Alcaldía, Gobierno realista 1823-1824, oficios varios.

En este sentido, la presencia de Bolívar y las tropas colombianas venía siendo percibida para muchos como una amenaza a sus intereses. En especial, el expresidente Tagle y su rival Riva-Agüero se opusieron, cada uno por su lado, a que Bolívar tomara el mando supremo y fueron perseguidos por ello. René Lesson anotó en su diario que el año anterior, «un negociante de Lima llegó a proferir en mi presencia estas palabras notables: “Hasta hoy día hemos rechazado los interesados socorros de Bolívar, pero ahora estamos obligados a escoger el menor entre dos males, y de seguro que nuestros amigos de Colombia nos desvalijarían con más gusto que nuestros amigos españoles”»⁷⁰. Por su parte, Proctor observó que

El domingo siguiente a la entrada de los realistas se celebró misa de gracias, en la catedral, por la entrada de las tropas del rey, con sermón acerca de las bendiciones del ejército español, pronunciado por el mismo sacerdote a quien yo había oído cantar elogios de Bolívar en ocasión anterior de la misma naturaleza [...] Torre Tagle, Berindoaga y Echeverría (ex presidente del departamento de Lima) tuvieron la imprudencia de mostrarse a la luz del día, y se les vio sentarse y emborracharse liberalmente en compañía de los jefes españoles⁷¹.

En otra parte hemos hecho alusión a la versatilidad política de los oradores limeños. El clérigo Justo José Figuerola, autor del encendido elogio que obsequió en su recibimiento la Universidad de San Marcos a San Martín, fue uno de los pocos que se habían quedado en Lima el año anterior durante el mes de ocupación realista. Renunciando a su investidura de diputado del Congreso de la República, fue designado por el capitán realista Monet como síndico procurador.

Asimismo, comenta Proctor que por aquellos días, Torre Tagle publicó una proclama contra Bolívar en la que lo llamaba «invasor» y «destructor del país». Cantaba elogios a los españoles, «únicos dueños legítimos

⁷⁰ René P. Lesson, *Situación del Perú en 1823*, p. 354.

⁷¹ Robert Proctor, *El Perú entre 1823 y 1824*, p. 329.

del Perú»⁷². Significativamente, firmaba la proclama, «el Marqués de Torre Tagle»⁷³. Evidentemente, Torre Tagle y gran número de limeños se sentían más españoles que colombianos, de modo tal que hasta 1824 la incipiente demarcación político-simbólica de la peruanidad, para una buena parte continuaba siendo compatible con la identidad española. Coyunturalmente, la resistencia a Bolívar había renovado el amor por la madre patria.

Cuando el general José Ramón Rodil acogió en el Callao a los limeños realistas, luego de la nueva entrada de Bolívar a Lima y a pocos días de obtener Sucre la victoria definitiva de Ayacucho, se presentó entonces una situación de asedio que duró cerca de un año. La obstinación de Rodil se combinaba, según muchos testimonios, con su crueldad al mandar fusilar cualquier posible desertor. Mientras los reclusos en el Callao iban muriendo diariamente de hambre y enfermedades, el general español se preocupó en cumplir con todo el repertorio ceremonial realista en la capilla de la fortaleza.

EL CEREMONIAL BOLIVARIANO: EL «PADRE DEL PERÚ» Y SUS ENTRADAS TRIUNFALES

El 6 de julio de 1822 se firmó una alianza entre Perú y Colombia (retrospectivamente llamada Gran Colombia), que además de pactar la ayuda militar sentó las bases para una futura confederación de estados hispanoamericanos, tal como anhelaba Bolívar. La relación entre la Expedición Libertadora, la élite limeña y los enviados colombianos anidó intrigas desde el comienzo y luego la cada vez más evidente necesidad de ayuda militar de la Gran Colombia no hizo sino atizar el conflicto con Riva-Agüero y Torre Tagle. Buena parte de los diputados vio en la intervención directa de Bolívar la única salvación

⁷² Robert Proctor, *El Perú entre 1823 y 1824*, pp. 329-330.

⁷³ José Bernardo marqués de Torre Tagle, *Manifiesto del Marqués de Torre Tagle sobre algunos sucesos notables de su gobierno*, 1824, p. 226.

para el Perú republicano. Primero confiaron el mando supremo a Sucre, quien preparó el terreno político para el arribo de su superior. Así, el nuevo libertador del Perú fue recibido con grandes expectativas en Lima; para muchos era el hombre fuerte que enviaba la Providencia. No solo reapareció la posibilidad de ganar la guerra, sino también que se presentó la ocasión para poblar con rituales políticos una república hasta el momento huérfana de carácter, plagada de divisiones y de frágil legitimidad. La figura del héroe pudo dotar de un rostro y un padre a la nueva república; un padre más duradero y a la postre también más controversial que San Martín.

El culto a la figura de Bolívar ha sido objeto de examen por parte de varios autores, en especial por aquellos estudiosos del espacio grancolombiano, o las actuales Venezuela, Colombia y Ecuador⁷⁴. En la actualidad se ha renovado el interés por la construcción del mito «Bolívar» a partir de las operaciones simbólicas llevadas a cabo por el gobierno venezolano de Hugo Chávez. Esta vorágine de literatura bolivariana en Venezuela y Colombia ha provocado en el Perú el ensayo historiográfico de Herbert Morote, *Bolívar. Libertador y enemigo número 1 del Perú* (2007). De este modo, la narración historiográfica, de calidad variada, entabla un diálogo estrecho con la hora política actual. El terreno está tan ideologizado que la crítica de las hagiografías contra Bolívar con frecuencia se convierte fácilmente en mitificación iconoclasta. La intención aquí consiste en analizar la construcción del héroe Bolívar operada por una parte de la élite limeña; examinar el tipo de ceremonial que sirvió de soporte para ello y sus relaciones con las formas rituales precedentes; explorar aspectos de la conjugación peruana de republicanismo, caudillismo y culto a Bolívar; destacar las variaciones regionales de la liturgia bolivariana, especialmente en el caso cuzqueño; y por último, dar cuenta de la «desbolivarización» del ceremonial republicano en el Perú.

⁷⁴ Entre ellos se cuentan, por ejemplo, Georges Lomné (1990) o Germán Carrera Damas (2005 [1969]). Una reciente y completa biografía es la de John Lynch (2006).

En vísperas de la primera ocupación realista en Lima y del conflicto entre Riva-Agüero y el Congreso, cundía la expectativa por la llegada de Bolívar. Se había preparado un salón provisorio del palacio de gobierno para la gran fiesta que se pensaba ofrecer en su honor, y el mismo Riva-Agüero juntaba caballos para el general⁷⁵. Bolívar fue agasajado calurosamente de acuerdo con el programa, pero en ese momento el anfitrión ya no era Riva-Agüero, quien acababa de ser declarado por el Congreso «traidor» y «tirano». Su llegada al puerto del Callao se efectuó el 1 de setiembre de 1823 y la característica del recibimiento tuvo claras resonancias con las antiguas entradas de virreyes, contrastando con la sobria entrada que había deseado San Martín. Una comitiva enviada por el gobierno se dirigió ese día al puerto para cumplimentar al hombre esperado. Junto con ella marcharon todas las tropas de la guarnición para escoltarlo en su entrada⁷⁶. A su paso por las calles de la ciudad, sus habitantes se mostraron excitados por la admiración ante el guerrero providencial. Se había embanderado todo el trayecto con las insignias de Perú, Colombia y las Provincia Unidas del Río de la Plata. Lo mismo sucedía con los virreyes, pero en lugar de esas banderas, se solía colocar ostentosos tapices de tela damasco. Desde los balcones llovían flores a su paso. Anota Proctor que por «casi una semana no se oyeron sino discursos y hubo diversiones en su honor»⁷⁷.

Al igual que en tiempos de los últimos virreyes, se anunció que asistiría al teatro en esa misma semana y que todos podrían verlo en ese espacio. En el teatro de entonces, el público a veces era el actor principal. Hubo una competencia feroz para la compra de localidades,

⁷⁵ Robert Proctor, *El Perú entre 1823 y 1824*, p. 202.

⁷⁶ Robert Proctor, *El Perú entre 1823 y 1824*, p. 265; y el LDC de 1 de setiembre de 1823 firmado por Tagle ordenaba «Todas las tropas del Perú y las aliadas se formarán inmediatamente con sus músicas en el camino del Callao a la salida de la portada, formando calle para hacer honores correspondientes a S. E. el Libertador de la República de Colombia».

⁷⁷ Robert Proctor, *El Perú entre 1823 y 1824*, p. 265.

porque muchos de los sitios ya estaban alquilados con antelación por familias de sectores altos. El espacio del teatro, incluida la decoración, confirmaba una vez más que era un ámbito privilegiado de la pedagogía política y comunicación de la novedad. El día de la función, la sala estaba adornada por los colores colombianos, «y sobre el palco presidencial inmediatamente en el centro del orden más bajo, estaban las banderas entrelazadas del Perú y Colombia»⁷⁸. El teatro del poder y el poder del teatro seguían intactos, aunque con adornos renovados.

Es interesante señalar que si bien el presidente nominal de la república era Torre Tagle, los honores pseudovirreinales estaban dirigidos a Bolívar, lo cual revelaba la verdadera distribución del poder en esos días. Según Daniel O'Leary, Tagle amaba el poder no por ambicioso sino por ostentoso, quizá por eso el Congreso le obsequió una medalla con la leyenda «al Restaurador de la representación soberana»; es decir, a título compensatorio, según Morote, por su corrimiento de la escena ante la llegada de Bolívar (2007, p. 47). En efecto, el ritual muestra perfectamente este desplazamiento: fue Bolívar y no Torre Tagle quien hizo una reverencia desde el palco presidencial ante un público eufórico, antes de sentarse para contemplar la *petite pièce*.

A diferencia de San Martín y Monteagudo, Bolívar no solo se mostró más indulgente con el legado de costumbres españolas, sino que además estimuló su continuidad. Proctor observó con perspicacia que «a pesar de haberse abolido en la Constitución [...] las corridas de toros, por ser incompatibles con la época presente de cultura y civilización, sin embargo, desde que se supo que el Libertador era sumamente aficionado a ellas, las autoridades estaban ansiosísimas de satisfacer sus deseos»⁷⁹. Asimismo, fue una ocasión para reflotar una vía tradicional de ingresos, pues los fondos de la Plaza de Acho irían a parar directamente a las arcas del Estado.

⁷⁸ Robert Proctor, *El Perú entre 1823 y 1824*, p. 265.

⁷⁹ Robert Proctor, *El Perú entre 1823 y 1824*, p. 266.

La plaza estaba destruida por falta de uso y, comenta Proctor, fueron muchas las dificultades para conseguir los toros en las inmediaciones de la ciudad. La guerra que se libraba desde hacía cuatro años había dañado seriamente la producción agropecuaria. Tampoco fue sencillo encontrar un torero, profesión que poco a poco empezaba a extinguirse. Se hizo traer desde Ica al matador Espinosa, famoso en su tiempo pero ahora convertido en jefe de montoneras en el sur. El día de la corrida impresionó a Proctor la gran cantidad de público de todas clases que dejó literalmente abandonada la ciudad para atestarse en la alameda de Acho, antes de ingresar a la plaza. El inglés dedicó un capítulo completo de sus memorias a describir las famosas corridas en honor a Bolívar⁸⁰. Señala que cuando el general tomó asiento en el palco presidencial, la multitud lo aclamó enfervorizada, sonaron bandas militares de música, y parte de la tropa desfiló en la arena. La maquinaria ritual tradicional encumbraba a la suprema autoridad aun antes de su triunfo de Junín⁸¹.

Los triunfos militares en Junín (6 agosto de 1824) y Ayacucho (9 de diciembre de 1824) anunciaron el comienzo de celebraciones desmedidas en Lima y en todo el territorio liberado. Por entonces Bolívar era el Supremo Dictador del Perú, Libertador de la República del Perú, y evocado también como Padre del Perú. Además de que el Congreso estableciera definitivamente los emblemas republicanos, la euforia del final de la guerra motivó un nuevo calendario de fiestas y varios proyectos de monumentos en honor al libertador y al ejército patriota. Con frecuencia esos reconocimientos simbólicos —el aparato de la gloria— iban acompañados de recompensas pecuniarias.

⁸⁰ Robert Proctor, *El Perú entre 1823 y 1824*, pp. 269-272.

⁸¹ Hubo una segunda entrada de Bolívar a Lima el 2 de enero de 1824. Tagle volvió a patrocinar las ceremonias, feliz de que Bolívar hubiera puesto fin a las pretensiones de Riva-Agüero en el norte. LDC, 2 de enero de 1824. En su paso por el norte, Bolívar no fue recibido con tanta pompa porque había muchos partidarios de Riva-Agüero en la zona, según Espinoza Soriano (2006, p. 136). Esta obra refiere con detalle el paso del libertador por la costa y sierra norte.

Bolívar, con plenos poderes dictatoriales, rebautizó al ejército vencedor de Ayacucho con el nombre «Libertador del Perú» y otorgó a sus cuerpos el renombre de «gloriosos» y a los individuos que los componían el título de «beneméritos en grado eminente»⁸². Si el obelisco con el cóndor en las playas de Arica había quedado olvidado por las sucesivas derrotas, ahora se proyectó levantar una columna en el campo de Ayacucho, en cuya cima se colocaría el busto del benemérito general José de Sucre, premiado a la sazón con el renombre de «General Libertador del Perú». Conjuntamente con las pagas de los combatientes, Bolívar decretó la distribución de medallas a jefes, oficiales y soldados, las cuales debían colgar de una cinta rojiblanca. Además, dispuso una serie de medidas que protegían a los inválidos, viudas y huérfanos de Ayacucho, incorporándolos con privilegios a cargos civiles.

Un mes y medio después de la batalla, en la catedral del Lima se llevaron a cabo las funciones fúnebres por los caídos por la patria⁸³. Una vez restituido el Congreso, su presidente ordenó el 10 de febrero de 1825 una acción de gracias para la República de Colombia, «aliada y confederada a la del Perú»⁸⁴. Nuevamente, el Congreso apelaba al ritual eclesiástico para legitimar pactos, practicar la «nueva» diplomacia entre

⁸² LDC, 27 de diciembre de 1824, decreto firmado por Bolívar.

⁸³ AHM Correspondencia Junta Militar 1824-1826, caja 1, 19 de enero de 1825. El deán de la catedral solicitó que los gastos de la ceremonia fueran pagados por la municipalidad, pues la iglesia se encontraba vacía de fondos. En Arequipa también se realizaron funerales por los caídos, con ceremonias que empezaron el 16 y concluyeron el 18 de diciembre de 1824, antes que en la capital. El prefecto Antonio Gutiérrez de la Fuente argumentaba ante el vecindario del siguiente modo, poniendo en filiación otro antecedente patriótico: «recordemos que el 2 de mayo era el aniversario de todo lo que se llamaba Monarquía Española, por los que murieron en Madrid: La resignación de aquellos no influía en la buena suerte del Perú, y fueron constantes los recuerdos cristianos que se les prestaron. Arequipeños, sed más noblemente reconocidos a vuestros hermanos: ellos murieron por la Patria», BNL Sala Investigadores, Manuscrito D 11257, «Expediente sobre el cumplimiento de un bando que dispone la celebración de exequias, por los defensores de la Libertad, Arequipa, Diciembre 15 de 1825. 2 fs.».

⁸⁴ LDC, 10 de febrero de 1825.

Estados y celebrar acontecimientos políticos. Así, las primeras fiestas cívicas post-Ayacucho fueron religiosas, y ese mismo día se ordenaron también acciones de gracias para Bolívar y para el Ejército Unido Libertador. El decreto aludía al caraqueño como «padre y salvador del Perú»⁸⁵. De esta manera, el Congreso rebautizó al libertador como Padre del Perú en el ámbito sagrado del templo, por tanto, la *majestas* del rey padre quedaba traspuesta a la figura providencial de Bolívar. Esta expresión quedó instituida rápidamente en los discursos oficiales, por lo menos hasta que estallara el conflicto suscitado por la Constitución vitalicia⁸⁶. Con Bolívar regresó también la costumbre virreinal de incensar al jefe supremo, un hábito que Monteagudo había suprimido⁸⁷.

Sin embargo, estos «retrocesos resignificados» respecto a los rituales de construcción de la autoridad suprema no solo se presenciaron en Lima. En la Buenos Aires revolucionaria, Beruti menciona su perplejidad al notar cómo no se respetaba el decreto de Supresión de Honores emitido por Mariano Moreno,

ahora vemos que la soberanía de las Provincias Unidas condecora con los mismos tratamientos, honores y distinciones a Posadas [31 de enero de 1814], contradiciendo aquel reglamento [...] Y más adelante se lamentaba, porque] va entrando nuevamente la distinción y brillos que abolimos, pues el general de las armas se distingue en virtud del superior decreto por una banda cruzada, celeste, con borlas de oro por remate, y espuelas en las botas; el mayor general, blanca con las mismas borlas y espuelas [...] Cosas raras se ven en las revoluciones de un estado⁸⁸.

⁸⁵ LDC, 10 de febrero de 1825.

⁸⁶ El prefecto Vivanco enviaba oficios a la municipalidad que se referían a Bolívar como «Gran Padre del Perú». Por ejemplo, AHM Correspondencia Junta Militar 1824-1826, caja 1, doc. 17. 21 de enero de 1826.

⁸⁷ Lo observa el viajero Hugh Salvin (*Diario del Perú*, p. 79) en la misa por el día de Santa Rosa el 30 de agosto de 1826. Añade, «me he enterado que ésta fue la costumbre de los virreyes».

⁸⁸ Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas*, p. 243.

Esto significa que no es posible encontrar una pauta exclusiva de cambio respecto a la evolución del ritual del poder en la transición republicana, además de dar testimonio de que Bolívar no fue el único que revitalizó rituales *majestáticos*.

La glorificación peruana del libertador se concretó con el decreto del 12 de febrero de 1825, el cual mandaba acuñar una medalla que le sería obsequiada y en la que de un lado figuraba su busto, y del otro, las armas de la república peruana. No sería esa la única vez en que aparecería el busto de Bolívar en las medallas. A fines del mismo año, se creó la «Sociedad de Damas Peruanas» las cuales tendrían el derecho de llevar medallas con dicha imagen⁸⁹. La Orden del Sol femenina quedó de este modo sustituida por estos privilegios asociados al culto de Bolívar. En este sentido, continuando con lo establecido por el decreto de febrero, se proyectó también construir una estatua ecuestre del libertador en la Plaza de la Constitución (antes llamada de la Inquisición). El proyecto de Monteagudo de erigir en ese mismo sitio una columna en honor al Congreso, en cuya cima iría una estatua pedestre de San Martín, quedó definitivamente anulado, lo cual ilustra con elocuencia el reemplazo de un libertador por otro⁹⁰.

Otro artículo del mismo decreto determinó que en las capitales de los departamentos se fijaría una lápida en la Plaza Mayor, con una inscripción de gratitud al libertador por haber salvado a la república; «y en las casas de la Municipalidad se colocará con todo el decoro posible su retrato»⁹¹. A ello se sumaba el cambio de nombre de la ciudad

⁸⁹ LDC, 24 de diciembre de 1825, art. 1.

⁹⁰ LDC, 24 de diciembre de 1825, art. 2. El 8 de diciembre se puso la primera piedra, pero la estatua recién pudo ser inaugurada en 1859. Actualmente, la Plaza de la Constitución es conocida, gracias a su estatua, como Plaza Bolívar.

⁹¹ LDC, 24 de diciembre de 1825, art. 3. Asimismo, el artículo 5 otorgaba al libertador un millón de pesos en gratificación y otro millón, para que lo distribuyera como él quisiera a los oficiales que combatieron en Ayacucho.

de Trujillo por el de «Ciudad Bolívar»⁹², lo cual no dejaba de ser un modo de borrar toda huella rivagüerista. Así, no solo Bolívar quedaba inmortalizado como padre y salvador del Perú, sino que el Perú simultáneamente experimentaba una redefinición de su identidad dando prioridad a su nombre e imagen en la materialidad del territorio.

La saturación plástica del espacio con su cara y su nombre tuvo su correspondiente expresión en el calendario cívico. El 1 marzo de 1825, el Congreso Constituyente confeccionó un nuevo calendario de fiestas cívicas, que se destacaba por unir sin distinción la celebración de las victorias de Junín y Ayacucho con la persona de Bolívar. Días después se incorporó a la lista la celebración del cumpleaños de Bolívar y la del día de San Simón:

- 24 de julio, cumpleaños de Bolívar
- 6 de agosto, aniversario de la batalla de Junín
- 1 de setiembre, día en que Bolívar hizo su entrada a Lima
- 28 de octubre, día de San Simón
- 9 de diciembre, batalla de Ayacucho
- 17 de diciembre, exequias por los caídos en esas dos batallas

Un bando del prefecto de Lima, Manuel Salazar y Vicuña, señalaba el día de San Simón como «una de las mayores fiestas cívicas». Determinaba su celebración los días 27, 28 y 29, ciclo de tres noches de iluminaciones, como era habitual y que también se aplicaba a las otras fiestas de tabla. Por decreto, los tres días serían feriados y los inspectores de cuartel quedaban con la responsabilidad de hacer que los vecinos adornaran sus casas y asistieran a los oficios religiosos⁹³.

⁹² LDC, 9 de marzo de 1825.

⁹³ AHM Correspondencia Junta Militar 1824-1826, caja 1, doc. 11. 25 de octubre de 1825.

En muchas villas y ciudades de provincia, durante estos días, se sacaba el retrato de Bolívar y se lo llevaba en procesión⁹⁴.

La revitalización de los rituales de tiempos virreinales vigentes en tiempos republicanos puede comprobarse también en el recibimiento que le dedicó la Universidad de San Marcos al libertador, tal como antes se lo había dedicado al protector San Martín, siguiendo el modelo tradicional en los recibimientos de virreyes⁹⁵. El autor del elogio fue el clérigo José Joaquín Larriva, otro personaje que dedicó su halagadora pluma tanto a virreyes como a libertadores. El 3 de junio de 1826, Bolívar asistió al evento, desfilando desde el palacio hasta el local de la corporación, tal como lo habían hecho San Martín y los virreyes que lo precedieron. El elogio tiene los giros habituales, quizá aún más hiperbólicos, de glorificación del guerrero victorioso, salvador de la patria, gran hombre de América.

