

SENSIBILIDADES CONSERVADORAS

EL DEBATE CULTURAL SOBRE LA CIVILIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA DURANTE EL SIGLO XIX

KARI SORIANO SALKJELSVIK (ED.)

Nexos y Diferencias



IBEROAMERICANA • VERVUERT • 2021

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47)»

UNIVERSITY OF BERGEN



La editora quiere agradecer el apoyo económico recibido de la Universidad de Bergen y el Departamento de lenguas extranjeras para la publicación de este libro.

© Iberoamericana, 2021
Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid
Tel.: +34 91 429 35 22
Fax: +34 91 429 53 97

© Vervuert, 2021
Elisabethenstr. 3-9 – D-60594 Frankfurt am Main
Tel.: +49 69 597 46 17
Fax: +49 69 597 87 43

info@iberoamericanalibros.com
www.iberoamericana-vervuert.es

ISBN 978-84-9192-215-5 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-96869-159-6 (Vervuert)
ISBN 978-3-96869-160-2 (e-book)

Depósito legal: M-9647-2021

Diseño de cubierta: Rubén Salgueiros

Diseño de interiores: ERAI Producción Gráfica

The paper on which this book is printed meets the requirements of ISO 9706
Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico sin cloro
Impreso en España

Índice

<i>El siglo XIX desde la sensibilidad conservadora: nuevas perspectivas.</i> Andrea Castro y Kari Soriano Salkjelsvik.....	11
---	----

Soberanía popular, propiedad privada y republicanismismo

<i>La matriz liberal. Notas para el pensamiento de la sociedad civil, las libertades y la oposición conservadora en el siglo XIX mexicano.</i> Ignacio M. Sánchez Prado	41
<i>(Des)articulaciones populares en el discurso conservador del Perú en la época del guano.</i> Brendan Lanctot.....	67
<i>De Brooklyn a Cauca: esclavismo y propiedad en el discurso transnacional conservador a partir de las revoluciones de 1848.</i> Ronald Briggs.....	87
<i>Chile, 1833: debate mediático, relato político y continuidad institucional.</i> Álvaro Kaempfer	119



La familia: linaje, herencia, nación y educación

<i>Ciudadano de la eternidad: linaje y legitimación en José María Vergara y Vergara.</i> Felipe Martínez-Pinzón	139
<i>María: utopía conservadora, gótico y el retorno funesto de la Historia.</i> Juan Pablo Dabove	163
<i>La familia enferma: el liberalismo como enfermedad (México, 1857-1864).</i> Ty West	189
<i>El proyecto pedagógico de Manuel Benito Aguirre en Los niños pintados por ellos mismos (1841): un ejemplo de articulación de liberalismo y valores neocatólicos conservadores.</i> Dorde Cuvardic García	215

Nostalgia conservadora: continuidades y rupturas

<i>Estética y doctrina: el lugar de la literatura en El Católico Argentino.</i> Andrea Castro	235
<i>El razonable ateísmo de la felicidad: Manuel M. Flores y su otro Romanticismo mexicano.</i> José Ramón Ruisánchez Serra	255
<i>Temporalidad, guerra y nostalgia imperial en las Memorias del vizconde de Taunay.</i> Javier Uriarte	279
<i>Hombres de arraigo de ambas procedencias: las relaciones entre liberales y conservadores puertorriqueños del XIX.</i> Wadda C. Ríos-Font.....	305



Prensa y literatura: normatividad y excesos conservadores

<i>Liberales y católicos en la Argentina moderna: la polémica Cambaceres-Goyena (1882-1883).</i> Sandra Gasparini.....	337
<i>Estética, polémica y Dios: aestesis teológica en el semanario mexicano La Cruz (1855-1858).</i> Sergio Gutiérrez Negrón.....	353

La religión y el realismo sacramental

<i>“Lanchitas” (1877), de José María Roa Bárcena: realismo sacramental literario y el proceder de la religión.</i> Kari Soriano Salkjelsvik.....	375
<i>Sobre los autores.....</i>	395

(Des)articulaciones populares en el discurso conservador del Perú en la época del guano

BRENDAN LANCTOT
University of Puget Sound (Washington, USA)

Durante el *boom* del guano (aproximadamente desde 1840 hasta 1875), el Perú experimentó grandes, e incluso convulsivas, transformaciones. Entre otras, se realizó una integración al mercado global a través de la exportación de una materia prima y la adopción de una política económica basada en el libre comercio.¹ Al mismo tiempo, la concepción corporativa de la sociedad, vestigio de la época colonial, cedía el paso a otra basada en principios republicanos de derechos y obligaciones individuales. La abolición del tributo indígena y de la esclavitud en 1854 son emblemáticos de estos cambios sociopolíticos, aunque muchas veces resultaban más retóricos que reales. En síntesis, se trata

1 Recordemos que, entre 1840 y el inicio de la guerra del Pacífico (1879), se exportan aproximadamente trece millones de toneladas métricas de guano, producto con un valor de entre cien y ciento cincuenta millones de libras esterlinas (Cushman 2014: 45).

de un periodo marcado por el surgimiento de diferentes vertientes del liberalismo, no siempre compatibles entre sí, que llegarían a ser hegemónicas a medida que se consolidaba el poder estatal. En este sentido, se podría decir que el Perú del *boom* guanero constituye una variante intensa, pero representativa, de la experiencia compartida por muchos estados nacionales de América Latina en la segunda mitad del siglo XIX.

