

allpanchis

# allpanchis

Año XLIX, núm. 89. Arequipa, enero-junio de 2022

DOI: <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v49i89>

## COMITÉ EJECUTIVO

### DIRECTOR

Dr. Alejandro Estenós Loayza (Universidad Católica San Pablo, Perú)

### SUBDIRECTOR

Dr. Ricardo Cubas Ramacciotti (Universidad de los Andes, Chile)

### SECRETARIA EJECUTIVA

Mg. Pamela Cabala Banda (Universidad Católica San Pablo, Perú)

### EDITOR

Mg. Carlos Zegarra Moretti (Universidad de Bonn, Alemania)

### AYUDANTE EDITORIAL

Patricia Salazar Vizcarra (Universidad Católica San Pablo, Perú)

## CONSEJO DE REDACCIÓN (2022-2025)

Ananda Cohen-Aponte (Cornell University, Estados Unidos)

Carlos Arrizabalaga Lizárraga (Universidad de Piura, Perú)

Claudia Brosseder (University of Illinois at Urbana Champaign, Estados Unidos)

Caroline Cunill (École des Hautes Études en Sciences Sociales – CERMA, Francia)

Juan Marchena (Universidad Pablo de Olavide, España)

Ascensión Martínez Riaza (Universidad Complutense de Madrid, España)

Rafael Sánchez-Concha Barrios (Instituto Riva-Agüero, Perú)

Vera Tyuleneva (Universidad San Martín de Porres, Perú)

Brendan Weaver (Stanford University, Estados Unidos)

## CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR (2022-2025)

Fernando Armas Asín (Universidad del Pacífico, Perú)

Osmar Gonzales Alvarado (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

Armando Guevara Gil (Universidad San Martín de Porres, Perú)

José de la Puente Brunke (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)

Bernard Lavallé (Université de la Sorbonne Nouvelle - Paris III, Francia)

Carmen McEvoy (Sewanee University, Estados Unidos)

Karoline Noack (Universidad de Bonn, Alemania)

Imelda Vega-Centeno (Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», Perú)

## ENTIDAD EDITORA

© Universidad Católica San Pablo – Centro de Estudios Peruanos

Dirección postal:

Urb. Campiña Paisajista S/N Quinta Vivanco, Barrio de San Lázaro  
Arequipa, Perú  
Telefax: (51-54) 605630

Para colaboraciones, suscripciones y canjes, escribir al correo electrónico  
<allpanchis@ucsp.edu.pe>

Sitio web: <<http://revistas.ucsp.edu.pe/index.php/Allpanchis>>

## PORTADA

Comunidad andina congregada ante la iglesia de Chinchero (Instituto de Pastoral Andina)

*Allpanchis*, revista académica internacional fundada en 1969 por el Instituto de Pastoral Andina (Cusco), publica con una periodicidad semestral artículos relacionados con el mundo andino desde una perspectiva multidisciplinar. Con el nombre original de *Allpanchis Phuturinga* («nuestra tierra dará su fruto»), la revista es editada actualmente por el Centro de Estudios Peruanos de la Universidad Católica San Pablo (Arequipa) y sigue siendo un espacio para la difusión de estudios científicos originales e inéditos desde las ciencias sociales y humanidades. Su especial énfasis geográfico es la zona andina, sin excluir otras experiencias americanas.

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados en la revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores. Se autoriza la reproducción total o parcial de los originales publicados en *Allpanchis* citando la fuente. Se ruega enviar aviso de las republicaciones a la Secretaria Ejecutiva de la revista.

*Allpanchis* se publica con una licencia de Creative Commons bajo las siguientes condiciones: CC-by-nc-nd (versión 4.0).

Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú, D. L. 98-566

**ISSN impreso: 0252-8835**

**ISSN en línea: 2708-8960**

Impreso en Lettera Gráfica S. A. C.

Av. La Arboleda 431, Ate, Lima-Perú





## ÍNDICE

### PRESENTACIÓN

Carlos ZEGARRA MORETTI 9

### ARTÍCULOS ACADÉMICOS

*Análisis del planeamiento arquitectónico en el Horizonte Medio: Una visión desde los enclaves Wari de Wiracochapampa (La Libertad) y Pikillaqta (Cusco)* 13

*Analysis of architectural planning in the Middle Horizon: A view from the Wari enclaves of Wiracochapampa (La Libertad) and Pikillaqta (Cusco)*

Nils Ramiro SULCA HUARCAYA

*Comunicación e interpretación en los Comentarios reales (1609) y en Historia general del Perú (1616) del Inca Garcilaso* 65

*Communication and Interpretation in The Royal Comments (1609) and in The General History of Peru (1616) by Inca Garcilaso*

César COCA VARGAS

*Del Tucumán al Perú. El reparto y el comercio de mulas en la segunda mitad del siglo XVIII* 101

*From Tucuman to Peru. The «reparto» and trade of mules in the second half of the 18th century*

*La alianza controlada entre el Perú y Bolivia durante la Guerra del Pacífico. El pacto de tregua y el transporte de armas desde Buenos Aires (1881-1883)* 141

*The controlled alliance between Peru and Bolivia during the War of the Pacific. The truce pact and the transport of arms from Buenos Aires (1881-1883)*

Julio ABANTO CHANI

*El debate sobre el divorcio en la prensa de Arequipa (1918-1930)* 177

*The debate on divorce in the Arequipa press (1918-1930)*

Renzo MORENO

*Del Perú barroco al Perú republicano. Una aproximación a los estudios peruanistas de David Brading* 209

*From baroque Peru to republican Peru. An approach to the Peruvian studies of David Brading*

Ricardo CUBAS RAMACCIOTTI

## NOTAS

*Jürgen Golte, siempre en la memoria (1943-2021)* 253

*Jürgen Golte, always in memory (1943-2021)*

Doris LEÓN GABRIEL

*Nombres, palabras, mundos y sus equivalencias en la vida de una intérprete: acerca del libro Malintzin, o la conquista como traducción de Federico Navarrete* 259

*Names, words, worlds and their equivalences in the life of an interpreter: about the book Malintzin, or the conquest as a translation by Federico Navarrete*

José Luis PAZ NOMEY

*Rasgos tipológicos de una lengua sudamericana aislada: el mochica colonial. Comentarios al libro Mochica de Rita Eloranta-Barrera* 269

*Typological features of an isolated South American language: Colonial Mochica. Comments on the book Mochica by Rita Eloranta-Barrera*

María Elena SÁNCHEZ ARROBA

*Teatro, historia e identidad en Sullana. En torno a El regreso de los tallanes de L. Millones, R. Mayer y E. Aguirre (2021)* 281

*Theater, history and identity in Sullana. Around The Return of the Tallanes by L. Millones, R. Mayer and E. Aguirre (2021)*

Carlos ARRIZABALAGA





## INTERDISCIPLINARIEDAD EN LOS ESTUDIOS ANDINOS

Como reflejo de la riqueza y complejidad de los estudios andinos, el presente número de *Allpanchis* (núm. 89, 2022-I) reúne distintas aproximaciones a la historia andina. De este modo, los lectores pueden encontrar de provecho los resultados que ofrecen los análisis arqueológicos, lingüísticos, filológicos, culturales e historio-gráficos, que aquí se presentan. Así, el arqueólogo Nils Sulca analiza a detalle el aporte urbanístico de Wari (600 d. C. - 1000 d. C.), tomando como estudio de caso aquellos asentamientos que reflejan las estructuras y tecnologías de la expansión imperial de esta cultura.

El mismo interés que pueden tener las sociedades complejas prehispánicas en los estudios andinos, lo podemos encontrar en torno a la vida y obra del considerado primer mestizo peruano, el Inca Garcilaso de la Vega, cuyas obras siguen siendo materia de novedosos enfoques. Dentro de ellos bien podemos insertar el aporte que viene realizando César Coca, quien se centra en dos particulares situaciones comunicativas narradas por el cronista. En ellas, Coca resalta los procesos de interpretación entre lo oral y lo escrito desde el punto de una autoridad narrativa y lingüística, como fue el célebre autor de los *Comentarios reales*. Uno de los aspectos tratados en este artículo se complementa con la crítica realizada por José Luis Paz sobre un reciente libro que explora la vida de la Malinche. Siguiendo en el periodo virreinal, pero en su etapa tardía, el historiador Sergio

Bebin Cúneo analiza y reflexiona interesantemente sobre el rol clave de las mulas —elemento central en el comercio, crédito y repartos de mercancías— en la vida andina y las políticas borbónicas. Su escasez en el mercado supuso una serie de medidas por parte de comerciantes y autoridades virreinales.

David Brading, historiador inglés con transcendentales aportes en la historia del criollismo y devociones religiosas mexicanas, también ha dejado su huella en la producción peruana. Con el fin de realzar las contribuciones y miradas de este autor en los estudios peruanistas, Ricardo Cubas inscribe los diferentes méritos de Brading en las etapas que ocupan al autor de *Orbe indiano*, que ha sido fiel a su metodología y su lectura del mestizaje en las sociedades latinoamericanas.

El tema de la construcción de la identidad, aunque a nivel regional, es el tema del libro que reseña Carlos Arrizabalaga. En este caso se trata de la costa norperuana, específicamente de Piura, y las celebraciones teatrales escolares con temática de la conquista española. En la misma región norteña se centra la tercera reseña de este número de *Allpanchis*. Así, el comentario de María Elena Sánchez se enfoca en una reciente publicación sobre aspectos lingüísticos del mochica en su etapa virreinal.

Este crisol metodológico de los artículos que integran el presente número entra en sintonía con la política actual de *Allpanchis*, que se constituye como una plataforma de discusión y difusión académicas de los estudios andinos desde una mirada multidisciplinar, abierta y sin limitarse a una época o enfoque específico. En ese sentido, el presente número se ve enriquecido con artículos sobre la Guerra del Pacífico y un capítulo clave como la evolución de las alianzas entre Perú y Bolivia, a cargo de Julio Abanto Chani; y de las tensiones entre los grupos intelectuales arequipeños en torno a la implementación del divorcio a inicios del siglo XX, de Renzo Moreno.

El 29 de julio de 2021 partió de este mundo el profesor Jürgen Golte, quien fuera un estrecho colaborador de nuestra revista,

tanto como autor y, en los últimos años, como miembro honorario del consejo académico. Doris León, discípula suya, nos ofrece un testimonio único del significado de la vida y obra de Golte, cuyo enfoque de larga duración y esfuerzos por entender el mundo andino, con diferentes lentes analíticos, ha servido de inspiración en la historia de *Allpanchis*.

Sin duda, la interdisciplinariedad en los estudios andinos es una tarea desafiante, a la vez que un cometido necesario y productivo. En *Allpanchis* apostamos por esta particular mirada para un acercamiento y valoración de las culturas andinas.

Carlos ZEGARRA MORETTI, editor de *Allpanchis*



## Análisis del planeamiento arquitectónico en el Horizonte Medio. Una visión desde los enclaves wari de Wiracochapampa (La Libertad) y Pikillaqta (Cusco)

Nils Ramiro SULCA HUARCAYA

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (Ayacucho, Perú)  
[nils.sulca@unsch.edu.pe](mailto:nils.sulca@unsch.edu.pe)

Código ORCID: 0000-0002-6613-2511

### RESUMEN

La sociedad wari (600 d. C.-1000 d. C.) reflejó un cambio sociopolítico fundamental en el territorio andino, desarrollando novedosas técnicas de planeamiento arquitectónico de gran relevancia para el entendimiento de la naturaleza de su expansión. Wiracochapampa y Pikillaqta fueron reflejo de la instalación del dominio imperial en dos extremos del territorio. La similitud del patrón arquitectónico de ambos hace pensar que habrían sido edificados por un aparato regulador, donde posiblemente se utilizaron instrumentos como modelaciones arquitectónicas en cerámica, representaciones simbólicas en textiles e incluso quipus.

**PALABRAS CLAVE:** *urbanismo, planificación, análisis comparativo, Wiracochapampa, Pikillaqta*

## **Analysis of architectural planning in the Middle Horizon. A view from the Wari enclaves of Wiracochapampa (La Libertad) and Pikillaqta (Cusco)**

### **ABSTRACT**

The Wari society (600 AD-1000 AD) reflected a fundamental socio-political change in the Andean territory, developing innovative architectural planning techniques of great relevance for understanding the nature of its expansion, Wiracochapampa and Pikillaqta, were a reflection of the installation of Imperial rule at two ends of the territory. The similarity of the architectural pattern of both, suggests that they would have been built by a regulatory apparatus, where instruments such as architectural models in ceramics, symbolic representations in textiles and even quipus were possibly used.

**KEYWORDS:** *urbanism, planning, comparative analysis, Wiracochapampa, Pikillaqta*

## **INTRODUCCIÓN**

EL CONCEPTO DE «URBANISMO ANDINO» surge como resultado a las propuestas de Collier (1955), Rowe (1963) y Lumbreras (1974).<sup>1</sup> Estos autores tomaron en cuenta las particularidades del gran territorio andino, que involucra una diversidad climática y biológica debido a la presencia de la Cordillera de los Andes. En todo este extenso territorio, complejas sociedades interactuaron con su

---

1 Este trabajo se basa y desprende de la tesis de maestría sustentada en la Pontificia Universidad Católica del Perú (2019). En ese sentido, este artículo busca complejizar el análisis arquitectónico de la materialidad wari, en la medida de problematizar algunas concepciones de la cultura material frente a la nueva evidencia del registro arqueológico.

medioambiente, donde hicieron posible distintos manejos de producción y explotación de los recursos en el marco de sus estrategias de desarrollo sociopolítico (Canziani, 2012). Los autores en el caso andino que han tenido una práctica teórica más cercana al materialismo histórico sugieren que existió un «urbanismo temprano» o un «pre-urbanismo», que se habría dado durante el Periodo Formativo (1800 a. C. - 500 a. C.) con el surgimiento de templos y centros ceremoniales. Lumbreras (2018) sugiere que, en esta época, se habrían sentado las bases para un proceso de especialización productiva y la afirmación de una nueva economía agrícola y los requerimientos sociales. Los diversos centros urbanos en los Andes manifiestan sus propias cualidades urbanas con la concentración de arquitectura pública y monumental, la cual estaba asociada con actividades especializadas que se desarrollaban dentro de las edificaciones.

Lumbreras (1974) y Canziani (2009, 2012) categorizan de esta manera un urbanismo andino evidenciado en la construcción de grandes complejos monumentales, asociado a viviendas, almacenes y producción. Tomando en cuenta los lineamientos del materialismo histórico, asumen que la creación de excedentes productivos generaría la división de clases sociales, lo que motivaría el surgimiento de un Estado coercitivo y el surgimiento del fenómeno urbano. Para estos autores, la división de clases sociales y evolución de un urbanismo precoz se plasmaría en la construcción de un importante templo denominado Chavín (de 1500 a. C. a 1000 a. C.), en cuyos alrededores existían viviendas de uso doméstico y en donde la sociedad estuvo dividida en dos clases de productores: el pueblo y los sacerdotes.

Sin embargo, y a pesar de las evidencias mencionadas, en el caso andino se sugiere que las primeras ciudades estructuradas aparecerían durante el Intermedio Temprano y el Horizonte Medio (400 d. C. a 1000 d. C.), teniendo como base la aparición de grandes aglomeraciones y una difusión de un tipo de trazo planificado. En esta época o etapa de los primeros desarrollos regionales sur-

gieron los «centros urbanos», los mismos que se encuentran junto a los grandes templos, como en el caso de las Huacas de Moche, en el cual se encuentran palacios, depósitos y viviendas (Canziani, 2009, 2012). Esta posición contrasta el fundamento planteado por Makowski (2012, 2016), quien indica que, desde el Precerámico, la gente vivía en zonas alejadas y dispersas, las áreas donde habitaba no excedían las 4 ha, a excepción de las capitales regionales, donde probablemente vivía la clase alta y guerrera; y las escasas zonas que sobrepasan dicha área fueron producto del crecimiento horizontal durante varias etapas, en el que se abandonaban antiguos espacios y se habitaban otros aledaños recientemente construidos. Manifestando que no existieron ciudades en los andes prehispánicos, sino que más bien respondieron a un principio «antiurbano».

Sin embargo, el fenómeno urbano surgido en el Horizonte Medio estuvo ligado a la consolidación del Estado, representado en construcciones de uso administrativo (Isbell y McEwan, 1991). La presencia del poder o la falta de este estaría reflejada a partir de las relaciones jerárquicas y espaciales que pudieron existir entre asentamientos, teniendo en cuenta el tamaño y la diferencia formal de la arquitectura, distribuidos en diversos espacios geográficos. Esto llevaría a poder distinguir, según las características descritas, los rangos entre las capitales, centros regionales o provinciales de segundo orden, y centros administrativos locales o de tercer orden. Los diversos enclaves wari en el territorio andino, tanto en la costa, sierra y Amazonía, reflejan una innovadora forma de organización del espacio arquitectónico, que pudo ser la respuesta a una nueva organización social capaz de manejar diversos proyectos a gran escala, como el caso de canales de riego y, al mismo tiempo, un nuevo concepto de ver el mundo religioso (Isbell, 2012).