Aunque en el discurso predominan los paralelismos con las gestas romanas y la mitología clásica, el último párrafo comienza con la frase: «¡Sí, vengador ilustre de la sangre de Atahualpa!»⁹⁶, lo cual nos muestra que el incaísmo volvía a renacer tímidamente en la retórica de los criollos en Lima. A fines del año anterior, el bando del prefecto de la capital, Manuel Salazar y Vicuña, ordenó la celebración de la victoria de Ayacucho, y en el encabezado volvía a utilizar el tópico vindicativo: «el silencio profundo que dominó durante tres siglos la tumba

⁹⁴ Por ejemplo, el 28 de octubre en Arequipa se realizó una procesión de ese estilo. Haigh se encontraba de visita en la ciudad y cuenta que «formaron de parada los regimientos en la Plaza Mayor e hicieron descargas. El retrato del Libertador, adornado con laureles, fue paseado y cada oficial lo saludaba con la misma cortesía que si se tratase del original», Samuel Haigh, *Bosquejo del Perú entre 1826 y 1827*, p. 53. Pero eso no es todo, «cuando la procesión pasaba por la cárcel [...] un soldado negro condenado a muerte se precipitó y asió el retrato, gritando: “¡Estoy a salvo!”» (p. 53).

⁹⁵ *Recibimientos a San Martín y a Bolívar en la Universidad de San Marcos*, pp. 53-72; el «Elogio del Excmo. Señor Simón Bolívar, Libertador Presidente de la República de Colombia, y encargado del Supremo Mando de la del Perú...», está reproducido en el anexo, pp. 93-103.

⁹⁶ *Recibimientos a San Martín y a Bolívar en la Universidad de San Marcos*, p. 102.

de los incas, fue interrumpido por el ruido de las armas; y los himnos de la victoria regocijaron a aquellas lúgubres mansiones»⁹⁷.

Por entonces, el diputado y poeta José Joaquín Olmedo había escrito su poema *Victoria de Junín, Canto a Bolívar*, al que ya se ha hecho alusión. Huayna Cápac aparece en él anunciando la justa venganza sobre los españoles, como un profeta hebreo. Inspirado en ese poema, un lienzo anónimo muestra al inca en la batalla de Junín, sosteniendo una pica con el gorro frigio en la punta y con otra mano apuntando una flecha hacia un león asietado. La alegoría femenina de la república observa la escena y detrás corre una indócil vicuña que consiguió romper sus cadenas y lleva una banda rojiblanca. En lo alto aparece suspendida en el aire una corona cívica. A los pies yacen fragmentos de carros, cañones rotos y tiendas de campaña diseminados en el terreno de batalla (figura 21, un detalle de este cuadro es reproducido en la cubierta del libro).

En un intercambio epistolar entre el autor y el libertador, este último muestra su desagrado ante la composición, pues, en sus términos, «el Inca Huayna-Capac parece que es el asunto del poema: él es el genio, él es la sabiduría; él es el héroe en fin [...] se muestra un poco hablador y embrollón» (citado por Mujica, 2002, t. II, p. 299). Según el historiador Ramón Mujica, pudo molestar a Bolívar el hecho de que el canto anunciaba también la segunda y decisiva victoria, la de Ayacucho, una batalla en la que el libertador no había participado (2002, t. II, p. 299). Lo cierto es que Olmedo se nutrió del providencialismo garcilasista, al igual que Justo Apu Sahuaraura Inca, quien aducía estar en las predicciones el arribo de Bolívar como sucesor de los incas. El general Miller refiere en sus memorias que en un brindis dado en el Cuzco, varios oradores recordaron la profecía de Garcilaso, según la cual el Tawantinsuyo sería restaurado por una gente de un país llamado «Inclaterra». Con todo, aunque Bolívar cuestionó el protagonismo

⁹⁷ AHM Correspondencia Junta Militar 1824-1826, caja 1, doc. 12. 2 de diciembre de 1826.

de Huayna Cápac en el poema, no censuró el incaísmo que renació tímidamente en Lima en los discursos, pero que ocupó todo el campo del ritual político en la región cuzqueña. La gira triunfal de Bolívar por la sierra consiguió expandir la liturgia bolivariana y al mismo tiempo llevar al cenit las expresiones incaístas en clave regional.

Después de Ayacucho hubo un reacomodamiento del poder, sobre todo en los territorios que hasta ese momento habían estado bajo control del gobierno realista. La gira triunfal del libertador por el sur andino no solamente sirvió para satisfacer la curiosidad arqueológica del ilustrado militar, sino que contribuyó a dar amplitud nacional al mito de «Bolívar», mientras en contrapartida Cuzco intentó hacer del incaísmo regional una ideología nacional. Simultáneamente su presencia sirvió para exorcizar el territorio liberado, llevar la república en su propia figura y redistribuir cargos según su propia voluntad. Su gira expone claramente la función del ritual de autoridad y de la fiesta cívica como instancia de reacomodamiento del poder local. En este caso, se agrega el contraste entre el recibimiento de la academia limeña y el de la prefectura del Cuzco. Los lugares del poder tienden a ser los mismos, como lo confirma la elección de Bolívar por instalarse en el palacio de Magdalena. El marino danés Carl van Dockum, quien por entonces era un joven oficial al servicio de la marina francesa, cuenta haber presenciado una conversación entre Bolívar y un alto oficial, en una de las tantas fiestas en aquellos días que Lima ofrecía al libertador. Este último decía, «mañana saldré para conocer la parte sur del Perú; después iré a Potosí, donde espero calmar con mi presencia los desórdenes que allí reinan actualmente»⁹⁸. Los deseos del libertador de conocer la antigua capital de los incas se remontan a mucho antes de su llegada al Perú, como lo atestiguan varias cartas y proclamas. En su recorrido por el norte, antes de llegar a Lima, estuvo en Cajamarca y aparentemente

⁹⁸ Carl Von Dockum, «Visita a Bolívar en la Magdalena (Lima 1825), en CDIP, t. XXVII, «Relaciones de Viajeros», v. 3, pp. 70-71.

juró sobre el sepulcro de Atahualpa que el Perú sería libre o perecería⁹⁹. En realidad, desde su llegada al Perú él mismo fomentó el incaísmo, el cual se reavivó cuando empezó a vislumbrarse el éxito militar en la sierra centro-sur. Desde el triunfo de Junín, Bolívar aplicó la misma estrategia que San Martín con el fin de ganar la opinión en el territorio ocupado por los realistas: inundar la región con proclamas. En una de ellas anunciaba: «Peruanos: Bien pronto visitaremos la cuna del Imperio peruano y el templo del Sol. El Cuzco tendrá en el primer día de su libertad, más placer y más gloria que bajo el dorado reino de sus Incas»¹⁰⁰. El incaísmo se prestó entonces para soldar la comunidad de sentido entre el libertador y la región cuzqueña.

Cuando Bolívar dejó Lima para realizar su gira triunfal por el sur andino, el periódico cuzqueño *El Sol del Cuzco* —fundado luego de la victoria de Ayacucho— se ocupó de preparar la opinión, detallando la forma en que el libertador era recibido en cada villorrio, pueblo o ciudad. Fundía el deber cívico y la actitud patriótica con el culto al «Padre del Perú» y redentor de los «Hijos del Sol». El incaísmo cuzqueño estuvo fuertemente presente en la retórica republicana de la prensa local. Así, el recorrido de Bolívar se presentó como un exorcismo de la ruta de la conquista: «De un punto de Colombia salió Pizarro a hollar la corte de los Incas, y del seno de aquella feliz república ha salido Bolívar para restaurarle su antigua dignidad ¡qué plácido será para el Cuzco aquel día en que admita entre sus muros al genio de la libertad!»¹⁰¹.

Pero antes de la llegada de Bolívar en el mes de junio, los jefes del Ejército Libertador ya habían hecho su entrada al Cuzco, enseguida de la victoria de Ayacucho. El 9 de enero de 1825 todas las corporaciones fueron convocadas para jurar la independencia, bajo la visita de los jefes militares. Hubo fiestas, banquetes y funciones religiosas

⁹⁹ Referido por el periódico cuzqueño *El Sol del Cuzco*, n. 2, 8 de enero de 1825.

¹⁰⁰ *Gaceta de Gobierno*, n. 40, 18 de diciembre de 1824.

¹⁰¹ *El Sol del Cuzco*, n. 22, 28 de mayo de 1825.

que rápidamente sellaron la confianza, al menos en apariencia, entre los militares victoriosos y la élite y clero local. El obispo José Calisto de Orihuela, que había sido hasta hacía unas semanas un recalcitrante realista, se había convertido repentinamente al credo de la libertad y auspiciaba en sus sermones la exaltación de los héroes de Ayacucho¹⁰². Los cuerpos del Ejército Realista fueron incorporados al de la república a través del juramento a la bandera y la mayoría de los batallones fueron rebautizados. El cambio de nombre de los batallones fue presentado por Bolívar como un premio por la valentía. Según el militar irlandés Francisco O'Connor, esto era una estrategia del libertador para ganar la lealtad de los regimientos y «para inspirar un poco de entusiasmo y estímulo entre los peruanos, pues eran más realistas que los mismos españoles»¹⁰³.

Sucre fue tratado por los habitantes como un invicto general romano. El mismo día de su entrada, el 29 de diciembre de 1824, el prefecto Agustín Gamarra le entregó el estandarte de Pizarro, que estaba guardado en la catedral¹⁰⁴. Sucre decidió enviárselo en obsequio a Bolívar como trofeo de guerra. En una carta le dice a su amigo y superior:

Le hago a Ud. el presente de la bandera que trajo Pizarro al Cuzco trescientos años pasados: son una porción de tiras deshechas, pero tiene el mérito de ser la conquistadora del Perú. Creo que será un trofeo apreciable para Ud. No la mando ahora porque no se extra-
víe; la llevará el primer oficial de confianza que vaya¹⁰⁵.

¹⁰² *El Sol del Cuzco*, n. 3, 15 de enero de 1825. En sus memorias, el general Miller señala este brusco cambio, John Miller, *Memorias del General Guillermo Miller*, 1975, vol. 2, p. 161.

¹⁰³ Francisco Burdett O'Connor, *Un irlandés con Bolívar: Recuerdos de la independencia de América del Sur en Venezuela, Colombia, Bolivia, Perú y la Argentina, por un jefe de la Legión Británica de Bolívar*, 1977, p. 83.

¹⁰⁴ *El Sol del Cuzco*, n. 6, 5 de febrero de 1825.

¹⁰⁵ Antonio José de Sucre, *De mi propia mano*, 1981, p. 206.

Actualmente este emblema se encuentra reducido a harapos y reposa en la Municipalidad de Caracas. Su autenticidad no deja de motivar sospechas, considerando el precedente de San Martín. La historiografía de fines del siglo XIX creyó identificar en él al verdadero estandarte de Pizarro, entre diversas insignias enviadas por Sucre. Hoy en día el Museo de Bogotá posee una pieza registrada como «Estandarte de Pizarro» y asegura que es el auténtico, remitido por Sucre a Colombia, no de modo directo a Bolívar, sino por medio de Francisco de Paula Santander¹⁰⁶. Sin embargo, todo parece indicar que se trata de un pendón real del siglo XVIII, probablemente enviado por Sucre junto con otros trofeos de guerra, antes que el estandarte enarbolado por Pizarro a mediados del siglo XVI. Las imprecisiones de ayer y hoy sobre la autenticidad contrastan con la importancia que le atribuyeron y los esfuerzos que efectuaron San Martín y Bolívar para capturarlo. La historiografía nacionalista de finales de siglo XIX siguió interpretando la posesión del emblema botín como sinónimo de victoria con el fin de realzar méritos de un libertador sobre el otro¹⁰⁷.

No obstante, ese no fue el único gesto simbólico mediante el cual Gamarra asociaba pasado y presente. Junto con el periódico *El Sol de Cuzco*, fue este militar el verdadero artífice que emparentó los tópicos del incaísmo cuzqueño con la figura del libertador. Este general cuzqueño, combatiente en Ayacucho, había puesto a rodar la heroización incaísta de Bolívar desde el momento en que entró a su ciudad natal al mando de sus batallones el 24 de diciembre de 1824. Ingresó como prefecto interino nombrado por el libertador, quien lo había ascendido al rango de general no hacía mucho tiempo. Desde el primer día emitió numerosas proclamas, publicadas en el periódico aludido,

¹⁰⁶ Comunicación personal de Juan Darío Restrepo Figueroa, conservador y asistente de la Sección de Arte e Historia del Museo Nacional de Bogotá, por medio de la ficha de clasificación de la pieza.

¹⁰⁷ Por ejemplo, Ernesto Quesada, *Las reliquias de San Martín*, p. 38.

donde exaltaba las virtudes del caraqueño. Se ocupó de restituir el entramado institucional del Cuzco y orientarlo a la nueva vida republicana. Asimismo, dirigió todos sus esfuerzos para poner en funcionamiento una ciudad republicana que estuviera en condiciones de recibir al hombre providencial del Perú¹⁰⁸.

El 3 de enero de 1825, el prefecto Gamarra reunió a todas las autoridades en la sala municipal y acordó erigir una pirámide en la Plaza Mayor, en cuya cima se colocaría un busto del «Supremo Dictador», con la inscripción: «Los Hijos del Sol a su Libertador, al genio del Perú, al gran Bolívar. Su memoria llevará consigo las edades del Perú»¹⁰⁹. En lugar de este proyecto, se realizó otro que proponía conducir el busto del libertador desde el antiguo Templo del Sol, hasta colocarlo bajo dosel en la sala municipal¹¹⁰. *El Sol del Cuzco* describe de la siguiente manera el ritual incaísta-deificador de Bolívar:

La tarde del 3 de este fue colocado el busto de nuestro Dictador en el antiguo templo del Sol. Los INCAS que allí yacen, levantaron las cabezas de sus sepulcros, y al ver al LIBERTADOR de su país, lo bendijeron; y cubiertos de gloria, volvieron satisfechos a sus frías tumbas (en mayúsculas en el original)¹¹¹.

Por la mañana del día siguiente, el franciscano Francisco Zúñiga predicó una misa de acción de gracias en el convento de San Francisco y luego fue conducido el busto hasta ser colocado en la sala de la municipalidad, en medio de una multitud que lo aclamaba.

¹⁰⁸ Según Walker (2004, p. 209), las celebraciones cuzqueñas por el fin de la guerra y los héroes de Ayacucho desde un comienzo fueron dirigidas por su prefecto Gamarra, las cuales lo incluían con orgullo pues uno de aquellos héroes era su paisano.

¹⁰⁹ Actas de la Municipalidad del Cuzco reproducidas en Horacio Villanueva Urteaga, *Simón Bolívar en el Cuzco*, 1971, p. 12.

¹¹⁰ En su pedestal tendría la inscripción: «El Cuzco declara ante el Perú y a la faz de toda la tierra su reconocimiento al inmortal Bolívar». Horacio Villanueva Urteaga, *Simón Bolívar en el Cuzco*, p. 12.

¹¹¹ *El Sol del Cuzco*, n. 7, 12 de febrero de 1825.

Bolívar estuvo en Cuzco entre el 25 junio y el 26 julio de 1825. Fue recibido con festejos apoteósicos que incluyeron arcos de triunfo, danzas de indios, bailes en los salones de la municipalidad, Te Deum, desfiles militares, fuegos artificiales, iluminaciones, banquetes, ambigús, brindis, corridas de toros —su predilección— y tres comedias de teatro. Los oradores aludían a él empleando mil hipérbolos, con más frecuencia: «Padre del Perú» y «Padre de la patria». El pueblo llano, compuesto por indios en su mayoría, lo aclamaba a su paso diciéndole «Padre Simón» y «Padrecito»¹¹². Así como su busto fue «deificado» en el Templo del Sol, sus sienes recibieron una corona de oro con incrustaciones de perlas y brillantes de las manos de Francisca Gamarra, esposa del prefecto. En contra de lo que puede creerse, esta coronación del guerrero en los Andes no era invención de la república cesarista. Como se ha visto, en 1812 las damas potosinas habían coronado con una guirnalda de laureles de hojas de oro al invicto general arequipeño, héroe criollo de la contrarrevolución, José Manuel de Goyeneche.

Estos festejos interminables ocurrían en momentos de gran reacomodamiento político. Al pasar por los pueblos y ciudades, Bolívar daba y quitaba cargos y empleos, distribuía premios y castigos. Ante todo, el pueblo de Cuzco en su conjunto deseaba demostrar su adhesión al nuevo régimen y borrar toda sospecha de «godismo», puesto que había sido capital del virreinato por cuatro años. Los artículos de *El Sol del Cuzco* se ocupan demasiado en establecer una filiación de los cuzqueños actuales con aquellos que se levantaron contra el orden colonial, como Túpac Amaru, Pumacahua, Angulo, etcétera. De hecho, en un artículo redactado por el tesorero del Cuzco, don Anselmo Centeno, se denuncia

¹¹² Cuando estaba próximo a la ciudad, los «[...] vecinos que salieron a caballo a recibirle atravesando por arcos triunfales calles entapizadas y un *inmenso gentío que lo llamaba su padre*, entonando entre lágrimas de alegría: viva el Libertador, viva Bolívar, *viva el padre de la Patria*» (subrayado nuestro), *El Sol del Cuzco*, n. 27, 2 de julio de 1825.

una supuesta calumnia, según la cual el pueblo del Cuzco había sido extorsionado para participar de los festejos en honor a Bolívar¹¹³.

Gamarra y su esposa fueron bendecidos por el dictador una vez que se mostró satisfecho con su labor de gobierno y después de comprobar el control que ejercían sobre la población local. La célebre «Panchita Gamarra» o «La Mariscalá», como la inmortalizó el saber popular, no pudo demostrar de mejor manera su más perfecta sumisión al ceñirle con sus manos la preciosa corona. El 4 de febrero del año siguiente, el Supremo Consejo de Gobierno le otorgó a La Mariscalá una medalla con el busto del libertador por sus méritos patrióticos¹¹⁴. Su esposo había sido premiado por Bolívar al cierre de la visita triunfal. En un artículo titulado «Mérito premiado» del 16 de julio decía que el libertador manifestó su reconocimiento al prefecto luego de comprobar sus méritos:

[Bolívar] visitó el Cuzco, *examinó todo por sus ojos*, no halló qué reprender, y antes bien mucho que celebrar, e impelido de sus propios sentimientos ha librado a favor del dicho Sr. General el despacho de General de División y la gratificación de 20 000 pesos en la findas [¿fondos?] del Estado. ¡Gloria eterna al Héroe de la guerra y de la justicia, honor perdurable al verdadero merecimiento! (subrayado nuestro)¹¹⁵.

Así, la redistribución de poder de la república se publicitaba como sistema meritocrático; perfectible, por cierto. No solo el prefecto y su señora fueron premiados por Bolívar, sino que durante todo el mes de julio en que el libertador estuvo en Cuzco, se contabilizan unos

¹¹³ Denuncia las calumnias que fueron lanzadas sobre el departamento del Cuzco, «[...] intentando degradar su acendrado Patriotismo, suponiéndole haber sido preciso extorsionarle para recibir a nuestro héroe y LIBERTADOR SIMON BOLIVAR con las demostraciones a que nos deben impulsar nuestro reconocimiento y gratitud» (en mayúsculas en el original), *El Sol del Cuzco*, n. 24, 11 de junio de 1825.

¹¹⁴ *El Sol del Cuzco*, n. 58, 4 de febrero de 1826.

¹¹⁵ *El Sol del Cuzco*, n. 29, 16 de julio de 1825.

treinta y cuatro nombramientos a puestos claves de la administración y gobierno civil, militar y eclesiástico en la región¹¹⁶. El referido tesorero Anselmo Centeno fue uno de los beneficiados.

Es de por sí elocuente que en una de las tradiciones, el célebre Ricardo Palma haga referencia a estos reacomodamientos. Más allá de su valor como fuente historiográfica, el pasaje refuerza el argumento, pues dice Palma, «así llegó [en Cuzco] el 25 de julio, víspera del día señalado por Bolívar para continuar su viaje triunfal hasta Potosí, y las autoridades y empleados andaban temerosos de una poda o reforma que diese por resultado traslaciones y cesantías» (Palma, 1968, p. 1018). En fin, el sentido político de estos festejos también quedó demostrado en la explícita competencia que se entabló entre los pueblos para ofrecer el mejor recibimiento al libertador. En la Plaza del Regocijo de la ciudad de Cuzco, los pueblos de los alrededores ofrecieron corridas de toros en las que compitieron unos con otros por la magnificencia del espectáculo¹¹⁷. Las tres corridas ofrecidas fueron anunciadas en programas en verso y tal como se observó en las calles durante su entrada, se embanderó la plaza con los colores del Perú y Colombia¹¹⁸. Cada intendente promovió su pueblo con el mayor esmero. Anselmo Vera, intendente de Abancay presentó una, y José Mariano Ugarte, intendente de Quispichanichis, patrocinó la última.

¹¹⁶ Los cargos tocaban todos los ramos, desde subintendente, hasta secretario de Tribunal de Justicia, pasando por tesoreros y los ascensos militares y vicarios eclesiásticos. Muchos de estos nombramientos están reproducidos en anexo por Horacio Villanueva Urteaga, *Simón Bolívar en el Cuzco*, pp. 64-84.

¹¹⁷ Según el periódico local, «las Provincias de este departamento como envidiosas de las dichas de su Capital y de las demostraciones que hacían a su Libertador, se apresuraron todas a testificar en reunión, su placer y su contento, presentando a S. E. tres corridas de Toros, cercando al efecto la Plaza del Regocijo», *El Sol del Cuzco*, n. 31, 30 de julio de 1825.

¹¹⁸ Hasta los toros estaban adornados con los colores del Perú y Colombia. Los versos del listín presentaban de este modo al toro «Vengador»: «Con armas de Perú y Colombia/ va vestido el Vengador/ a divertir como pueda/ al ínclito Libertador», *El Sol del Cuzco*, n. 31, 30 de julio de 1825.

La competencia entre los pueblos no excluyó el «gasto de estatus» de las corporaciones más importantes del Cuzco. La que más se lució fue la del Comercio, quien financió la corona y tres funciones de comedia en honor del libertador.