La ascendencia del liberalismo no fue un proceso lineal, uniforme o sin oposición. Paul Gootenberg, por ejemplo, demuestra la complejidad del pensamiento económico del periodo en *Imagining Development*, mientras que otros historiadores, como Gabriella Chiamonti, Carmen Mc Evoy, Natalia Sobrevilla y José Ragas, entre otros, examinan la frecuente reescritura de la carta constitucional, nuevas formas de sociabilidad y opinión pública y el sufragio del periodo. Trabajos como estos contribuyen a una nueva comprensión de la modernidad política en la América Latina decimonónica, una que recupera la variada experimentación con nuevos conceptos y proyectos políticos bajo el signo del republicanismo y que contrasta fuertemente con la narrativa convencional de historiografías nacionalistas, que tienden a representar la mitad del siglo como un periodo dominado por el caos y los caudillos, un mero desvío de una trayectoria civilizatoria cuya culminación lógica sería el estado liberal.² Se vuelven visibles así una amplia gama de prácticas sociales novedosas que revelan cómo “people from different walks of life mobilized in large numbers and became involved in the political life of the new polities in the making” (Sabato 2018: 8). Por consiguiente, más allá de los letrados que se autoidentificaban como exponentes del progreso, hace falta tener en cuenta otras formas de agencia. Tal noción no solo implica una ampliación del elenco de los que construyeron los Estados nacionales hacia finales del siglo, lo cual podría reforzar la teleología de las historiografías nacionalistas, sino que señala hacia mayores contradicciones en los procesos constitutivos de la modernidad. Por tanto, se hace necesario plantear

2 Dos ensayos que reseñan este corpus de historia política son “Political Modernity in Latin America: The Nineteenth Century” (Mücke 2017) y “Liberalism and Constitutionalism in Latin America in the 19th Century” (Adelman 2014).

de qué manera la formación de conceptos, prácticas y actores sociales también dependía de los que se oponían al eclipse del antiguo orden.

En este contexto propongo examinar el rol que desempeñaron intelectuales conservadores en los debates en torno a la soberanía popular en el Perú de la época del guano. Esta indagación se enfocará en dos momentos distintos. Primero, examinaremos la polémica desatada por un sermón que da Bartolomé Herrera en 1846, en el que el cura ultramontano rechaza la concepción liberal de la soberanía popular a favor de lo que llama la “soberanía de la inteligencia”. Al defender esta postura durante los primeros años del *boom* exportador, Herrera —máximo exponente del conservadurismo peruano de su época— esboza una teoría, que luego apuntalará los ataques conservadores, cuyo blanco principal es la ampliación de la participación ciudadana, particularmente después de la Revolución Liberal de 1854 y la promulgación de la Constitución de 1856. Posteriormente, abordaremos los escritos satíricos de Manuel Atanasio Fuentes que critican las reformas electorales llevadas a cabo durante ese periodo. Pese a utilizar un registro muy distinto al de Herrera en su febril producción periodística y editorial, Fuentes implementa una estrategia discursiva parecida a la de aquel para descalificar la ampliación de la participación ciudadana: pretende desagregar las palabras y acciones de sujetos populares para minar la idea de que una colectividad popular pudiera ser capaz de encarnar y, a la vez, ejercer la soberanía nacional. Sin embargo, pese a su desdén colectivo por la presencia plebeya en el ámbito político, tanto Fuentes como Herrera se ven obligados a admitir —no sin cierta renuencia— la potencia de estos mismos actores sociales. Es más, para descalificar la legitimidad de demandas populares, deben recurrir al mismo vocabulario de la modernidad política utilizado por sus adversarios. Eso es, al mismo tiempo que pretenden exponer lo que Elías Palti, refiriéndose al caso mexicano, llama las “aporías del liberalismo”, su oposición a nuevas modalidades representativas sostiene el antagonismo básico de la lógica subyacente de estos cambios políticos, una lógica que se aproxima a lo que llamamos hoy *populismo*.³

3 Véase la “Introducción” de Palti (1998: 7-58).

Reconozco que es un anacronismo emplear este término y su forma adjetival para hablar de mediados del siglo XIX, ya que tal vez evoque genealogías que identifican a caudillos postrevolucionarios como antecedentes de los líderes carismáticos de movimientos masivos en el siglo XX. Sin embargo, repasar la historiografía reciente sobre el XIX nos revela que su uso es frecuente y variado. En el caso del Perú, al insistir en la variedad ideológica de caudillos del periodo, Charles Walker declara que algunos “fended-off lower-class subversion, whereas others championed populist movements” (1999: 6); Carmen Mc Evoy, por su lado, se refiere a una “ola ‘populista’ desatada por el ‘48 francés” (2001: 27) en la región; mientras que Paul Gootenberg habla del “Juan Espinoza’s populist *Diccionario para el pueblo*” (1993: 139) y observa que “by the mid 1860s a contagious new strain of ‘populism’ gripped many Lima thinkers, converging with, and ultimately enriching, their fiscal and economic concerns” (1993: 133). Como sugieren las comillas que emplean Mc Evoy y Gootenberg, el uso del término *populismo* probablemente se trate menos de una imprecisión descuidada y más de un préstamo que señala la incapacidad del vocabulario político de la época para denotar ideas y prácticas intempestivas. Es tal vez por eso que, en nuestro discurso crítico actual sobre el siglo XIX, el populismo o lo populista se describa como una ola, una revolución, un contagio, una alteración; en otras palabras, alude a un suceso repentino e incontenible.