La expansión del imperio Wari trajo una serie de cambios tecnológicos reflejados en la planificación y construcción de dos importantes asentamientos instalados a más de 3,000 m s. n. m., tanto en la parte sur y norte de lo que hoy conocemos como te-



territorio peruano, como son Pikillaqta y Wiracochapampa, respectivamente. De este modo, por la evidencia arquitectónica se infiere que con la expansión wari hacia el norte, las sociedades aledañas no muestran cambios en su forma de vivir o, incluso, sus estructuras no presentan significativas modificaciones, y en menor cuantía exponen rasgos de una imposición violenta. Esto también se aprecia en sociedades como Honcopampa, donde, si bien es cierto existen templos en forma de «D», los locales no transformaron su trama urbana. Esto puede explicarse en términos de que la expansión wari celebró estrategias como pactos de alianzas comerciales, esta idea se materializa por el registro del alto tráfico de objetos de circulación, entre estos los bienes suntuosos como la obsidiana proveniente de Quispicisa, Ayacucho (Burger, 2006), y el cobre proveniente del sur, de Sicuani, Cusco.

Entonces, se proyecta la configuración de pactos y alianzas, donde los wari se expandieron en dirección norte del territorio andino, afianzándose en el conjunto denominado «El Palacio» con el propósito de ingresar hacia la costa norte, donde los moches controlaban una alta calidad de bienes rituales, producidos por diversas sociedades de la región. De esta forma, el contacto con los moches, ubicados en San José de Moro, en el valle de Jequetepeque, y en Santa Rosa de Pucalá, en el valle de Chancay-Lambayeque, se habría efectuado hacia el 800 d. C., aproximadamente. Mientras que, para el caso del sur, se observa Cerro Baúl como un límite territorial que controla gran parte de las tierras agrícolas que van a limitar con sus vecinos altiplánicos.

Bajo esta perspectiva decidimos analizar estos importantes centros administrativos wari, debido a que se encuentran fuera de la capital ubicada en Ayacucho, que muestra la expansión de dicho Estado representada en la arquitectura monumental. Asimismo, con la comparación de los dos enclaves más importantes del Horizonte Medio, observamos las recurrencias y diferencias arquitectónicas de los elementos que se identifican al momento del análisis de estas

estructuras. Por otro lado, es importante señalar que ambos espacios presentan abundante información que contribuye a realizar un estudio amplio y novedoso para una interpretación más detallada de la realidad y de la planificación urbana en el Horizonte Medio.

## 1. EL URBANISMO EN EL HORIZONTE MEDIO

Durante esta época (600 d. C. - 1000 d. C.) surgió una nueva forma de organización social y económica expresada en un nuevo modelo de asentamiento donde lo central o característico no serían el templo o las pirámides, sino complejos palaciegos de carácter político administrativo. El inicio de este nuevo concepto de planificación tiene sus antecedentes sociopolíticos desde el 100 d. C. - 600 d. C., con el surgimiento de la sociedad warpa, cuya capital, según sugieren Ochatoma, Cabrera y Mancilla (2015), estaría ubicada debajo de las estructuras de la misma capital Wari (sector de Vegachayuq Moqo). En los trabajos de Ochatoma, Cabrera y Mancilla se reveló evidencia de estructuras dedicadas al culto (templos), a la residencia (palacios) y espacios habitacionales de la sociedad warpa, los cuales también presentan un gran centro en Ñawimpuquio (Lumbreras, 1974; Leoni, 2000).

Posteriormente, bajo una etapa estatal expansiva (Nash, 2012), cuyo territorio llegó por el norte hasta Cajamarca (Toohey y Chirinos, 2018) y hasta Moquegua por el sur (P. Williams, 2001; Williams y Nash, 2002; Williams e Isla, 2002), los wari planificaron y construyeron infraestructuras de usos ceremoniales, administrativos, palaciegos y de almacenamiento en gran parte del actual territorio peruano (Lumbreras, 1974, 2007; Isbell y Schreiber, 1978; P. Williams, 2001; Canziani, 2009, 2012), donde, vale subrayar, estuvieron asentados profesamente en relación a su entorno geográfico como fuentes de agua y lagunas (Glowacki y Malpass, 2003; McEwan, 2005).

Esta sociedad modificó la concepción arquitectónica en los Andes, revolucionando de esta forma el fenómeno urbano. Esto es, en su forma típica de edificar ciudades se aprecian los espacios irregulares y cuadrículas geométricas, creando células independientes. Donde las estructuras están limitadas por muros de gran tamaño que llegan a medir de 10 a 12 metros de alto. Algunos de estos muros sirven como apoyo para el techado o cobertura de galerías paralelas (C. Williams, 2001).

Las grandes construcciones monumentales de sitios wari, en gran parte de los Andes centrales, requirieron una mayor mano de obra que sus predecesoras ocupaciones. Los diversos materiales de construcción, especialmente la piedra pircada para la sierra, el adobe para la costa y otros componentes, requirieron de gran demanda de capital humano. Este plan tuvo que ser registrado y transmitido por un grupo de arquitectos, ya sea en grandes textiles, modelaciones en cerámicas o en quipus, los cuales portaban información necesaria para plasmar en espacios, estructuras jerarquizadas por orden del Estado centralizado. Los waris debieron enfrentarse a diferentes tipos de terreno, en algunos casos hicieron zanjas para la cimentación de aproximadamente 3 m de profundidad (Wiracochapampa); los pisos y paredes bien enlucidas de color blanco tuvieron un trabajo previo al momento de su elaboración; grandes cantidades de agua fueron transportadas a los espacios constructivos para la mezcla de diversos materiales; el transporte de madera, ichu, arena, etc. (Wiracochapampa, Pikillaqta y Wari). Ello representa un gran despliegue y organización de un Estado que mantuvo por 400 años su expansión y supervivencia en el territorio andino (Sulca, 2019, p. 41).

Los centros administrativos se erigieron e incorporaron en zonas claves y estratégicas, donde el medioambiente jugaba un papel importante para los asentamientos que tempranamente ya estaban instalados. Las lagunas, los cerros y el paisaje fueron reapropiados en beneficio de los wari al asentarse estratégicamente en esos lu-

gares; con ello, los antiguos ayacuchanos lograron un sofisticado manejo y control sociopolítico, toda vez que resignificaron distintas y preexistentes cosmovisiones (Sulca, 2019, p. 42).

La imposición estratégica, tanto en el norte como en el sur, tuvo como objetivo principal subyugar o realizar pactos amicales que servirían, en primera instancia, a la recolección de productos de diversos pisos ecológicos para almacenarlos y posteriormente redistribuirlos hacia la capital y asentamientos satélites más importantes. Es así que, una red importante de caminos facilitó el transporte y circulación efectiva de dichos productos, experiencia que posteriormente los incas desarrollaron como red vial (Hyslop, 2014).

Para los casos analizados, la unión de los componentes tanto en Wiracochapampa y Pikillaqta, resulta compleja debido a que el primer sitio no cuenta con una buena conservación, pero los accesos identificados permiten deducir que todo el conjunto estuvo controlado. La parte ceremonial se ubicaba en el centro de todo el conjunto, el patio de las *kanchas* jugaba un espacio primordial para ocasiones festivas de veneración a seres sagrados. No sucede del mismo modo en la capital de Wari, como tampoco lo fue durante la sociedad inca siglos más tarde. La unidad representativa del Estado en los dos enclaves se ubicaba en la parte central, al cual estaban asociados otros módulos. Desde este punto, entonces, se regían diversas normas a favor de la centralidad del Estado Wari, ubicado en Ayacucho (Sulca, 2019, pp. 42-43).

Teniendo en cuenta un análisis general sobre la planificación urbana para el Horizonte Medio, Williams (2001, p. 79) propone que las construcciones wari cumplirían cuatro categorías formales:

1. Los de trazos irregulares representados por la capital.
2. Los de trazo geométrico preciso, como Pikillaqta y Wiracochapampa.

3. Los de menor dimensión, que contienen componentes geométricos armados en conjuntos menos rígidos en cuanto al planeamiento general.
4. Los de grandes cercados de traza rectangular y poca densidad de construcción.

## 2. DISCUSIÓN DE URBANISMO EN WARI, WIRACOCHAPAMPA Y PIKILLAQTA

Cuando la ciudad de Wari creció exponencialmente en tamaño y población, el Estado se consolidó como tal, iniciándose una etapa expansiva, donde las conquistas y alianzas trajeron consigo la construcción de edificaciones administrativas de segundo y tercer orden jerárquico. De esta forma, para el Horizonte Medio existieron dos tipos de arquitectura (Isbell y McEwan, 1991): un nuevo estilo que se popularizó, denominado «patrón ortogonal celular» o «kanchas wari», como Pikillaqta, Wiracochapampa, Jincamoqo, entre otros; y, por otro lado, los sitios sin planificación de grupo patio como Conchopata, Cerro Baúl (P. Williams, 2001) y Honcopampa (Isbell, 2000). Estos últimos no presentan unidades arquitectónicas como muros perimetrales ni divisiones internas como las primeras descritas; a las que Isbell (2013) denominó «arquitectura irregular acumulativa», algunos con edificaciones en forma de «D» (Isbell, 2001, 2012, 2016).

En el caso de la planificación y escogencia del lugar antes de construir las ciudades de Wiracochapampa y Pikillaqta, es que ambos sitios están asociados directamente con los rasgos geográficos de su entorno, como el caso de las lagunas. El sitio de Pikillaqta se asocia a la laguna de Huarcapay y Wiracochapampa a la laguna de Sausacocho. De la misma forma, ambas estructuras están próximas a dos cerros tutelares o *apus*: el primero, al Apu Huchuy Balcón; y el segundo, al Apu Catequil.

Esto indica una regulación y control por parte del Estado, siendo central la idea del culto a los ancestros y a los lugares míticos de origen, sirviendo de lugar de ofrenda para las diversas familias y linajes que se congregaban en fechas conmemorativas a ofrendar. Es justamente en algunos de estos asentamientos donde se expone la materialización de la planificación urbana, sobre las cuales basamos nuestra hipótesis central de planificación del modelo arquitectónico de dos grandes centros administrativos, como son Wiracochapampa y Pikillaqta (Sulca, 2019, pp. 68-70).

La expansión y control de nuevas tierras se habrían generado en búsqueda de alianzas, utilizando la negociación y religión como instrumentos sociopolíticos y, en otras ocasiones, por medio de la violencia. Las evidencias de esta última anotación fueron registradas en el sitio de Conchopata, allí se identificaron algunos restos óseos con marcas de violencia (Tung, 2012) y la representación de guerreros hallados en Pikillaqta. Aunque esta idea de violencia está en permanente discusión, es importante considerar el registro arqueológico para casos de frecuencia de violencia en el Horizonte Medio tardío para las regiones de Arequipa y Moquegua, que exponen este rasgo de la expansión wari (Tung, 2012; Jennings, 2012).

Con respecto a Wiracochapampa y Pikillaqta, McEwan (2005) ha demostrado, para el segundo caso, que el sector 4 ubicado al norte del gran asentamiento fue destinado a albergar a un gran conglomerado de personas. Asimismo, atribuye las mismas funciones a los otros conjuntos ubicados en los sectores 1 y 2. Cabe destacar que las estructuras que contenían más de un piso habrían sido habitadas en el primer nivel. Para el caso de Wiracochapampa, las estructuras habrían estado habitadas por poco tiempo debido al abandono del lugar, pero el sitio sí se mantuvo habitado (Vizconde, 2016; Vizconde, López y Pérez, 2018), contrariamente a la posición de T. Topic y J. Topic (2010), quienes sustentan que el sitio nunca fue habitado salvo por sus propios constructores.

Sin embargo, asumimos que las estructuras construidas en forma de «D»<sup>2</sup> durante el Horizonte Medio cumplieron la categoría de templo en una tradición que proviene desde el Intermedio Temprano con la sociedad warpa. La casta sacerdotal, conjuntamente con altos funcionarios y en presencia de *malkkis*, oficializó ceremonias en favor de la estabilidad religiosa del imperio. La presencia de cerámica de uso ceremonial fragmentada intencionalmente, restos óseos humanos carbonizados, material orgánico quemado y restos óseos de animales en su interior reflejan el carácter sacro de estas edificaciones. Un detalle curioso en el registro arqueológico es la ausencia de estas estructuras en los enclaves de Pikillaqta y Wiracochapampa, evidencia con la que sí cuentan los asentamientos extremos del imperio, como Cerro Baúl (Moquegua) al extremo sur, que cuenta con dos espacios en forma de «D», e Inticancha, que se encuentra al extremo nororiental, colindante con los departamentos de La Libertad, Amazonas y San Martín, nos muestra en el interior de su trama cuadrangular dos estructuras en forma de «D» (Castillo, comunicación personal). En el periodo expansivo la sociedad wari, que centralizó el poder en su capital, pudo haber enviado *mitimaes* desde la misma capital a diferentes lugares, con fines de consolidar y resguardar sus territorios ante cualquier atisbo de insurgencia. Otrosí, la ausencia de evidencia wari en ciertos lugares de los Andes sugieren dos posibilidades: que los wari emplearon diferentes tipos de estrategias de dominación y hegemonía en las diferentes áreas culturales, o que el imperio Wari no colindaba necesariamente con las tierras asociadas a su dominio, sino que algunos se encontraban a grandes distancias. En ambos casos es necesario profundizar aún las investigaciones, pero se recalca el carácter estatal de Wiracocha-

---

2 Este tipo de estructuras se ubican dentro de la capital Wari en sectores como Vegachayoq-Moqo, Monqa Chayoq, Conchopata (Ayacucho), Nawimpuquio (Ayacucho), Cerro Baúl (Moquegua), Espíritu Pampa (Cusco), Honccopampa (Ancash), Santa Rosa de Pucalá (Lambayeque), Inticancha (La Libertad), entre otros. Su tamaño y distribución interna de ornamentos varían en cada región.

pampa y Pikillaqta. El origen de estas edificaciones está registrado desde los 650 a. C. aproximadamente, y el de los templos en forma de «D» presenta una posible filiación warpa desde el Periodo Intermedio Temprano, al menos con dos precedentes en el mismo Ayaucchu, de acuerdo a Leoni (2000) y a Doi (2019). Todo ello sugiere que la concepción de estructurar un espacio de adoración con forma de «D» se habría gestado en diversos asentamientos tempranos de la época warpa y, más tarde, con el inicio del Horizonte Medio, fue incorporada al imperio como un aspecto de identidad religiosa en su fase expansiva. Con ello, no afirmamos que en los sitios de Pikillaqta y Wiracochapampa no se realizaban actos ceremoniales por la falta de estructuras en forma de «D», sino que estos actos estarían siendo oficializados en la parte central de los enclaves más importantes de la época, como es la plaza central (Sulca, 2019, p. 71).

Rosas (2018) sostiene, partiendo de las investigaciones de Vizconde, López y Pérez (2018), que el diseño planificado de Wiracochapampa está dominado por tres componentes principales: cerco (o muralla), avenida y plaza. Dentro de esta ciudad se ubican espacios para palacios, residenciales, calles, actividades públicas y privadas, y administrativas. En contraposición, proponemos que la capital de Wari puede ser entendida como una ciudad orgánica, utilizando el concepto de Saarinen (1967) en el aspecto urbanístico y arquitectónico (y no necesariamente sociopolítico) de que una ciudad puede evolucionar no necesariamente como un compacto núcleo urbano, sino que puede transformarse gradualmente como un grupo o cuerpo de diversas comunidades y células separadas entre sí por diversos aspectos. Esto diferencia tangencialmente las ciudades de Wiracochapampa y Pikillaqta, que presentan una planificación y trama distintas. Además, están dotadas de una estructura geométrica de planta hipodámica o a modo de rejillas circunscritas por muros y murallas. Esta materialidad arquitectónica ha sido interpretada como el reflejo de una tendencia isodómica, es decir, aparejo regular o aparejo rectangular isódomo a un tipo de ensamble de un



muro, en el que los sillares son de igual altura, la misma que la de las hiladas. Este tipo de construcción, en comparación con ciudades romanas, puede generar ámbitos nucleares y áreas de segregación (Bermejo, 2015); su naturaleza de imposición responde además a un principio regulador de patrones arquitectónicos de tipo político e ideológico, que refleja la implantación de un orden coercitivo por parte de un grupo social sobre otro, hecho que expresa una jerarquía normalizada.