La presencia de Bolívar en el territorio liberado fue importante para promover con eficacia un nuevo calendario cívico. Mientras que el 28 de julio pasó inadvertido ese año en Cuzco, el 25, cumpleaños del libertador, se celebró con salvas y función religiosa a la hora exacta de su nacimiento —en rigor, a la una de la mañana del día 26—. Y fue ese mismo día que abandonó con gran satisfacción la antigua capital de los incas para dirigirse rumbo a Potosí. Al partir, su retrato colgaba en todas las dependencias públicas y, por supuesto, en la Universidad San Simón, que acababa de fundar reuniendo viejos colegios coloniales.

Arequipa también celebró la entrada del libertador y construyó para el día de «San Simón» un magnífico arco de triunfo con una estatua ecuestre del héroe en su cúspide. Si no fuera por las inscripciones «Libertad» e «Independencia», podría haberse pensado que se trataba de una proclamación real, puesto que no era una arquitectura que mostrara muchas diferencias con las de aquellos eventos que se han examinado en el segundo capítulo¹¹⁹. Pero fue Potosí la ciudad que mostró un mayor despliegue barroco en la entrada. Según las memorias del general Miller, quien había sido designado presidente interino del departamento, las fiestas duraron casi dos meses. Se armaron arcos triunfales por la ruta de ingreso a la ciudad, desde una distancia de varios kilómetros. Reunidos en grupos de cuarenta a partir del cuarto arco, los indios le fueron dando la bienvenida, «haciendo pasos de ballet [sic] ataviados con sus altos tocados de plumas y medallas al cuello con el busto estampado del libertador [...] fue conducido bajo palio a la iglesia donde el clero lo roció con agua bendita y le cantó el Te Deum»¹²⁰.

¹¹⁹ *La Estrella de Ayacucho*, n. 34, 29 de octubre de 1825.

¹²⁰ John Miller, *Memorias del General Guillermo Miller*, p. 30.

El aparato barroco del triunfo tal vez podría presentar una resonancia con la escena del retrato de la entrada del virrey arzobispo Morcillo a la Villa Imperial un siglo atrás (1718), aunque es más realista compararla con la efectuada por Goyeneche en 1812. Si para este último se había armado en el arco un dispositivo especial con una escultura del genio tutelar de la villa que dejaba caer flores al ser atravesado por el héroe, ahora se había previsto la aparición repentina de dos niños disfrazados de ángeles dispuestos a cantar una loa cuando pasara Bolívar debajo del arco¹²¹.

Como ocurrió con la ciudad de Trujillo, Potosí pidió cambiar su nombre y ser rebautizada «Ciudad Bolívar», pero el libertador lo impidió. Más tarde se enteró, sin embargo, de que al nuevo Estado se lo había bautizado «Estado Bolívar». El artículo dos del decreto de la asamblea altoperuana especifica que ese era un justo «reconocimiento al buen Padre Bolívar [por su lucha] contra la desunión y peligros de anarquía»¹²². El reconocimiento simbólico dado al caraqueño por el nuevo Estado altoperuano fue el *súmmum* de la «bolivarización» del mundo andino. La *mitopoiesis* de Bolivia incluyó como coprotagonista al héroe y presidente Sucre. Además de rebautizarse «Sucre» a la ciudad de Chuquisaca, el retrato del mariscal, al igual que el de Bolívar, fue colgado en todas las dependencias públicas y escuelas de la nación. Un decreto determinó erigir en cada capital de departamento una columna con el busto del mariscal en la cima. La nueva Constitución boliviana fue aprobada en medio de la euforia de los festejos, mientras se extendía el poblamiento iconográfico con el rostro del libertador por todo el Alto Perú. En esa coyuntura, Bolívar quiso preparar el terreno político para que en Lima se aprobara una constitución semejante, la llamada «Vitalicia», que según su deseo lo conduciría a la presidencia

¹²¹ Cuenta Miller que la súbita irrupción de los niños asustó al caballo del libertador y casi se produce una desgracia. John Miller, *Memorias del General Guillermo Miller*, p. 30. Sobre la flores sobre Goyeneche, ver en este trabajo, p. 485.

¹²² El decreto está reproducido en *El Sol del Cuzco*, n. 37, 10 de setiembre de 1825.

de la Confederación de Estados Americanos. Así, el 9 de diciembre de 1825, en el primer aniversario de la batalla de Ayacucho, obtuvo su aprobación de los colegios electorales en el Perú, sin ser sometida a debate en el Congreso.

EPÍLOGO: DE «PADRE DEL PERÚ» A «TIRANO COLOMBIANO»

Muy pronto las intrigas en Lima y entre caudillos como Gamarra empezaron a extender una opinión contraria a Bolívar. Su presión para que se aprobara la Constitución Vitalicia (la cual lo nombraba presidente vitalicio con poderes omnímodos) fue su canto de cisne. Sancionada el 6 de noviembre de 1826, apenas duró 49 días. Bolívar había tenido que marcharse en setiembre de ese año para solucionar problemas internos que desafiaban su autoridad en su tierra. Nunca más regresó al Perú y siete meses más tarde se produjo un levantamiento anticolombiano en Lima. Ese fue el comienzo del fin de la «bolivarización» del Perú.

Al entrar a Lima a mediados de 1825, podían leerse grabados en su nueva portada unos versos en honor a Bolívar¹²³. Desde ese año, hasta su partida, las celebraciones republicanas brindaron sistemáticamente el marco ideal para anunciar decisiones políticas. Concretamente, el aura de Junín y Ayacucho sirvió para legitimar las determinaciones del libertador en territorio peruano. Aprovechó la conmemoración de Junín el 6 de agosto de 1826, mientras recibía los discursos más elogiosos en medio de brindis, para anunciar que lamentablemente debía dejar el Perú¹²⁴. Si bien partió el 3 de setiembre de ese año, las corporaciones decidieron obsequiarle fiestas de despedida el primer día de aquel mes, pues se conmemoraba el aniversario de su primera entrada a la capital. En medio de desfiles, banquetes y bailes, el retrato del libertador, adornado con alegorías de la paz y la abundancia, ocupó un lugar central en la mesa de banquetes en casas particulares y en otras mesas

¹²³ Hugh Salvin, *Diario del Perú*, p. 77.

¹²⁴ *El Peruano*, 9 de agosto de 1826.

improvisadas en algunas calles, como la que se erigió en la Alameda de los Descalzos¹²⁵. Esto demuestra una vez más la importante vigencia del simulacro en el ritual del poder: aun estando presente el original, es necesario duplicar su imagen. El día 3, el pueblo y autoridades acompañaron al libertador en procesión desde el palacio hasta el Callao. Bolívar se iba satisfecho, puesto que los colegios electorales acababan de aprobar su proyecto constitucional y había sido nombrado presidente vitalicio de la República del Perú. Aprovechando el capital simbólico de los triunfos militares, el segundo aniversario de Ayacucho (9 de diciembre de 1826) fue destinado a celebrar el ritual de jura de la Constitución Vitalicia¹²⁶. Se creyó que los laureles de Ayacucho podrían dar legitimidad a una constitución que generaba cada vez más resistencia, en especial desde la partida de su promotor.

Bolívar dejó el mando supremo al mariscal Santa Cruz, quien se sumó prontamente a las voces disidentes. Javier Luna Pizarro y otros opositores exiliados tomaron la voz y surgió un marcado sentimiento nacional peruano anticolombiano, atizado por la tensión permanente que había entre los militares colombianos y los peruanos en el seno del ejército. El general Antonio Gutiérrez de La Fuente tuvo la idea de hacer en el palacio una fiesta con música, baile y refrigerio para congraciarse a las dos naciones aliadas. Aunque el espacio se vio saturado con las banderas entrelazadas del Perú y Colombia, las tensiones no desaparecieron¹²⁷. Santa Cruz aprovechó un motín de los soldados colombianos contra sus jefes por cuestiones de pagos atrasados para enviarlos en barcos fuera del Perú. El 26 de enero de 1827 estalló un movimiento en contra de la Vitalicia, apoyado por Santa Cruz, y enseguida convocó a elecciones para un nuevo Congreso Constituyente. La asamblea se instaló el 4 de junio de 1827 y se nombró como presidente a Luna Pizarro.

¹²⁵ *El Peruano*, 6 y 7 de setiembre de 1826.

¹²⁶ LDC, 30 de noviembre de 1826.

¹²⁷ Samuel Haigh, *Bosquejo del Perú entre 1826 y 1827*, p. 57. Haigh fue uno de los pocos ingleses invitados a esa fiesta.

Poco después se eligió presidente de la República al general liberal La Mar y se redactó una nueva constitución en 1828. Este marco aceleró la «desbolivarización» del Perú.

José Joaquín Larriva, quien había escrito el encendido *Elogio al Libertador* tres años antes, componía ahora los siguientes versos: «El tal San Simón / nunca ha sido Santo / de mi devoción»¹²⁸. A pesar de su nueva «religión», Manuel Vidaurre no perdonó jamás a su amigo Larriva haber escrito aquello¹²⁹. En sus *Cartas Americanas* describe el recibimiento que ofrecieron los habitantes de Lima y el presidente Santa Cruz al amigo exiliado Javier Luna Pizarro. Señala las diferencias de estas ceremonias y festines de alegría con aquellas que habían tenido como protagonista al «general Simón», denunciando la «inautenticidad» del teatro del poder de Bolívar¹³⁰. En este sentido, el argumento de la «autenticidad» del ritual político fue y será repetido desde la experiencia gaditana en cada ocasión que se trate de deslegitimar el gobierno anterior. En cada ocasión analizada, el ritual político es comentado por los adeptos a la autoridad consagrada, como mimético del sentir popular, reflejo de la voluntad del pueblo soberano. Un teatro sin espectadores que creyesen en el contrato de la ficción, dejaría de tener obra para representar y personajes para actuar.

Desde Cuzco, el periódico que ayer exaltaba al «Padre del Perú», ahora lo repudiaba con las tintas cada vez más cargadas. Ya no se le aludía como «libertador», sino como «tirano»¹³¹ o, en el mejor de los casos,

¹²⁸ *Recibimientos a San Martín y a Bolívar*, p. 65.

¹²⁹ Sin embargo, Vidaurre también había sido cautivado por la figura del libertador. Fue presidente de la Corte Suprema durante la dictadura y llegó a ser representante del Perú en el Congreso de Panamá. Su opinión cambió cuando conoció el proyecto de la Constitución Vitalicia.

¹³⁰ Manuel Lorenzo Vidaurre, *Cartas Americanas...*, p. 516.

¹³¹ «Nos es muy doloroso el tener que proclamar contra un hombre que habiéndose conducido como el mayor héroe nos provoca ahora en su proclama, como un tirano», *El Sol del Cuzco*, n. 146, 13 de octubre de 1827.

como «el general Bolívar». Un articulista propuso retirar su retrato de los lugares públicos, junto con las banderas colombianas y las inscripciones elogiosas. Indirectamente, brinda información sobre el tratamiento sacralizador al que había sido objeto hasta ese momento la imagen del libertador:

¿Si sea conforme a la política, o no, el que, habiéndose declarado el Perú independiente de Bolívar, por haber este degenerado de «Libertador» en «Tirano», no solamente se vean todavía colocadas en la universidad llamada aún de S. Simón la odiosas banderas colombianas, e inscripciones lisonjeras en su frontispicio, que quisiera todo peruano no verlas; sino también el que su retrato permanezca en la sala del tesoro público con el decoro que cuando dominaba en nuestro suelo, y le adoraban sus aduladores en láminas de plata, hasta que el año pasado por su fiesta lo pusieron en la Iglesia en medio de dos ángeles vestidos con los mejores mantos de las sagradas imágenes, llamándole «Salvador del mundo, y de celestial entendimiento»¹³².

Paralelamente, el gobierno emitió en aquellos días un decreto para retirar, efectivamente, el retrato de Bolívar de todas las dependencias públicas:

Sabedor S. E. el Presidente de la República [general La Mar] que en los Tribunales de Justicia, municipalidades, administraciones del Tesoro y oficinas de Hacienda están bajo de dosel retratos del General Bolívar, y *persuadido de que este es mirado como una señal de reconocimiento de soberanía*; ha dispuesto que se quiten inmediatamente, y que en su lugar se ponga el *Escudo Nacional* en muestra de que la Nación es Soberana (subrayado nuestro)¹³³.

¹³² *El Sol del Cuzco*, n. 151, 17 de noviembre de 1827.

¹³³ AHM Correspondencia Junta Municipal 1824-1826, caja 1, doc. 39, 13 de noviembre de 1827.

Esta medida no representaba solamente el desplazamiento, al menos como intención, del culto del libertador hacia el de la nación, sino también el desplazamiento del culto al hombre fuerte (presidencialismo) hacia el del sistema parlamentario. La soberanía no estaba representada en el rostro de una persona, sino en el emblema abstracto de un órgano colegiado en representación de la nación.

Junto con los retratos, el nombre de Bolívar también fue extirpado del territorio. La Municipalidad de Trujillo, rebautizada «Ciudad Bolívar», exigió que se le restituyera el nombre original. Arguyó que el nuevo nombre la hacía menos conocida¹³⁴. En Cuzco se pidió que se modificara el nombre de la Universidad San Simón¹³⁵. Asimismo, la bandera de Colombia dejó de flamear en las fiestas cívicas. Este proceso de «desbolivarización» se vio acompañado a la vez de un proceso de «peruanización», pues no solo la bandera de Colombia quedó prohibida, sino también toda bandera extranjera, salvo en ciertas condiciones¹³⁶. Por último, este proceso de «desbolivarización» trajo aparejado también el apuntalamiento de la ideología centralista: un decreto del 19 de noviembre de 1827 reducía todas las fiestas cívicas a las del 28 de julio¹³⁷. Por tanto, podemos afirmar que la «desbolivarización» del Perú estimuló el centralismo limeño, al menos desde su registro simbólico.

En enero de 1828, un articulista del *Sol del Cuzco* afirmaba categóricamente: «los enemigos de la República Peruana son tres: 1º el Español, 2º el Colombiano, 3º el Peruano boliviano, este es el mayor enemigo

¹³⁴ LDC, 13 de julio de 1827: «El congreso general constituyente del Perú. Considerando que el nombre de Bolívar que se dio a la ciudad de Trujillo, la hace menos conocida, y que se ha reclamado por su Municipalidad, se le restituya su antiguo nombre [...]».

¹³⁵ *El Sol del Cuzco*, n. 157, 29 de diciembre de 1827.

¹³⁶ La condición principal es que estuviera presente también la bandera del Perú. Solo se permitía en casas de ministros y agentes públicos, LDC, 16 de octubre de 1827.

¹³⁷ LDC, 19 de noviembre de 1827. Un decreto anterior LDC, 7 de junio de 1827 ya había comenzado a simplificar el ritual político, argumentando que su gasto y tiempo iban en perjuicio en la economía de los pueblos. Por esos meses se había determinado la disminución de los feriados religiosos a la que se hizo referencia anteriormente, BNL D11555.

que no lo podemos echar de nosotros; al español y al colombiano, sí»¹³⁸. La invasión de Bolivia ocurrió por aquellos meses, y la guerra contra la Gran Colombia estalló finalmente el 3 de junio de ese mismo año. Estos conflictos con los Estados vecinos fueron capitalizados por Gamarra para proyectarse a la presidencia. Azuzó el odio contra los extranjeros para deshacerse de sus rivales: La Mar era guayaquileño, y Santa Cruz, boliviano. Utilizó la retórica incaísta para mantener el apoyo regional. La invasión a Bolivia y a Colombia coadyuvó a consolidar la identidad del nuevo Estado-nación llamado Perú, de modo que las fronteras se tornaron más nítidas y el ritual político fue monopolizado por la capital, a donde aspiraban llegar tanto los caudillos liberales como los conservadores.

Con todo, el final del culto a Bolívar no significó la conclusión del teatro del poder. La ostentación de los jefes de gobierno continuó reproduciendo las pautas del ritual cortesano. El mismo Santa Cruz que tomó las riendas del Estado luego de la partida del libertador asistía a los toros y teatro con toda la pompa, escoltado por una docena de dragones con ostentosos uniformes de un modo que al viajero Haigh le recordaba las costumbres de la monarquía de su país. Le sorprendía,

ver un jefe republicano, cuya autoridad se supone emanada de fuente tan pura como la *vox populi*, presentarse de este modo, me pareció quizás de mal gusto. Pero debe decirse la verdad: aunque se inició la revolución con todas las ideas sanas de derecho y justicia, a causa que la fanática e infatuada corte española no cedía un ápice al pueblo cuando lo tuvo bajo su poder, se formó una clase de hombres que, por su bravura, habían surgido de las filas y naturalmente mostraban su orgullo, imitando como monos la misma ostentación y todo «el orgullo, pompa y aparato» de la realeza que fingían despreciar¹³⁹.

¹³⁸ *El Sol del Cuzco*, n. 158, 5 de enero de 1828.

¹³⁹ Samuel Haigh, *Bosquejo del Perú entre 1826 y 1827*, p. 61. El mismo cronista comentaba que a pesar de los estragos de la guerra los habitantes de Lima seguían manifestando su espíritu alegre y gusto por las diversiones (p. 61).

Posteriormente, las entradas triunfales del presidente Orbegoso, general liberal, por los pueblos de la sierra sur en 1834 tuvieron características similares a las que se le tributaron a Bolívar (Blanco, 1974). Durante esos años, sin embargo, el retrato de Bolívar ya había desaparecido del territorio peruano y su rostro ya no dibujaba el perfil de la comunidad imaginada. El marino von Dockum cuenta que por entonces encontró en un almacén de Saint Thomas platos decorados con su efigie, pero con la inscripción «Gobernador General Peter von Scholten». El vendedor le confesó que había hecho la falsificación porque Bolívar «ahora está pasado de moda [...] y los platos no tenían salida [...]»¹⁴⁰. De este modo, el libertador había perdido su nombre y su *majestas*.

¹⁴⁰ Carl von Dockum, *Visita a Bolívar en la Magdalena*, 1825, pp. 71-72.

CONCLUSIONES

Entre 1735 y 1828 el ritual de continuidad del poder experimentó modificaciones graduales, menos drásticas en su coreografía que en los símbolos y locuciones que lo componen. En los momentos de quiebre del orden político, la inmediata sustitución de emblemas contrasta con la persistencia del ritual en que estos son puestos en escena. La eficacia de estos dispositivos pedagógicos de comportamientos altamente codificados se funda en la repetición de un modelo aceptado para activar solidaridades y comprometer jerarquías. La construcción ritual de la autoridad y la celebración de la comunidad política no es mera propaganda impuesta por los gobernantes: espectadores y protagonistas creen en el ritual. Los grupos sociales urbanos participaban en ellos del mismo modo en que se iba a la iglesia el día de un santo o a una procesión religiosa importante. El ritual estaba, como diría Karl Polanyi, «incrustado» en la vida social, regía el tiempo, actualizaba la memoria y modelaba la identidad de la ciudad y sus habitantes. Creer en él no impide, sin embargo, intentar manipularlo. En este sentido, el ritual monárquico fue utilizado también para legitimar cambios en la naturaleza del pacto entre dominantes y dominados, especialmente en la sustitución de la soberanía del rey por la soberanía de la nación, dos entidades abstractas que al pueblo limeño se le presentaban a través de símbolos más o menos icónicos.

En las dos instancias el ritual se presentaba igual de obligatorio y, gracias a la dimensión festiva, igual de deseable. De este modo, la continuidad del poder se pretendía garantizada por un dispositivo en apariencia siempre igual a sí mismo, al menos en sus rasgos coreográficos más notables. ¿De qué modo el pacto entre dominantes y dominados, ciudad y monarquía, pueblo y nación, era «producido» por el ritual? ¿Cómo cambió ese pacto durante ese periodo?

El ritual de proclamación o *jura* de un nuevo rey establecía un pacto entre la ciudad y la Monarquía. Una alianza cuyo origen remontaba al principio medieval de «fidelidad mutua» entre el rey y la corporación municipal y, por extensión, con todos sus súbditos. El ritual ubicaba el lugar del monarca en el centro del espacio y combinaba las ceremonias cívico-militares con las religiosas. La sanción religiosa era fundamental para sacralizar el poder monárquico. El espacio privilegiado de su realización era la Plaza Mayor, donde se tejió un puente simbólico permanentemente transitado entre el palacio virreinal y la catedral. Era importante el poder de las hierofanías icónicas: el retrato del monarca expuesto en la ceremonia en los balcones del cabildo o en la galería del palacio virreinal, junto con su estatua ecuestre construida en la cúspide del arco de triunfo. El arco simbolizaba ese sentido de alianza pues habilitaba la entrada del rey en la ciudad. Debajo de un arco efímero y ante los alcaldes, el nuevo virrey tenía que realizar el juramento de respetar los derechos y privilegios de la ciudad al comienzo de su entrada pública. En correspondencia se le regalaba la llave de la ciudad y se daba inicio al desfile. Esto se suprimió, sin embargo, con la simplificación del desfile impuesta por Jorge de Escobedo en 1787. A partir de entonces el juramento debió hacerse en la sala de la Audiencia. El pendón real, con las armas del rey, de un lado, y las de la ciudad, del otro, era el símbolo central que teatralizaba la alianza entre la ciudad y la monarquía. Durante la proclamación de la Constitución de Cádiz, el texto político sustituyó al pendón y su paseo anual quedó suprimido por ser este un «símbolo de la tiranía».

Los constitucionalistas, en su breve gobierno, creyeron que este gesto confirmaba el fin del absolutismo. En su misión libertadora, lo primero que hizo San Martín al desembarcar en las costas peruanas fue crear una bandera para el nuevo Estado que se estaba por constituir y se esforzó en capturar el pendón real ocultado por los realistas. Del mismo modo, Sucre envió como trofeo a Bolívar el estandarte llamado «de Pizarro» que Gamarra le otorgó como obsequio en Cuzco. La primera bandera del Estado peruano creada por San Martín fue enseñada oficialmente a los limeños en el acto de proclamación de la independencia, aunque se la presentó como «pendón de la libertad». El emblema se inscribía en la lógica de la guerra. El ritual en torno a los estandartes militares en el curso del conflicto se había convertido en un elemento capital en miras de construir la identidad del ejército, moralizar la tropa y animar a la acción. Su captura en las batallas era prueba de la victoria sobre el enemigo y enseguida era transmitido al gobierno central, revolucionario o contrarrevolucionario, para enseñarlo al pueblo y, ocasionalmente, ofrendarlo a una de las advocaciones de la Virgen. Uno de los principales ritos cívicos de alianza entre ciudadanos y nación de hoy en día es el juramento a la bandera.