Cabe subrayar que los ejemplos citados arriba no se refieren solo a la movilización de sujetos populares, sino también a las reacciones de diversos sectores de la élite frente a ella. Eso es, lo que sería un populismo *avant la lettre* consiste en una formación discursiva en ciernes, una relación entre palabras y acciones, que no denota una ideología de contenido positivo ni un agente predeterminado. Más bien se aproxima a la forma en que Ernesto Laclau define el populismo como una “lógica política” que consiste en “the formation of political frontiers and the discursive construction of power as an antagonistic force” (2007: 110).⁴ En ese sentido, si la política del siglo XIX latinoameri-

4 “By discourse, I have attempted to make clear several times, I do not mean something that is essentially restricted to the areas of speech and writing, but

cano era moderna, como sostienen recientes estudios históricos, este *populismo* espectral no se puede reducir al caudillismo ni a una sola variante radical del liberalismo (como quizás sugieran los ejemplos antedichos).⁵ El término, en este caso, consiste en diversas respuestas localizadas y contingentes al dilema básico de asentar las bases de un nuevo modelo de soberanía.

Sin embargo, esto no implica que la frecuente aparición (o la frecuentación) del populismo en el discurso crítico actual sea mero sinónimo de la política en general, como arguye Laclau. Más bien señala una “indecibilidad estructural,” un espectro que “puede ser algo que acompaña o que acosa a la democracia” (Arditi 2017: 116). Según esta conceptualización de Benjamín Ardití, el populismo no es omnipresente en el campo político, sino que se trata de un fenómeno multiforme que emerge en sus “periferias internas”. Surge cuando se percibe una brecha irreconciliable entre los mecanismos de representación política y la participación de sujetos populares en la vida pública, “en una zona gris donde no siempre resulta fácil distinguir la movilización populista del gobierno de la turba” (2017: 152). Si bien el estudio de Ardití concierne nuestra actualidad, cabe recordar que tal confusión no es posterior a la consolidación del poder estatal, sino integral a los intentos de inaugurar gobiernos republicanos a lo largo del continente: “pueblo y masa nombran lo mismo: la entrada de nuevos sectores al pacto político moderno, el de la representación; sin embargo, su uso diferenciado muestra la conflictividad que ese pacto entraña; muestra hasta qué punto ese fenómeno es un problema central en la organización del siglo XIX” (Montaldo 2009: 30). El populismo es, en este contexto, un anacronismo que designa diversos intentos de configurar pueblos como respuesta a un dilema ineludible. Incluso su falta

any complex of elements in which *relations* play the constitutive role” (Laclau 2007: 68).

5 En particular, James E. Sanders arguye que el periodo postindependentista fue marcado por una reconceptualización de la modernidad, una que coloca a América Latina en el centro y no en la periferia de los procesos sociopolíticos, llevando a cabo la transformación acelerada del mundo atlántico. Véase Sanders (2014: 81-135).

de nombre señala su intrínseca impropiedad; el antagonismo que se construye y se explota para construir pueblos es producto de la disputa misma, no de la retórica de una que otra banda en pugna. Dicho de otro modo, se trata de ensayos preliminares de un vocabulario y unas prácticas que luego se volverán un repertorio estable empleado para movilizar facciones de variadas posiciones ideológicas. Concebido de este modo, el *populismo* se convierte en una herramienta conceptual para repensar las luchas políticas del siglo XIX latinoamericano, ya que nos permite ver cómo los adversarios luchaban por ocupar y delimitar un campo discursivo que todos estaban obligados a atravesar.

Partiendo de este marco historiográfico y teórico, examinemos cómo la cuestión de la soberanía popular involucraba a rivales políticos, quienes debatían no solo el significado de la frase, sino también las condiciones de interlocución política que hacían posible definirla. Manuel Atanasio Fuentes, cuyo trabajo examinaremos con mayor detalle en la segunda parte de este ensayo, publicó en 1855 un *Catecismo para el pueblo*. Un tema recurrente de esta sátira mordaz es el peligro de basar las decisiones políticas en los caprichos de su supuesto público:

¿Qué cosa es soberanía?

Una cosa que no se conoce todavía. [sic]

¿En qué consiste?

En que la voluntad del soberano, se cumpla sin andarse con *vuelva U. luego*.

¿Quién es el soberano en el Perú?

En la teoría el pueblo, en la práctica el que se la empuña. (1866: 179)

Para Fuentes, gobernar en nombre de la voluntad popular es mera artimaña retórica para enmascarar las tendencias despóticas del líder que la emplea. La soberanía, desde su punto de vista, no es un concepto abstracto o carente de sentido, sino algo que queda incógnito debido a la precariedad del régimen político. En términos coyunturales, la definición de soberanía popular que ofrece en su *Catecismo* sirve para denunciar la Revolución Liberal que llevó a Ramón Castilla a la presidencia el año anterior a la publicación del libro. Afín a un estereo-

tipado ataque del populismo, el Murciélagu (seudónimo de Fuentes) repara en lo que percibe como un desajuste entre palabras y acciones como integral al manejo del poder por parte del Gobierno liberal.

En el sentido más inmediato, el objetivo del *Catecismo* de Fuentes es contrarrestar una prolífica producción discursiva que constituye un esfuerzo por imaginar un diálogo directo entre sujetos populares y el poder. En el mismo año en que apareció esta sátira, José Miguel Nájera publicó una *Cartilla del pueblo sobre principios democráticos*, y el montevideano Juan Espinosa, quien había llegado a Lima como soldado en el Ejército de los Andes, sacó a luz su *Diccionario para el pueblo: Republicano, democrático, moral, político y filosófico*. Cuatro años más tarde vería la luz la publicación del *Catecismo patriótico* de Francisco de Paula González y Vigil. Estos son los textos que Carmen Mc Evoy cita como evidencia de aquella supuesta ola *populista* que afectaba al país en pleno *boom* guanero. En su conjunto, estas obras articulan un deseo de equiparar a sujetos populares con las palabras clave del vocabulario político moderno, ofreciéndoles una pedagogía ciudadana que coincidía con la expansión del sufragio y nuevos modos de asociación.⁶ Cabe recordar que tal producción discursiva no es mera abstracción, sino un intento de responder a lo que el jurista liberal José Silva Santisteban llama las “furias populares” desatadas por el libre comercio (1979: 5). Como consecuencia de la liberalización económica, artesanos, trabajadores, exesclavos e indígenas, librados de sus antiguas identidades corporativas, se perciben como miembros libres de una masa desdiferenciada e invisible a los mecanismos de representación política existentes. Al promover una visión más inclusiva y participativa de la ciudadanía, el diálogo que imaginan colectivamente el *Catecismo patriótico*, el *Diálogo* y el *Diccionario* no presupone