### 3. LA CAPITAL WARI

La ciudad de Wari fue construida hacia inicios del 600 d. C., en un área de 1,000 a 1,500 ha, desde donde se implantaría el nacimiento de un Estado y la planificación de una rápida expansión por casi todo los Andes peruanos.

La traza de la capital Wari, reconstruida por levantamientos topográficos, fotografías aéreas y reconocimientos de campo, indica que no presentó una planificación previa. Ello pudo deberse probablemente al acelerado crecimiento urbano, a lo que los especialistas denominan ciudad orgánica —o, según Morris (1972), «urbanismo compulsivo»—. Esta es «generada a lo largo de un proceso histórico en el que no se ha podido aplicar un plan de diseño urbanístico unitario a lo largo del tiempo» (Bermejo, 2015, p. 12). Diversas construcciones amuralladas se observan en el espacio utilizado, las cuales cuentan con estructuras que cumplen múltiples funciones. En ese sentido, su trazo indicaría un crecimiento progresivo que se condicionó al relieve del terreno que, posiblemente, está conectado por una red de calles no tan visibles, debido al enterramiento del complejo (figura 1).

Existen otros sitios menos explorados que tampoco son exclusivos de uso mortuario. Estos son el sector denominado «palacio» de Uchpaqoto, que presenta una gran muralla rectangular que inte-

riormente está subdividida por murallas menores. De la misma forma ubicamos el sector de Canterón, que se encuentra cercado por grandes muros; en su interior presenta estructuras distribuidas asimétricamente. El palacio de Sullucruz se encuentra colindante con el sector de Canterón; contiene construcciones con trazado ortogonal; la unión entre estos dos sectores pareciera formar la cabeza de un ave mítica que está representada en diversas vasijas ceremoniales. Por otro lado, el sector de Robles Moqo presenta similares características de construcción al de Uchpaqoto; está rodeado por inmensas murallas hechas con piedras alargadas semicanteadas y unidas con mortero de barro (Sulca, 2019, p. 51). Esta tendría la silueta de una cabeza antropomorfa que también está representada en vasijas wari (Lumbreras, 2010). Este trazado con planta antropomorfa puede implicar una planificación de la arquitectura, tomando la forma de ciertos animales rituales o mitológicos<sup>3</sup> (caso Cerro Baúl que, aparentemente, representa la silueta de un felino, figura 2), de manera similar a lo que realizaron los incas 400 años después en sitios como Cusco (trazado en forma de puma), Pisac (forma de colibrí), entre otros; y que evidencian un manejo del espacio que responde a un proceso de planificación evidenciado en esta disposición.

#### **4. REPRESENTACIONES ARQUITECTÓNICAS Y ESPACIALES EN CERÁMICA MODELADA**

Los wari realizaron representaciones artísticas del espacio y la arquitectura hechas en cerámica modelada o escultórica, de lo que pudo haber sido la planificación arquitectónica hecha realidad o una representación posterior de ciertas edificaciones. Algunos tipos de representaciones nos remiten a diversos sistemas de concepción del espacio en sociedades pasadas, tales como edificios, plazas, templos,

---

3 Para más información, véase Sulca (2019).

palacios, viviendas domésticas, cámaras funerarias, entre otros, que nos brindan información de rasgos arquitectónicos (Pardo, 2011). La planificación pudo haber estado plasmada en cerámica modelada y representaciones de iconografía cerámica o textil, no siendo construidas a imagen y semejanza de las mismas, sino que estas pudieron haber sido modificadas al momento del levantamiento de la infraestructura en sí, dependiendo, entre otros factores, de las particularidades del terreno o la geografía (Uceda, 2011; Castillo, Cusicanqui y Mauricio, 2011; Canziani, 2011). La planificación de las edificaciones durante el Horizonte Medio se pudo haber dado en este contexto bajo una detallada organización social, política y económica. De una u otra manera, los arquitectos utilizaron medios físicos de representación del espacio y la arquitectura, elementos que se encuentran previamente registrados en los Andes desde épocas como Horizonte Temprano hasta la época inca en diversos medios y soportes, tales como cerámica, textiles, talla en piedra (Gartner, 1998).

Canziani (2011, p. 37) afirma que «estas piezas constituyen una representación simbólica y ritual por la que se transmite la idea de espacios de orden ceremonial, político o de uso administrativo, incluso residencias de élite. Asimismo [...] el artista observa y aprende los rasgos más significativos de la arquitectura, y en su proceso creativo, los interpreta de acuerdo a su propia sensibilidad y al contexto de su obra creativa». Ello hace pensar en que los artistas estarían reflejando más bien las imágenes de los edificios ya construidos. En cierta medida, tendría sentido, ya que los antiguos artistas plasmarían en la cerámica obras de gran importancia destinadas a un uso exclusivo de una determinada clase social; por otro lado, también está la posibilidad de que estas habrían sido hechas a modo de ilustraciones antes de las construcciones, siendo ambas hipótesis válidas.

De la misma manera, Castillo, Cusicanqui y Mauricio (2011) y Canziani (2011) comparten reflexiones sobre las representaciones arquitectónicas. Así, aseguran que, por su realismo y detalles, estas nos transportan a construcciones de residencias o templos, e

incluso a tumbas. Partiendo de ello, Castillo, Cusicanqui y Mauricio (2011, p. 115) plantean las siguientes interrogantes:

[...] ¿son acaso imágenes de los edificios que existieron en el pasado?, ¿son imágenes idealizadas, versiones mitológicas de un mundo fantástico o son, en realidad, símbolos o metáforas, quizás de la relación que se establecía, por un lado, entre el mundo construido de los edificios y los espacios que los rodean, del paisaje y el territorio? y, por otro, ¿fueron hechos por las personas que habitaron en ellos y a las que se les confiaron este tipo de artefactos durante alguna actividad ritual, como un entierro o un rito de iniciación?

Si las imágenes ilustran edificios que existieron en la realidad, es decir, si son verdaderas representaciones, estas no podrían haber sido fotografiadas de la realidad, sino que habrían sufrido las distorsiones que, naturalmente, resultan de la valoración de las cosas, de su integración al mundo de valores e identidades muy distinto al nuestro. Es decir que, incluso si las representaciones intentaron retratar la realidad tal como las podemos documentar en los restos arqueológicos de pueblos y edificios, estas no serían exactas. La escala dependerá de la importancia, las paredes externas serán retiradas para representar lo que sucede en el interior de los cuartos, las alturas serán menguadas para ocupar menos espacio, se enfatizarán los espacios más sagrados sobre los que no son, etc.

En efecto, si estas fueran representaciones de construcciones reales, no reflejarían las dimensiones exactas de los detalles que pueda involucrar a una edificación, debido a que, en el proceso de la elaboración de la infraestructura, la dimensión de los muros, los accesos, el tipo de techo, los módulos internos, etc., sufrirían diversos cambios en su proceso de ejecución. Entonces ¿qué propósito tendrían? Para Castillo et al. (2011, p. 117) representan simbólicamente la relación entre el individuo y el espacio.

En el mismo Ayacucho se han hallado artefactos en cerámica que pueden ser considerados representaciones de lo construido du-

rante el Horizonte Medio. De esta manera, se sugiere que existieron arquitectos wari que representaron sus construcciones en cerámica; como lo demuestran las evidencias encontradas en las excavaciones de Conchopata (Isbell, 2000) y Huanca Qasa (Doi, 2019). Si bien es cierto que hasta la fecha aún no se ha podido encontrar evidencias sobre la planificación y construcción de los enclaves wari de Wiracochapampa y Pikillaqta, los datos que se presentan aquí sugieren una planificación arquitectónica y espacial.

La vasija encontrada en Conchopata por Isbell (2000) y restaurada por Mancilla en el 2008 nos hace pensar que se trataría de una estructura importante que albergó a algún personaje principal. Estructura totalmente cercada por un gran muro y presenta un solo acceso que da entrada a un patio de «espera»; está asociada a una edificación de tres niveles que cuenta con ventanas, y que fue decorada con diferentes colores y símbolos (chacanas y ejes verticales). El primer nivel cuenta con un solo acceso, en la parte media lleva a un largo pasaje que colinda a la derecha con doce espacios cuadrangulares y a la izquierda con trece espacios cuadrangulares, distribuidos en hileras; hacia el fondo del pasaje se nota un ambiente cuadrangular dividido en ambientes independientes (figura 3).

Ochatoma y Cabrera (2010, p. 134) han propuesto que dicha representación estaría posiblemente ligada a un acto ceremonial a modo de ofrenda. En este sentido, los hallazgos recientes de barro y piedra sugieren que los constructores de edificios públicos y palacios pudieron haberse valido de estos modelos para diseñar y dirigir la construcción, siempre en cuanto estos objetos tan particulares no hayan tenido otras funciones simbólicas como parte del ajuar funerario, de una ofrenda o de un depósito votivo.

Otra representación de arquitectura en cerámica es la que Doi (2019) identificó en las excavaciones realizadas en la comunidad de Trigopampa (periodo Warpa-Wari); se trata de una representación que muestra tres espacios, al parecer, domésticos de más de un nivel asociados, además, a un patio central (figura 4).

Por último, aunque no se trata de una representación arquitectónica, la gran urna ubicada en el santuario de Pachacámac de estilo Pacheco, representa en parte de su iconografía cuatro construcciones de arquitectura de hasta tres niveles.<sup>4</sup> Estas están asociadas a diversas plantas cultivadas tanto en la sierra como en la costa. Otra vasija del mismo estilo presenta iconografía de similares plantas debajo de su borde.<sup>5</sup> La hipótesis que manejamos es que tales edificaciones corresponderían a *colcas* construidas en diversos centros administrativos, como Wiracochapampa y Pikillaqta, donde los vestigios de más de un piso posiblemente servían como puntos de almacenaje.

## 5. REPRESENTACIONES ARQUITECTÓNICAS Y ESPACIALES EN ICONOGRAFÍA TEXTIL

Otras evidencias de planificación se pudieron haber dado en la simbología de los textiles wari, que sirvieron seguramente a modo de planos móviles. El análisis de algunas imágenes y una breve introducción nos harán reflexionar sobre este punto en particular.

Las únicas fuentes informativas que se tienen sobre el registro de los textiles datan de la época inca, dejadas en crónicas por los españoles, las cuales jugaban un papel importante en el mundo del Tawantinsuyo.

Para el caso de wari es aún mucho más complicado, teniendo en cuenta que no se tiene registro escrito alguno de los trabajos del hilado. Los tejidos wari son reconocidos por su importancia ico-

---

4 Descubierta por Julio C. Tello en 1927. Hasta la fecha, Pacheco es el sitio más grande de fragmentos de cerámica identificados en los Andes Centrales para el horizonte medio.

5 La vasija corresponde a la forma de un vaso o *keero*, el cual era utilizado posiblemente para contener bebidas utilizadas en diversos rituales. Para mayor información, véase Glowacki (2012, p. 147).

nográfica, su aspecto estético y, sobre todo, su nivel técnico. Los diversos motivos que se encuentran en los telares wari reflejan innumerables ideas e ideogramas, de forma similar a un sistema logográfico de escritura indirecta. «Los diversos símbolos se encuentran ordenados dentro de cuadros [...] con una lógica y estructura que parecen reflejar la filosofía de un estado jerárquicamente autoritario» (Reid, 1984, p. 68). Algunos diseños podrían estar reflejando incluso regiones específicas del territorio; los motivos más frecuentes identificados en los textiles son los círculos, formas geométricas, líneas geométricas, verticales y horizontales entrecruzadas, y símbolos parecidos a letras del alfabeto árabe.

Como menciona Gavazzi (2010, p. 35):

[...] los territorios andinos presentaban una relación intensa con su espacio geográfico que, además, habrían sido plasmados en diversos mantos o urdimbres. En tal sentido, la organización del espacio comprendería diversos elementos territoriales. Los tejidos pudieron haber sido elaborados [...] como mapas geométricos y geográficos que expresan un modo de representar el espacio similar a un texto y aun código visual.

Como indicamos, los textiles manufacturados durante el Horizonte Medio han sido poco estudiados en su contexto y significado. Bergh (2012) ha realizado estudios del tapiz textil wari y ha encontrado diversos motivos geométricos que se relacionan a la dualidad andina, a seres míticos, a personajes alados y una serie de distorsiones figurativas que van de la mano con el tipo de tejido y de color. Bergh está convencida de que la mayoría de estos objetos portátiles transmitían un mensaje, pues llevarían en sus colores códigos ocultos e interpretarlos sería muy arriesgado debido a la austeridad figural de los patrones y el vago estudio de las mismas. Por otro lado, haciendo referencia a Frame, Bergh (2012) menciona que esta última sugiere que los colores en los textiles representan un código sistematizado y que los bloques de cuatro colores reflejan

una división en cuatro partes, cuyo colectivo constituye una estructura de interacción humana en diferentes contextos o regiones. Una expresión de lo previamente señalado se constata en la organización dual de la sociedad inca al dividir a su sociedad bipartita en cuatro. «Tal hecho se estaría dando en los diseños plasmados de los textiles wari. El principio de dualidad, tripartición y cuatripartición siempre estuvo presente en las sociedades andinas; por ello, probablemente, Wiracochapampa y Pikillaqta están sumamente relacionados, las lagunas con los sitios, los apus con los mismos, etc.» (Sulca, 2019, p. 62). No obstante, siguen siendo especulativas las hipótesis en torno a la organización social wari.

Es importante preguntarse por los posibles lugares donde estos planos simbólicos fueron confeccionados. Hasta la fecha, se desconoce los talleres wari donde se producían estos trabajos sumamente complejos. Debe destacarse que muchos de estos tejidos cuentan con variados estilos y técnicas de manufactura. En ese sentido, es posible pensar que la confección haya tenido lugar en diferentes centros del imperio, conformando una gran red de distribución.

En un breve análisis, en el primer *unku* wari (figura 5) se observan ricos motivos geométricos que reflejarían las diversas kanchas wari o al clásico patrón ortogonal. De la misma manera, estarían muy bien organizadas y separadas por calles o avenidas, representadas, en este caso, por las franjas de color rojo. Esta hipótesis no escapa de la realidad, en cuanto un textil presenta en su trama un posible conjunto de grandes paredes (figura 6). Ello nos estaría transportando a las construcciones de Pikillaqta y Wiracochapampa: en esta se identifica un gran marco cuadrangular central que, en su interior, presentaría diversas kanchas con patios centrales. Como menciona C. Williams (2001), quien no concibe la planificación de Pikillaqta sin los instrumentos como los planos, estos modelos se habrían plasmado en los textiles, proceso que los urbanistas llaman «conceptualización». En ese sentido, los wari podrían considerarse



innovadores en la historia del urbanismo andino. Desde esta perspectiva, C. Williams (2008) sostiene que, aparte de las obras de arquitectura hechas en cerámica, los wari reflejaron modelos extraordinarios en los textiles, los que acompañan todo el proceso cultural de esta sociedad. Sin embargo, aún queda mucho por estudiar.

Volviendo a la hipótesis de las representaciones arquitectónicas y la iconografía plasmada en los textiles —maquetas simbólicas,<sup>6</sup> según la denominación de Protzen (2011)—, estas simbolizarían una concepción del espacio difundida con el Estado y la expansión del imperio Wari, puesto que serían medios de soporte como una especie de mapas o «planos», donde los arquitectos wari y sus artesanos plasmaban las representaciones de sus espacios arquitectónicos.

## 6. EL QUIPU WARI. ¿FUENTE DE PLANIFICACIÓN URBANA?

Los estudios arqueológicos han ubicado y privilegiado a los quipus, temporalmente, en lo que respecta al período Horizonte Tardío, de donde es extendido el conocimiento que «en los quipus se llevaban registros de censos, el tributo tasado y ejecutado, los bienes almacenados en los depósitos incas, periodicidades astronómicas y cálculos calendáricos, genealogías regias, acontecimientos históricos y así sucesivamente» (Urton, 2013, pp. 89-90).

El imperio Wari, como el inca, manejó un sistema político que integró diversas sociedades a lo largo de los Andes centrales, cuya capital se encontraba en Ayacucho. Esta centralidad wari debió contar con diversos registros, tanto administrativos como políticos, que posiblemente también se codificaban y guardaban en soportes como los quipus. Al igual que la capital, los diversos centros admi-

---

6 Protzen (2011, p. 93) menciona que todo sistema de escritura usa un sistema de símbolos (que pueden ser ideogramas, logogramas o alfabetos); de esta forma, el texto que describe una construcción es una maqueta simbólica.

nistrativos secundarios contarían con estos complejos sistemas de almacenamiento de datos, donde se acumulaba información que era reportada hacia su capital.