La pedagogía de la fiesta del poder atribuía especial importancia a la cultura icónica. El retrato del soberano se exponía bajo guardia en los balcones del cabildo, junto con el pendón. En 1808, el rey cautivo se convirtió en rey deseado y como compensación se saturó el espacio público con su imagen. San Martín, además de la bandera peruana, decretó un escudo con un paisaje abstracto de los Andes en el que destacaba un sol flamígero naciente detrás de las montañas. El sol encerraba múltiples sentidos: la centralidad monárquica, la nueva era de regeneración política y el sol inca como símbolo de cohesión americana. El Congreso Constituyente eclipsó el sol monárquico e incaísta de San Martín. Conservó los colores de la bandera pero sin el sol. A diferencia de su falta de creatividad para la innovación ceremonial, la Asamblea concentró todo su empeño en forjar una nueva emblemática republicana.

Después de una primera fase de vacilaciones, luego de la victoria de Ayacucho se decretaron los nuevos símbolos. A diferencia de la Provincias Unidas del Sur donde se observa una recepción más amplia de los símbolos revolucionarios franceses —donde el gorro frigio y la alegoría femenina de la república conviven duraderamente con el sol incaico—, en el caso peruano la élite impuso finalmente un «sentimiento patrio naturalista». Por su parte, la figura del héroe Bolívar podía dotar de un rostro y un padre salvador a la nueva república. Su retrato presente en las medallas y muros saturó el territorio liberado. Así fue por lo menos hasta que su nombre fue demonizado en 1827 debido a sus aspiraciones de perpetuarse en un gobierno dictatorial. En su gira triunfal por el sur andino, no obstante, Bolívar despertó una gran ola iconográfica que vinculaba su imagen y la de otros héroes de Junín y Ayacucho con las imágenes incaístas. En suma, este incaísmo regional no prosperó, probablemente, por su rivalidad con el centralismo simbólico limeño.

Paralelamente a los emblemas de representación soberana, la cultura icónica del retrato no dejó nunca de estar presente en el desarrollo de las fiestas cívicas y en los homenajes a las autoridades. Durante las fiestas por el nombramiento de José Baquijano y Carrillo (1812) como diputado a las cortes, se sacaron a la calle dos retratos de su persona que tuvieron tratamientos casi *majestásicos*, aun cuando el modelo vivo estaba presente en el evento. Posteriormente ocurrió algo semejante con los festejos dedicados a Bolívar en Lima (1824-1827). Esto denota la importancia del simulacro en el ritual del poder bien entrado el siglo XIX: aunque el original está presente, es necesario duplicar su imagen. Se suma a esto el paseo del retrato de Bolívar en procesión en pueblos y ciudades. Manuel Villalta exigió que junto a los retratos de Francisco Solano y Santa Rosa, que habían sido recientemente colgados dentro de las salas del cabildo, también se pusiera uno del héroe criollo José Manuel de Goyeneche. Circularon en las fiestas retratos efímeros de San Martín, Monteagudo y Torre Tagle. Así como el virrey Abascal percibió la peligrosidad del ceremonial en torno al héroe Goyeneche,

salvando las distancias, el nuevo presidente La Mar observó más tarde que la ubicuidad del ceremonial que incluía el retrato de Bolívar recordaba el culto a los retratos de los antiguos soberanos.

Las fórmulas y gestos contribuyen, pues, a sellar esos pactos intrínsecos del ceremonial político. Los regidores iban a buscar al virrey al palacio de modo que simbólicamente la ciudad «entraba» en la monarquía, para luego salir unidos. El alcalde (ciudad) caminaba junto al virrey (monarquía). La coreografía de los cuatro actos de proclamación también es reveladora de las alianzas con las demás corporaciones laicas y religiosas así como también con el mundo conquistado. El público que asistía a esta exhibición de corporaciones «en diálogo» también era convocado a sellar la alianza con el rey mediante fórmulas y gestos en las que el virrey operaba como el vehículo de su *majestas*. Sin embargo, este esquema se fue modificando en el curso del periodo estudiado. En 1812, el juramento de fidelidad al nuevo sujeto de soberanía —la nación representada por su carta constitucional— ya no se realizaría por aclamación de una multitud indiferenciada en la plaza. Disociando la proclamación o publicación del juramento, este último aun si se efectuaba en forma colectiva interpelaba a cada individuo en un acto registrado por escribano. La burocratización del juramento, por otra parte, contaba con el antecedente de 1808 y 1809, cuando la crisis monárquica exigió un refuerzo administrativo de control del juramento que asegurara el respeto de las nuevas autoridades. San Martín proclamó la independencia según el modelo de las proclamaciones reales: ocupó un sábadó el lugar del virrey para agitar el pendón de la libertad. Pero además de la aclamación, el domingo exigió a las autoridades que juraran la independencia en sus departamentos, a los militares en sus plazas y a los vecinos en sus parroquias, tal como había sucedido con la Constitución de Cádiz; pidió también que se le remitieran certificados del acto.

La construcción ritual de la autoridad suprema en el Perú virreinal implicaba una constelación de ceremonias y ritos que combinados entre sí integraban complejos rituales orientados a garantizar la ilusión

de continuidad, como las proclamaciones y los recibimientos de nuevos virreyes. Durante las fiestas del poder cada quién aprende cuál es su lugar en la estructura social, y sobre todo aprende cuál es la autoridad. Si el ritual necesita de un espacio para realizarse, el espacio necesita del ritual para cobrar sentido. Con atribuciones propias de lo sagrado, el poder se define y construye por la separación, ocupa un espacio tabú para el profano o inferior. Esta separación requerida por la legislación encerraba asimismo otra función, menos simbólica y más práctica, que intentaba evitar las connivencias con los grupos de poder local. La utilización del espacio ritual enseña esta separación y posicionamiento superior de la autoridad suprema. La reforma de Escobedo, no obstante, disminuía la *majestas* del virrey, una tendencia que iba a la par con los efectos causados por la creación de la figura del superintendente de la Hacienda Real. La reforma restringía los márgenes para la redistribución de cargos y prebendas que efectuaba el virrey en su llegada ritual, al tiempo que limitaba el gasto excesivo de las recepciones. Entre 1802 y 1807 el cabildo apeló a la «carta de Escobedo» en su batalla por los acomodamientos institucionales frente a la Audiencia. Con todo, las medidas de Escobedo fueron respetadas en forma aleatoria por los virreyes sucesivos. La *majestas* ritual del virrey se convirtió en verdadero carisma conquistado por Abascal, cuando asumió un poder casi absoluto durante los años de guerra contra los insurgentes. Su fervor absolutista y sus dotes militares lo erigieron como el «campeón de la contrarrevolución». La entrada espectacular del general Pezuela se vio beneficiada del carisma militar para escenificar los antiguos códigos absolutistas. La brevedad del periodo constitucional no dio tiempo a las cortes para debatir sobre reformas en el ceremonial político que acompañaba a la figura del virrey. No obstante, es plausible que la formación de las diputaciones provinciales hubiera tenido consecuencias negativas sobre su *vicemajestas*. Es tentador pensar entonces que este conservadurismo ritual pudo ser también una reacción frente al avance revolucionario en el continente.

San Martín fue tratado con el aparato cortesano acostumbrado a los virreyes al que desde hacía tiempo venía vinculado al espíritu heroificador militar. El protector se preocupó por demostrar en todo momento que no tenía la intención de perpetuarse en el poder. Aunque Monteagudo no elaboró un decreto tan radical como el de Supresión de Honores emitido por su antiguo compañero Mariano Moreno diez años antes en Buenos Aires, sus esfuerzos estuvieron orientados a construir la *majestas* cívica de un nuevo Congreso Constituyente, suprimiendo el rito litúrgico consistente en incensar a la autoridad suprema. De hecho, en tiempos de zozobra la élite limeña, como es el caso de Unanue, pareció recibir con entusiasmo la presencia de un hombre fuerte. Los elogios de la universidad dedicados a San Martín y luego a Bolívar evidencian el vacío que venían a suplir. La *majestas* real se ofreció como dispositivo necesario para combatir la temida anarquía y conjurar el miedo de la «sublevación total del sistema», según la expresión de Basil Hall. Por su parte, Bolívar consiguió monopolizar la *mitopoiesis* de los nuevos Estados andinos luego de las victorias de Junín y Ayacucho. Con él regresó la costumbre de incensar a la autoridad suprema. Los caudillos que tomaron las riendas del Estado a continuación, como el mariscal Santa Cruz, no atenuaron los atributos simbólicos heredados de la autoridad vicerregia, atributos que Bolívar había recuperado para su proyecto de república cesarista. Esto no impidió que desde los primeros años del siglo XIX germinara en los miembros del cabildo una nueva percepción de los rituales *majestásicos* en torno al virrey en los miembros del cabildo limeño:

Todo esto [el ritual de entrada] que en los *primitivos tiempos de conquista podía haber sido conveniente* para imprimir en el Público la alta idea del empleo del Virrey, y mucho más de la Persona del Rey que representaba, parece muy ocioso en el día, y muy ajeno de circunspección o impropio de una capital del *Perú, tan culto y civilizado, que no necesita ceremonia y exterioridades de tal clase* (subrayado nuestro)¹.

¹ AHM-LCL, Libro 40/1805, f. 194.

Aunque se presenten como esquemas rígidos de comportamientos estereotipados, los rituales del poder ofrecen en la práctica un cuadro muy dinámico de manipulación por parte de los actores involucrados. Podrían distinguirse cinco tipos weberianos de usos que pueden estar presentes con mayor o menos predominancia en una fiesta del poder. El primero es aquel promovido por la autoridad suprema con el objetivo de construir la ilusión de continuidad, apelando al imaginario de orden y la identificación política. En 1747 fue evidente la voluntad de Manso de Velasco para realizar la ceremonia de proclamación de Fernando VI con el fin de conjurar el caos que vivía la ciudad recientemente devastada por el terremoto. La organización de las ceremonias sirvió de estímulo para la reconstrucción de la ciudad, redibujar las fronteras y recomponer el tejido social. El desafío ritual que representó la *vacatio regis* en 1808 fue capitalizado de modo semejante por el virrey Abascal: simular un orden inmutable, escenificar la persistencia de un sistema moral, mantener la unidad de la monarquía y, como dimensión insoslayable, canalizar la acción. La fiesta constitucionalista del pueblo de Chorrillos (1813) tuvo el claro objetivo de evitar que los indios cayeran en la «seducción» revolucionaria. En este sentido, las celebraciones fueron también utilizadas en ocasiones como medidores de opinión. A partir de 1808 tuvieron un valor cada vez más importante no solo para reforzar las lealtades, sino también como termómetro político en tiempos de zozobra, por no decir su relevancia como marca territorial en medio de la guerra. Así, para el bando independentista su función fue la de asegurar la cohesión moral de la república y garantizar la fidelidad de los pueblos que, como decía un decreto, «se vayan libertando». Este proceso ritual de «republicanización» del territorio en disputa fue acompañado por otros dos, en forma simultánea, los de «peruanización» y «limeñización» de la república. En este marco, las fiestas cívicas fueron utilizadas alternativamente por realistas y republicanos en Lima como «medidor de patriotismo» a la vez que recurso de exorcismo de un espacio profanado. Sirvieron también para desviar la atención,

forzar una unidad y buscar legitimar medidas impopulares o carentes de gran consenso, como muchas de las impulsadas por Montegudo, pero también por los partidarios de Bolívar, quienes pensaban que los laureles de Junín y Ayacucho podrían favorecer la aceptación de un proyecto constitucional que producía cada vez más resistencia.

Si el primer tipo de uso del ritual tiene que ver con la prosecución del efecto de orden, continuidad e identificación, el segundo está relacionado con la competencia por el capital simbólico presente entre los actores que participan en ellas. La competencia no es exclusiva de los cuerpos de autoridades, sino que concierne igualmente a los pueblos, gremios y «naciones». Un tercer tipo de uso es el de redistribución del poder, presente en varias instancias del ritual: desde que el nuevo virrey ponía pie en Paita premiaba a sus anfitriones con la prolongación de su cargo u otorgaba otros nuevos; cuando Goyeneche hizo su entrada en Potosí prometió premiar la lealtad de la población; así también Bolívar distribuyó cargos en la nueva república durante su gira triunfal por el sur andino. San Martín instituyó la Orden del Sol con sus respectivas fiestas con el fin de premiar el mérito patriota. Esto iba en paralelo con las constantes distinciones que circulaban como parte de las ceremonias. La fiebre de medallas y diplomas tendían a compensar la falta de dinero para los salarios y premios pecuniarios, confirmar una alianza con la nobleza pero también instalar el modelo de una «société des émules», tal como fue analizado para el caso francés por Olivier Ihl. El cuarto tipo de uso se relaciona con el precedente y tiene que ver con uno de los mensajes paradójicos que contiene el ritual del poder: cuando el festejante es también el festejado. La fiesta constituye una oportunidad para que los individuos y grupos impongan a la autoridad festejada (por ejemplo, el virrey en su entrada, o el rey en la proclamación) una «agenda política»; es decir, para que expresen sus demandas de reconocimiento y exigencia de favores. Con frecuencia, estas demandas solo pueden ser expresadas a través de los recursos retóricos y disfraces que solo la fiesta autoriza. Para ello el deseo se hace pasar por realidad,

el «generoso y buen rey» *debe ser* «generoso y buen rey». El último tipo de uso excluye a sus promotores y no se manifiesta necesariamente en el plano consciente, por lo que conviene relativizar la noción de «uso» siendo más prudente entenderlo como «consecuencia»: la fiesta del poder encierra la posibilidad de un contrapoder o de su contestación. Desde el corazón de uno de los rituales de continuidad del poder más importantes, Baquíjano emitió en la ceremonia del elogio al virrey Jáuregui un mensaje «subversivo» en el que exponía las demandas criollas, contrarias a las reformas de Areche. La presencia de los doce incas en la proclamación de Fernando VI (1747) llegó a representar, a los ojos del virrey, una amenaza para el *statu quo* español.

Además de los tipos ideales de uso, hemos dado cuenta del carácter estructuralmente contradictorio de la comunicación festiva. Con frecuencia los mensajes paradójicos de la fiesta del poder se presentan como formas de «doble vínculo» (*double bind*). Por un lado, las autoridades obligan a participar a los sectores populares y, por otro, restringen y censuran sus expresiones. Ciertamente, los mensajes que la fiesta pone en escena nos llegan a través de su narración, que forma parte del ritual mismo, por lo cual resulta una instancia productora de mito y realidad. La fiesta es también la forma en que se cuenta y se traduce como testimonio. A partir de 1808 desapareció la relación oficial de la fiesta de proclamación, aunque persistieron algunas publicaciones puntuales sobre fiestas del poder, más breves y financiadas por particulares. Este proceso fue acompañado por el crecimiento de la prensa, que —más o menos controlada por la autoridad suprema— comienza a narrar los acontecimientos políticos y sus celebraciones. En la coyuntura de la emancipación, «la orgía periodística», según la expresión de Basadre, había sustituido la narración autónoma por encargo por el poder central sobre el evento político celebrado. A diferencia de las fiestas de proclamación, la publicación de los sermones fúnebres fue constante en todo el arco temporal analizado, lo cual comporta el mismo valor pedagógico y comunicacional que las narraciones de las proclamaciones.

Los panegíricos de la universidad dedicados a la nueva autoridad suprema concluyeron en 1826 con aquel dedicado a Bolívar por parte de José Joaquín Larriua.

Entre los recursos narrativos constantes en las relaciones oficiales y descripciones de la prensa, son tres los que se destacan por su recurrencia. El primero es la participación retórica de la naturaleza en la fiesta del poder. El «día desde su amanecer glorioso» saluda al acontecimiento celebrado por el comienzo de un nuevo reinado (continuidad) o, más tarde, por el inicio de una «nueva era» (ruptura). En ese día despuntaba un sol que fundía realidad meteorológica con tradición emblemática. Fórmulas permeables de una *mitopoiesis* que tiene sus efectos en la historiografía, como por ejemplo: «amaneció el sábado veintiocho de julio. Un sol radiante anunciaba a los pobladores que la naturaleza era partícipe de su regocijo en el acontecimiento»², recurso vigente en las escuelas de la república. El segundo es el recurso a la Antigüedad que emparenta el ritual de recibimiento de virreyes con las entradas triunfales de los guerreros victoriosos de los dos bandos. El futuro por conquistar se justificaba por la relación de un presente con un pasado idealizado que según el caso brindaba modelos y antimodelos. Por último, las narraciones apelan al recurso de la singularidad: «nunca se vio en Lima tanta magnificencia». Después de 1808, dicho recurso (de por sí paradójico en un ritual de continuidad) se desplaza en importancia hacia aquel de la autenticidad. Este inauguraba el resorte de una nueva legitimidad por construir en torno al nuevo sujeto de soberanía. El liberal Miralla insistió en ello durante las fiestas en honor a Baquíjano y aunque más tarde fue central en la proclamación del 28 de julio de 1821, estuvo presente en la instalación de un nuevo régimen o en cada asunción de un nuevo gobernante. El argumento de la «fiesta auténtica» en relación con las anteriores inventa un pasado ilegítimo a la vez que resignifica las funciones de un ritual de continuidad.

² Fernando Gamio Palacio, *La municipalidad de Lima y la Emancipación, 1821*, p. 68.

Aun si durante el Protectorado son evidentes las continuidades del lenguaje ritual y plástico (por ejemplo, las equivalencias en la arquitectura efímera entre la estatua ecuestre de San Martín y la estatua del rey), se presentan imbricados importantes elementos de ruptura con el antiguo régimen. Proliferan los proyectos de monumentos permanentes, concebidos como nuevos soportes de la memoria colectiva. Este impulso fue importado en buena medida por los mismos actores de la experiencia rioplatense y chilena, cuyos modelos fueron permeables en cierto modo a la estética revolucionaria francesa. El ideal estético y retórico de *commencement absolu* (complemento de una *damnatio memoriae* selectiva) está bien presente en el espíritu de Monteagudo. A estos proyectos monumentalísticos iban asociados planes de intervención urbana herederos del espíritu ilustrado. Los tiempos de la revolución son momentos de grandes proyectos en piedra, como si este material debiera afirmar de manera inamovible lo que aún no existía. Sin embargo, casi ninguno se concretó. El medio más difundido para crear la nueva era fue rebautizar plazas, edificios públicos, ciudades, departamentos y barcos de guerra. La premiación al mérito patriota influía en la adjudicación de renombres a villas, pueblos y ciudades, antiguo sistema que ahora se resignificaba y adquiría importancia capital en la disputa del territorio.

¿Pudo haber contribuido la arquitectura festiva a la transición imaginaria de la soberanía? Es tentador pensar que los rituales fúnebres pudieron haber facilitado este movimiento en el plano de las representaciones colectivas. Las pirámides que habitualmente conformaban los túmulos dedicados a una persona real, en tiempos de guerra pasaron a representar a un cuerpo colectivo: los soldados caídos por la patria. Ambos casos se caracterizaban por la ausencia del cadáver; todo ocurría en el plano de la representación. Así, los honores a los muertos colectivos pudieron vehiculizar la sustitución del culto al rey por aquel destinado al nuevo soberano.

La fiesta del poder hace su anclaje en el tiempo con el fin de evitar el cambio o, al contrario, para inaugurar nuevas eras. Así, a partir de 1808 Abascal se preocupó por incluir en el calendario de fiestas la conmemoración de la instalación de la Junta Central (1810) y celebrar sin interrupción las fiestas en honor al rey Fernando y a la monarquía. Deseaba mantener en el imaginario una regularidad cíclica favorable al efecto de continuidad. En 1812, Cádiz pretendió inaugurar una nueva era y consagró el 2 de mayo y el 19 de marzo como fechas del nuevo calendario liberal. Por su parte, el calendario independentista del Protectorado distinguió las fiestas religiosas de las fiestas cívicas; es así que redujo las primeras a seis e impuso una lista de nueve para las segundas, amén de que debían celebrarse mediante el aparato litúrgico tradicional. En correspondencia con el amplio teatro de la guerra, las primeras fiestas cívicas del Perú independiente festejaban sucesos continentales y no nacionales. Lima dialogaba con las otras ciudades americanas tales como Buenos Aires y Santiago de Chile. De esta manera, las fiestas en tiempos de revolución tenían como objeto una historia en común que faltaba todavía escribir. Por su parte, el primer calendario de conmemoraciones republicanas da cuenta de un proceso de «nacionalización» de las fiestas cívicas al dar prioridad a batallas de la independencia «peruana». La frase «¡Viva la patria!», que por decreto de San Martín debía pronunciarse al comienzo de cada acto público y toda diversión popular, fue cambiada con otro decreto por la de «¡Viva el Perú!», una exhortación vigente en el imaginario nacional peruano. La peruanización de la fiesta cívica se dio conjuntamente con el inicio de un proceso de limeñización simbólica de la fiesta nacional republicana, que comenzó eximiendo al gobierno de asistir al *Te Deum* por el aniversario de la independencia del departamento de Trujillo y, más tarde, en 1827, reduciendo todas las fiestas cívicas a la del 28 de julio. La desbolivarización del Perú contribuyó a este proceso de limeñización simbólica —aunque las bases de poder provenían del interior, los caudillos desearon siempre ocupar el sillón limeño—.

Más allá de las auténticas convicciones religiosas de sus jefes, los dos bandos encontraron en el «régimen de cristiandad» el lenguaje para lograr múltiples objetivos: legitimar la causa de la lucha (ambos conducían una «guerra santa»), inventar un enemigo, obtener la adhesión de los pueblos históricamente devotos de ciertas imágenes, dotar al ejército y sus componentes de una identidad, reforzar la moral de la tropa, conjurar el miedo a la muerte violenta y, en ciertas ocasiones, exorcizar el territorio profanado. Así, la liturgia católica fue la fuente principal de legitimación de la república, ya que demostró ser el lenguaje de cohesión moral y motivador de la acción más eficaz, rasgo que puede en parte explicar la ausencia de innovación del ritual cívico durante la administración republicana inicial.