6 Como sintetiza Natalia Sobrevilla en un ensayo dedicado a examinar las repercusiones del 48 francés en el Perú, “[t]he extension of voter qualifications in 1849 brought a democratisation of the country, evidenced in the 1850-51 elections. New forms of political mobilisation imported from Europe, such as the banquet and the political club, were also brought into use [...]. After democratic means for implement their plans had failed, liberals promoted Peru’s first revolution that involved mass mobilisation” (2000: 215).

alianzas entre entes corporativos, sino un todo compuesto de individuos. Cabe notar que el *Diccionario* de Espinosa abre con un prefacio dirigido “Al pueblo”, pero, entre sus centenares de definiciones y a lo largo de más de ochocientas páginas, no se figura ninguna entrada para *pueblo*. Parece que Espinosa diera por sentada la unidad preexistente de su público lector. De este modo, más allá de abogar por específicas reformas, estas obras conciben al pueblo como un interlocutor unificado, imaginándose así una situación enunciativa cuya misma estructura alegoriza la voluntad popular como principio legitimador del orden político.

Mientras que Espinosa no define el destinatario de su obra, alude de manera inequívoca al exponente máximo de una doctrina política rival. El primer párrafo del artículo para *soberanía popular* relata que “[e]n un Colegio de una República, en donde se educan los jóvenes para que sean buenos republicanos, se enseñaba no ha mucho que no había tal *Soberanía popular*, que ésta no era más que una quimera inventada por los hombres; puesto que todo poder venía de Dios” (2001: 628). Espinosa se refiere a los exámenes dados a los alumnos del Colegio de San Carlos en 1846, mientras Bartolomé Herrera era su director. Algunas de las preguntas de los exámenes de Derecho y Filosofía abordaron la soberanía popular, el mismo tema de un sermón que Herrera había dado en la Catedral de Lima el 28 de julio de ese mismo año para conmemorar los veinticinco años de independencia nacional. Herrera posteriormente publicaría dos ediciones de su sermón para responder a las críticas de Benito Laso y otros autores anónimos en la prensa limeña acerca de sus posiciones. En el sermón y la subsiguiente polémica, Herrera vigorosamente defiende el origen divino de la soberanía y su ejercicio a manos de una minoría ilustrada, una “soberanía de la inteligencia”. Las discrepancias de algunas respuestas de alumnos con este dogma de Herrera ampliaron la polémica iniciada con su sermón, la cual duraría hasta finales del año siguiente.

Pese al tono acalorado y los ataques (a veces personales) que Herrera y sus adversarios se intercambiaron, sus apologías de distintos modelos de soberanía exhiben un consenso básico con respecto al vocabulario del republicanismo, basado en el derecho natural y de gentes. Es decir, es una conceptualización moderna de la política que

hace mutuamente inteligible las posiciones contrapuestas en torno a la soberanía. Cuando Manuel Atanasio Fuentes dice que la soberanía es “[u]na cosa que no se conoce todavía” (1866: 179), se está refiriendo a este *impasse*. La referencia que hace Espinosa en su *Diccionario* a la polémica iniciada desde hace una década recuerda que queda irresuelta por mucho tiempo, además de subrayar la creciente influencia del sacerdote. Después de dejar el puesto de rector de San Carlos, Herrera ocupa una serie de puestos políticos, como legislador, ministro y diplomático. Será nombrado obispo de Arequipa en 1860, el mismo año de la promulgación de una nueva constitución nacional sobre la cual el cura ultramontano ejerce una influencia importante. Esta carta fundacional reemplaza la de 1856, eliminando muchas de sus reformas liberales, y queda vigente hasta 1919.

Tanto en el sermón de 1846 como en los apuntes que acompañan su versión publicada, Herrera elabora una narrativa histórica en la que una multitud impulsiva es el factor principal de la inestabilidad crónica que affige al Perú postrevolucionario. La independencia, un desastre irreversible a su modo de ver, engendró un espíritu rebelde que, a lo largo de las siguientes décadas, se volvió sistemático. Al luchar por buscar un sustituto por el monarca ausente, los peruanos confundieron la violencia emancipatoria con un orden fundacional:

Separada de la monarquía de que era parte; sin sujeción á ninguna autoridad extraña, se llamó, y bien soberana, según el uso común de la palabra. Habiendo, como hai, una oposicion necesaria entre los efectos de la fuerza y los del derecho de mandar, no podia reconocer autoridad lejitima, sino en aquellos á quienes se hubiese sujetado, por un acto de libre sumision, para cumplir la lei divina que lo dispone así: y tambien en este sentido aunque impropio, pudo llamarse soberana. (1929: 80).