La sociedad wari experimentó la necesidad de gestionar y supervisar los recursos del Estado, que incluían los censos y otros asuntos relacionados con poblaciones conquistadas, reclutamiento laboral y militar, almacenamiento y la redistribución de bienes estatales (Schreiber, 1992, p. 29). Entonces, ¿cómo se vería plasmada la planificación urbana en el Horizonte Medio a partir de los quipus? Conklin (2011) contempla al quipu wari como una herramienta mnemotécnica, subrayando que su confección tuvo la intención de transmitir información, con lo que se volvería, de esta manera, en un instrumento de convención de signos. No obstante, se debe tener presente que, a diferencia de los incas, los quipus waris no cuentan con una estructura de nudos; por lo contrario, presentan nudos simples o largos. Por su parte, Brokaw (2010, p. 90) postula que existió una relación semiótica que permitía la convergencia y el diálogo entre estructuras arquitectónicas, estas son la *yupana* y el quipu huari.

Hasta la fecha no se ha podido comprobar el uso del quipu en las planificaciones urbanas wari, pero se colige que esta herramienta indispensable formó parte de esa cadena de información que los *quipucamayoc* utilizaron como fuente de recepción y acumulación de datos que, incluso, portaban sistemas de códigos de construcción. Entonces, tal como están plasmados en la reconstrucción iconográfica de los fragmentos de estilo Chakipampa<sup>7</sup> (figura 7), existieron especialistas y arquitectos que conocían esta herramienta al momento de la ejecución de grandes obras durante la expansión wari.

---

7 Por ejemplo, aludimos a la reconstrucción iconográfica de *quipucamayoc* portando quipus de fragmentos de cerámica del estilo Chakipampa, que fueron hallados al interior del recinto en forma de «D» ubicado en el sitio arqueológico de Conchopata en Huamanga-Ayacucho, producto de las excavaciones de José Ochotoma y Martha Cabrera en 1997. Para mayor informe, véase Mancilla (2012, p. 104).

## 7. ANÁLISIS COMPARATIVOS ENTRE WIRACOCHAPAMPA Y PIKILLAQTA

Como hemos mencionado a lo largo del presente trabajo, las edificaciones de Wiracochapampa y Pikillaqta presentan una trama similar, siendo la primera de menor dimensión que la segunda. El análisis espacial que proponemos para ambos sitios tiene como objetivo entender la organización espacial, tanto de carácter público como privado, su forma y su dinámica. Por ejemplo, los sitios de Pikillaqta y Wiracochapampa presentan un elemento central que consiste en una plaza y la mayor cantidad de estructuras que se encuentran en el conjunto están agrupadas alrededor de esta (McEwan, 1992).

Partiendo de la forma cuadrangular de los sitios típicos para las construcciones de la época wari, los arquitectos de turno tenían en mente qué construcciones iban a realizar. Las estructuras presentan calles internas, estrechas y controladas; de esta forma pretendían representar una arquitectura de carácter restrictivo que controlaba la visibilidad y regulaba el tránsito de habitantes y visitantes. Cabe señalar que los residentes y visitantes debían conocer perfectamente todo el conjunto, de lo contrario entrarían en un laberinto sin salida, debido al complejo sistema vial interno existente.

En ambas estructuras se observa la construcción de paredes altas que, incluso, llegan medir hasta 12 m de alto. Están equipadas por filas de piedras o hileras de pequeños hoyos, los cuales, se asume, son soportes para pisos superiores, para Pikillaqta hasta 3 pisos y Wiracochapampa 2 pisos (C. Williams, 2001). Otra característica singular de estos sitios es que las edificaciones no cuentan o presentan pocas ventanas, por lo que el interior es un espacio totalmente oscuro.

Desde la metodología de Gutiérrez (2012, p. 154), proponemos que las kanchas ubicadas en ambas alas del componente central (plaza) corresponderían a «unidades modulares complejas estructuradas en torno a un patio». Los módulos se disponen en torno a un

patio completamente rodeado de volúmenes construidos. Este tipo de estructuras es muy cerrado al exterior y con ausencia o escasez de ventanas, el único acceso de ingreso del umbral es la puerta y el patio central. Este tipo de estructuras presenta un carácter privado, teniendo el patio como un ente controlador. Desde esta perspectiva, las kanchas identificadas en Pikillaqta y Wiracochapampa se ubican en el centro de todo el complejo, por lo que son las más importantes en jerarquía, desde donde se controlaban aspectos sociales, económicos, políticos y rituales; cabe destacar que gran parte de las estructuras de 2 y 3 niveles se ubicaban allí, cuyos excedentes posiblemente eran almacenados y distribuidos por los gobernantes a diferentes sectores de los complejos y quizá hacia la misma capital Wari. Entonces, el modelo arquitectónico implantado por los wari subyace a la propuesta de Glassle, denominada «competencia arquitectónica», que consiste en marcar un conjunto de reglas normativas acerca de cómo se debe llevar a cabo la construcción, donde un edificio «nativo» reproduce un patrón conocido, previamente aceptado por su medio (Hillier, 2015).

La construcción tanto de Pikillaqta como de Wiracochapampa debió, en primer lugar, adaptarse a un espacio geográfico. En el primer caso, se adaptó a superficies irregulares del terreno (figura 14); y en el segundo (figura 15), a una superficie regularmente plana, como se aprecia en el modelo de elevación obtenido por el levantamiento aereofotogramétrico. A pesar de las diferencias en la topografía en ambos casos, la configuración espacial y arquitectónica de los asentamientos responde a un mismo criterio regulador y ordenador, tal como se puede observar en la comparación de los modelos de elevación del terreno donde se encuentran los sitios. De este modo, los espacios estuvieron estructurados, vinculados y ordenados directamente con la conducta humana que, a su vez, es ordenada por el espacio construido (Hillier, 2015).

Para los casos de Wiracochapampa y Pikillaqta, un elemento arquitectónico que no escapa a la vista son las construcciones de

pequeños salones, en cuya parte interna se encuentran ventanas y hornacinas. La ventana encierra un determinado paisaje y las hornacinas elementos de uso ceremonial. Esto sugiere que estos elementos pueden tener su origen en la materialización del paisaje y del culto a los muertos, lo que se refleja en los objetos sagrados (Gavazzi, 2010). Este tipo de técnica debió de transmitirse como modelo base desde la capital Wari o quizá desde Marcahuamachuco, donde se observan grandes hornacinas asociadas a espacios de adoración, como es el caso del sector de Vegachayuq Moqo en la capital Wari, en cuyo interior se identificaron restos óseos que correspondían a entierros secundarios (Gonzales, 1996).

Las estructuras de tipo «E»,<sup>8</sup> según las denomina McEwan (1992, 2005) en Pikillaqta, cumplieron posiblemente las funciones ceremoniales. Estas presentan nichos internos de diferentes formas; asimismo, tienen las esquinas internas redondeadas, las que, al parecer, son características propias de espacios ceremoniales. Debajo del piso enlucido de estos salones se encontraron diversas ofrendas, como cráneos humanos, como ocurrió de manera similar en los salones con presencia de nichos internos en Wiracochapampa, registrados por J. Topic y T. Topic (1983).

Cabe destacar que, en el análisis estructural de Pikillaqta, se determinó que el inicio del proyecto comenzó con la construcción de estructuras de paredes por todo el perímetro, que sirvieron como límites entre estructuras y calles. La edificación debió contar con un plan detallado para determinar diversas características arquitectónicas, como los canales subterráneos, así como la ubicación de los espacios más importantes (McEwan, 1991). Lo mismo debió de ocurrir para el caso de Wiracochapampa: los trabajos de edificación se realizaron igualmente desde el exterior hacia el interior. Esta hipótesis es respaldada por el estudio de la arquitectura realizado por Schreiber (1978), que identifica cuatro pasos de

---

8 Para mayor referencia, véase McEwan (2005, pp. 21-25).

construcción para los establecimientos wari: a) diseño previo a la construcción, b) cimientos, c) construcción de muros y d) acabado de interiores.

Pikillaqta y Wiracochapampa pueden ser, entonces, comprendidos como *dispositivos administrativos* para el gobierno del imperio. Algunos espacios pudieron estar destinados para viviendas de los muertos. Este significado pudo permitir a los wari demostrar ante la población local creencias justificadas y, de esta forma, llevar el control para su propio beneficio (McEwan y Williams, 2012). Por otra parte, J. Topic y T. Topic (2000) y McEwan (1991, 1992, 2005) concuerdan en que en ambos sitios no hubo almacenaje a gran escala, ya que no existen depósitos de excedentes propiciados por el Estado. Creemos, al igual que C. Williams (2001), que los ambientes donde se almacenaban los excedentes estuvieron ubicados en los pisos superiores (segundo como tercer nivel), esta hipótesis también es respaldada por Canziani (2009, 2012).

## 8. SINTAXIS ESPACIAL EN WIRACOCHAPAMPA Y PIKILLAQTA

Se entiende por sintaxis espacial al conjunto de técnicas analíticas del espacio asociadas a un marco teórico, según fue propuesto por Hillier y Hanson (1984). Los autores presentan una teoría sobre la organización del espacio y su significado social, argumentando que los distintos escenarios espaciales —ya sean pueblos, ciudades o edificios— presentan propiedades espaciales que influyen en la forma de interacción entre sus habitantes. Hillier (2015), asimismo, menciona que la función del diseño arquitectónico es el proceso de construcción que implica la creación de una representación, que puede llegar a pronosticar el comportamiento de todo el componente arquitectónico. Luego de la edificación, los ejecutores de la misma tendrán la obligación de ver cómo funcionará tanto en su forma y espacio, ello se definirá experimentando su uso correspon-

diente. Se puede deducir entonces que la sintaxis espacial tiene propósitos principales como descubrir la configuración del espacio y la forma de las construcciones, desde donde se trasmite la cultura mediante el comportamiento que sus habitantes generen en su interior.

Tomando en cuenta la metodología empleada por Gutiérrez (2012), quien propone un análisis de arquitectura en espacios arqueológicos en Europa,<sup>9</sup> propondremos para nuestro caso un análisis comparativo de ambos asentamientos estudiados, partiendo de dos categorías que generaron su construcción: 1) La primera es la morfológica, que se ocupa de la forma y disposición del espacio. En este caso, tomamos en cuenta la disposición de espacios relacionados. 2) La segunda categoría se refiere al aspecto sintáctico, que analiza el espacio y las distintas prácticas que se desarrollaron según la jerarquía social dentro de las mismas. Por último, para poder finalizar debidamente este análisis es necesario aplicar la categoría semiótica, la cual analiza las diversas expresiones sociales, que implica el estudio necesario del registro arqueológico para determinar su funcionalidad, uso residencial, doméstico, ceremonial y/o público. Esta se debe realizar únicamente con excavaciones arqueológicas, las mismas que no aplicamos en la presente investigación.

En esta investigación haremos el intento de aplicar las dos categorías iniciales de análisis, la primera morfológica y la segunda sintáctica espacial. En el análisis morfológico agrupamos los espacios por sus características formales en ambas ciudades, para realizar la comparación y homologación de espacios. La homologación tiene como objetivo buscar la comparación de una cosa con otra, por tener ambas en común características referidas a su naturaleza, función o clase. De esta manera proponemos una aproximación a la comparación de espacios por sus características formales. En este caso, agrupamos las áreas de acuerdo a su morfología y diseño espacial con un polígono y un color determinado, teniendo como

---

9 Para mayor información, véase Gutiérrez (2012, p. 140).

resultado el siguiente análisis tanto en Wiracochapampa (figura 8) como en Pikillaqta (figura 9).

Análisis morfológico espacial en Wiracochapampa. La escala de colores determina los siguientes espacios: a) área central del espacio arquitectónico determinada por la plaza y estructuras adyacentes (naranja); b) área residencial de primer orden al norte de la plaza central (verde claro); c) área residencial de primer orden al sur de la plaza central (celeste); d) áreas residenciales no permanentes de segundo orden separadas del área central, con espacios sin concluir y posible plaza adyacente (morado claro); e) áreas con edificaciones inconclusas sin actividad definida (morado oscuro); y (f) área con escasas construcciones con función no determinada, esta área se encuentra definida por una calle y un perímetro externo (verde oscuro).

Del análisis morfológico realizado anteriormente y tomando como base a Wiracochapampa, se sugiere que ambos sitios fueron realizados bajo un mismo esquema arquitectónico o patrón. De manera que existen elementos para realizar una homologación espacial entre ambos sitios, los cuales presentan exactamente la misma distribución de espacios y funciones formales, por lo menos en los espacios cuya construcción lograron culminar. De esta manera, en Pikillaqta las áreas denominadas «e» (área con estructuras no definidas) y «f» (unidades habitacionales) presentan la misma forma y diseño que las áreas «e» y «f» en Wiracochapampa, con la diferencia de que en este último sitio las construcciones de las estructuras internas de estos sectores no fueron concluidas por razones aún no completamente esclarecidas. De esta manera podemos afirmar que existe un mismo modelo de distribución del espacio arquitectónico en ambos sitios, con diferencias en la cantidad de estructuras finalizadas y la distribución de la traza del sistema vial dentro de cada sitio.

Este análisis se complementa con la segunda categoría propuesta, como es la sintáctica espacial. De esta manera se analizó la distribución de accesos y circulación tanto externa (acceso y salidas)



como interna del sitio, a partir de la sistematización de la conexión de sus espacios en una ortofoto, de la cual se obtuvo un diagrama; este nos brindó información para la interpretación de su sistema espacial, posiblemente regulado por el imperio, su cosmovisión y orden del mundo materializados arquitectónicamente en estos asentamientos. En este sentido, observamos, luego del análisis de sintaxis en Wiracochapampa (figura 10) y Pikillaqta (figura 11), que ambos sitios establecen la presencia de un orden jerárquico a partir de un centro simbólico en cada sitio, el mismo que presenta una alta cantidad de restricciones y controles de ingreso, pero que a la vez están articulados con todas las áreas de los sitios, estableciendo una distribución cuatripartita, como se puede observar en los diagramas de análisis sintáctico.

La distribución espacial wari presenta una correlación directa con la distribución arquitectónica y con la concepción del espacio andino. Dicha distribución se observa de una manera estilizada y sofisticada hacia el Horizonte Tardío por los incas. En este caso, los incas impusieron estructuras centrales en sus asentamientos capitales de provincia para dirigir actividades importantes del calendario estatal, en donde se construían rasgos arquitectónicos como plazas y plataformas, o *ushnus* (Staller, 2008). Estos rasgos están asociados a un reacomodo y resignificación del mundo, un *axis mundi* desde donde se rendía culto a las divinidades imperiales y deidades regionales o locales como el Rayo, el Trueno, de acuerdo a sus estrategias locales y regionales de dominación y conquista (Pino, 2010; Ramón, 2014; Hurtado, 2020). La monumentalidad de las plataformas no se observaba en la misma ciudad del Cusco, pero sí en lugares provinciales de territorios conquistados, tales como Vilcashuaman, Huanucopampa, Choquerecuay y Pumpu, en donde el lugar elegido no representa necesariamente el centro geográfico, sino el elemento central-funcional al concepto impuesto (Aguilar, 2019).

Pensar el lugar del asentamiento implica también un lugar privilegiado en el paisaje religioso y sagrado. Verbigracia, los incas ele-

gían lugares en relación a su lugar geográfico y sagrado, la elección de Wiracochapampa debió estar asociada al lugar sacro de una divinidad mayor, asociada al culto a Catequil, deidad importante jerárquicamente para las sociedades en la sierra norte desde Huamachuco hasta Cajamarca. El lugar sagrado implica un lugar de conexión con lo ancestral (Kaulicke, 2008), y en la sociedad wari hubo un culto formal a los ancestros, que se observa en diferentes lugares en el culto y construcción de diferentes tipos de chullpas como los casos representativos de Willcawain (Paredes, Quintana y Linares, 2001), Castillo de Huarmey en Ancash (Giersz, 2017), Cerro Amaru en Huamachuco (Topic, 1991), Espíritu Pampa en el Cusco (Fonseca, 2011), y Monqachayuc (Pérez, 2001; Ochatoma y Cabrera, 2019) en la misma ciudad de Wari. En esta época, tanto la capital como los enclaves de Wiracochapampa y Pikillaqta están relacionados con las hondonadas, montañas, la lluvia y los ríos, que grafican la yuxtaposición cerro-centro ceremonial, siendo regularmente notorias las construcciones de plataformas encima de espolones o en cumbres, la cual expone un carácter de dualidad.