A partir de 1808 desaparecieron las «fiestas reales» en las que participaban gremios y «naciones» con relativa autonomía. Sin embargo, los componentes lúdicos populares de la fiesta del poder se fueron modificando a lo largo de todo el periodo anterior de esa fecha. A pesar de la construcción de la plaza fija de Acho, las corridas en honor al nuevo virrey continuaron realizándose en la Plaza Mayor, con el fin de preservar la «ilusión de continuidad» de la autoridad. Mientras San Martín y Monteagudo (con argumentos similares a los de Jovellanos) intentaron en vano suprimirlas, Bolívar las fomentó y no ocultó su fascinación por ellas. De hecho, este último no tuvo una política de intervención en la cultura popular en Perú, a diferencia de la «guerra civilizatoria» llevada a cabo por el Protectorado. El teatro estuvo presente durante todas las fiestas del poder del periodo, pero recién a finales del siglo XVIII crece notablemente su valor como vehículo de pedagogía política hasta convertirse en auténtica tribuna política en los albores de la independencia, tal como fue estudiado por Ricketts. Como componente central del programa ritual, constituyó un espacio importante de circulación de la novedad y construcción simbólica de la autoridad suprema. Así, las corridas, las piezas de teatro, los fuegos de artificio y las orquestas en la plaza continuaron presentes luego de la proclamación formal

de la independencia. Este repertorio de diversiones era compartido por múltiples sectores, de modo que era la segregación espacial y temporal el criterio prioritario para la demarcación de fronteras sociales.

No hay duda de que un gran número de personas asistía a las fiestas y ceremonias. Por supuesto, es probable que para una buena parte de ellas la euforia manifestada ante la lluvia de monedas o frente al crepitar de las máquinas de fuego no haya significado otra cosa que un momento de diversión o la oportunidad de aprovisionarse de algo de dinero. Esto no invalida el hecho de que fue gracias al dispositivo de la fiesta que comenzaron a escucharse los nuevos lenguajes políticos en los lugares clave de la vida colectiva. Es difícil saber si los indios asistían a las rogativas públicas para pedir por Fernando «El Deseado» o para bendecir a sus hijos; sin embargo, es indudable que el espacio festivo fue transmitiendo paulatinamente nuevas nociones de «patria», «nación», «madre patria», «soberanía», «yugo» —por ejemplo, la expresión «feliz yugo» clamada en la fiesta monárquica, pasó a «yugo del tirano Bonaparte» en las rogativas y luego, «yugo del despotismo español», en voz de las marchas patrióticas independentistas—. En las fiestas liberales de 1812-1814, la plebe aprendió que los héroes cívicos y guerreros son llamados «padres de la patria», y que «nación» se refería a una comunidad política imaginada a los dos lados del Atlántico que, por lo menos retóricamente, los incluía como ciudadanos (los afrodescendientes no experimentaron lo mismo que los indios). La plebe recogió el 28 de julio las monedas al grito (;sincero?) de «libertad» y hubo un nuevo sentido para el vocablo «patria» en boca de todos. Así, los «beneméritos de la patria» del gobierno republicano tienen su claro ascendente en el periodo colonial tardío.

La plebe indiferenciada desplaza a la teatralización de las corporaciones y la fiesta del poder se concentra en sus aspectos solemnes, constriñendo el repertorio lúdico semiautónomo de antaño. Aun en las ceremonias solemnes, este grupo fue cada vez más segregado por la élite. Con el pretexto del aumento del «desorden» y «confusión»,

se incrementaron también los controles y la redefinición de fronteras sociales. Si la «nación de naturales» y los gremios dejaron de aparecer como protagonistas de las fiestas reales, en contrapartida, surgieron nuevos encuadramientos de los actores. Las mujeres, por ejemplo, cesan de ser exclusivamente una prolongación de la arquitectura efímera de inspiración clásica, encarnando virtudes o representando la pureza de los ángeles en loas y carros alegóricos, y comienzan a aparecer como un grupo cada vez más personalizado y activo en el ritual guerrero. Una «comisión de damas» de Potosí ciñó los laureles a Goyeneche en 1812 y «Panchita» Gamarra coronó a Bolívar en Cuzco en 1825. Paralelamente, en la fiesta constitucionalista se presentaron mujeres de todas clases felicitando a Baquíjano, obsequiándole poemas (las damas letradas) o gallinas (las de baja extracción). Más significativo aún, el programa ceremonial de San Martín y Monteagudo incluyó a las mujeres ya no como alegorías de virtudes sino como ciudadanas virtuosas según el modelo de premiación patriótica. Su visibilidad en la fiesta cívica no dejó de generar resistencias en los dos bandos. Con los niños sucede algo similar: si en las fiestas monárquicas representaban la pureza y hasta el niño Jesús en los carros alegóricos, cuando el ritual fue intensificando su dimensión militar, especialmente en el periodo del virrey Amat, comenzaron a aparecer con uniformes y rango militar heredado de sus mayores —quienes lo mostraban con orgullo en los desfiles— o como militares activos deslumbrando por su precoz destreza en el manejo coreográfico de las armas. En cierta medida, el «niño militar» presente en las fiestas del poder de fines del siglo XVIII será reemplazado más tarde por el «niño patriota» gracias al impulso de Monteagudo en una deliberada labor de pedagogía cívica.

Para terminar, la compulsiva creación de milicias durante el periodo del virrey Amat consolidó una cultura militar que tuvo su impacto en el ritual del poder mucho antes de la guerra de independencia. En esa época los gremios y los indios pudieron reestructurar su participación en la fiesta a partir de la institución militar y los gustos cortesanos

se tiñeron marcadamente de estos nuevos valores. La proliferación de los desfiles militares fueron operaciones teatrales destinadas a disciplinar la sociedad, pero también contribuyeron a la consolidación de una cultura militarista. Esta nueva cultura comprendía, asimismo, la instalación de una nueva vía de ascenso social para indios y criollos, fueran estos nobles (como el caso de Bartolomé de Mesa Inca Yupanqui) o no. El ceremonial militarizado del siglo XVIII dejó lugar a un ceremonial guerrero en el siglo XIX que seguirá gravitando en la cultura política americana durante buena parte de ese siglo.

Este análisis de las múltiples funciones y características que adoptó el ritual del poder en la sociedad limeña entre 1735 y 1828 permitió no solo comprender aspectos teóricos —observados desde el proceso político— sino también examinar los cambios en la continuidad, y las continuidades en los cambios. Así como Michel Vovelle sostenía que una historia de las mentalidades no era sino una historia de resistencias, entonces, una historia del ritual político se presenta como una de engañosas inmutabilidades.

FUENTES IMPRESAS

Abascal y Sousa, José Fernando de (1944). *Memoria de gobierno* [estudio preliminar de Vicente Rodríguez Casado], t. 1. Sevilla: Editorial Católica Española.

Abascal y Sousa, José Fernando de, *Proclama de Don José Fernando de Abascal y Sousa, caballero del hábito de Santiago, mariscal del campo de los reales ejércitos, virrey, gobernador y capitán general del Perú, presidente de la real audiencia de Lima, superintendente subdelegado de real hacienda. Lima, 29 de noviembre de 1808*. f. 1.

Almanaques, años 1790-1820.

Anónimo (1622), s/t, sobre entrada de virrey. Reproducido sin referencia en anexo de Ministerio de Obras públicas. *De la vieja casa de Pizarro al Nuevo Palacio de Gobierno*. Lima, 1938, pp. 305-311.

Anónimo (1746). Individual y verdadera relación de la extrema ruina que padeció la Ciudad de los Reyes, Lima, Capital del Reino del Perú, con el horrible temblor... (1746). En Manuel Odriozola, *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*. Lima: Tipografía de A. Alfaro [1863].

Anónimo (1748). *El día de Lima. Proclamación real que del nombre Augusto de el supremo señor D. Fernando el VI, Rey Católico de las Españas y Emperador de las Indias. N. S. Q. D. G. Hizo la muy noble y muy leal ciudad de los Reyes Lima, cabeza de la América Austral, fervorizada a influjo del cielo*

fiel, del cuidadoso empeño y de la amante lealtad del excelentísimo señor don Joseph Manso de Velasco [...] Virrey, Gobernador y Capitán General de estos Reinos del Perú y Chile, etc.; de cuyo orden se imprime. Con la relación de tan fausto felice aplauso, y de las reales fiestas con que se celebró.
Lima: s.e.

Anónimo (1760). *Lima gozosa. Descripción de las festivas demostraciones con que esta ciudad, Capital de la América Meridional, celebró la real Proclamación en el nombre Augusto del Católico Monarca, Señor Don Charles III (...) a influjo del activo celo de Don José Antonio Manso de Velasco...*
Lima: Plazuela de San Cristóbal.

Anónimo (1790a). *Explicación previa de los carros y máscara, con que la Nación Indica de esta Capital de Lima, y sus Pueblos comarcanos, celebra la feliz Exaltación al Trono de Nuestro Augusto Monarca el señor Don Charles IV (que Dios guarde). Bajo del Gobierno del Señor Subdelegado del Partido de Santiago de Cercado, y su Jurisdicción Don Manuel María del Valle, y Postigo, Agente Asesor de este Superior. Siendo comisarios Don Bartolomé de Mesa, Don Ramón Landaburu, y Don Ilario Gomez, Comerciantes de esta Ciudad.* En CDIP, «Universidad», «Apéndice», pp. 452-474.

Anónimo (1790b). *Explicación previa de los carros y máscara, con que la Nación Indica de esta Capital de Lima, y sus Pueblos comarcanos, celebra la feliz Exaltación al Trono de Nuestro Augusto Monarca el señor Don Charles IV (que Dios guarde). Bajo del Gobierno del Señor Subdelegado del Partido de Santiago de Cercado, y su Jurisdicción Don Manuel María del Valle, y Postigo, Agente Asesor de este Superior. Siendo comisarios Don Bartolomé de Mesa, Don Ramón Landaburu, y Don Ilario Gomez, Comerciantes de esta Ciudad.* Lima: Imprenta de Niños Expósitos, 1790 [versión aumentada].

Anónimo (1796). *Loa al recibimiento del virrey Don Ambrosio O'Higgins (...) que se ha de representar en el Teatro de esta M. N. y L. Ciudad de Lima, el miércoles 10 de agosto de 1796.* En CDIP, «El teatro en la Independencia», t. XXV, vol. 1, pp. 215-229.

Anónimo (1806-1810). *Diario de un soldado.* Buenos Aires, Comisión Nacional Ejecutiva del Sesquicentenario de la Revolución de Mayo, 1960 [prólogo de Ricardo Caillet Bois].

- Anónimo (1807). *Exequias de la serenísima señora D. María Antonia de Borbón. Princesa de Asturias*. Lima: Imprenta de los Huérfanos.
- Anónimo (1809). *Loa alegórica con que solemniza el teatro de la Ciudad de Lima los días de nuestro Soberano Monarca, el Señor Fernando VII, el día 30 de mayo de 1809, por un fiel americano español*. En CDIP, «El teatro en la Independencia», t. XXV, vol. 1, pp. 263-278.
- Anónimo (1809). *Viva Fernando VII. Melpómene Peruana. Rasgo de tierna lealtad producido por amor y fidelidad de un americano con vista de los sentimientos que esparció en esta metrópoli la funesta retención de la augusta persona del Rey nuestro señor en los dominios de la injusta Francia*. Lima: Imprenta de la Calle Bravo.
- Anónimo (1812a). *Fiestas triunfales que consagró el 2 de agosto de 1812 la fidelísima Imperial Villa de Potosí al Invicto General Americano el Sr. Mariscal de Campo Don José Manuel de Goyeneche. Las dirige y dedica al público el coronel del Ejército D. Mariano Campero de Ugarte, Gobernador Intendente de la Provincia de Potosí*. Lima: Imprenta de los Huérfanos, por Bernardino Ruíz.
- Anónimo (1812b). *Honores patrios consagrados a la tierna memoria del señor don Vicente Morales y Duárez, presidente del Augusto Congreso de Cortes, por el excmo cabildo de esta capital de Lima en 7 de nov de 1812*. Lima: Imprenta de los Huérfanos.
- Anónimo (1813). *Funciones celebradas por varios Patriotas en el Pueblo de Chorrillos con el motivo de las plausibles noticias de la madre España, recibidas en esta Capital el día 8 de febrero de 1813*. Lima: Imprenta de los Huérfanos.
- Anónimo (1821). *Diario de las cosas notables acaecidas en Lima con la llegada del ejército de la Patria al mando del General en Jefe Excmo. Señor D. José de San Martín, desde el año pasado de 1820*, Lima, rep. parcial en Jorge M. Corbacho, *El 28 de julio de 1821: según relaciones de testigos presenciales*. s/r. Lima: 1911, pp. 13-15.
- Anónimo (s.d.). *Décimas a Don Manuel de Goyeneche*. En CDIP, «La Poesía de la Emancipación», t. XXIV, pp. 73-75.

- Arrese y Layseca, Francisco de (1790a). Descripción de la Solemne Pompa con que la Ciudad de los Reyes, Corte de la América Meridional, proclamó el Augusto Nombre de su Católico Rey el Señor Don Charles IV (que Dios guarde). En Dr. F. de Arrese y Layseca, *Descripción de la Reales Fiestas que por la Feliz Exaltación del Señor Don Charles IV al Trono de España, y de las Indias, Celebró la muy noble Ciudad de Lima Capital del Perú*. Lima: Imprenta Real de los Niños Expósitos.
- Arrese y Layseca, Francisco de (1790b). *Descripción de las Reales Fiestas que por la Feliz Exaltación del Señor Don Charles IV al Trono de España, y de las Indias, Celebró la muy noble Ciudad de Lima Capital del Perú*. Lima: Imprenta Real de los Niños Expósitos.
- Baquijano y Carrillo, José (1781). *Elogio del Excelentísimo señor Don Agustín de Jáuregui y Aldecoa, caballero del orden de Santiago, Teniente General de los Reales Ejércitos, Virrey, Gobernador y Capitán General de los Reinos del Perú, Chile, etc. Pronunciado en el Recibimiento, que como a su Vice-Patrón, le hizo la Real Universidad de S. Marcos el día 27 de Agosto del año 1781, por el Doctor José Baquijano y Carrillo, Fiscal Protector interino de los Naturales del distrito de esta Real Audiencia y Catedrático de Vísperas de leyes*. En CDIP, t. I, «Los ideólogos», vol. 3: José Baquijano y Carrillo, pp. 65-95.
- Bermúdez, Joseph Manuel (1795). *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión que en las exequias celebradas por el ilustre cabildo y regimiento de esta muy noble y leal Ciudad de los Reyes dijo en la Santa Iglesia Catedral el día 27 de nov. De 1795 el D. D. Joseph Manuel Bermúdez, cura propio de la Ciudad de Huánuco, vicario Juez Eclesiástico de su Partido*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos.
- Bermúdez, José Manuel (1812). *Oración fúnebre del señor don Vicente Morales Duárez, presidente del soberano congreso nacional que dijo en la santa iglesia catedral de los reyes, en 7 de noviembre el señor canónigo magistral d. d. José Manuel Bermúdez*. Lima: Imprenta de los Huérfanos.
- Beruti, Juan Manuel (2001). *Memorias curiosas*. Buenos Aires: Emecé.

- Blanco, José María (1974). *Diario de viaje del Presidente Orbegoso al sur del Perú* [Presentado por Félix Denegri Luna], t. I. Lima: Pontificia Universidad Católica de Lima- Instituto Riva-Agüero.
- Boletín del Ejército Nacional de Lima* (Jauja, 1821-1822).
- Burdett O'Connor, Francisco (1977). *Un irlandés con Bolívar: Recuerdos de la independencia de América del Sur en Venezuela, Colombia, Bolivia, Perú y la Argentina, por un jefe de la Legión Británica de Bolívar*. Caracas: El Cid Editor.
- Calancha, Fray Antonio de la (1940). Historia de la Universidad de San Marcos hasta julio de 1647. En Luis Antonio Eguiguren, *Diccionario Histórico cronológico de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos y sus colegios: crónicas e investigación*. Lima: Torres Aguirre.
- Caldcleugh, Alexander (s.d). *El Perú en la víspera de la jura de la independencia (1821)*. En CDIP, t. XXVII, «Relaciones de Viajeros», vol. 1, pp. 175-199.
- Carta de Abascal al Consejo de Regencia, 10 de setiembre de 1811 (1958). En José Toribio Medina, *Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía*, t. I. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- CDIP: Colección que reúne inmensa y muy variada documentación: relaciones de fiestas, sermones, relatos de viajes, oficios contables, panfletos, memorias, crónicas, leyes, bandos, decretos, proclamas, estatutos, reglamentos, almanaques, prensa periódica, obras de teatro, poemas, discursos. Los volúmenes más utilizados en este trabajo son: «Los Ideólogos. Hipólito Unanue», t. I, vols. 6-7; «Los Ideólogos. José Faustino Sánchez Carrión», t. I, vol. 9; «El Perú en las Cortes de Cádiz», t. IV, 2 vols.; «Los Símbolos Patrios», t. X; «Obra de gobierno del General San Martín», t. XIII, vol. 1; «Primer Congreso Constituyente», t. XIV, vol. 1; «La Universidad», t. XIX, vol. 2; «Gobierno Virreynal del Cuzco», t. XXII, vol. 3; «Periódicos», t. XXIII, vol. 1; «El Teatro en la Independencia», t. XXV, 2 vols.; «Relaciones de Viajeros», t. XXVII, 4 vols.

- Cédula real reproducida en la relación de fiestas reales del anónimo, *El día de Lima. Proclamación real que del nombre Augusto de el supremo señor D. Fernando el VI, Rey Católico de las Españas y Emperador de las Indias. N. S. Q. D. G. Hizo la muy noble y muy leal ciudad de los Reyes Lima, cabeza de la América Austral, fervorizada a influjo del celo fiel, del cuidadoso empeño y de la amante lealtad del excelentísimo señor don Joseph Manso de Velasco [...] Virrey, Gobernador y Capitán General de estos Reinos del Perú y Chile, etc.; de cuyo orden se imprime. Con la relación de tan fausto felice aplauso, y de las reales fiestas con que se celebró.* Lima, 1748, p. 107.
- Ceremonial para los recibimientos de los Exmos Sres. Virreyes deste Reino. Y Autos acordados sobre el asumpto.* AHN/Diversos, 32, Doc. 17-2- AGI. 31 fs.
- Ceremonial que se practica, y observa con los Excmos. Srs. Virreyes, en sus entradas Públicas, y Secretas, Etiquetas, y Ceremonias que se deben hacer en sus Recibimientos y en el de sus Embajadores, que despachan antes de su Entrada al Sr. Su Antecesor de Santa Fé.* Manuscrito AHN/Diversos 32, Doc. 17-AGI. 20 fs.
- Cobo, Bernabé (1982 [1639]). *Historia de la Fundación de Lima.* Lima: González de la Rosa.
- Cochrane, Thomas (1917). *Memorias de Lord Cochrane.* Madrid: Editorial América.
- Corbacho, Jorge M. (1911). *El 28 de julio de 1821: según relaciones de testigos presenciales.* Lima: s/e.
- Colección de las composiciones de eloquencia y poesía con que la Real Universidad de San Marcos de Lima celebró, en los días 20 y 21 de noviembre de 1816, el recibimiento de su esclarecido vice-patrono el excelentísimo señor don Joaquín de la Pezuela y Sanchez* (1816). Lima: Imprenta de don Bernardino Ruiz.
- Cosio, Mateo Joaquín (1815). *Elogio fúnebre del señor D. José Gabriel Moscoso, teniente coronel de los Reales exercitos, gobernador intendente de Arequipa ene las exequias que el ilustre cabildo justicia y regimiento de dicha ciudad hizo en honor y sufragio de tan benemérito jefe el día 9 de mayo de 1815.*

Por el d. d. Mateo Joaquin de Cosio, presbitero, abogado del ilustr colegio de Lima. Y lo da a luz el señor d. Mateo de Cosio, del orden de Santiago, brigadier de los reales exercitos padre del autor. Lima: Imprenta de don Bernardino Ruiz.

D.S.P.D.L.E (1789). *Júbilos de Lima, y glorias del Perú: Cómicos aplausos, y reverentes Cultos con que los Gremios de Abastos, celebran la felice (sic) Exaltación de Nuestro Invictísimo Monarca el Sr. Dn. Carlos IV (que Dios prospere) en el trono de rey de las Españas y Emperador de las Indias: los que pone a los pies de tan augusto soberano Don Antonio Enderica, Capitán de Infantería de Milicias Provinciales, y Comisario de estos Gremios, Imprenta Real calle de Concha.* En CDIP, «El teatro en la Independencia», t. XXV, vol. 1, pp. 21-50.

Discursos Académicos pronunciados el día 22 de julio de 1812 en honor y alabanzas del Señor D. José Manuel de Goyeneche, Mariscal de Campo de los Reales Exércitos... (en) la Real y Pontificia Universidad de San Francisco Xavier de la ciudad de La Plata [rep. parcial] (1812). CDIP, «La Poesía en la Emancipación», t. XXIV, p. 76.

Edicto en que el Excmo, e ilustrísimo sr. D. d. Juan Domingo González de la Reguera, caballero Gran-Cruz de la real y distinguida orden española de Carlos Tercero: Arzobispo de Lima, del consejo de S. Mag. En conformidad de lo resuelto por el rey (...) por Cédula 1 de marzo de 1794 corrige en su Diócesis los abusos, y desórdenes con que se tocan las campanas, y asimismo, prescribe la moderación en las Pompas fúnebres (1795). Lima: Real Casa de Niños Huérfanos.

El Censor de la Revolución (Santiago de Chile, 1819-1820).

El Investigador (Lima, 1813).

El Peruano (Lima, 1826).

El Sol del Cuzco (Cuzco, 1825-1828).

El Sol del Perú (Lima, 1822).

El Triunfo de la Nación (Lima, 1821).