Para Herrera, la única fuente de legitimidad política es divina; como declara de manera tajante en sus apuntes, “el poder soberano [...] es una emanacion de la autoridad divina incuestionablemente lejitima” (1929: 101). El error básico del liberalismo es, por tanto, la confusión de lo óntico con lo ontológico, de las condiciones particulares de un poder constituido (sea un imperio, sea un Estado nacio-

nal) con una fuerza trascendental que apuntala ese orden terrenal. A pesar de ser hispanófilo confeso, el sacerdote no aboga por un regreso al pacto colonial, a la vez que cuestiona la permanencia del régimen republicano actual: “[P]arece natural que andando los siglos el Perú se divida en varios estados independientes” (1929: 95). Denuncia repetidamente el contrato social de Rousseau a lo largo del sermón y subsiguiente debate e insiste en el sometimiento pasivo como la única actividad permisible de sujetos populares bajo un gobierno justo.⁷ Mientras que Espinosa urge al público de su *Diccionario para el pueblo* a resucitar y completar el proyecto iniciado por la lucha independentista, Herrera aspira a un orden autoritario capaz de suprimir de manera definitiva las luchas internas que produjo.

Sin embargo, no es que el rector de San Carlos niegue por completo la agencia de sujetos populares, sino que no admite su participación en las deliberaciones políticas habituales. Como pregunta en el prefacio a la versión impresa del sermón, “[s]i es lícito á ellos dirigirse a las pasiones, enardecerlas y precipitar á la multitud aturdida en el suicidio, ¿por qué no me ha de ser lícito á mí dirigirme á la razon de esa misma multitud para señalarle la senda de la vida?” (1929: 67). Al rechazar una visión del nacionalismo basada en un afecto identitario, hace eco de la noción duradera de identidad política que José Carlos Chiaramonte rastrea en la historia de las ideas desde la Ilustración hasta estadistas de la época independentista: “se trata de un sentimiento conformado en clave racional, no pasional y, por otra parte, y es lo más significativo, no es expresión de grupos humanos que requieren construir su propio Estado en forma independiente, sino, por el contrario, un sentimiento compatible con la inserción en cualquier organización política de la que se es parte” (2004: 101).

El pueblo, término que Herrera define como “la suma de los individuos de toda edad y condicion” (1929: 131) y que usa como si-

7 Como arguye Herrera en una carta dirigida a Benito Laso, impresa en *El Comercio* el 30 de julio de 1846: “Aunque no dije que *la soberania popular consistia en la obediencia á las autoridades, conforme á la ordenacion de Dios*, admito como tesis que *el pueblo está obligado á la ordenacion de Dios*” (1929: 106, énfasis en el original).

nónimo de *muchedumbre* y *multitud*, es, a su modo de ver, incapaz de realizar acciones políticas autónomas y autolegitimadoras.⁸ Creer lo contrario, advierte, es correr el riesgo de invertir el orden natural: “Se ha convertido á los gobiernos y á los ciudadanos en esclavos de lo que llaman voluntad del pueblo, esto es, gobiernos, ciudadanos y pueblo han venido á ser esclavos de la voluntad de los demagogos” (1929: 67-68). Llega a tal punto de exasperación con una serie de ataques anónimos publicados en la prensa que responde en mayúsculas que el pueblo “NO TIENE LA CAPACIDAD NI EL DERECHO DE HACER LAS LEYES” (1929: 131). Representado en puro, el pueblo no tiene derecho a dirigir al representante de ese todo indivisible y orgánico.

Dicho de otra manera, según la doctrina herreriana, admitir la soberanía popular hace inevitable la demagogia, porque las pasiones populares no se pueden representar. No existe ningún sistema político que pueda traducir los impulsos multitudinarios en principios para dirigir la gobernación. Por consiguiente, las abigarradas expresiones de esas pasiones son incapaces de conferirle una identidad positiva al pueblo. Mientras es indivisible la soberanía, el pueblo queda relegado a una multitud que no se puede contar como unidad. No hay masa crítica alguna, ninguna preponderancia demográfica o mayoritaria que pueda inclinar el balance del poder hacia el pueblo:

¿Por qué absurda maravilla el pueblo, conjunto de subditos, podrá ser soberano? Si la adición no puede comunicar á la suma una naturaleza contraria á la de los sumados; por mas que se agreguen subditos á subditos, no se hará mas, como mil veces se ha repetido, que aumentar el número: resultarán quizá millones; pero millones de subditos. Inútil sería detenerse aun, en hacer ver de un modo directo lo monstruoso que es el error de la soberania del pueblo. (1929: 99)

8 Cabe notar su fuerte oposición a cualquier intento de vincular el Estado nacional con el Imperio incaico: “No sé si fué un movimiento poetico, en el que se tomaba por la nacion el suelo; ó si fué una de las verdaderas locuras, que no escasearon en la época de la emancipacion: el hecho es que se proclamó la independenciam del Perú, ó la reonconquista del imperio de los incas como una misma cosa” (1929: 86).

El pueblo, a ojos de Herrera, nunca será más que la suma de sus partes; es una pura cantidad cuya condición subordinada es inalterable. Dicho de otra manera, no hay mecanismo discursivo que permita a cualquier número de personas, dentro del marco republicano de ciudadanía y gobierno representativo, adquirir “el derecho de mandar, ó soberanía en el mas propio sentido de la palabra” (1929: 99). Por lo visibles o ruidosos que se manifiesten los actores populares en el ámbito público, tales actos jamás llegarán a ser más que expresiones ininteligibles y sin equivalencia legítima entre ellas. Desde esta perspectiva, movilizar a las masas no puede responder a reclamos concretos; solo logra convertir la política en mero espectáculo, la *performance* de una retórica que esconde un abuso del poder.