Al observar el diagrama sintáctico en Wiracochapampa tenemos que: el ingreso a la ciudad conducía a una gran plaza a través del enlace 1. El enlace 1 conducía a las estructuras de poder desde donde se accedía al enlace 2, el mismo que solo tiene un acceso y una salida formando una especie de «cuello de botella», por donde todo individuo estaba obligado a transitar. Desde aquí se accedía al enlace 3, cuya salida estaba dirigida hacia los enlaces 8 y estos a su vez se podían enlazar a los espacios 7, ambos hacia los ejes oeste y este del espacio central 5. Desde el enlace 3 se podía acceder al enlace 4 y continuamente al enlace 5, que consiste en la gran plaza central. Desde este último punto se accedía al enlace 6, para luego acceder al enlace 9, espacio inconcluso desde donde no hay conexión a otro enlace y todo control de acceso se realiza únicamente desde el sector residencial de primer orden denominado enlace 6. Desde la gran plaza se accedía a los enlaces 7, sectores residenciales

que hacia el norte se conectaban con el enlace 10, el mismo que también presenta evidencias arquitectónicas inconclusas.

Para el caso de Pikillaqta la distribución sintáctica espacial es en esencia la misma, con la diferencia de que gran parte de los espacios aquí están concluidos. En este caso, de acuerdo al diagrama, se accede al sitio por el enlace 1, correspondiente a una gran plaza donde se accede a unas estructuras cuadrangulares. Desde aquí se accede al enlace 2, que constituye el «cuello de botella» al sitio o único acceso totalmente restringido o de control. Desde aquí se accede al enlace 3, compuesto por estructuras rectangulares desde donde se puede acceder a los enlaces 8 (sureste y noroeste) y al enlace 4 (norte). Desde donde se accede a la plaza central o enlace 5. Desde este lugar se accede al enlace 6 (noroeste) y a los enlaces 7. Desde el enlace 6 se accede al enlace 10, que está conectado con los enlaces 9 y el enlace 11. Este último constituye el único ingreso al gran sector de estructuras cuadrangulares de función aún no determinada. Desde el enlace 7 se comunica con una línea troncal central que corre de sur a norte, desde donde se puede comunicar con los enlaces 12 (áreas residenciales), el enlace 13 (área doméstica) y el enlace 15 (área doméstica periférica). De manera general, la circulación de las vías dentro del sitio es altamente restringida y la comunicación espacial responde, en ambos casos, al mismo patrón regulador urbanístico.

Finalmente, se analizó el sistema vial interno para el caso de Wiracochapampa y Pikillaqta; en ambos sitios de manera preliminar, pues todavía es necesario continuar definiendo accesos, vías y calles. Para realizar el análisis del sistema vial wari en Wiracochapampa y Pikillaqta se tomó como base el criterio de clasificación vial de Ambrosio et al. (2014), el cual consta de una clasificación de vías por jerarquías establecidas por la funcionalidad, espaciamiento y las características físicas de los tipos de vía. De esta manera se establecieron 4 categorías de vías dentro de los sitios: vías expresas, vías arteriales, vías conectoras y vías locales.

Las vías principales, o de primer orden, establecen la relación entre sistemas interurbanos y sirven para el tránsito de paso entre zonas distantes entre sí y no necesariamente para detenerse o asentarse en este tipo de vías. En ese sentido, las vías arteriales permiten el tránsito con fluidez media o alta, deben estar integradas con un sistema de vías expresas o de primer orden y deben permitir una repartición de la circulación con las vías conectoras y las vías locales.

Por su parte, las vías conectoras funcionan para llevar el tránsito de las vías locales a las vías arteriales, y en algunos casos a las vías expresas o de primer orden. Luego, las vías locales funcionan principalmente para proveer acceso a los predios o unidades arquitectónicas, fluyendo únicamente su tránsito propio generado tanto de ingreso como de salidas. Estas vías también reciben el nombre de calles.

En el caso de Wiracochapampa tenemos un total de 3 vías expresas o de primer orden que transcurren de sur a norte, articuladas con un sistema vial mayor (posiblemente una red vial wari). Estas se interconectan internamente con 3 vías arteriales o de segundo orden que transcurren de este a oeste. Asimismo, se observa un total de 25 vías conectoras que interconectan las diversas calles locales con el acceso a cada una de las unidades arquitectónicas o predios. Las vías locales aún deben seguir siendo definidas a partir de limpiezas, restauraciones o excavaciones arqueológicas en el sitio (figura 12).

Para el caso de Pikillaqta tenemos igualmente un total de 3 vías expresas de sur a norte, articuladas con un sistema vial mayor e interconectadas internamente con 3 vías arteriales que transcurren de este a oeste. Se observan, asimismo, un total de 15 vías conectoras que no están articuladas con las vías arteriales, pero sí con la totalidad de las vías o calles locales (figura 13).

Aunque las vías de primer y segundo orden presentan niveles de comparación en el número de las mismas, estas no se encuentran emplazadas de la misma manera en los sitios analizados. Sin embar-

go, las vías conectoras y locales presentan distribuciones totalmente diferentes, tanto en distribución como en planeamiento, por lo que no se encontró una uniformidad en la distribución de su trazado interno en ambos casos.

## COMENTARIOS FINALES

1.- El proceso expansivo del estado imperial Wari produjo un conjunto de cambios en la planificación y construcción de asentamientos en diferentes espacios geográficos, como parte de su estrategia de dominio y sometimiento para el acceso de un conjunto de recursos. Pikillaqta y Wiracochapampa constituyen ejemplos claros de la política expansionista que pudo haberse producido no solo a través de la violencia, sino a través de pactos y alianzas comerciales que incluyeron el tráfico de bienes como la obsidiana y el cobre procedente de Sicuani (Cusco).

2.- El entorno medioambiental y la geomorfología de las áreas ocupadas por Pikillaqta y Wiracochapampa demuestran que la elección para su ocupación se hizo tomando en cuenta ciertas características del paisaje natural, tales como la existencia de lagunas y cerros sacralizados, acceso para el desarrollo de actividades astronómicas y ceremoniales manejando con claridad el espacio sagrado y el profano.

3.- A través del análisis de homologación espacial realizado en Wiracochapampa y Pikillaqta se ha comprobado que el trazo del diseño general es en esencia el mismo en ambos casos, por lo que es probable que los arquitectos wari utilizaron algún tipo de representación arquitectónica y del espacio, posiblemente una maqueta para replicarlo en el terreno previsto. Las similitudes arquitectónicas de la distribución y uso del espacio nos llevan a proponer que las construcciones de estos dos centros wari habrían sido dirigidas por un grupo de arquitectos procedentes de la capital.

4.- Las diversas representaciones arquitectónicas como modelaciones en cerámica, textiles y la propuesta de información de planificación en los quipus, son instrumentos directos que los wari habrían utilizado en cada espacio arquitectónico edificado en gran parte de los Andes centrales. Los sitios primarios y secundarios tuvieron que contar con un estudio previo del levantamiento estructural jerarquizado, que habría estado plasmado en diversos objetos, nada pudo haberse realizado de forma casual, sin ninguna planificación urbana, así se demuestra en los vestigios que hasta hoy existen para el Horizonte Medio.

5.- El análisis sintáctico espacial de las estructuras de Pikillaqta y Wiracochapampa han demostrado que la arquitectura del diseño tuvo como finalidad establecer una diferenciación social marcada, con ambientes de uso y función diferenciados. Esto se aprecia en la existencia de ambientes principales ubicados en la parte central, que correspondería al palacio con accesos restringidos asociados a almacenes y patios o kanchas y otros ambientes de uso doméstico con accesos igualmente controlados, ocupados probablemente por la servidumbre.

6.- La nueva concepción del urbanismo, originado en el Horizonte Medio, trajo consigo cambios en las formas de la estructura arquitectónica en gran parte del área andina. Sitios como Pikillaqta, Wiracochapampa, Azángaro, Jincamoqo e Inticancha fueron producto de la organización y planificación del imperio.

7.- Los sitios de Wari, Wiracochapampa y Pikillaqta demuestran, según el análisis de las ortofotos, que fueron construidos en terrenos irregulares; el espacio accidentado no fue impedimento para que los arquitectos edificaran estructuras de diversas funciones y estén en armonía con los distintos relieves topográficos de sus zonas.

8.- Frente a las propuestas que cuestionan la existencia de ciudades, basadas en la inestabilidad poblacional y la falta de presencia de unidades domésticas, proponemos que el origen de la ciudad en los Andes tuvo un proceso y una concepción propia, que no necesi-

riamente es equiparable con la concepción de ciudades occidentales. El mundo andino parte de una ontología originaria que se desarrolla en su propia experiencia del mundo, sus propios recursos, su tecnología y su particular manejo del espacio.

## **CONFLICTO DE INTERESES**

El autor declara no tener conflicto de intereses.

## **COPYRIGHT**

2022, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

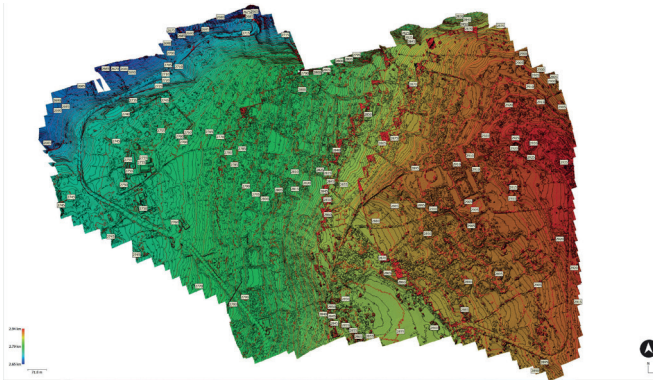


FIGURA 1. Ortofoto de elevación de la ciudad de Wari, nótese que el color naranja en la imagen representa la parte más elevada del terreno, el color turquesa la parte media y la azul la parte más baja. Esta imagen demuestra que la capital fue construida sobre un terreno irregular. Fuente: Proyecto Arqueológico San José de Moro (2018).

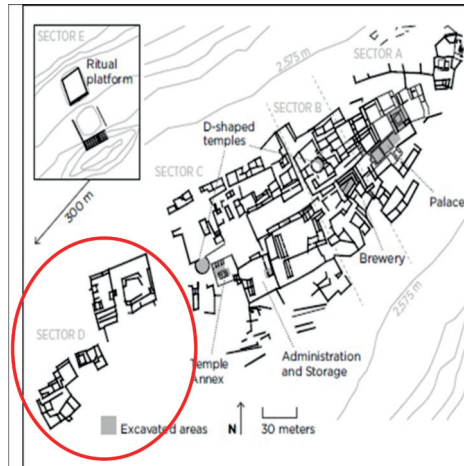


FIGURA 2. Sitio arqueológico de Cerro Baúl, a primera impresión la edificación arquitectónica tendría la silueta de un felino con la cabeza hacia el lado sureste (ubicado dentro del círculo rojo) y el cuerpo al noroeste. Fuente: Williams Patrick y Johny Isla (2002).



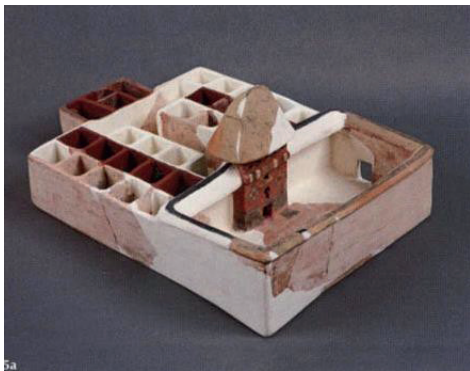


FIGURA 3. Vista frontal de representación arquitectónica modelada en arcilla, donde se observa la organización espacial de la planificación wari. Fuente: Ochatoma y Cabrera (2010). Restaurado por Carlos Mancilla.



FIGURA 4. Representación arquitectónica modelada en arcilla de época transicional Warpa-Wari, hallada en el sitio arqueológico de Huanca Qasa, por Masaki, 2019, expuesta en el Museo Regional de Ayacucho. Fuente: Archivo personal.



FIGURA 5. Túnica con representaciones geométricas que podrían estar aludiendo a pasajes internos colindantes a espacios modulares. Fuente: Susan Bergh (2012).



FIGURA 6. Túnica con decoración de figuras geométricas y zoomorfas, nótese la representación cuadrangular en cuyo interior se observan figuras tridimensionales. Fuente: Jean-Pierre Protzen (2011).



FIGURA 7. Reconstrucción iconográfica proveniente de cerámica del estilo Chakipampa, donde se representa a quipucamayocs waris portando quipus de cinco cuerdas y vistiendo atuendos particulares. Fuente: Carlos Mancilla (2012).



FIGURA 8. Propuesta de análisis morfológico para el sitio de Wiracochapampa, superpuesto a imagen satelital. Fuente: Diagramación, Nery Rojas (2019).



FIGURA 9. Propuesta de análisis morfológico para el sitio de Pikillaqta, superpuesto a imagen satelital. Fuente: Diagramación, Nery Rojas (2019).



FIGURA 10. Propuesta del diagrama sintáctico en Wiracochapampa con base de ortofoto, realizada por el Proyecto Arqueológico San José de Moro, 2018. Fuente: Diagramación, Nery Rojas (2019).

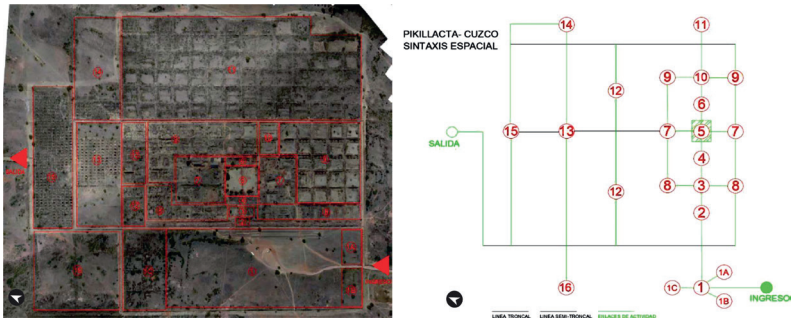


FIGURA 11. Propuesta del diagrama sintáctico en Pikillaqta con base de ortofoto, realizada por el Proyecto Arqueológico San José de Moro, 2018. Fuente: Diagramación, Nery Rojas (2019).

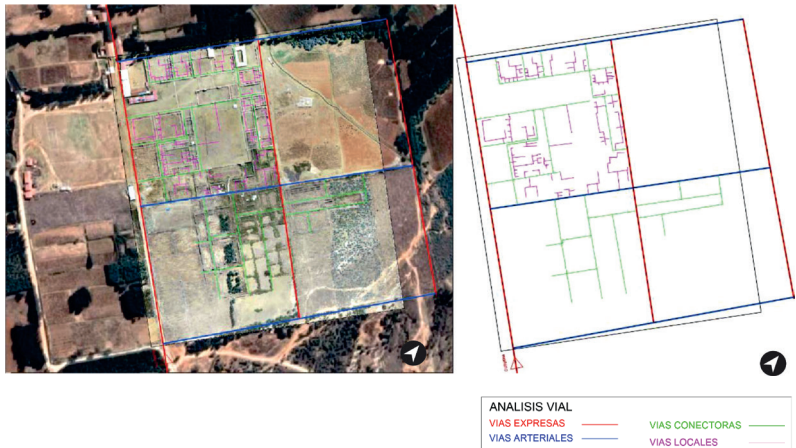


FIGURA 12. Propuesta de sistema vial sobre imagen satelital en Wiracochapampa. Fuente: Diagramación, Nery Rojas (2019).



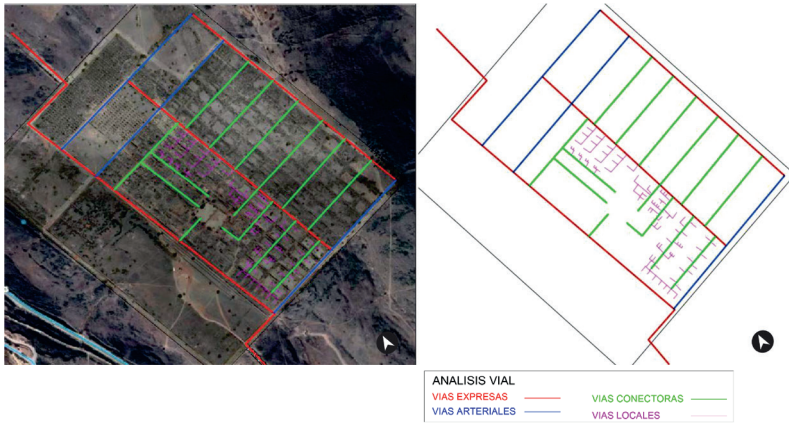


FIGURA 13. Propuesta de sistema vial sobre imagen satelital en Pikillaqta. Fuente: Diagramación, Nery Rojas (2019).