Epistolario Belgraniano (1970). Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

- Epítome Cronológico o Idea General del Perú, Crónica inédita de 1776* (2005). [Estudio preliminar, transcripción y notas por Víctor Peralta Ruiz]. Madrid: MAPFRE [probablemente Eusebio Llano y Zapata sea el autor].
- Espejo, Gerónimo (1882). *El paso de los Andes* Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo.
- Fernández de Castro y Bocangel, Jerónimo (1725). *Eliseo Peruano. Solemnidades heroicas y festivas demostraciones de Júbilos, que se han logrado en la muy Noble y muy Leal Ciudad de los Reyes Lima, Cabeza de la América Austral, y Corte del Perú, en la Aclamación del Excelso Nombre Augusto, Catholico Monarcha de las Españas, y Emperador de la América Don Luis Primero*: Lima: s.e.
- Figuerola, José Justo (1808). *Noticia de las devotas rogativas con que la ciudad de Lima imploró el auxilio divino en las actuales circunstancias de la Monarquía. Escrita por encargo de la ilustre hermandad de la Archicofradía de N. Madre y Señora del Rosario, por el D. D. Justo Figuerola, individuo del ilustre colegio de abogados de esta Real Audiencia, y veinticuatro de dicha Hermandad*. Lima: Imprenta de los Niños Expósitos.
- Figuerola, José Justo (1819). *Relación de las exequias que de orden del excelentísimo señor Don Joaquín de la Pezuela y Sanchez, Virey (sic) del Perú, se celebraron en esta Santa Iglesia Catedral de los Reyes, el día 30 de abril de 1819, por los Gefes (sic) y subalternos que por sostener la causa de su Magestad parecieron en la Punta de San Luís el 8 de febrero del mismo año. Por D. Justo Figuerola, de Orden Superior*. Lima: Imprenta de don Bernardino Ruiz.
- Figuerola, José Justo (1951 [1822]). *Elogio del Excelentísimo señor don José de San Martín y Matorras, Protector del Perú (...) que en su público recibimiento en la Universidad de San Marcos de Lima el día 17 de enero del presente año dijo el d. d. Justo Figuerola*. En *Recibimientos a San Martín y a Bolívar en la Universidad de San Marcos*. Lima: Homenaje de la Cámara de Diputados a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en el IV Centenario de su Fundación, «Apéndice I», pp. 77-91.

- Fuentes, Manuel Atanasio (ed.) (1859). *Memorias de los Virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje*, t. VI. Lima: Librería de Felipe Bayle.
- Gaceta de Buenos Aires* (Buenos Aires, 1810).
- Gaceta de Gobierno* (Lima, 1821-1825).
- Gaceta de Lima de 1756 a 1762. De Superunda a Amat; Gaceta de Lima de 1762 a 1765. Apogeo de Amat; y Gaceta de Lima de 1793 a junio de 1794* (1982). Edición facsimilar, prólogo y notas de José Durand, 3 t. Lima: COFIDE, 1982.
- Gaceta del Gobierno legítimo del Perú* (Cuzco, 1822).
- Gamio Palacio, Fernando (1971). *La municipalidad de Lima y la Emancipación, 1821*. Lima: Concejo Provincial de Lima.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1961). *Comentarios Reales de los Incas*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Guiñor, Manuel (1867). Memoria de gobierno. En Sebastián Lorente (ed.), *Relaciones de los virreyes y Audiencias que han gobernado el Perú*, 3 t. Madrid: Imprenta Rivadeneyra.
- Haigh, Samuel. *Bosquejo del Perú entre 1826 y 1827*. En CDIP, «Relaciones de Viajeros», t. XXVII, vol. 3, pp. 41-65.
- Hall, Basil. «El Perú en 1821». En CDIP, «Relaciones de Viajeros», t. XXVII, vol. 1, pp. 199-269.
- Hudson, Damián (1966). *Recuerdos históricos sobre la Provincia de Cuyo*. Mendoza: Revista Mendocina de Ciencias.
- J.C.C.G. (1790). *Relación de las fiestas que la ciudad de Arequipa celebró con motivo de la exaltación al trono de Charles IV, Arequipa, 1790, Transcripción de los originales manuscritos. Archivo General de la Nación de Buenos Aires. Legajo nº 4933*. En CDIP, «El teatro en la Independencia», t. XXV, vol. 1, pp. 51-117.
- La Abeja Republicana* (Lima, 1822) [edición facsimilar y prólogo de Alberto Tauro del Pino. Lima: Editorial Copé, 1971].

- La Crónica Argentina* (Buenos Aires, 1816).
- La Estrella de Ayacucho* (Ayacucho, 1825).
- La Gaceta del Gobierno de Lima* (Lima, 1816) [edición facsimilar, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1971, t. 1].
- La Prensa Peruana* (Lima, 1828).
- Lafond de Lurcy, Gabriel (1822). Remembranzas de Guayaquil (1822), Lima y Arica. En CDIP, «Relaciones de Viajeros», t. XXVII, vol. 2, pp. 83-187.
- Larriva, José Joaquín (1813). Tragedia famosa intitulada La ridiculez andando, o la medalla de López. En CDIP, «El teatro en la Independencia», t. XXV, vol. 1, pp. 285-298.
- Larriva, José Joaquín (1819). *Oración fúnebre que en las solemnes exequias celebradas de orden del Excmo. Señor Don Joaquín de la Pezuela, Virey del Perú, en esta Santa Iglesia Catedral, el día 30 de abril de 1819 por los ilustres Gefes y oficiales del Exército Real asesinados por los enemigos en la Punta de San Luís, pronunciación el D. D. José Joaquín de Larriva, Bernardino Ruiz.* Lima: Imprenta de don Bernardino Ruiz.
- Lesson, René P. «Situación del Perú en 1823». En CDIP, t. XXVII, «Relaciones de viajeros», vol. 2, pp. 339-402.
- Lima Justificada en el suceso del 25 de julio* (1822). Lima: Manuel del Río [impreso por orden de la Ilustrísima Municipalidad].
- Llano y Zapata, José Eusebio (1863). Observación diaria crítico histórico, meteorológica contiene todo lo acaecido en Lima desde el primero de marzo de 1747 hasta 28 de octubre del mismo, y se da la historia de las Santas Imágenes Patronas de los Temblores, que se veneran en esta Corte, y el número de los que se han sentido en el periodo de ocho meses. [Impreso en Lima, 1748]. En Manuel Odriozola, *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado.* Lima: Tipografía de A. Alfaro.
- Loayza, Francisco (1948). *Fray Calixto Tupak Inca documentos originales desde el año de 1746 a 1760.* Lima: s.e.

- López, Diego (1610). *Declaración magistral sobre los emblemas de Andrés Alciato, con todas las historias, antigüedades, moralidad y doctrina tocante a las buenas costumbres*. J. de Mongastón, Najera.
- Mariátegui, Francisco Javier [1869]. Anotaciones a la historia del Perú independiente. En CDIP, t. XXVI, «Memorias, diarios y crónicas», vol. 2, pp. 9-157.
- Mártir o Libre* (Buenos Aires, 1812).
- Mathison, Gilbert F. (s.d.). Residencia en Lima entre abril y mayo de 1822. En CDIP, «Relaciones de Viajeros», t. XXVII, vol. 1, pp. 275-319.
- Maticorena Estrada (s.f.). CDIP, t. I, «Los ideólogos», vol. 3: José Baquijano y Carrillo.
- Medina, José Toribio (1973). *Medallas de proclamaciones y juras de los reyes de España en América. Santiago de Chile 1917*, p. 214 [edición facsimilar]. Massachusetts: Quarterman Publication.
- Mercurio Peruano* (1791-1793).
- Miguel Durán, Joseph (1790). *Oración fúnebre (...) Carlos III*, Lima: s.e.
- Miller, John (1975). *Memorias del General Guillermo Miller*, 2 vols. Lima: Editorial Arica.
- Miralla, José Antonio (1812). *Breve descripción de las fiestas celebradas en la capital de los Reyes del Perú, con motivo de la promoción del Excmo. Señor D. D. José Baquijano y Carrillo, conde de Vistaflorida, caballero de la real y distinguida orden de Carlos III; oidor de la real Audiencia de Lima, juez de alzadas de los tribunales de consulado, y minería del Perú, auditor de guerra del regimiento de la Concordia española del Perú, Juez director de estudios de la real universidad de San Marcos, juez protector del real Colegio Carolino (...) al Supremo Consejo de Estado, con una regular colección de algunas poesías relativas al mismo objeto, por D. José Antonio Miralla*. Lima: Imprenta de los Huérfanos.
- Monteagudo, Bernardo (1822). *Exposición de las tareas administrativas del gobierno desde su instalación hasta el 15 de julio de 1822*. Lima: Imprenta Manuel del Río.

- Monteagudo, Bernardo (1823). *Memoria sobre los principios políticos que seguí (sic) en la administración del Perú y acontecimientos posteriores a mi separación*. Santiago de Chile: Imprenta. Nacional.
- Montesinos, Fernando (1906 [1642]). *Anales del Perú* [introducción de Víctor M. de Maurtua], vol. I. Madrid: Imprenta de Gabriel L. y del Horno.
- Moreno, Ignacio (1813). *Discurso que el día 1 de enero de 1813, en que se celebró la misa solemne de acción de gracias, y se juró la Constitución Política de la Monarquía Española, dxo en la iglesia Parroquial de Huancayo el Doctor D. José Ignacio Moreno, cura y vicario de dicha doctrina, comisario del Santo Oficio y Juez Eclesiástico del Partido de Xauxa. Dale a luz la Real Universidad de S. Marcos*. Lima: Imprenta de los Huérfanos.
- Moxó y de Francoli, Benito María de (s.f.). *Discurso que pronunció el Illmo. Señor Doctor Don Benito María de Moxó y de Francoli, Arzobispo de La Plata, el día 27 de setiembre de 1808, con motivo de la solemne acción de gracias que celebraba aquella Santa Iglesia Metropolitana por la exaltación del Señor Don Fernando VII al trono de España y sus Indias*.
- Mugaburu, Joseph y Francisco de (1935). *Diario de Lima (1640-1694)*, t. II. Lima: Imprenta C. Vázquez.
- O'Leary, Daniel Florencio (1919). *Historia de la independencia americana: la emancipación del Perú, según la correspondencia del General Heres con el Libertador (1821-1830)*, pp. 13-17. Madrid: Editorial América.
- Odrizola, Manuel de (1863). *Documentos Literarios del Perú*, t. X. Lima: Tipografía de Aurelio Alfaro.
- Odrizola, Manuel (1863). *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*. Lima: Tipografía de Aurelio Alfaro.
- Olmedo, José Joaquín de (1806). *Loa al Excmo. Señor Don José Fernando Abascal y Sousa, Caballero del orden de Santiago, Mariscal de Campo de los Reales Ejércitos, Virrey y Capitán General del Reyno del Perú, etc. En la tercera comedia que se dedica el 27 de noviembre el teatro de Lima*. Lima: Imprenta de Expósitos.

- Paz, José María (1917). *Memorias póstumas*, 3 vols. Buenos Aires: La Cultura Argentina.
- Pérez de Vargas, José (1816). «Distrophos Alcmanium» y «Epigrama» [traducidos en la colección *Colección de las composiciones de eloquencia y poesía con que la Real Universidad de San Marcos de Lima celebró en los días 20 y 21 de Noviembre de 1816 el recibimiento de su esclarecido Vice-Patrón el Excelentísimo Señor Don Joaquín de la Pezuela y Sánchez (...) Virrey, Gobernador y Capitán General del Reyno del Perú*: Lima, s.e.
- Pezuela, Joaquín de la (1821). *Manifiesto en que el virey [sic] del Perú don Joaquín de la Pezuela refiere el hecho circunstancias de su separación del mando: demuestra la falsedad, malicia, e impostura de las atroces imputaciones contenidas en el oficio de intimación de 29 de enero de los gefes [sic] del egercito [sic] de lima, autores de la conspiración y anuncia las causas de este acontecimiento*. Madrid: Imprenta de Leonardo Núñez de Vargas.
- Pezuela, Joaquín de la (1947). *Memoria de Gobierno del virrey Joaquín de la Pezuela*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Pezuela, Joaquín de la (1955). *Memoria militar del general Pezuela (1813-1815)*. Lima: Instituto Histórico del Perú.
- Pezuela, Joaquín de la (2011). *Compendio de los sucesos ocurridos en el ejército del Perú y sus Provincias (1813-1816)* [edición y estudios introductorios de Pablo Ortemberg y Natalia Sobrevilla Perea]. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario.
- Proctor, Robert (s.f.). El Perú entre 1823 y 1824. En CDIP, «Relaciones de Viajeros», t. XXVII, vol. 2, pp. 187-339.
- Puntual razón de los toros que se han de lidiar en la Plaza del Acho, el lunes 7 de enero de 1822 en obsequio y celebridad de la jura de la independencia del Perú, que ofrece esta corte de Lima al Excmo. Señor D. José de San Martín, Protector del Perú y Generalísimo del Ejército Libertador, siendo jueces en nombre de la Illma Municipalidad los ss. Alcaldes D. Felipe Antonio Alvarado y D. Francisco Carrillo Mudarra, con los ss. Regidores Marqués de Casa Muños y D. Pablo Bocanegra, s/r.*

- Razón del ceremonial que se observa en las asistencias Públicas de los Exmos Señores Virreyes del Perú a las funciones de Catedral, y demás se acostumbre ya en Iglesias particulares, ya en Duelos por muerte de Ministros de los Tribunales y de sus Mujeres; Paseos Públicos, Besamanos y demás que pueda servir a los fines que se solicita.* Biblioteca Nacional de Madrid, Archivo Histórico Nacional (BNM-AHN)/Diversos, 32, doc. 17, 31 fs.
- Real Cédula de 24 de diciembre del año pasado de 1788, por la qual se participa al Excelentísimo Señor Virrey del Perú la muerte del Rey nuestro Señor Don Charles III; y se lo ordena lo que con este motivo debe executar, para que llegue a noticia de todos los habitantes de este Virreinato ser la Magestad del Señor Don Charles IV, quien desde el 14 de Diciembre último gobierna este Reino, y todos los de la Corona de España. Publicada en 13 de Mayo de 1789, de orden del Excelentísimo Señor Don Teodoro de Croix, Virrey del Perú (1789).* Lima: Imprenta de los Niños Expósitos.
- Recibimientos a San Martín y a Bolívar en la Universidad de San Marcos (1951).* Homenaje de la Cámara de diputados a la Universidad Nacional de San Marcos en el IV centenario de su fundación. Lima: Torres Aguirre.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de Las Indias (1973 [1681]).* Madrid: Editorial Cultura Hispánica.
- Reflexiones por Juan Baltasar Maciel sobre el «Elogio» de Baquíjano (1781).* Buenos Aires: Circa.
- Relación y documentos de gobierno del virrey del Perú, José A. Manso de Velasco, conde de Superunda (1745-1761) (1983)* [estudio preliminar y notas de Alfredo Moreno Cebrián]. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rico, Juan (1789). *Reales exequias que por el fallecimiento del Señor Don Charles III, Rey de España y de las Indias mandó celebrar en la ciudad de Lima, capital del Perú, el Excelentísimo Señor Don Teodoro de Croix, Caballero de Croix, del Orden Teutónico (...) Describíalas el reverendo Padre Don Juan Rico, Presbítero de la Real congregación del Oratorio de San Felipe Neri.* Lima: s.e.
- Riva-Agüero y Sánchez Boquete, José de la (1818). *Manifestación histórica y política de la Revolución de América.* Buenos Aires: s.e.

- Roca, José Segundo 1998 [1866]. *Primera campaña de la sierra en Perú 1820. Memorias del Coronel Segundo Roca*. Buenos Aires: Editorial Centro de Estudios Unión para la Nueva Mayoría.
- Romero, Francisco (1813). *Almanaque peruano y guía de forasteros para el año 1813*. Lima: Imprenta de Niños Huérfanos.
- Romero, Francisco (1814). *Almanaque peruano y guía de forasteros para el año 1814*. Lima: Imprenta de Niños Huérfanos.
- Rueda, Bernardo (1790). *Oración fúnebre que en las reales exequias del Sr. Carlos III...* Lima: s.e.
- Salvin, Hugh (s.f.) Diario del Perú. En CDIP, «Relaciones de Viajeros», t. XXVII, vol. 4.
- Santiago Concha, Manuel de (1821). *Los patriotas de Lima en la noche feliz (Drama en dos actos)*. En CDIP, «El teatro en la independencia», t. XXV, vol. 2., pp. 7-49.
- Satélite Peruano* (Lima, 1812).
- Stevenson, William Bennet (s.f.). Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú [introducción de Estuardo Núñez]. En CDIP, «Relaciones de Viajeros», t. XXVII, vol. 3, pp. 73-339.
- Suardo, Antonio (1935). *Diario de Lima (1629-1634)*, t. I. Lima: Editorial Vázquez.
- Sucre, Antonio José de (1981). *De mi propia mano* [compilación y prólogo de José Luis Salcedo Bastardo]. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Terralla y Landa, Esteban de (1790a). *Alegría Universal: Lima festiva y encomio poético que al feliz, quanto plausible recibimiento del inclito Héroe contenido en las iniciales del acróstico dedicatorio, que se presenta. Dispuso Don Esteban de Terralla y Landa, Natural de los Reynos de España en el de Sevilla, y Minero de S. M. en las Provincias de Caxamarca y Huamachuco. Hácela pública Don Alonso Romero, Capitán de Dragones por S. M. y su Minero en el Cerro de Hualgayoc de dicha Provincia de Caxamarca*. Lima: Casa Real de Niños Expósitos.

- Terralla y Landa, Esteban de (1790b). *El Sol en el Medio Día: año feliz, y Júbilo particular con que la Nación Indica de esta muy noble Ciudad de Lima solemnizó (sic) la exaltación al trono de nuestro Augusto Monarca Don Charles IV, en los días 7, 8, y 9 de febrero de 1790. Siendo Subdelegado del Pueblo del Cercado, D. Manuel María del Valle, y Comisarios de las Fiestas D. Ramón Landaburu, Don Ilario Gómez, y Don Bartolomé de Mesa, Teniente de Milicias de su Nación, y Comerciante Almacenista de esta dicha Ciudad. Quien lo da a pública luz, ofrece, dedica, y consagra a la S.C.R.M. (que Dios guarde, y prospere). Su autor Don Estevan de Terralla y Landa, Natural de los Reynos de España, y Minero de S. M. en la Provincias de Caxamarca, y Huamachuco. Lima: Casa Real de Niños Expósitos.*
- Terrazas, Matías (s.f.). *Sermón que en cumplimiento que en voto que hizo a Nuestra Señora del Carmen, Generala del Exército del Alto Perú, el Señor General en Jefe D. Joaquín de la Pezuela, Mariscal de Campo de los Reales Exércitos, dijo en la Iglesia monasterio de Carmelitas descalzas en la ciudad de la Plata, el día 13 de diciembre de 1813, el Doctor D. Matías Terrazas, Deán de la Santa Iglesia Metropolitana de Charcas, Impreso en Lima y reimpresso en Madrid en 1815 en la imprenta de D. Fermín Villapando, impresor de Cámara de S. M.*
- Torre Tagle, José Bernardo (Marqués de) (1824). *Manifiesto del Marqués de Torre Tagle sobre algunos sucesos notables de su gobierno. Lima: s.e.*
- Torrejón, Thomas de (1725). *Parentación Real, Sentimiento Publico, Luctuosa Pompa, Funebre Solemnidad en las Reales Exequias del Serenissimo Señor Don Luis I, Catholico Rey de las Españas y Emperador de las Indias. Sumptuoso Mausoleo, que a su Augusto Nombre, e Inmortal Memoria erigio en la Iglesia Metropolitana de Lima el EXCMO. Señor Don Joseph de Armendariz Marquez de Castel-fuerte, del Orden de Santiago [...] Virrey, Governador, y Capitan General de estos Reynos, y Provincias del Peru, Tierra-Firme, y Chile. Lima: s.e.*
- Ugarte Chamorro, Guillermo (s.f.). Estudio preliminar. En CDIP, «El teatro en la independencia», t. XXV, vol. 1.

- Ulloa, Antonio de (1990). *Viaje a la América meridional*, t. B. Madrid: Editorial Historia 16.
- Unanue, Hipólito (1985). *Guía política, eclesiástica y militar del Virreynato del Perú, 1793* [edición facsimilar]. Lima: COFIDE.
- Unanue, Hipólito (s.f.). *Guía de Forasteros de 1793*, pp. 301-350
- Unanue Hipólito (s.f.). *Guía Política, Eclesiástica y Militar del Virreinato del Perú de 1795* [reproducción facsimilar]. En CDIP, «Los ideólogos: Hipólito Unanue», t. I, vols. 6-7. Del mismo autor para los años 1793 y 1794. Lima: Imprenta Real de los Niños Huérfanos.
- Unanue, Hipólito (s.f.). *Noticia de los donativos ofrecidos a S. M. con motivo de la presente guerra, en el Mercurio Peruano* (s.n.). En CDIP «Los ideólogos. Hipólito Unanue», t. I, vol. 6.
- Vidaurre, Manuel Lorenzo (s.f.). *Cartas Americanas*. En CDIP, t. I, vol. 6.
- Villalta, Manuel y José Baquijano (¿?) (s.f.). *Breves reflexiones sobre la censura de los oficios dirigidos al Excmo. Ayuntamiento de esta capital por el Brigadier don Manuel Villalta del orden de Santiago, Escritas por él mismo*. Lima: Imprenta de los Huérfanos.
- Von Dockum, Carl (s.f.). *Visita a Bolívar en la Magdalena*. Lima 1825. En CDIP, «Relaciones de Viajeros», t. XXVII, vol. 3, pp. 65-72.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Arias Schreiber, Rosa María (1997 [1979]). *Fiestas coloniales urbanas*. Lima: Otorongo.
- Agulhon, Maurice (1979). *Marianne au Combat: L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*. París: Flammarion.
- Alaperrine-Bouyer, Monique (2001). Del Colegio de caciques al Colegio de Granada: la educación problemática de un noble descendiente de los Incas. *Bulletin de l'Institut d'Etudes Andines*, 30(3), 501-525.
- Alayza Paz Soldán, Luis (1937). El egregio limeño Vicente Morales y Duárez. *Histórica*, 11(1-2), 37-92.
- Aliaga Aliaga, Jéssica (2005). Símbolos de poder en Lima: el escudo de armas, el pendón real y los arcos triunfantes. En Laura Gutiérrez Arbulú (coord.), *Lima en el siglo XVI* (pp. 607-699). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú- Instituto Riva-Agüero.
- Aljovín de Losada, Cristóbal (1996). Violencia y legitimidad: las revoluciones entre 1827 y 1841. *Apuntes*, 39, 113-127.
- Aljovín de Losada, Cristóbal (2001). La constitución de 1823. En Scarlett O'Phelan Godoy (comp.), *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar* (pp. 351-378). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú- Instituto Riva-Agüero.