Este argumento *ad absurdum* que ofrece Herrera para rechazar la soberanía popular sugiere que la polémica en que él y sus rivales se involucraban se limitaba principalmente al intercambio de posiciones teóricas desde el púlpito, el aula y las páginas de publicaciones periódicas. En este sentido encarna los típicos debates del siglo XIX que, según François-Xavier Guerra, “resembled academic games in which elites confronted each other on the question of which principles should provide the foundation of the system, rather than responses to a direct challenge at the level of practical politics” (1994: 24). No obstante, es preciso reconocer que en las cuestiones de representación y soberanía popular se desbordaron los estrechos límites del discurso letrado en el Perú de medio siglo. Lo que Herrera anticipa hacia mediados de la década de los cuarenta sucede una década más tarde; como observa Vicent Peloso, “especially once the Castilla-era reforms got underway, disputed elections became a sign of social change and conflict in Peru as the electorate grew and became more contentious” (1996: 192). Y, como observamos más arriba, este sufragio expandido era parte de una movilización más general de sujetos populares en la vida pública.

Los intelectuales conservadores responden a las transformaciones sociales con una prolífica producción discursiva que satiriza las nuevas formas de interlocución y participación políticas que proponen sus adversarios liberales y progresistas. La Constitución nacional de 1860, carta fundacional de corte conservador influida por Herrera, fue precedida por *La constitución política del Perú* (1859), una sátira en verso

del poeta Felipe Pardo y Aliaga. Conceptualmente, su denuncia del liberalismo reinante no dista mucho de la obra del antiguo rector de San Carlos, si bien adopta un tono marcadamente más sardónico: “[L]a parodia del pueblo soberano: / El entremés del popular sufragio: / Campos sin producción, fisco sin renta, / Inculca plebe, y licenciosa imprenta” (1898: 242). El teatro de la política masificada, para Pardo, esconde la improductividad de las clases obreras, ya desvinculadas de antiguas obligaciones laborales debido a las dos facetas del liberalismo. Esto es, el liberalismo político y el librecambismo se combinan para producir una masa informe (y desinformada) que abandona la actividad económica a favor del espectáculo ocioso.

Pardo hace eco de una confusión similar entre lo económico y lo político que la que realiza Manuel Atanasio Fuentes, autor del antedicho *Catecismo para el pueblo*. Escribiendo bajo el seudónimo el Murciélagu, en un periódico satírico del mismo nombre, Fuentes publica en abril de 1855 un texto que encarna la sensibilidad conservadora ante el liberalismo ascendente del periodo:

¿Qué cosa es *guano*? Al oír esta pregunta no puede uno ménos que decir ¡Ay! El *guano* es *guano*. Es una sustancia amarilla que empuerca las manos y que se convierte en otra mas amarilla que empuerca el bolsillo.

De algún tiempo á esta parte, la palabra *guano* viene á significar en lengua peruana y castiza:

Patriotismo.

Abnegación.

Republicanismo.

Lealtad.

Franqueza.

Heroismo.

Energía, etc., etc., etc., etc. (1866: 155-156)

Si el blanco más inmediato de “El guano” es Domingo Elías, hacendado, monopolista y entonces ministro de la Hacienda del Gobierno de Castilla, la noción de que la palabra *guano* puede significarlo todo en el vocabulario político moderno alude a una preocupación mayor que compartía Fuentes con otros intelectuales conservadores

por la confluencia de la reorientación económica y, al mismo tiempo, el nuevo proyecto de Estado que interpelaba y movilizaba sectores populares para legitimarse. El que escribe estas líneas intervino en la vida pública peruana de diversas maneras, como periodista, publicista, impresor y futuro director de la Imprenta del Estado, médico sin licencia, cofundador de un banco, jurista y decano del Colegio de Abogados de Lima, entre otras actividades y puestos. Su obra más conocida es tal vez la *Guía estadística de Lima*, compendio ilustrado de información práctica e histórica sobre la ciudad, que apareció por primera vez en 1858. Como comenta Carlos Aguirre, Fuentes fue “protagonista central” en los debates periodísticos de la época y “usaría el prestigio que le daba su condición de publicista para consolidar y diseminar imágenes sobre el delito y las costumbres en la Lima del XIX” (2004: 277). Pese a ser miembro de la élite limeña, el sector de la sociedad peruana que más se beneficiaba del *boom* exportador, el autor prolífico sostuvo, en palabras de Paul Gootenberg, “a drawn-out critique of social ills of Peru’s liberalism of excess” (1993: 69-70).

Tanto en su forma como en el contenido de sus respuestas absurdas, el *Catecismo para el pueblo* se burla de las consecuencias de fundar un orden republicano a base de la soberanía popular que tanto preocupaba a Bartolomé Herrera la década anterior. Consiste en una extensa conversación entre un padre, un *straight man* carente de ironía que hace una serie de preguntas sobre los principios republicanos y un hijo que responde de manera sardónica al interrogatorio paternal. Por ejemplo: “[P:] ¿Qué es patria? / [R:] La patria es una vieja gorda de desarrolladas posaderas á la cual todos sus hijos primogénitos tienen el derecho de darle látigo hasta que no quieran más” (Fuentes 1866: 178). De manera sistemática, el catecismo introduce las palabras clave del vocabulario político moderno —*patria, soberanía, república, diputado, poder público, ministerio, reforma*, etc.— para que el hijo pueda desengañar al lector, revelando los abusos del poder y la hipocresía de las clases dominantes. En palabras del hijo mismo, su oficio “[c]onsiste en refunfuñar, *soto voce*, del estado de las cosas; en lamentarse del atraso del país y de los desaciertos del gobierno” (1866: 199). En este sentido, presenta los mismos términos que comprenden el *Diccionario republicano*, a la vez que mantiene (aunque de

manera inversa) la misma situación comunicativa que presupone el texto de Espinosa.