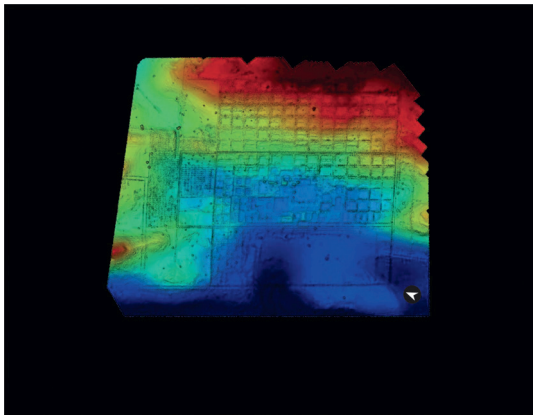


FIGURA 14. Ortofoto de elevación del sitio de Pikillaqta. Nótese la parte de color rojo y amarillo, indican que las estructuras ubicadas en este sector fueron construidas en la parte más elevada del terreno; y la celeste y azul, respectivamente, se ubican en la parte más plana del terreno. Fuente: Proyecto Arqueológico San José de Moro (2018).

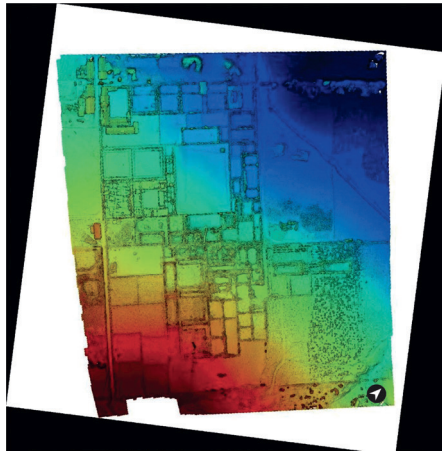


FIGURA 15. Ortofoto de elevación del sitio de Wiracochapampa. Gran parte de la construcción del sitio se ubica en una zona relativamente plana, indicadas de color celeste y azul; tan solo una pequeña proporción de las construcciones, ubicada al sureste del patio central, se halla en una ligera elevación. Fuente: Proyecto Arqueológico San José de Moro (2018).

## REFERENCIAS

- AGUILAR, Miguel (2019). Paisajes Políticos y Ushnu en el Orden Social y Espacial de Choquerecuay, S. XV-XVI. *Ñawpa Pacha*, vol. 39, núm. 1, pp. 1-30.
- AMBROSIO, Etel et al. (2014). *Criterios de clasificación de las vías urbanas. Obtenido de Universidad de Huánuco, E.A.P. de Ingeniería Civil*. Disponible en: [https://es.slideshare.net/denis\\_c/vias-urbanas](https://es.slideshare.net/denis_c/vias-urbanas). Consultado: 01.03.2022.
- BERGH, Susan (2012). Tapestry-woven Tunics. En: S. Bergh (ed.). *Wari Lords of the Ancient Andes*. Nueva York; Cleveland: Thames & Hudson; Cleveland Museum of Art, pp. 159-192.

- BERMEJO, Jesús (2015). Aplicaciones de sintaxis espacial en arqueología: una revisión de algunas tendencias actuales. *Arqueología de la Arquitectura*, núm. 12, pp. 1-23.
- BURGER, Richard (2006). Interacción interregional entre los Andes centrales y los Andes centro sur: el caso de la circulación de obsidiana. En: Lechtman Heather (ed.). *Esféras de interacción prehistóricas y fronteras modernas: los Andes sur centrales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 423-448.
- CANZIANI, José (2009). La primera formación imperial andina wari: la planificación urbana como política de Estado: En: *Ciudad y territorio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 293-326.
- CANZIANI, José (2011). El lenguaje de las formas y la representación arquitectónica en el mundo prehispánico. En: Cecilia Pardo (ed.). *Modelando el mundo. Imágenes de la arquitectura precolombina*. Lima: Museo de Arte de Lima, pp. 28-59.
- CANZIANI, José (2012). *Ciudad y territorio en los andes. Contribuciones a la Historia del Urbanismo Prehispánico*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CASTILLO, Luis, Solsiré CUSICANQUI y Ana Cecilia MAURICIO (2011). Las maquetas arquitectónicas de San José de Moro: aproximaciones a su contexto y significado. En: Cecilia Pardo y Jean-Pierre Protzen (eds.). *Modelando el mundo. Imágenes de la arquitectura precolombina*. Lima: Museo de Arte de Lima, pp. 112-143.
- COLLIER, Donald (1955). El desarrollo de la civilización en la costa del Perú. En: Julian Steward y otros (eds.). *Las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y de América: Simposio sobre las civilizaciones de regadío*. Washington D.C.: Unión Panamericana, pp. 20-28.
- CONKLIN, William (2011). Antes del quipu inca. La evolución de los sistemas informativos basado en cuerdas. En: Carmen Arellano y Gary Urton (eds.). *Atando cabos*. Lima: Ministerio de Cultura; Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, pp. 77-94.



- DOI, Masaki (2019). Asentamientos pequeños durante la formación del Estado wari. En: Shinya Watanabe (ed.). *Diversidad y uniformidad en el Horizonte Medio de los Andes Prehispánicos*. Nagoya: Nanzan University, pp. 144-175.
- FONSECA, Javier (2011). El rostro oculto de Espíritu Pampa, Vilcabamba, Cusco. *Arqueología Iberoamericana*, núm. 10, pp. 5-7.
- GARTNER, William (1988). Mapmaking in Central Andes. En: David Woodward y G. M. Lewis (eds.). *The History of Cartography*, vol. 2, núm. 3. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 257-300.
- GAVAZZI, Adine (2010). *Arquitectura Andina: Formas e Historia de los espacios sagrados*. Lima: Apus Graph Ediciones.
- GIERSZ, Milosz (2017). *Castillo de Huarmey. Un centro del imperio Wari en la costa norte del Perú*. Lima: Ediciones del Hipocampo.
- GLOWACKI, Mary (2012). Shattered ceramics and offerings. *Wari: Lords of the ancient Andes*, pp. 144-157.
- GLOWACKI Mary y Michael MALPASS (2003). Water, Huacas, and Ancestor Worship: Traces of a Sacred Wari Landscape. *Latin American Antiquity*, vol. 14, núm. 4, pp. 431-448.
- GONZALES, Enrique (1996). *El Templo Mayor en la ciudad de Wari. Estudios arqueológicos en Vegachayoq Moqo - Ayacucho*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- GUTIÉRREZ, Sonia (2012). Gramática de la casa. Perspectivas de análisis arqueológico de los espacios domésticos medievales en la península Ibérica (siglos VII-XIII). *Arqueología de la Arquitectura*, Madrid, núm. 9, pp. 139-164.
- HILLIER, Bill (2015). *Space is the machine. A configurational theory of architecture*. Nueva York: Cambridge University Press.
- HILLIER, Bill y Julienne HANSON (1984). *The social logic of space*. Cambridge: Cambridge University Press.

- HURTADO, Hernán (2020). Coricancha como artefacto de poder inca y un lugar sagrado como [proto] museo. *Revista Artificios*, vol. 16, pp. 8-20.
- HYSLOP, John (2014). *Qhapaqnan: El Sistema vial incaico*. Lima: Petroperú.
- ISELL, William (2000). Repensando el Horizonte Medio: El caso de Conchopata, Ayacucho, Perú. *Boletín de Arqueología PUCP*, núm. 4, pp. 9-68.
- ISELL, William (2001). Huari: Crecimiento y Desarrollo de la capital Imperial. En: Luis Millones (ed.). *Wari. Arte precolombino peruano*. Sevilla: Fundación El Monte, pp. 99-172.
- ISELL, William (2012). Wari's Andean Legacy. En: Susan Bergh (ed.). *Wari Lords of the Ancient Andes*. Nueva York: The Cleveland Museum of Art, pp. 251-267.
- ISELL, William (2016). El señor de Vilcabamba y sus relaciones culturales. En: Krzysztof Makowski y Milosz Giersz (eds.). *Nuevas Perspectivas en la organización Política Wari*. Varsovia; Lima: Centro de Estudios Precolombinos; Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 39-90.
- ISELL, William y Gordon McEWAN (1991). A History of Huari Studies and Introduction to Current Interpretations. En: William Isbell y Gordon McEwan (eds.). *Huari administrative structure. Prehistoric monumental architecture and state government*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 1-18.
- ISELL, William y Katharina SCHREIBER (1978). ¿Was Huari a State? *American antiquity*, vol. 43, núm. 3, pp. 372-389.
- JENNINGS, Justin (2012). Reevaluando el Horizonte Medio en Arequipa. *Boletín de Arqueología PUCP*, vol. 16, pp. 165-188.
- KAULICKE, Peter (2008). La economía en el Periodo Formativo. En: Carlos Contreras (ed.). *Economía Prehispanica, Compendio de Historia Económica del Perú 1*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 137-230.

- LEONI, Juan Bautista (2000). Reinvestigando Ñawinpukyó: nuevos aportes al estudio de la cultura Huarpa y en Periodo Intermedio Temprano en el valle de Ayacucho. *Boletín de Arqueología PUCP*, Lima, núm. 4, pp. 631-640.
- LUMBRERAS, Luis (1974). *Las fundaciones de Huamanga. Hacia una prehistoria de Ayacucho*. Lima: Editorial Nueva Educación.
- LUMBRERAS, Luis (2007). *El imperio Wari*. Lima: Ediciones Altazor.
- LUMBRERAS, Luis (2010). *Plan de Manejo del Complejo Arqueológico Huari*. Ayacucho: Gobierno Regional de Ayacucho.
- LUMBRERAS, Luis (2018). Panorama del proceso Prehispánico: a manera de introducción. En: Luis Castillo y Elías Mujica (eds.). *Perú Prehispánico: un estado de la cuestión*. Cusco: QM colección, pp. 21-38.
- MAKOWSKI, Krzysztof (2012). Ciudad y centro ceremonial: el reto conceptual del urbanismo andino. En: *Annual papers of the Anthropological Institute*, vol. 2. Nagoya: Nanzan University.
- MAKOWSKI, Krzysztof (2016). *Urbanismo Andino. Centro Ceremonial y ciudad en el Perú prehispánico*. Lima: Apus Graph Ediciones.
- MANCILLA, Carlos (2012). *Espacios ceremoniales en «D» en la época Huari: Una perspectiva a partir de Conchopata*. Tesis de Licenciatura. Huamanga: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- MCEWAN, Gordon (1991). Investigations at the Pikillacta Site: A Provincial Huari Center in the Valley of Cuzco. En: William Isbell y G. McEwan (eds.). *Huari administrative structure. Prehistoric monumental architecture and state government*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library & Collection, pp. 93-120.
- MCEWAN, Gordon (1992). El Horizonte Medio en el Cuzco y la Sierra del Sur Peruano. En: Duccio Bonavia (ed.). *Estudios de Arqueología Peruana*. Lima: Fonciencias-Lima, pp. 279-310.

- McEWAN, Gordon (2005). *Pikillakta. The Wari Empire in Cuzco*. Iowa City: University of Iowa Press.
- McEWAN, Gordon y Patrick WILLIAMS (2012). The Wari Built Environment: Landscape and Architecture of Empire. En: Susan Bergh (ed.). *Wari Lords of the Ancient Andes*. Nueva York; Cleveland: Thames & Hudson; Cleveland Museum of Art, pp. 65-81.
- NASH, Donna (2012). El establecimiento de relaciones de poder a través del uso del espacio residencial en la provincia Wari de Moquegua. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, vol. 41, núm. 1, pp. 1-34.
- OCHATOMA, José y Martha CABRERA (2010). Los espacios de poder y el culto de los ancestros en el Imperio Huari. En: Krzysztof Makowski (ed.). *Señores de los Imperios del Sol*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 127-142.
- OCHATOMA, José y Martha CABRERA (2019). Arquitectura funeraria y ritual en el sector de Monqachayuq, Wari. En: *Research Papers of the Anthropological Institute*, Nanzan University, vol. 8, pp. 46-68.
- OCHATOMA, José, Martha CABRERA y Carlos MANCILLA (2015). *El área sagrada de Wari: Investigaciones Arqueológicas en Vegachayuq Moqo*. Huamanga: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- PAREDES, Juan, Berenice QUINTANA y Moisés LINARES (2001). Tumbas de la época Wari en el Callejón de Huaylas, Áncash. *Boletín de Arqueología PUCP*, núm. 4, pp. 253-288.
- PÉREZ, Ismael (2001). Estructuras megalíticas funerarias en el complejo Huari. *Boletín de Arqueología PUCP*, núm. 4, pp. 505-547.
- PINO, José (2010). Yllapa usno: rituales de libación, culto a ancestros, y la idea del ushnu en los Andes según los documentos coloniales de los siglos XVI-XVII. *Arqueología y Sociedad*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, núm. 21, pp. 77-108.
- PROTZEN, Jean-Pierre (2011). Antiguas maquetas arquitectónicas ¿Qué nos quieren decir? En: Cecilia Pardo (ed.). *Modelando el mundo*.

*Imágenes de la arquitectura Precolombina*. Lima: Museo de Arte de Lima, pp. 84-111.

- RAMÓN, Gabriel (2014). Altars and altitude: the Ushnu and the Puna during the Late Horizon. En: Frank Meddens, Katie Willis, Colin McEwan y Nicholas Branch (eds.). *Inca sacred space: landscape, site and symbol in the Andes*. Londres: Archetype Publications, pp. 165-176.
- REID, William (1984). *Huari. Culturas precolombinas*. Lima, Banco de Crédito del Perú, pp. 40-117.
- ROSAS, Marco (2018). *Definiendo la función de Cerro Miraflores, un sitio arqueológico del área Cultural Huamachuco, a través del estudio de fragmentería cerámica excavada*. Tesis de Licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ROWE, John (1963). Urban Settlements in Ancient Perú. *Ñampa Pacha*, núm. 1, pp. 1-28.
- SAARINEN, Eliel (1967 [1943]). *La Ciudad: su crecimiento, su declinación y su futuro*. México: Editorial Limusa Wiley.
- SCHREIBER, Katharina (1978). *Planned Architecture of Middle Horizon Peru: Implications for Social and Political Organization*. Tesis de doctorado. Nueva York: State University of New York.
- SCHREIBER, Katharina (1992). *Wari Imperialism in Middle Horizon Peru*. Michigan: University of Michigan Press.
- STALLER, John (2008). Dimensions of Place: The Significance of Centers to the Development of Andean Civilization: An Exploration of the Ushnu Concept. En: John Staller (ed.). *Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin*. Nueva York: Springer, pp. 269-313.
- SULCA, Nils (2019). *Representando el Imperio: Una visión desde los enclaves Wari de Wiracochapampa (La Libertad) y Pikillaqta (Cusco)*. Tesis de maestría. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- TOOHEY, Jason y Patricia CHIRINOS (2018). La tradición Cajamarca y la sierra norte del Perú. En: Luis Castillo y Elías Mujica (eds.). *Perú Prehispánico: un estado de la cuestión*. Cusco: QM colección, pp. 185-208.
- TOPIC, John (1991). Huari and Huamachuco. En: William Isbell y Gordon McEwan (eds.). *Huari administrative structure. Prehistoric monumental architecture and state government*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library & Collection, pp. 141-164.
- TOPIC, John y Theresa TOPIC (1983). El Horizonte Medio en Huamachuco. *Revista del Museo Nacional*, Lima, núm. 47, pp. 112-52.
- TOPIC, John y Theresa TOPIC (2000). Hacia la comprensión del fenómeno Huari: Una perspectiva norteña. *Boletín de Arqueología PUCP*, núm. 4, pp. 181-217.
- TOPIC, Theresa y John TOPIC (2010). Contextualizing the Wari-Huamachuco Relationship. En: Justin Jennings (ed.). *Beyond Wari Wall. Regional Perspectives on Middle Horizon Peru*. Nueva Mexico: University of New Mexico Press, pp. 188-212.
- TUNG, Tiffany (2012). *Violence, ritual, and the Wari empire: A social bioarchaeology of imperialism in the ancient Andes*. Florida: University Press of Florida.
- UCEDA, Santiago (2011). Las maquetas Chimú de la Huaca de la Luna y sus contextos. En: Cecilia Pardo (ed.). *Modelando el mundo. Imágenes de la arquitectura precolombina*. Lima: Museo de Arte de Lima, pp. 144-163.
- URTON, Gary (2013). El pecado, la confesión y el arte de llevar libros y cordeles: una exploración intercontinental y transcultural de la contabilidad y la gobernabilidad. En: Marco Curátola y José de la Puente Luna (eds.). *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 77-118.
- VIZCONDE, Cristian (2016). *La civilización Huamachuco*. Huamachuco: Ministerio de Cultura.
- VIZCONDE, Cristian, Marco LÓPEZ y César PÉREZ (2018). Investigación arqueológica en el subsector D del sector 1 de Wiracochapampa.