- Altuve-Febres, Fernán (2003). Discurso de José Ignacio Moreno en la Jura de la Constitución española de 1813. *Pensamiento Constitucional*, IX(9), 387-410.
- Anna, Timothy (2003 [1979]). *La caída del gobierno español en el Perú, el dilema de la independencia*. Lima: IEP.
- Annino, Antonio (comp.) (1995). *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*. Buenos Aires: FCE.
- Aparicio Vega, Manuel Jesús (1973). *El clero patriota en la revolución de 1814*. Cusco: s.e.
- Austin, John L. (1991 [1962]). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Balandier, George (1994 [1980 y 1992]). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- Barbón, María Soledad (2006a). «El Júbilo de la Nación Indica»: Indigenous Celebrations in Lima in Honor of Charles IV (1790). *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 43, 147-163.
- Barbón, María Soledad (2006b). Los palanganas reciben al virrey: sátira y panegírico en Lima durante la época colonial tardía. Dieciocho. *Hispanic Enlightenment*, 29(1), 69-83.
- Basadre, Jorge (2002 [1939]). *La iniciación de la república, Contribución al estudio de la evolución política y social del Perú*, 2 vols. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.
- Bateson, Gregory, Don Jackson, Jay Haley & John Weakland (1956). Toward a Theory of Schizophrenia. *Behavioral Science*, 1, 251-264.
- Bloch, Marc (2006 [1924]). *Los reyes taumaturgos*. Ciudad de México: FCE.
- Bonet Correa, Antonio (1990). La fiesta barroca como práctica del poder. En *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al barroco español*. Madrid: Akal.
- Bonilla, Heraclio (1972). La independencia en el Perú: las palabras y los hechos. En Heraclio Bonilla y otros, *La independencia en el Perú* (pp. 15-64). Lima: IEP.

- Bourdieu, Pierre (1997 [1994]). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bridikhina, Eugenia (2007). *Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*. La Paz: Plural-IFEA.
- Bromley, Juan (1935 [1927]). El estandarte real de la ciudad de Lima. En *Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*, t. I (pp. 327-397). Lima: Concejo Provincial de Lima.
- Bromley, Juan (1953). Recibimientos de los Virreyes en Lima. *Histórica*, XX, 5-108.
- Bromley, Juan (1964). Fiestas caballerescas, populares y religiosas en Lima virreinal. *Revista Histórica*, XXVII, 200-220.
- Burkholder, Mark A. (1980). *José Baquíjano and the Audiencia of Lima*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Campbell, Leon (1978). *The Military and Society in Colonial Peru, 1750-1800*. Filadelfia: s.e.
- Cañeque, Alejandro (2004). *The King's living image. The culture and politics of viceregal power in colonial Mexico*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Cañeque, Alejandro (2005). De parientes, criados y gracias. Cultura del don y poder en el México colonial (siglos XVI-XVII). *Histórica*, XXIX(1), 7-42.
- Carrera Damas, Germán (2005 [1969]). *El culto a Bolívar*. Caracas: Alfadil.
- Carrillo Ureta, Gonzalo (2006). «La única voz por donde los yndios pueden hablar»: estrategias de la élite indígena de Lima en torno al nombramiento de procuradores y defensores indios (1720-1770). *Histórica*, XXX(1), 9-63.
- Carrió-Invernizzi, Diana (2008). *El gobierno de las imágenes. Ceremonial y mecenazgo en la Italia española de la segunda mitad del siglo XVII*. Madrid: Iberoamericana.

- Casalino Sen, Carlota & Rafael Sagredo Baeza (2005). Representaciones y nociones de Perú y Chile en el siglo XIX. En Eduardo Cavieres y Cristobal Aljovín de Losada (coords.), *Chile-Perú, Perú-Chile en el siglo XIX* (pp. 59-100). Valparaíso: PUCV.
- Castañeda Delgado, Paulino (1999). Las convicciones religiosas de Don José de San Martín. En Luis Navarro García (comp.), *José de San Martín y su tiempo* (pp. 133-155). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Chartier, Roger (1995 [1987]). Disciplina e invención: la fiesta. En Roger Chartier, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna* (pp. 19-36). Ciudad de México: Instituto Mora.
- Chiaromonte, José Carlos (1997). *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)* [Colección Biblioteca del Pensamiento Argentino I]. Buenos Aires: Ariel Historia.
- Chiaromonti, Gabriella (2003). *Suffragio e rappresentanza nel Perù dell'800. Gli itinerari della sovranità (1808-1860)*. Turín: Editorial Otto.
- Chust y Calero, Manuel (1995). La fiesta constitucional. Cádiz, 1812. En Antonio Romero Ferrer (coord.), *De la Ilustración al Romanticismo. 1750-1850*. IV Encuentro «Juego, Fiesta y Transgresión» (Cádiz, 16, 17 y 18 de octubre de 1991) (pp. 243-249). Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Comellas García-Llera, José Luis (1999). La España de Carlos IV y la formación de las élites. En Luis Navarro García (comp.), *José de San Martín y su tiempo* (pp. 53-64). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Cosamalón Aguilar, Jesús (2006). El nombre Perú. En *Coloquio Internacional, Crear la nación: los nombres de los países de América Latina: identidades políticas y nacionalismos*. 28, 29 y 30 de junio. Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Cúneo Vidal, *Rómulo* (1977-1981). El pendón y el escudo de armas de la Muy Noble y Nombrada Ciudad de los Reyes de las Provincias del Perú. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 11, 377-382.

- Cúneo Vidal, *Rómulo* (1977). Historia de las insurrecciones de Tacna por la independencia del Perú 1811-1813, vol. VI. En *Obras completas*, vol. IV. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- Curcio-Nagy, Linda Ann (2004). *The Great Festival of Colonial Mexico City*. Nuevo México: University of New Mexico Press.
- Dargent, Eduardo (2006). *Las casas de moneda española en América del Sur*. <http://www.tesorillo.com/articulos/libro>. Fecha de consulta: setiembre de 2007.
- Da Matta, Roberto (1983 [1978]). *Carnavais, malandros y heróis. Para una sociología do dilema brasileiro*. Río de Janeiro: Zahar.
- Demélas, Marie-Danielle (2003). Pactismo y constitucionalismo en los Andes. En Antonio Annino y Francois Xavier Guerra (eds.), *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX* (pp. 593-612). Madrid: FCE.
- Di Meglio, Gabriel (2006). *¡Viva el bajo pueblo!: La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la revolución de Mayo y el rosismo (1810-1829)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Díaz-Caballero, Jesús (2005). El incaísmo como primera ficción orientadora en la formación de la nación criolla en la Provincias Unidas del Río de la Plata. *A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, 3(1), 67-113.
- Douglas, Mary (2007 [1966]). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Durand, José (1982). *La Gaceta de Lima. Apogeo de Amat 1762-1765* [estudio preliminar] [edición facsimilar, prólogo y notas José Durand], t. 2. Lima: COFIDE.
- Durkheim, Emile (1991 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ciudad de México: Colofón.
- Elias, Norbert (1982 [1969]). *La sociedad cortesana*. Ciudad de México: FCE.
- Espinoza Soriano, Waldemar (2006). *Bolívar en Cajamarca*. Lima: Editorial Universitaria.

- Estenssoro, Juan Carlos (1989). *Música y sociedad coloniales: Lima, 1680-1830*. Lima: Colmillo Blanco.
- Estenssoro, Juan Carlos (1993). La plebe ilustrada: El pueblo en las fronteras de la razón. En Charles Walker (comp.), *Entre la retórica y la insurgencia. Las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII* (pp. 33-66). Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Estenssoro, Juan Carlos (2003 [1998]). *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: IFEA.
- Fernández Albaladejo, Pablo (2002). Dinastía y comunidad política: el momento de la patria. En Pablo Fernández Albaladejo (comp.), *Los Borbones. Dinastía y memoria de Nación en la España del siglo XVIII* (pp. 485-532). Madrid: Marcial Pons.
- Fernández Stoll, Jorge (1957). *La bandera*. Lima: Peruanidad.
- Firbas, Paul (2009). «En el reino que piélagos es de tierra»: el terremoto de Concepción de 1730. En Lima fundada de Pedro de Peralta Barnuevo. *Anales de literatura chilena*, 10(12), 13-38.
- Fisher, John (1970). *Governement and Society in Colonial Peru. The Intendant System 1784-1814*. Londres: University of London-The Athlone Press.
- Fisher, John (2000). *El Perú borbónico. 1750-1824*. Lima: IEP.
- Flores Galindo, Alberto (1991). *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima: Horizonte.
- Flores Galindo, Alberto (1994). *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte.
- Fogel, Michèle (1989). *Les cérémonies de l'information dans la France du XVIème au XVIIIème siècle*. París: Ediciones Fayard.
- Gálvez, José Francisco (1999). Burócratas y militares en el siglo XVIII. En Scarlett O'Phelan (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica* (pp. 243-262). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero.

- Garavaglia, Juan Carlos (1996). «El teatro del poder»: ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado colonial. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*, 14, 7-30.
- Garavaglia, Juan Carlos (2000). A la nación por la fiesta: las fiestas mayas en el origen de la nación en el Plata. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*, 22, 73-100.
- Garavaglia, Juan Carlos (2001). Del Corpus a los Toros: fiesta, ritual y sociedad en el Río de la Plata colonial. *Anuario del IEHS*, 16, 391-420.
- Garfias Dávalos, Marcos (2005), *Origen de los símbolos patrios*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima.
- Geertz, Clifford (1994 [1983]). Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder. En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas* (pp. 145-171). Barcelona: Paidós.
- Giesey, Ralph E. (1995). *Cérémonial et puissance souveraine. France, XVe-XVIIe siècle*. París: Éditions de l'EHESS.
- Gil Calvo, Ernesto (1991). *Estado de fiesta*. Madrid: Espasa Calpe.
- Gisbert, Teresa (1999). *El paraíso de los pájaros parlantes: La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Universidad Nuestra Señora de La Paz.
- Gisbert, Teresa (2007). *La fiesta en el tiempo*. La Paz: Unión Latina.
- Godineau, Dominique (1988). *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*. París: Alinéa.
- González Pérez, Marcos (coord.) (2011). *Fiestas y nación en América Latina*. Bogotá: Intercultura.
- Guerra, François-Xavier (1992). *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Mapfre.
- Halperin Donghi, Tulio (1978). Militarización revolucionaria en Buenos Aires, 1806-1815. En *El ocaso del orden colonial en Hispanoamérica* (pp. 121-158). Buenos Aires: Sudamericana.
- Herrejón Peredo, Carlos (2003). *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*. Ciudad de México: Colegio de Michoacán.

- Hertzog, Tamar (1997). La presencia ausente: el virrey desde la perspectiva de las élites locales (Audiencia de Quito, 1670-1747). En Pablo Fernández Albaladejo (comp.), *Monarquía, imperio y pueblos en la España moderna* (pp. 819-826). Alicante: Universidad de Alicante.
- Ihl, Olivier (1996). *La fête républicaine*. París: Gallimard.
- Ihl, Olivier (2007). *Le Mérite et la République. Essai sur la société des émules*. París: Gallimard.
- Kantorowicz, Ernst (1985 [1957]). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teoría política medieval*. Madrid: Alianza.
- Leguía y Martínez, Germán (1972). *Historia de la Emancipación: el Protectorado*, 7 vols. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- Lomné, Georges (1990). Révolution française et rites boliviariens: examen d'une transposition de la symbolique républicaine. *Cahiers des Amériques Latines, L'Amérique Latine face à la révolution française*, 10.
- Lomné, Georges (2004). *Le lis et la Grenada, Mise en scène et mutation imaginaire de la souveraineté à Quito et Santafé de Bogotá (1789-1830)*. Tesis inédita de doctorado. Universidad de Marne-la-Vallée.
- López Cantos, Ángel (1992). *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*. Madrid: Mapfre.
- López, Roberto (1995). *Ceremonia y Poder a finales del Antiguo Régimen. Galicia 1700-1833*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Luna Pizarro, Francisco Javier de (2006). *Justicia sin crueldad. Cartas inéditas (1813-1854) de Francisco Javier de Luna Pizarro, fundador de la República* [compilación, notas y estudio preliminar de Javier de Belaunde Ruiz de Somocurcio]. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Luqui Lagleyze, Julio (2006). *Por el rey, la fe y la patria: el Ejército Realista del Perú en la independencia sudamericana, 1810-1825*. Madrid: Ministerio de Defensa.

- Lynch, John (1976). *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Barcelona: Ariel.
- Lynch, John (2006). *Simón Bolívar. A life*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Macera, Pablo (1976). *La imagen francesa del Perú (siglos XVI-XIX)*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Majluf, Natalia (1998). *La Piedra de Huamanga: lo sagrado y lo profano*. Lima: Museo de Arte de Lima.
- Majluf, Natalia (2005). De la rebelión al museo: Genealogías y retratos de los incas, 1781-1900. En Thomas Cummins, Gabriela Ramos, Elena Phipps, Juan Carlos Estenssoro, Luis Eduardo Wuffarden & Natalia Majluf (eds.), *Los Incas, reyes del Perú* (pp. 253-319). Lima: Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito.
- Majluf, Natalia (2006). Los fabricantes de emblemas. Los símbolos nacionales en la transición republicana. Perú, 1820-1825. En Ramón Mujica Pinilla (coord.), *Visión y símbolos. Del virreinato criollo a la república peruana* (pp. 203-241). Lima: Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito.
- Maravall, José Antonio (1990 [1975]). *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel.
- Marchena Fernández, Juan (1990). The social World of the Military in Peru and the New Granada. The colonial Oligarchies in conflict. 1750-1810. En John Fisher y Anthony Macfarley (coords.), *Reforme and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru* (pp. 54-95). Luisiana: State University, Baton Rouge.
- Marciak, Dorothée (2005). *La place du prince. Perspective et pouvoir dans le théâtre de cour des Médicis, Florence (1539-1600)*. París: Honoré Champion.
- Marin, Louis (1981). *Le portrait du roi*. París: Éditions de Minuit.
- Mauss, Marcel (2009 [1923-1924]). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz.

- Mc Evoy, Carmen (1999). *Forjando la Nación: ensayos de historia republicana*. Tennessee y Lima: University of the South-Instituto Riva-Agüero.
- McFarlane, Anthony (2006). Guerras e independencias en las Américas. En María Teresa Calderón y Clément Thibaut (coord.), *Las revoluciones en el mundo atlántico* (pp. 171-188). Bogotá: Tauros.
- Mendiburu, Manuel de (1931 [1891]). *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, 11 t. Lima: Editorial Enrique Palacios.
- Millones, Luis (1993). Representando al pasado: desfiles y disfraces en los Andes. En Luis Millones y Onuki Yoshio (ed.), *El mundo ceremonial andino* (pp. 275-288). Osaka: Senri Ethnological Studies, 37, The National Museum de Ethnology.
- Mínguez Cornelles, Víctor (1995). *Los reyes distantes: imágenes del poder en el México virreinal*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I.
- Montoya, Gustavo (2002). *La independencia del Perú y el fantasma de la revolución*. Lima: IFEA-IEP.
- Morelli, Federica (2005). *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Morelli, Federica (2007). Orígenes y valores del municipalismo iberoamericano. *Araucaria. Revista iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 8(18), 116-129.
- Morote, Herbert (2007). *Bolívar. Libertador y enemigo N° 1 del Perú*. Lima: Jaime Campodónico editor.
- Mujica, Ramón (2002). *El Barroco Peruano*, 2 t. Lima: Colección de Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito.
- Mujica, Ramón (coord.) (2006). *Visión y símbolos. Del virreinato criollo a la república peruana*. Lima: Colección de Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito.
- Munilla Lacasa, María Lía (1995). Celebrar en Buenos Aires: Fiestas patrias, arte y política entre 1810-1830. *Las artes entre lo público y lo privado, VI Jornadas de Teoría e Historia de las Artes* (pp. 154-165). Centro Argentino de Investigadores de Arte, UBA, Buenos Aires.

- Munilla Lacasa, María Lía (1998). El arte de las fiestas: Carlos Zucchi y el arte efímero festivo. En Fernando Alieta y María Lía Munilla Lacasa (coords.), *Carlo Zucchi y el Neoclasicismo en el Río de la Plata* (pp. 85-97). Buenos Aires: Instituto Italiano de Cultura Italiana y Eudeba.
- Murilo de Carvalho, José (1997). *La formación de las almas. El imaginario de la República en el Brasil*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- Nieto Vélez, Armando (1958-1959). Contribución a la historia del fidelismo en el Perú. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 4, 9-90.
- Nora, Pierre (ed.) (1984, 1987 y 1992). *Les lieux de mémoire*, 3 vol. París: Gallimard.
- Núñez, Estuardo (ed.) (1974). *Bolívar, Ayacucho y los tradicionalistas peruanos*. Lima: Comisión Nacional por el Sesquicentenario.
- O'Phelan Godoy, Scarlett (1985). El mito de la independencia concedida: los programas políticos del siglo 18 y temprano 19 en el Perú y Alto Perú: 1730-1814. *Histórica*, 9(2), 155-191.
- O'Phelan Godoy, Scarlett (1999). Repensando el movimiento nacional Inca del siglo XVIII. En Scarlett O'Phelan Godoy (coord.), *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica* (pp. 263-277). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero.
- O'Phelan Godoy, Scarlett (2002a). Ciudadanía y etnicidad en las Cortes de Cádiz. *Elecciones*, 1, 165-182.
- O'Phelan Godoy, Scarlett (2002b). Una rebelión abortada. Lima 1750: la conspiración de los indios olleros de Huarochirí. En *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo* (pp. 935-967). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ortega, Francisco (2004). Catastrophe, Ambivalent Praises and Liminal Figurations in Pedro de Oña's *El temblor de Lima de 1609*. *Colonial Latin American Review*, 13(2), 213-241.
- Ortemberg, Pablo (1998). Entrada de los virreyes a Lima. Simbolismo y poder. *V Congreso internacional de Etnohistoria*, agosto de 1998. Universidad Nacional de Jujuy.

- Ortemberg, Pablo (1999). *Celebraciones del poder real en Lima: simbolismo y poder en el mundo urbano colonial*. Tesis inédita de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Ortemberg, Pablo (2000). Celebraciones del poder real en Lima: itinerarios teórico metodológicos. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 9, 91-113.
- Ortemberg, Pablo (2004). Algunas reflexiones sobre el derrotero social de la simbología republicana en tres casos latinoamericanos. La construcción de las nuevas identidades políticas en el siglo XIX y las luchas por la legitimidad. *Revista de Indias*, LXIV(232), 697-720.
- Ortemberg, Pablo (2006). Las primeras fiestas cívicas en el Perú independiente: emblemática y ceremonial bajo el Protectorado. *Revista Andina*, 43, 239-268.
- Ortemberg, Pablo (2008). *Rituel et pouvoir: sens et usages des liturgies civiques. De la Vice-royauté du Pérou à l'orée de la République (Lima, 1735-1828)*, 2 t. París: EHESS.
- Ortemberg, Pablo (2009a). El odio a Bernardo Monteagudo como impulsor del primer gobierno autónomo en el Perú. En Claudia Rosas Lauro (ed.), *El odio y el perdón en el Perú. Siglos XVI-XX* (pp. 115-146). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Ortemberg, Pablo (2009b). La entrada de José de San Martín en Lima y la proclamación del 28 de julio: la negociación simbólica de la transición. *Histórica*, XXXIII(2), 65-108.
- Osorio, Alejandra B. (2004). *El rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete*. Lima: IEP.
- Osorio, Alejandra B. (2006). La entrada del virrey y el ejercicio de poder en la Lima del siglo XVII. *Historia Mexicana*, LV(3), 767-831.
- Osorio, Alejandra B. (2008). *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis*. Nueva York-Londres: Palgrave Macmillan.
- Ots Capdequí, José María (1986 [1941]). *El Estado español en las Indias*. Ciudad de México: FCE.

- Otto, Rudolf (1925, [1917]). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ozouf, Mona (1989 [1976]). *La fête révolutionnaire. 1789-1799*. París: Folio.
- Palma, Ricardo (1968). Bolívar y el cronista Calancha (1825). En Ricardo Palma, *Tradiciones Peruanas Completas* [edición y prólogo de Edith Palma] (pp. 1015-1018). Madrid: Aguilar.
- Paniagua Corazao, Valentín (2003). *Los orígenes del gobierno representativo en el Perú. Las elecciones (1809-1815)*. Lima: FCE-PUCP.
- Pardo-Figueroa Thays, Charles & Joseph Dager Alva (coords.) (2004). *El Virrey Amat y su tiempo*. Lima: Instituto Riva-Agüero- Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Paz Soldán, Mariano Felipe (1870). *Historia del Perú independiente. Segundo periodo, 1822-1827*, t. 1. Lima: Havre.
- Peralta, Paulina (2007). *¡Chile tiene fiesta! El origen del 18 de setiembre (1810-1837)*. Santiago de Chile: Lom.
- Peralta, Víctor (2001). El cabildo de Lima y la política en el Perú, 1806-1814. En Scarlett O'Phelan Godoy (comp.), *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Peralta, Víctor (2002). *En defensa de la autoridad. Política y cultura bajo el gobierno del virrey Abascal. Perú 1806-1816*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia.
- Peralta, Víctor (2005). Los inicios del sistema representativo en Perú: ayuntamientos constitucionales y diputaciones provinciales (1812-1815). En Marta Irurozqui Victoriano (ed.), *La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador, Perú), siglo XIX* (pp. 65-92). Madrid: CSIC.
- Peralta, Víctor (2006). El virrey Abascal y el espacio del poder en el Perú (1806-1816). Un balance historiográfico. *Revista de Indias, LXVI*(236), 165-194.