Dentro de este contexto, el Murciélagu da otra variante del chiste sobre la inmundicia del guano y sus efectos en el mundo de la política. Cuando el padre pregunta “¿Qué es guano?” (1866: 196), su hijo le contesta que “es una porquería, la mas limpia del mundo; por ella se esponen los hombres á perder su vida en defensa de la patria” (1866: 196). Más tarde añade que “[e]l *guano* es el principio político de mas partidarios; la virtud mas apetecida; la religión de mas sectarios; el ídolo de mas adoradores” (1866: 197). En pocas palabras, la explotación del abono orienta todas las dimensiones de la vida pública. Ya escéptico de los ideales del republicanismo de entrada, Fuentes sugiere —para parafrasear a Benedict Anderson— que el “compañerismo profundo, horizontal” del nacionalismo ha cedido a imaginaciones aún más limitadas por las cuales las personas están dispuestas a matar y, sobre todo, a morir (2000: 7). El vocabulario de la modernidad política, diseminado en los esfuerzos sinceros de sus adversarios liberales, no sirve así para instruir a ciudadanos en potencia, sino para incorporar a esos sujetos desvinculados de sus antiguas identidades corporativas a una economía orientada hacia un solo objetivo básico. Dicho de otra manera, el objetivo de Fuentes es revelar que, contrario a lo que pretende la producción discursiva rival, conocer los términos del republicanismo no logra alterar el ejercicio del poder.

Los dos mecanismos principales de esta incorporación *guanocrática* contra los que arremete el Murciélagu son la prensa y la expansión del sufragio. En cuanto al primero, le recuerda a su lector que un periódico oficialista llamado *La Voz del Pueblo* “es bullanguera aunque proceda de una parte muy reducida del pueblo” (1866: 78). En otro momento cita el proverbio *Vox populi, vox Dei*, explicando que significa, en “traducción libre y criolla: *la voz del pueblo es la voz de los necios*” (1866: 50). La crítica a su publicación rival es doble, porque, por un lado, acusa a *La Voz del Pueblo* de dar la impresión de que transmite de manera directa (por encima de la representación) la opinión popular que apoya el Gobierno de Castilla y, por otro, de que sea falsa o no esa transmisión inmediata de la voz popular, solo se ve capaz de reproducir el ruido irracional del pueblo. La voz domina la letra, no viceversa.

Las prácticas electorales tienen un efecto similar. En una nota titulada “Elecciones: Mucho ruido para nada”, el Murciélagos observa desde los techos las nuevas actividades públicas previas en torno a las campañas electorales. Comenta que “los tabladillos estaban rodeados solo de gente de color de luto y que corto número de persona de mas claro tinte se conservaban á cierta distancia como meros espectadores de la gran fiesta” (1866: 97). Aquí, como en otros momentos, Fuentes ve la participación de sujetos populares en la vida política como una inversión de la jerarquía racial amenazada por las medidas del régimen de Castilla. Más tarde comenta que, antes de concurrir a las urnas, “[l]a capital ha visto en estos últimos días, multitud de reuniones de gente plebe, provocadas por los aspirantes á diputaciones; el mérito de estos, la suerte de la patria, se discuten en esos clubes con copa en mano; se enardecen los cerberos de esos tristes ciudadanos, con el licor que se les da en profusión, y de tal estado resultan esos *vivas* [...] nacidos del entusiasmo báquico, no del entusiasmo patriótico” (1866: 98). Repetidas veces compara el nuevo proceso electoral con un teatro en que las multitudes pasan de ser espectadores a actores y viceversa. Prensa y prácticas electorales son, desde la óptica conservadora, cómplices en elaborar un espectáculo improductivo que logra poco más que la ilusión de un pueblo libre y soberano. Mientras Fuentes insiste en que “el brazo de la autoridad debió [...] contener con energía, los males que no podían ocultarse á los menos entendidos y ménos á los hábiles ciudadanos” (1866: 58), teme que la movilización pueda desatar pasiones que puedan desbordar el entusiasmo de las campañas. Esto es, lamenta la democratización no solo porque diluye la influencia de los sectores más *hábiles*, sino porque la incorporación de las masas les da una cierta coherencia; puede convertir masas en masa, pueblos en pueblo, individuos en un interlocutor unitario que puede rebelarse en contra de sus representantes y hasta en el mismo sistema de representación que lo ha creado.

En otras palabras, Fuentes le tiene miedo a un espectro que, con la irrupción de las masas en la política de América Latina (y más allá), llegará a ser una fuerza potente. Debido en parte a la metáfora que emplea el historiador Loris Zanatta, no creo que sea desubicado traer a colación la observación que ofrece: “En América Latina como en

otros lugares, el populismo encuentra su humus en la imperiosa necesidad de ampliación del ámbito público, de extensión de la ciudadanía política, social y moral, de protección de los huérfanos de las viejas estructuras corporativas o de los excluidos de los rituales de la democracia representativa” (2015: 213). Abonada por el guano, la vida política de la época fue terreno fértil para cultivar una serie de prácticas políticas que, como Benjamín Ardití describe el populismo, “puede ser una dimensión de la representación y un modo de participación que se inscribe en sus bordes más ásperos, pero también algo más inquietante, su némesis, que no surge extramuros sino en el propio seno de las democracias” (2017: 119). Fuentes, escribiendo a mediados del XIX, no admite distinciones tales: todo intento de reducir la distancia entre soberanía y pueblo, entre representantes y representados, termina corrompiendo la política. Lo que él no puede negar ni deshacer es que el sistema republicano, que no tiene marcha atrás, les concede cada vez más visibilidad a actores populares, y estos —con sus votos, sus voces, sus acciones— se muestran capaces de hacer reclamos al Estado de modo directo o indirecto. Ante esta inevitabilidad —que observa y reconoce—, el Murciélago emplea la palabra satírica para insistir en la diversidad irreducible de los sectores populares. De este modo reitera lo que Bartolomé Herrera ya había denunciado desde el púlpito. Sin embargo, al mismo tiempo que, como Herrera, pretende negar la posibilidad de un pueblo unificado, Fuentes no solo aboga por un modelo que evoca nostálgicamente el pasado, sino que también insiste en una división marcada entre la élite y la plebe, reforzando así el mismo antagonismo que explotará la lógica populista.⁹ Por tanto, si se puede hablar de una *ola* populista en la política del siglo XIX, es necesario tener en cuenta cómo los que se resistían con vehemencia al liberalismo polivalente que estructuró la integración del Perú en la economía global directamente encararon y encauzaron esa temprana aparición de una lógica política que aún no tenía nombre. Como he intentado demostrar aquí, su oposición frente a los cambios en las