En: *Actas del I Congreso Nacional de Arqueología*, vol. 2, Lima: Ministerio de Cultura, pp. 61-68.

WILLIAMS, Carlos (2001). Urbanismo, arquitectura y construcción en los Waris: un ensayo explicativo. En: Luis Millones (ed.). *Wari. Arte precolombino peruano*. Sevilla: Fundación El Monte, pp. 59-98.

WILLIAMS, Patrick (2001). Cerro Baúl: A Wari center on the Tiwanaku frontier. *Latin American Antiquity*, vol. 12, núm. 1, pp. 67-83.

WILLIAMS, Patrick y Johny ISLA (2002). Investigaciones arqueológicas en Cerro Baúl, un enclave Wari en el valle de Moquegua. *Gaceta Arqueológica Andina*, núm. 26, pp. 87-120.

WILLIAMS, Patrick y Donna NASH (2002). Imperial interaction in the Andes: Wari and Tiwanaku at Cerro Baúl. En: William Isbell y H. Silverman (eds.). *Andean Archaeology I*. Nueva York: Plenum, pp. 243-266.

Fecha de recepción: 4 de abril de 2022.

Fecha de evaluación: 2 de mayo de 2022.

Fecha de aceptación: 13 de mayo de 2022.

Fecha de publicación: 30 de mayo de 2022.



## AGRADECIMIENTOS

Agradecer a Arturo Cruz Barreto, quien amablemente apoyó en el reconocimiento de campo en mi visita al sitio de Wiracochapampa en Huamachuco-La Libertad y sitios aledaños en la zona; y a la Lic. Yolanda Cuba Muñiz, quien me brindó información relevante sobre Pikillaqta, en mi estancia en Cusco. A Javier Rojas por su valioso aporte en la diagramación de algunas imágenes presentes en este trabajo y a Hernán Hurtado por la revisión del presente artículo.





Comunicación e interpretación en los  
*Comentarios reales* (1609) y en  
*Historia general del Perú* (1616) del Inca Garcilaso

César COCA VARGAS

The Graduate Center - City University of  
New York (Nueva York, Estados Unidos)  
[ccoca@gradcenter.cuny.edu](mailto:ccoca@gradcenter.cuny.edu)

Código ORCID: 0000-0002-9548-1497

**RESUMEN**

La tarde del sábado 16 de noviembre de 1532, Atahualpa se encontró con los invasores españoles en Cajamarca. En aquel encuentro, el instante cero del choque cultural que transformó el Tawantinsuyu, Vicente Valverde y Atahualpa sostuvieron un diálogo. Durante los breves minutos de aquella conversación, el intérprete Felipillo cumplió un papel trascendental en el desarrollo de los sucesos. En este artículo, además de analizar el referido encuentro de Cajamarca, también me interesa reflexionar sobre otro diálogo, la conversación entre Garcilaso y su tío anciano Cusi Huallpa. Estas dos situaciones comunicativas, recreadas discursivamente por el propio Garcilaso,

muestran la importancia de la interpretación entre el quechua (la voz) y el castellano (la letra), así como la autoridad narrativa y lingüística del autor de los *Comentarios reales* (1609) e *Historia general del Perú* (1616). Para este trabajo, precisamente, selecciono esas dos escenas comunicativas de ambos libros.

**PALABRAS CLAVE:** *Inca Garcilaso, Comentarios reales, Historia general del Perú, comunicación, interpretación, lengua quechua*

### **Communication and Interpretation in *The Royal Comments* (1609) and in *The General History of Peru* (1616) by Inca Garcilaso**

#### **ABSTRACT**

On the afternoon of Saturday, November 16, 1532, Atahualpa met the Spanish invaders in Cajamarca. In that meeting, the zero moment of the culture collision that transformed the Tawantinsuyu, Vicente Valverde and Atahualpa had a dialogue. During the brief minutes of that conversation, the interpreter Felipillo played a transcendental role in the development of the events. In this article, in addition to analyzing the aforementioned meeting in Cajamarca, I am also interested in reflecting on another dialogue, the conversation between Garcilaso and his elderly uncle Cusi Huallpa. These two communicative situations, recreated discursively by Garcilaso, show the importance of the interpretation between Quechua (the voice) and Spanish (the letter). Moreover, those situations disclose how Garcilaso's linguistic and narrative authority works. I analyze on the mediation of these two communicative events narrated in the *Comentarios reales* (1609) and in the *Historia general del Perú* (1616).

**KEYWORDS:** *Inca Garcilaso, Comentarios reales, Historia general del Perú, communication, interpretation, Quechua Language*

*Sunquchallaywan qanpaq, urpichay*<sup>1</sup>

## 1. MEDIACIÓN Y CONFLICTO: EL ENCUENTRO DE CAJAMARCA

GUAMAN POMA EN SU *Nueva crónica y buen gobierno* (ca. 1616) presenta casi 400 ilustraciones que registran las secuencias históricas y alegóricas relatadas en su texto. Una de esas ilustraciones, titulada «Conquista Atagualpa Inga esta en la ciudad de Cajamarca en trono usno» (véase imagen 1), coloca en escena visual a Atahualpa, quien, sentado en un *usno*, oye las palabras que pronuncia Vicente Valverde a partir de la lectura de un libro. En esta acción comunicativa, destaca una presencia mediadora que permite —al menos formalmente— llevar a cabo el intercambio verbal entre ambas partes, el intérprete Felipe Indio.<sup>2</sup> En la imagen, además, se encuentran Francisco Pizarro, Diego de Almagro y la corte que acompañan a Atahualpa hacia el encuentro de Cajamarca. La cruz, las armas y la *mask'aypacha* son los elementos que completan la imagen.



Conquista / Atagualpa Inga está en la ciudad de Cajamarca en su trono. Usno / Almagro / Felipe Indio, lengua / Pizarro / Fray Vicente (Valverde) / Usno, trono. Aviento del Inca / se sienta Atahualpa Inca en su trono.

IMAGEN 1

- 1 «Para ti con mi pequeño corazón, palomita». Dedicatoria para mi esposa, Magda.
- 2 En la imagen, «Felipe Indio, lengua». Guaman Poma, en su crónica, describe a un Atahualpa que se niega a aceptar la doctrina cristiana. Le otorga particular importancia al libro arrojado.

La ilustración de Guaman Poma permite identificar a los protagonistas de la escena comunicativa de Cajamarca, pero además muestra dos elementos fundamentales de aquel encuentro, la cruz y el libro.<sup>3</sup> De esta manera, Felipillo, la cruz y el libro son las tres instancias significativas de mediación, a las cuales recurren Atahualpa y Vicente Valverde para llevar a cabo su diálogo. Teniendo como premisa esta primera consideración, iniciaré mis reflexiones con el primer mediador que hubo entre incas y españoles, Titu Atauchi. El mensajero inca realiza la labor de establecer una continuidad comunicativa entre unos y otros. En primera instancia, su visita a Pizarro, por mandato de Atahualpa, ejecuta los códigos idóneos para cumplir la misión encomendada, lo que en palabras de Matthew Restall (2004, p. 77),<sup>4</sup> sería la demostración de un compromiso inquebrantable con la diplomacia. En efecto, el encuentro entre Titu Atauchi y Pizarro debe ser entendido como un acto verbal de comunicación efectiva.

Garcilaso dedica el capítulo XVII del Libro Primero de su *Historia general del Perú* al encuentro entre el mensajero de Atahualpa y Pizarro. Titula a ese episodio «Una embajada con grandes presentes que el Inca hizo a los españoles». El relato de Garcilaso no menciona, en ningún momento, la presencia de una voz intérprete-traductora entre Titu Atauchi y los españoles. En otras palabras, su narración prescinde de un sujeto mediador encargado de completar la secuencia comunicativa de dos realidades lingüísticas contrarias. La omisión de Garcilaso, entonces, debe ser comprendida como ese elemento clave que transparenta el diálogo del emisario inca con las huestes españolas. Se debe aclarar, sin embargo, que en la historio-

---

3 No existe consenso pleno sobre el libro que llevó aquel día el fray Vicente Valverde, si el breviario, la *Biblia* o el *requerimiento*.

4 Restall (2004) aborda el encuentro entre Hernán Cortés y Moctezuma a partir del par *communication-miscommunication*. Léase el capítulo «The Lost Words of La Malinche. The Myth of (Mis)Communication».

grafía clásica era admitida y frecuente la omisión de la mediación en contextos lingüísticos diferentes. Restall (2004), por ejemplo, afirma que los españoles se valen de la tendencia a ignorar el rol de los intérpretes para consolidar también escrituralmente su invasión. El punto clave de mi propuesta es comprender en qué momentos Garcilaso omite o no la mediación.

La respuesta del lado español a las palabras del emisario inca se caracteriza por ser un acto diplomático de repercusión doble. Por un lado, es una respuesta receptiva dada al unísono. Garcilaso describe la réplica española a partir de la supresión protagónica de Pizarro con el fin de presentar una respuesta con efecto de diplomacia afirmativa: «El Governador, y sus capitanes eftimarõ en mucho sus buenas palabras, y mejores dadiuas, rindieron las gracias, primeramente al Inca, y luego a su embaxador» (Garcilaso, 1616, f. 12v). Por otro lado, es una respuesta que reproduce el razonamiento de apropiación territorial plasmado en el *requerimiento*.<sup>5</sup> De esta forma, esta contestación también es una réplica de diplomacia negativa (aunque no bélica): «La respuesta en fuma, fue dezirle [a Titu Atauchi], que los Ejspañoles, yuan de parte del fummo Pontifice á desengañarle de su idolatria, y enseñarles la verdadera religion de los Christianos; y de parte del Emperador, y Rey de Ejspaña» (Garcilaso, 1616, f. 12v).

A pesar de que la respuesta española presenta esa arista negativa, se puede afirmar que el encuentro entre Titu Atauchi y los españoles es la materialización de un diálogo efectivo. La visita posterior de dos emisarios pizarristas a Atahualpa demuestra la aseveración previa, es decir, la efectividad de la negociación. Si toda traducción-interpretación brinda la posibilidad de construir un escenario de mediación entre dos partes que transitan espacios de acuerdo y de

---

5 En 1512, el jurista Juan López de Palacios Rubios tuvo un primer borrador del documento conocido como *requerimiento*, el cual sería utilizado al año siguiente en América. Dicho texto debía ser leído a los pueblos *conquistados*/invadidos para ejecutar una rendición y una evangelización pacíficas (MacCormack, 1989, p. 144).

discordia (Ortega y Conway, 2003, p. 26), la omisión del traductor-intérprete<sup>6</sup> en la embajada de Titu Atauchi asegura la existencia de un diálogo de acuerdo. Hernando de Soto y Hernando Pizarro fueron los encargados de ejecutar el encargo de Francisco Pizarro. A diferencia de la visita de Titu Atauchi, en este segundo encuentro los españoles estuvieron acompañados de un lengua: «Los dos Embaxadores, lleuaron configo al Indio interprete, que tenian, llamado Phelipe, natural dela Ifla Puna, que aunque torpe en ambas lenguas, no podian paffar fin el» (Garcilaso, 1616, f. 13v).

Esta segunda escena comunicativa presenta a las dos protagonistas de mi trabajo.<sup>7</sup> Se trata de dos mediadores-intérpretes de naturaleza distinta, pero unidos por la narración garcilasiana. En primer lugar, un mediador narrado, Felipillo, supeditado, en segundo lugar, a otro mediador, el narrador Garcilaso. Esta relación de subordinación narrativa entre ambos impide, luego, que se pueda hablar de un acto lingüístico semejante al de la embajada de Titu Atauchi. Por el contrario, como explico a continuación, la embajada de Hernando de Soto y Hernando Pizarro es una escena lingüística caracterizada por la presencia de figuras mediadoras. Si los códigos de diplomacia desplegados en la escena de Titu Atauchi habían alcanzado un efecto pleno de transparencia comunicativa, en esta segunda embajada esos mismos códigos se encuentran mediados por al menos dos sujetos: el narrador Garcilaso y el intérprete Felipillo. Retomo a Guaman Poma para comentar que él ilustra la referida

---

6 Aunque Garcilaso no haya aludido a ningún intérprete en la escena comentada, debo mencionar que los españoles reclutaron intérpretes de manera sistemática ya desde 1529. Felipillo, Martinillo, Francisquillo, entre algunos más, incluso, pasaron dos años en España (Plötz, 2016, p. 86).

7 Quiero afirmar que toda la narración garcilasiana es una mediación del propio autor. En otras palabras, no hay espacio ni discurso en el que no haya habido su intervención. Sin embargo, subrayo su presencia en este punto pues me interesa destacar la importancia de sus intervenciones textuales sobre la figura de Felipillo.

embajada de un modo particular, y que me permite explicar las consecuencias comunicativas de la visita española (véase imagen 2).

La imagen de Guaman Poma retrata a Atahualpa, sobre sus andas, llevado por dos de sus hombres hacia el encuentro con los españoles. La ilustración es completada por la presencia de Hernando Pizarro y de Sebastián Benalcázar, quienes, montados a caballo, parecen asustar a Atahualpa. Aunque los protagonistas de la referida situación son distintos en el relato de Garcilaso,<sup>8</sup> tanto él como Guaman Poma describen dicho pasaje como una escena de dificultad diplomática: los caballos de los españoles frente a las andas del inca marcan el instante previo al encuentro lingüístico. Ese instante está antecedido, a la vez, por otra breve secuencia comunicativa en la que participa un mediador desconocido: «Los dos caualleros exfremeños, luego que salierõ de Cassamarca, embiaron al Rey Atahualpa, vn Indio principal delos que lleuauan, para q le auisaffe de la yda dellos» (Garcilaso, 1616, f. 13v). Este indio intérprete, entonces, tiene la habilidad de establecer una efectiva comunicación entre los españoles y los indios de Atahualpa: «El Inca respondió, que le sería muy agradable la presencia de ellos, porq auia dias que deffeaua verlos» (Garcilaso, 1616, f. 13v).

Garcilaso relata el inicio de la visita de los españoles a Atahualpa a partir de la presencia de un indio intérprete. Esta presencia, aunque fugaz en el relato, permite la aparición de otro mediador, el narrador Garcilaso quien, en esta particular instancia comunicativa, delinea las estrategias retóricas (supresión, edición, añadidura, glosa, etc.) que emplea en su relato. El «Proemio al lector» es la declaración expresa de, precisamente, esta autoridad que dice poseer el autor respecto de la historia inca. Es, a la vez, el reconocimiento propio de las competencias lingüísticas que afirma tener para intervenir su texto. El narrador-mediador Garcilaso asegura gozar de más larga y

---

8 En el relato de Garcilaso el protagonista del incidente no es Hernando Pizarro, sino Hernando de Soto.

clara noticia de los hechos que los cronistas españoles.<sup>9</sup> En esta dirección, la escena de los emisarios pizarristas no es revelada por una exégesis propiamente de naturaleza lingüística (Zamora, 2009), sino dicha/escrita desde la autoridad de la memoria familiar paterna:<sup>10</sup> «Lo que dixere fera de relaciones de muchos Españoles, q se hallaron en el hecho, a los quales se lo oy en muchas conuersaciones, que en casa de mi padre todo el año tenian» (Garcilaso, 1616, f. 14r).



Conquista / En los baños estaba Atagualpa Inca / Sebastián de Balcázar. (Benalcázar) / Hernando Pizarro / en los baños de Cajamarca.

## IMAGEN 2

- 9 Desde la lectura de Gustavo García (2002, p. 81), Garcilaso critica a los historiadores españoles no precisamente por la brevedad ni por la claridad, sino por la poca profundidad de sus conocimientos del quechua.
- 10 La memoria familiar, tanto materna como paterna, es una de las fuentes sobre las que apoya su relato Garcilaso. Sin embargo, no es la única. Garcilaso recurre también a sus condiscípulos para conocer aspectos que parece haber olvidado de la cultura inca. Asimismo, se sustenta en el testimonio escrito de varios cronistas: Blas Valera, Pedro Cieza de León, Francisco López de Gómara, José de Acosta, entre otros.