- Peralta, Víctor (2010). *La independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*. Lima: IEP-Fundación M. J. Bustamante de la Fuente.
- Pérez Cantó, María Pilar (1985). *Lima en el siglo XVIII*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, ICI.
- Pérez-Mallaína Bueno, Pablo Emilio (2001). *Retrato de una ciudad en crisis. La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Escuela de Altos Estudios Hispano-Americanos e Instituto Riva- Agüero- Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Périssat, Karine (2002). *Lima fête ses rois (XVIe XVIIIe siècles). Hispanité et américanité dans les cérémonies royales*. París: Harmattan.
- Pitt-Rivers, Julian & John Peristiany (eds.) (1993). *Honor y gracia*. Madrid: Alianza.
- Platt, Tristan (1993). Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgen: Andean Conceptions of the Patria in Nineteenth-Century Potosí. *Journal of Latin American Studies*, 25, parte I, 159-185.
- Preston Moore, John (1966). *The Cabildo in Peru under Bourbons. A study in the decline and resurgence of local government in the Audiencia of Lima. 1700-1824*. Durham-Carolina del Norte: Duke University Press.
- Quesada, Ernesto (1902). *Las reliquias de San Martín*. Buenos Aires: Imprenta Europea de M. A. Rosas.
- Ragas, José (2004). El discreto encanto de la milicia. Ejército y sociedad en el Perú borbónico. En Charles Pardo-Figueroa Thays y Joseph Dager Alva (eds.), *El Virrey Amat y su tiempo* (pp. 209-228). Lima: Instituto Riva-Agüero- Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ramón Joffré, Gabriel (1999). Urbe y orden. Evidencias del reformismo borbónico en el tejido limeño. En Scarlett O'Phelan Godoy (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica* (pp. 295-324). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero.

- Ramón Joffré, Gabriel (2002). El umbral de la urbe: usos de la Plaza Mayor de Lima (siglos XVIII-XIX). En Carlos Aguirre Anaya y otros (eds.), *Los espacios públicos de la ciudad. Siglos XVIII y XIX* (pp. 266-267). Ciudad de México: Casa Juan Pablo-Instituto de Cultura de la Ciudad de México.
- Ramos Sosa, Rafael (1992). *Arte festivo en Lima virreinal (siglos XVI-XVII)*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Ricketts, Mónica (2001). El teatro en Lima: tribuna política y termómetro de civilización. 1820-1828. En Scarlett O'Phelan Godoy (comp.), *La independencia del Perú: de los borbones a Bolívar* (pp. 429-453). Lima: Instituto Riva-Agüero.
- Riva-Agüero y Osmá, José de la (1971). *Obras completas, t. VII: Estudios de historia peruana. La emancipación y la república*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rodríguez Casado, Vicente (1944). Estudio preliminar. En José Fernando de Abascal y Sousa, *Memoria de gobierno*, t. 1, (pp. LXXIX-LXXX). Sevilla: Editorial Católica Española.
- Rodríguez Garrido, José Antonio (2000). «Lo que no ha de poder expresar la voz». Poesía y emblemática en el arco triunfal de Pedro de Peralta para la proclamación en Lima de Luis I (1724). En Rafael Zafra y José Javier Azanza (ed.), *Emblemata Aurea. La emblemática en el Arte y la Literatura del Siglo de Oro*. Madrid: Akal.
- Rodríguez Garrido, José Antonio (2008). Ópera, tragedia, comedia: el teatro de Pedro de Peralta como práctica de poder. En Carlos Aguirre y Carmen McEvoy (eds.), *Intelectuales y poder. Ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e Hispanoamérica (siglos XVI-XX)* (pp. 65-81). Lima: IFEA-Instituto Riva-Agüero.
- Romero Carlos Alberto (1936). Una supervivencia del Inkanato durante la Colonia. *Histórica*, 10, 76-94.
- Romero, José Luis (1986). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Rosas Lauro, Claudia (comp.) (2005). *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Sidea.
- Rosas Lauro, Claudia (2006). *Del trono a la guillotina, el impacto de la revolución francesa en el Perú. (1789-1808)*. Lima: IFEA-Embajada de Francia en el Perú y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rowe, John (1976). El movimiento nacional Inca del siglo XVIII. En Alberto Flores Galindo (ed.), *Tupac Amaru II. 1780. Sociedad colonial y sublevaciones populares* (pp. 10-66). Lima: Retablo de Papel.
- Sala I Vila, Nuria (1990). De inca a indígena: cambio en la simbología del sol a principios del siglo XIX. *Allpanchis*, 22(35-36), 599-633.
- Sánchez Rodríguez, Susy (2001). Clima, hambre y enfermedad en Lima durante la guerra independentista (1817-1826). En Scarlett O'Phelan Godoy (ed.), *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar* (pp. 237-263). Lima: Instituto Riva Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sánchez Rodríguez, Susy (2005). Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámica y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746. En Claudia Rosas Lauro (comp.), *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX* (pp. 103-121). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Sidea.
- Salvatore, Ricardo (1996). Fiestas Federales: representaciones de la república en el Buenos Aires rosista. *Entrepasados*, 11, 45-68.
- Sanson, Rosemonde (1976). *Les 14 Juillet, fête et conscience nationale (1789-1975)*. París: Flammarion.
- Schaub, Marie-Karine (1999). *Pouvoir et sacralité du tsar: les rituels de couronnement et leur symbolique, Russie, 1498-1682*. París: ANRT.
- Stallaert, Christiane (1998). *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A.
- Strong, Roy (1988). *Arte y poder: Fiestas del Renacimiento, 1450-1650*. Madrid: Alianza Editorial.

- Tauro del Pino, Alberto (1971). Ensayo introductorio a la edición facsimilar de *La Abeja Republicana*. Lima: Copé.
- Taylor, William (2007). La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios y la cultura política del periodo de la independencia. En Alicia Mayer (ed.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del bicentenario de la Independencia y del centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, 2 vols., (pp. 213-240). Ciudad de México: UNAM.
- Tío Vallejo, Gabriela & Víctor Gayol (2005). Hacia el altar de la patria. Patriotismo y virtudes en la construcción de la conciencia militar entre las reformas borbónicas y la revolución de la independencia. En Juan de Ortiz Escamilla (ed.), *Fuerzas militares en Iberoamérica, siglos XVIII y XIX* (pp. 111-137). Ciudad de México y Michoacán: Colegio de México, Colegio de Michoacán y Universidad Veracruzana.
- Torres Arancivia, Eduardo (2006). *Corte de virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Torres Saldamando, Enrique (1935). El escudo de la ciudad de Lima. *Mono-grafías históricas sobre la ciudad de Lima*, I, 320-326.
- Turner, Victor (1980 [1967]). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- Urquiza, Fernando (1993). Etiquetas y conflictos: el obispo, el virrey y el Cabildo en el Río de la Plata en la segunda mitad del siglo XVIII. *Anuario de Estudios Americanos*, 50, 55-100.
- Valenzuela Márquez, Jaime (2001). *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, DIBAM.
- Van Young, Eric (2001). *The other rebellion. Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*. Stanford-California: Stanford University Press.
- Vedia y Mitre, Mariano de (1950). *La vida de Monteagudo*, 3 t. Buenos Aires: Editorial Guillermo Kraft.

- Villanueva Urteaga, Horacio (1971). *Simón Bolívar en el Cuzco*. Caracas: Biblioteca Venezolana de Historia.
- Viqueira Albán, Juan Pedro (1987). ¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces. Ciudad de México: FCE.
- Vovelle, Michel (1976). *Les métamorphose de la fete en provence, de 1750 a 1820*. París: Aubier-Flammarion.
- Walker, Charles (2004). *De Tupac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú Republicano, 1780-1840*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Walker, Charles (2008). *Shaky colonialism. The 1746 Earthquake-Tsunami in Lima, Peru, and Its Long Aftermath*. Durham-Londres: Duke University Press.
- Walker, Charles (2009). La Sociedad Patriótica: discusiones y omisiones en torno a los indígenas durante la Guerra de Independencia en el Perú [1998]. En *Diálogos con el Perú. Ensayos de historia* (pp. 234-259). Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- Weber, Max (1992). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: FCE.
- Williams, Raymond (2000 [1977]). *Marxismo y literatura*. Península: Barcelona.
- Wuffarden, Luis Eduardo (2006). Avatares del «bello ideal». Modernismo clasicista versus tradiciones barrocas en Lima, 1750-1825. En Ramón Mujica (coord.), *Visión y símbolos. Del virreinato criollo a la república peruana* (pp. 113-159). Lima: Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito.
- Zárate Toscano, Verónica (coord.) (2003). *Política, casas y fiestas en el entorno urbano del Distrito Federal, siglos XVIII-XIX*. Ciudad de México: Instituto Mora.



Figura 1. Mapa de jurisdicciones virreinales en América del Sur



Figura 3. Escudo de la Ciudad de los Reyes concedido por Carlos V y la reina Juana en 1537.

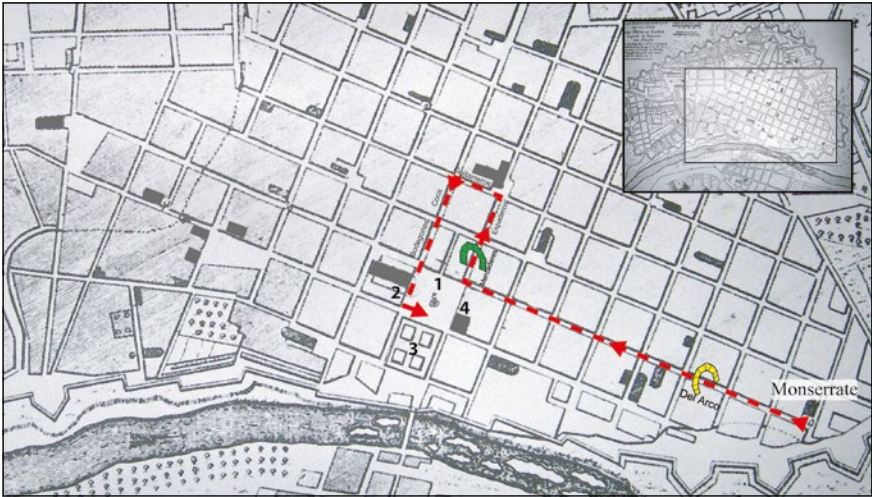


Figura 4. Tres rutas posibles hacia Lima para los virreyes.



Figura 5. Camino del virrey para llegar a la capital y lugares importantes del ritual de sucesión.

Figura 6. Recorrido de los virreyes en su entrada pública





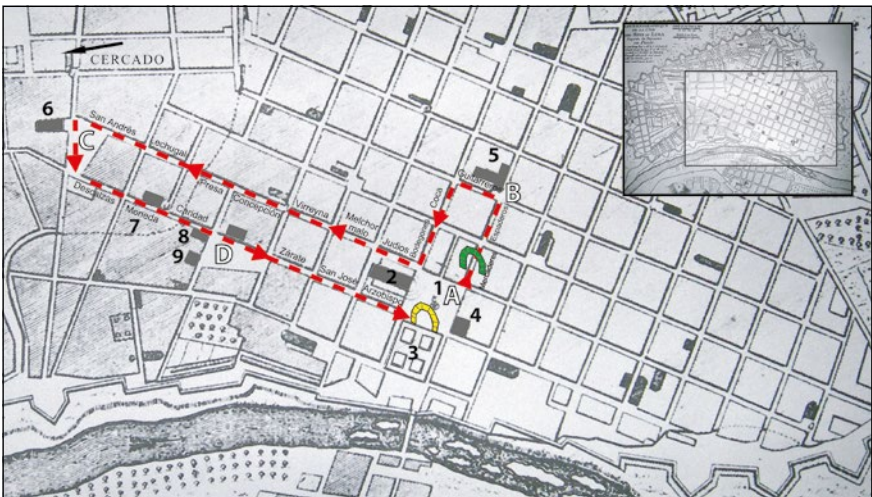
1. Plaza Mayor. 2. Catedral. 3. Palacio virreinal. 4. Cabildo.  Arco de triunfo erigido por el Cabildo, destinado al juramento del nuevo virrey en su entrada pública.  Arco de triunfo erigido por el Consulado.

Figura 7. Recorrido del desfile de proclamación sobre plano antiguo y los cuatro actos que lo componen. Esquema que predomina durante el siglo XVIII y comienzos del XIX.





1. Plaza Mayor. 2. Catedral. 3. Palacio virreinal. 4. Cabildo. 5. Iglesia y convento de La Merced. 6. Parroquia y hospital de Santa Ana. 7. Casa de la Moneda. 8. Iglesia de la Caridad. 9. Universidad. 10. Inquisición.  Arco de triunfo erigido por el Cabildo.  Arco de triunfo erigido por el Consulado. A. Primer acto de proclamación en la Plaza de Armas. B. Segundo acto en la plazuela de La Merced. C. Tercer acto en la plaza de la parroquia y hospital de Indios de Santa Ana. D. Último acto en la Plaza de la Inquisición.

Figura 8. Retrato grabado de Bartolomé de Mesa Inca Yupanqui, vestido a la moda militar.



Figura 9. Bandera y banderolas tomadas a los franceses en 1793 ofrecidas a la Virgen de Atocha en Madrid.

Figura 10. Portada del compendio de sucesos del general Joaquín de la Pezuela con una plegaria a la Virgen Generala.



Figura 11. Diseño de uno de los escudos con los que Pezuela premió a los soldados que participaron en la batalla de Vicapugio (1813).



Figura 12. Primera bandera del Perú independiente, decretada por el general San Martín en Pisco, el 21 de octubre de 1820.



Figura 13. Pendón de la Libertad enseñado al pueblo durante la proclamación de la independencia el 28 de julio de 1821.

Figura 14. Moneda conmemorativa lanzada al pueblo el día de la proclamación de la independencia.



Figura 15. Monedas acuñadas por la Asamblea del Año XIII en Buenos Aires. Anverso, sol flamígero antropomórfico; reverso, escudo de las Provincias Unidas del Río de la Plata.



Figura 16. Segunda y tercera banderas del Perú independiente decretadas por el delegado supremo, José Bernardo, marqués de Torre Tagle.



Figura 17. Óleo pintado por Mercedes San Martín de Balcarce, que reproduce el Pendón Real de Lima que poseyó su padre, José de San Martín, hasta su muerte en 1850.



Figura 18. Traje del protector del Perú utilizado por el general José de San Martín en Lima.



Figura 19. Escudo y bandera de la república peruana, sancionados por el Congreso en 1825.



Figura 20. Mapa de intendencias, territorios disputados entre independentistas y realistas (1821-1824).



Figura 21. Cuadro *El Inca en la batalla de Junín*, anónimo, 1825.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Figura 1: mapa de jurisdicciones virreinales en América del Sur. Plano concebido por Pablo Ortemberg.

Figura 2: plano de la Ciudad de los Reyes diseñado por el viajero francés Amédée Frezier en 1713. Fuente: «Plan de la ville de Lima capitale du Pérou située par 12°6'28ii de lat. australe a 2 lieues du Port de Callao», diseñado por Amédée Frézier y grabado por Quirijn Fonbonne, 1716. Bibliothèque Nationale de France, département Cartes et plans, CPL GE D-2987 (9321), collection d'Anville. © Bibliothèque nationale de France.

Figura 3: escudo de la Ciudad de los Reyes concedido por Carlos V y la reina Juana en 1537. Fuente: Wikipedia, artículo «Lima», escudo en línea http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/80/Coat_of_arms_of_Lima.svg, incorporado por Huhsunqu [CC-BY-3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)], vía Wikimedia Commons.

Figura 4: tres rutas posibles hacia Lima para los virreyes. Plano concebido por Pablo Ortemberg.

Figura 5: camino del virrey para llegar a la capital y lugares importantes del ritual de sucesión. Sobre fondo del «Mapa Geográfico de América Meridional», diseñado por Juan Cruz Cano y Olmedilla, 1775. © Colección particular.

Figura 6: recorrido de los virreyes en su entrada pública. Sobre fondo del: «Plan scénographique de la Cité des Rois ou Lima, Capitale du Royaume de Pérou», en Antoine François Prévost, 1756. *Histoire générale des voyages ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre, qui ont été publiées jusqu'à présent dans les différentes langues de toutes les nations connues*, t. XIII [planche n° 8 gravée par Élisabeth Baussard]. París: Didot. © Colección particular.

Figura 7: recorrido del desfile de proclamación sobre plano antiguo y los cuatro actos que lo componen. Esquema que predomina durante el siglo XVIII y comienzos del XIX. Sobre fondo del «Plan scénographique de la Cité des Rois ou Lima, Capitale du Royaume de Pérou», en Antoine François Prévost, 1756, *Histoire générale des voyages ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre, qui ont été publiées jusqu'à présent dans les différentes langues de toutes les nations connues*, t. XIII [planche n° 8 gravée par Élisabeth Baussard]. París: Didot. © Colección particular.

Figura 8: retrato grabado de Bartolomé de Mesa Inca Yupanqui, vestido a la moda militar. Fuente: Esteban de Terralla y Landa, 1790. *El sol en el medio día: año feliz, jubilo particular con que la nacion indica de esta muy noble ciudad de Lima solemnizó la exaltacion al trono de Ntro. augustísimo monarca el señor don Carlos IV. En los dias 7. 8. y 9. de febrero de 1790. Siendo subdelegado del pueblo del Cercado, D. Joseph María del Valle, y comisarios de las fiestas D. Ramón Landabúru, don Ilario Gomez, y don Bartolomé de Mesa, teniente de milicias de su nacion, y comerciante almacenista de esta dicha ciudad. Quien lo da a publica luz, ofrece, dedica, y consagra á la S.C.R.M. (que Dios guarde, y prospere) su autor don Estevan de Terralla, y Landa natural de los reynos de España, y minero de S.M. en las Provincias de Caxamarca, y Huamachuco* [frontispicio grabado por Vázquez]. [Lima]: Impreso en la Casa Real de Niños Expósitos. © Colección particular.

Figura 9: bandera y banderolas tomadas a los franceses en 1793 ofrecidas a la Virgen de Atocha en Madrid. Fuente: Natalia Majluf, 2006. «Los fabricantes de emblemas. Los símbolos nacionales en la transición republicana. Perú, 1820-1825», en Ramón Mujica Pinilla (coord.), *Visión y símbolos. Del virreinato criollo a la república peruana*, p. 213. Lima: Colección Arte y Tesoros del Perú del Banco de Crédito del Perú. © Colección particular Ramón Mujica.

Figura 10: portada del compendio de sucesos del general Joaquín de la Pezuela con una plegaria a la Virgen Generala. Fuente: Joaquín de la Pezuela, 2011. *Compendio de los sucesos ocurridos en el ejército del Perú y sus Provincias (1813-1816)*, en Pablo Ortemberg y Natalia Sobrevilla Perea (edición y estudios introductorios). Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario. © Biblioteca Menéndez Pelayo.

Figura 11: diseño de uno de los escudos con los que Pezuela premió a los soldados que participaron en la batalla de Vilcapugio (1813). Fuente: Joaquín de la Pezuela, 2011. *Compendio de los sucesos ocurridos en el ejército del Perú y sus Provincias (1813-1816)* [edición y estudios introductorios de Pablo Ortemberg y Natalia Sobrevilla Perea]. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario. © Biblioteca Menéndez Pelayo.

Figura 12: primera bandera del Perú independiente, decretada por el general San Martín en Pisco el 21 de octubre de 1820. Acuarela atribuida al inglés Charles Wood, integrante de la Expedición Libertadora. © Museo Histórico Nacional de Buenos Aires.

Figura 13: pendón de la Libertad enseñado al pueblo durante la proclamación de la independencia el 28 de julio de 1821.

Figura 14: moneda conmemorativa lanzada al pueblo el día de la proclamación de la independencia. © Museo Numismático del Banco Central de Reserva del Perú, Lima.

Figura 15: monedas acuñadas por la Asamblea del Año XIII en Buenos Aires. Anverso, sol flamígero antropomórfico; reverso, escudo de las Provincias Unidas del Río de la Plata. © Museo Histórico Nacional de Buenos Aires.

Figura 16: segunda y tercera bandera del Perú independiente decretada por el delegado supremo, José Bernardo, marqués de Torre Tagle. Fuente: Wikipedia, artículo «Bandera del Perú»: [http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Fichier:Flag_of_Peru_\(1822\).svg&page=1](http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Fichier:Flag_of_Peru_(1822).svg&page=1) y [http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Fichier:Flag_of_Peru_\(1822_-_1825\).svg&page=1](http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Fichier:Flag_of_Peru_(1822_-_1825).svg&page=1). Realizadas y puestas en línea por Huhsunqu.

Figura 17: óleo pintado por Mercedes de San Martín de Balcarce. Reproduce el Pendón Real de Lima que poseyó su padre, José de San Martín, creyendo hasta su muerte en 1850 que se trataba del estandarte de Pizarro o estandarte de la Conquista. Por disposición testamentaria fue devuelto al Perú pero desapareció del Ministerio de Relaciones Exteriores durante un motín durante el gobierno de Pezet en 1865. En la parte central azul debía figurar el escudo real, mientras que el de la ciudad debía encontrarse en el reverso. Nótese los parches con los nombres de los sucesivos alféreces. © Museo Histórico Nacional de Buenos Aires.

Figura 18: traje de Protector del Perú utilizado por el general José de San Martín en Lima. © Museo Histórico Nacional de Buenos Aires.

Figura 19: escudo y bandera de la república peruana sancionados por el Congreso en 1825. Fuente: Wikipedia, artículo «Bandera del Perú»: [http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Fichier:Flag_of_Peru_\(1822\).svg&page=1](http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Fichier:Flag_of_Peru_(1822).svg&page=1) y [http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Fichier:Flag_of_Peru_\(1822_-_1825\).svg&page=1](http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Fichier:Flag_of_Peru_(1822_-_1825).svg&page=1). Realizadas y puestas en línea por Huhsunqu.

Figura 20: mapa de intendencias, territorios disputados entre independentistas y realistas (1821-1824). Fuente, «Peru: Geographical, historical, and statistical map of Peru», en H. C. Carey, 1822. *A complete historical, chronological, and geographical American atlas*, no. 50, [mapa diseñado por J. Finlayson y grabado por J. Yeager]. Filadelfia: s.e. © John Carter Brown Library at Brown University.

Figura 21: cuadro *El Inca en la batalla de Junín*, anónimo, 1825. Fuente: reproducido en Ramón Mujica Pinilla, 2003. «Identidades alegóricas: lecturas iconográficas del barroco neoclásico», en *El Barroco Peruano*, vol. 2, pp. 296-297. Lima: Banco de Crédito del Perú. © Colección particular Ramón Mujica.

Ilustración de cobertura: detalle del cuadro *El Inca en la batalla de Junín*, anónimo, 1825. Fuente: reproducido en Ramón Mujica Pinilla, 2003. «Identidades alegóricas: lecturas iconográficas del barroco neoclásico», en *El Barroco Peruano*, vol. 2, pp. 296-297. Lima: Banco de Crédito del Perú. © Colección particular Ramón Mujica.

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
febrero de 2014 Lima - Perú