9 Según Laclau, “the formation of an antagonistic frontier separating the ‘people’ from power” (2007: 74) es una *clara* precondition del populismo.

prácticas y el vocabulario de la política moderna no fue puramente oposicional, sino más bien refractaria. Teniendo en cuenta la relación ambivalente que el liberalismo tiene con las irrupciones de las masas en otros momentos de la historia, vale considerar hasta qué punto la sensibilidad conservadora de la época del *boom* guanero ofreció una estrategia general para desarticular otras demandas populares en otras coyunturas.

Bibliografía

- ADELMAN, Jeremy (2014): “Liberalism and Constitutionalism in Latin America in the 19th Century: Constitutionalism in Latin America”, en: *History Compass* 12/6, 508-516.
- AGUIRRE, Carlos (2004): “‘Los irrecusables datos de la estadística del crimen’: La construcción social del delito en la Lima de mediados del siglo XIX”, en: Carmen Mc Evoy (ed.): *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*. Madrid/Frankfurt an Main: Iberoamericana/Vervuert, 309-330.
- ANDERSON, Benedict (2000): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.
- ARDITI, Benjamín (2017): *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación*. Barcelona: Gedisa.
- CHIARAMONTE, José Carlos (2004): *Nación y Estado en Iberoamérica: el lenguaje político en tiempos de las independencias*. Buenos Aires: Sudamericana.
- CUSHMAN, Gregory T. (2014): *Guano and the Opening of the Pacific World: A Global Ecological History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ESPINOSA, Juan (2001): *Diccionario republicano*. Lima: Pontificia Universidad Católica Del Perú/Instituto Riva-Agüero.
- FUENTES, Manuel Atanasio (1866): *Aletazos del Murciélagos: colección de artículos publicados en varios periódicos*. Vol. 1. Paris: Ad. Lainé y J. Havard.
- GONZÁLEZ VIGIL, Francisco de Paula (1859): *Catecismo patriótico para el uso de las escuelas municipales de la ciudad de Callao*. Lima: E. Daño.

- GOOTENBERG, Paul (1993): *Imagining Development: Economic Ideas in Peru's "Fictitious Prosperity" of Guano, 1840-1880*. Berkeley: University of California Press.
- GUERRA, François-Xavier (1994): "The Spanish-American Tradition of Representation and Its European Roots", en: *Journal of Latin American Studies* 26/ 1, 1-35.
- HERRERA, Bartolomé (1929): *Escritos y discursos*. Vol. 1. Lima: Librería Francesa Científica.
- LACLAU, Ernesto (2007): *On Populist Reason*. London: Verso.
- MC EVOY, Carmen (2001): "Estudio preliminar", en: Juan Espinosa: *Diccionario republicano*. Lima: Pontificia Universidad Católica Del Perú/Instituto Riva-Agüero, 19-100.
- MONTALDO, Graciela (2009): "La desigualdad de las partes", en: *A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina* 7/1, 14-44.
- MÜCKE, Ulrich (2017): "Political Modernity in Latin America: The Nineteenth Century", en: *Latin American Research Review* 52/4, 185-190.
- NÁJERA, José Miguel (1855): *Cartilla del pueblo sobre principios democráticos*. Lima: Eusebio Aranda.
- PALTI, Elías José (1998): *La política del disenso: La "polémica en torno al monarquismo" (México, 1848-1850)... y las aporías del liberalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- PARDO Y ALIAGA, Felipe (1898): *Poesías de Felipe Pardo*. Paris: Vda. de Ch. Bouret.
- PELOSO, Vincent (1996): "Liberals, Electoral Reform, and the Popular Vote in Mid-Nineteenth-Century Peru", en: Vincent Peloso y Barbara Tenenbaum (eds.): *Liberals, Politics, and Power: State Formation in Nineteenth-Century Latin America*. Athens: University of Georgia Press, 186-211.
- SABATO, Hilda (2018). *Republics of the New World: The Revolutionary Political Experiment in Nineteenth-Century Latin America*. Princeton: Princeton University Press.
- SANDERS, James E. (2014): *The Vanguard of the Atlantic World: Creating Modernity, Nation, and Democracy in Nineteenth-Century Latin America*. Durham: Duke University Press.

SILVA SANTISTEBAN, José (1979): *Breves reflexiones sobre los sucesos ocurridos en Lima y el Callao, con motivo de la importación de artefactos*. Lima: Centro Peruano de Historia Económica.

SOBREVILLA, Natalia (2000): “The influence of the European 1848 Revolutions in Peru”, en: Guy Thompson (ed.): *The European Revolutions of 1848 and the Americas*. London: Institute of Latin American Studies, 191-216.

WALKER, Charles F. (1999): *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840*. Durham: Duke University Press.

ZANATTA, Loris (2015): *El populismo*. Buenos Aires: Katz.