La autoridad interpretativa que Garcilaso exhibe en ese episodio está caracterizada por una pretensión correctiva sobre la lectura española de los hechos. Por lo tanto, su interpretación es asimismo una mediación entre el referido episodio (los caballos frente a las andas) y la instancia narrataria (a quien Garcilaso dirige su interpretación correctiva). La voz narrativa de Garcilaso, luego, tiene varias capas mediadoras que adquieren relevancia notoria cuando interviene en las situaciones comunicativas entre incas y españoles. Esas capas de mediación se entrelazan con las acciones y con las otras voces que completan la escena final de la visita de Hernando de Soto y de Hernando Pizarro. La secuencia se inicia «[B]olviendo Pues al hilo de nuestra historia» (Garcilaso, 1616, f. 14v) —intervención del mediador que narra—; sigue «el maeffe de campo... dixo a fus capitanes y soldados» (Garcilaso, 1616, f. 14v) —intervención del indio anfitrión—; continúa «jeays bien venidos Capac Viracocha, á estas mis regiones» (Garcilaso, 1616, f. 14v) —intervención de la voz de Atahualpa—; prosigue con la mediación del narrador: «El Padre Blas Valera efcriue estas palabras en el lèguage Indio» (Garcilaso, 1616, f. 14v). En el circuito comunicativo previo, la voz narradora-mediadora de Garcilaso interviene en la secuencia narrativa en dos oportunidades.

Las dos mediaciones anteriores de Garcilaso muestran un episodio lingüístico de transparencia comunicativa. Esas dos intervenciones están destinadas a una instancia narrataria proficiente en castellano. De esta manera, al menos en los dos pasajes mencionados, no hay conflicto comunicacional. Lo mismo ocurre con la intervención del indio anfitrión o maese de campo, pues destina —en el particular relato garcilasiano— sus cortas palabras a una población quechuahablante, los indios de Atahualpa. Sin embargo, la intervención de Atahualpa es una mediación algo más compleja: en la narración, sus destinatarios inmediatos son los emisarios españoles (los Capac Viracocha). La intervención de Atahualpa tendría que ser un encuentro de conflicto lingüístico entre incas y español-

les.<sup>11</sup> Si ya en la visita de Titu Atauchi y en los primeros parlamentos de los embajadores pizarristas se había observado la interacción de dos realidades lingüísticas distintas, en esta la narración coloca como protagonista al propio Atahualpa. El relato de Garcilaso, sin embargo, niega el desfase lingüístico de la escena de Atahualpa, tal y como había sucedido con la embajada de Titu Atauchi. En ambos episodios, la omisión de un mediador-intérprete da paso a un entendimiento efectivo entre las partes implicadas, pero además sugiere lo que en mi trabajo quiero demostrar: que Garcilaso perfila situaciones comunicativas que evidencien su autoridad lingüística y narrativa sobre los hechos narrados.

En su narración, Garcilaso sostiene su supremacía interpretativa, en primer lugar, por su dominio del quechua;<sup>12</sup> y, en segundo lugar, por su habilidad con la escritura alfabética.<sup>13</sup> De este modo, la imposición lingüística de la invasión española permitió que en Garcilaso la lengua castellana adquiriera una función esencial dentro del espacio andino, tanto en el orden político como en el religioso; además del evidente rol que cumplió en la comunicación (Cornejo Polar, 1994, p. 48). Ahora bien, desearía retomar la escena de los embajadores españoles. Este episodio continúa con la intervención de quien he nombrado «mediador narrado» (Felipillo). Garcilaso apela ahora a un diálogo mediado por la voz del intérprete Felipillo.

---

11 De cierta manera, las palabras de Atahualpa en lengua general (aunque Garcilaso no lo afirma así) conforman una intervención de oralidad primaria, cuyo rasgo central es su desconocimiento pleno de la escritura (Ong, 1982).

12 Aurelio Miró Quesada (1985) sostiene que la interpretación de las «palabras» tenía importancia capital en Garcilaso, pues de ella depende el conocimiento íntegro de las ideas (XXIV). El conocimiento del quechua, entonces, es la puerta de entrada a su exégesis de la historia inca.

13 Para Cornejo Polar (1994, p. 43), la vocación de contar la verdad (a la cual puede llegar por su dominio del quechua y su conocimiento de la escritura) es complementada con otra vocación: la de realizar una interpretación general de la historia (p. 43). Los cánones historiográficos de aquel entonces proponían la historia como aprendizaje para el/la lector/a.

Para dar rienda suelta a este propósito, recurre a Titu Atauchi, quien ya había efectuado un intercambio lingüístico efectivo:

A este tiempo habló Titu Atauchi, hermano del Rey, el que fue con la embaxada á los Españoles, y dixo al faraute Philipillo, que les dixesse, que el Inca quería beuer con ellos, porque era ufanja de los Reyes Incas, hazer aqullo en señal y prēda de paz y amor, y hermandad perpetua. Hernādo Píjarro, oyēdo á su interprete, y haziendo reuerencia al Inca tomò el vaso, y lo beuio.<sup>14</sup>

La mediación de Felipillo, la primera que narra Garcilaso, establece una comunicación efectiva entre los delegados de Atahualpa y de Pizarro. Felipillo, en ese sentido, es la instancia que interpreta las palabras del inca para, inmediatamente, destinarlas a Hernando Pizarro y a Hernando de Soto. Este episodio (capítulo XIX del Libro Primero), titulado «El recibimiento que el Inca hizo a la embajada de los españoles», es —como lo he venido comentado— un despliegue de situaciones lingüísticas particulares, con mediadores (Garcilaso y Felipillo) y sin mediadores (en el episodio de Titu Atauchi, por ejemplo). Ese capítulo concluye con una nueva intervención que, a efectos de mi razonamiento, propone una nueva situación de transparencia comunicativa. La ñusta Pillcu Ciza dirige una invitación a los pizarristas sin la intervención de Felipillo: «[Ó] hijos de Capac Inca Viracocha, gustad vn poco destas cosas que os traemos, aunq no sea mas de para nuestro consuelo y regalo!» (Garcilaso, 1616, f. 14v). Garcilaso no menciona mediador alguno en la visita inicial de Titu Atauchi ni en el episodio de Pillcu Ciza. Sin embargo, en la segunda intervención de Titu Atauchi nombra a Felipillo como intérprete del intercambio lingüístico. Tanto lo primero como lo segundo se explica por las intervenciones textuales (supresión, edición, añadidura, glosa, por ejemplo) llevadas a cabo por Garcilaso.

---

14 Garcilaso (1616, 14v).

La embajada española, desde la narración garcilasiana, sugiere la presencia de procesos de negociación histórica (qué y cómo se cuenta la historia: la autoridad de Garcilaso). Al mismo tiempo, insinúa que tanto los espacios de la cultura oral como los de la escrita negocian significados que se construyen socialmente (García, 2002, p. 89). Por esta razón, las supresiones y las añadiduras que se observan en esta larga embajada también deben ser leídas como herramientas de negociación histórica: Garcilaso da importancia mayor a ciertos sucesos por medio de la omisión del mediador-intérprete. Así, pues, que solo mencione a Felipillo en una escena intrascendente como la ya referida, no hace más que sustentar la idea de que Garcilaso opta por «hacer hablar» directamente a quienes pronuncian parlamentos graves o de significación para su historia. Que más adelante Garcilaso resalte la ineptitud mediadora de Felipillo en el encuentro de Cajamarca, muestra el ejercicio eficaz que realiza de su autoridad narrativa. Cuando determina «hacer hablar» a Felipillo —este punto es el asunto central del segundo apartado de este artículo— solo es para subrayar los méritos de su propia mediación y exhibir su condición privilegiada en la narración de su recuento histórico.

Si se retoma el hilo narrativo de la embajada española, se observa la manifiesta expresión de la mediación de Felipillo, la cual es narrada por el narrador-mediador Garcilaso. Luego de haberse agotado los protocolos de cortesía natural, Hernando de Soto recita un discurso inspirado en el *requerimiento* con el fin de hacerle saber a Atahualpa que su llegada corresponde a una labor religiosa. Ese discurso es relatado como un discurso directo, es decir, sin equivalencia de traducción escrita. Sin embargo, la mediación del narrador Garcilaso muestra que las palabras de Soto llegan a Atahualpa por interpretación del lengua Felipillo.<sup>15</sup> La intervención del mediador

---

15 Los «papeles perdidos» de Blas Valera son una de las fuentes escritas predilectas de Garcilaso. Además, son las atestiguaciones sobre las que se ampara muchas

Felipillo es el primer conflicto comunicativo que Garcilaso decide no omitir, por el contrario, resuelve expresar: «Por lo cual el Inca, penado por su mala interpretación [la de Felipillo], dijo: “Que anda este tartamudeado, de vna palabra en otra, y de vn yerro en otro, hablando como mudo?”» (Garcilaso, 1616, f. 15r). Según Garcilaso, la ignorancia del faraute es responsable de este primer acto de incomunicabilidad, pero también ocurre porque la lengua general no tiene equivalencias nominales para los conceptos cristianos pronunciados durante la recitación del *requerimiento*.

La situación comunicativa de la embajada pizarrista concluye con un parlamento de réplica por parte de Atahualpa. La respuesta del inca sigue una estructura semejante a la del *requerimiento*, pero sobre todo se encuentra delimitada por la mirada cristiana de Garcilaso sobre la llegada europea. Atahualpa responde sumisamente bajo los efectos del providencialismo y de la profecía de su padre Huayna Capac, es decir, aceptando la imposición española como un destino divino e inexorable. Las palabras finales de dicho parlamento<sup>16</sup> —según la lectura de Garcilaso— indican que los emisarios pizarristas pueden haber oído el mensaje de modo ambivalente: como aceptación de la imposición o como venganza por las injusticias. Esta ambivalencia, para el narrador (quien apela una vez más a Blas Valera), es responsabilidad del faraute Felipillo, quien no solo po-

---

veces el autor para consolidar su autoridad narrativa de los hechos contados. Las mediaciones surgidas a partir de la figura de Blas Valera y otros cronistas «intervencionistas» de la narración garcilasiana es una tarea pendiente.

- 16 «Solo deſſeo ſatisfazerme de vna duda, y es, que como ſe compadefce que digáis, que venis à tratar de amiſtad y parenteſco y paz perpetua en nombre de aquellos dos Principes, y que, por otra parte, ſin hablar á ninguno de los nueſtros, para ver nueſtra voluntad, ſi era buena ò mala, ſe hayan hecho las muertes, y eſtragos en las Provincias, que atras dexays? que de auerſe hecho tan ſin culpa nueſtra, contra voſotros, entiendo que os lo mandaron aquellos dos Principes, y que à ellos ſe lo mãdò el Pacha Camac, ſi es aſſí, bueluo à dezir que hagays de noſotros lo que quiſieredes: ſolo os ſuplicamos tengays laſtima de los mios, q me dolera mas la aflicion y la muerte dellos que la mía» (Garcilaso, 1616, f. 15v).

see un dominio precario del castellano, sino también carece de las herramientas memorísticas para la traducción. Felipillo no retiene secuencias verbales largas, inhabilidad que en el encuentro de Cajamarca tiene consecuencias mayores, a la cual se suma —como ya mencioné— las limitaciones léxicas de la lengua general:

[Q]ue la falta de Philipillo, no solamente fue en las palabras, que no fupo dezir en Español, mas tambien en las razones, que por auer fido algo larga la relacion del Inca, no pudo tomarlas todas en la memoria; y afsi hizo falta en ambas cofas.<sup>17</sup>

Desde el capítulo xxi hasta el xxv del Libro Primero, Garcilaso narra el encuentro entre Valverde y Atahualpa.<sup>18</sup> En este encuentro, además de la presencia de ambos protagonistas, se muestra la cruz, un elemento que ya se había observado en una de las ilustraciones de Guaman Poma (imagen 1). La cruz, código visual inexistente en el Tawantinsuyu,<sup>19</sup> es la condición primaria del parlamento-oración que el dominico Valverde recitará.<sup>20</sup> La entrada de Valverde se encuentra acompañada por un interrogatorio que realiza Atahualpa a sus hombres acerca de la condición social del dominico. En este

---

17 Garcilaso (1616, f. 16r).

18 Cornejo Polar (1994) utiliza la noción de «transcribir» para asegurar que en los relatos de testigos de vista —como Zárate o Gómara— se destaca la labor inventiva de sus relatos (p. 33). Wulf Oesterreicher (1999) ha compendiado los escritos de los testigos de vista en un estudio, que resulta productivo debido a la posibilidad de contrastar las distintas versiones existentes sobre el encuentro de Cajamarca.

19 Tanto Chang-Rodríguez (1988) como Lienhard (1990) resaltan el impacto de la escritura en territorio americano. Chang-Rodríguez (1988, p. 24) sostiene que el dominio del «signo» escritural (código) le permitió a Garcilaso concretar una obra de afirmación y de resistencia.

20 En su relato, Garcilaso reconoce que toma a Valera para «transcribir» la extensa oración de Valverde. Aunque realiza tal reconocimiento, no deja de asegurar que su narración (mediación) interviene lo dicho por Valera. En este sentido, su transcripción es un relato de autoría conjunta.

punto, resulta llamativo que el inca decida consultar, en su lengua, a los suyos y no al intérprete delegado para ese encuentro, Felipillo. Las dos partes de la larga oración de Valverde —como ya lo había adelantado— siguen los preceptos formales y semánticos del *requerimiento* (Cornejo Polar, 1994, p. 33). Sobre este particular episodio, Raquel Chang-Rodríguez (1988) sostiene que el documento de Palacios forma parte del iconográfico encuentro de Cajamarca. La oración de Valverde concluye del siguiente modo:

Sy no lo hizierdes, o en ellos dilación maliciosamente pusierdes, çertifico que con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Yglesia y de Sus Altezas, y tomaré vuestras personas y las de vuestras mugeres e hijos y los haré esclavos.<sup>21</sup>

Garcilaso no coloca la traducción-interpretación del mediador Felipillo, pero la hace saber por medio de sus comentarios. Su narración apela a una lectura propia sobre las competencias lingüísticas de Felipillo quien, como ya se advirtió, no tiene dominio ni del español ni de la lengua general de los incas.<sup>22</sup> A su ineptitud lingüística, Garcilaso destaca el desconocimiento de la religión cristiana por parte del faraute: «[Y] aunque era bautizado auia sido sin ninguna enseñança de la religio Chrifitiana, ni noticia de Christo nuestro señor cō total inorancia del Credo Apoftolico» (Garcilaso, 1616, f. 18v). Tanto el nulo entendimiento de Felipillo acerca de la doctrina cristiana como la falta de equivalencias nominales para expresar las palabras de Valverde en quechua, permiten entender —bajo el relato garcilasiano— que Felipillo traduzca-interprete la Trinidad en «Dios tres y uno son cuatro». En este sentido, la oración de Valverde es, en

---

21 Morales Padrón (1979, p. 340).

22 Como habitante del norte del territorio, Felipillo probablemente aprendió una variedad dialectal de la lengua general hablada en Cusco.

sí misma, un conflicto comunicativo, pues presenta numerosas abstracciones (Trinidad, Trino y Uno, Persona, Espíritu Santo, Fe, Gracia, Iglesia, Sacramentos) sin correspondencia en los Andes (McCormack, 1989, p. 154). Desde un horizonte prospectivo, también es un discurso de desencanto comunicativo: Atahualpa «esperaba oír» —si los españoles eran hijos de Viracocha— directamente a su dios (Ortega y Conway, 2003, p. 27).

Conforme continúa su narración, Garcilaso matiza sus comentarios sobre Felipillo para enfatizar en la naturaleza misma de la lengua general de los incas. Inscrito en el providencialismo, su relato califica al quechua como una lengua defectuosa, pues carece de las palabras necesarias para expresar la doctrina cristiana. Garcilaso interviene la narración a través de una mediación que comenta los vínculos entre el castellano y el quechua respecto de la religión cristiana.<sup>23</sup> La interpretación lingüística, reiterada en la obra garcilasiana, permite asegurar que su narración ofrece una lectura de conocimiento sobre la terminología quechua (Zamora, 1987, p. 547).<sup>24</sup> En su relato, Garcilaso asegura que las limitaciones de la lengua general llevan a que la oración de Valverde sea una dificultad lingüística. En este sentido, la mediación de Garcilaso también debe entenderse como correctiva:

Con lo dicho quedan todos los Españoles, y el Padre Fray Vicente de Valverde, y el Yndio Philipillo bien descargados de la culpa que se les podía imponer: por aquella mala interpretacion que hizo, que pues aora con auer tantos facerdoes y religiofos, que esjudiã y trabajan en aprender

---

23 El recuento de Garcilaso (1616, f. 19v) afirma que Felipillo pudo traducir, no sin dificultades, los aspectos materiales de la oración de Valverde: «Llegado á la segunda parte de la oraciõ la declarò menos mal q la primera, porque eran cofas materiales de guerra y armas; y fue tanto lo que encrefciõ la potencia y armas del Emperador, y la diligencia q tenia de embiar capitanes y foldados para conquistar el mundo, que los Indios entendieron que era superior a todos los del Cielo».

24 Recomiendo el libro de Rodolfo Cerrón-Palomino (2013), quien indaga acerca del conocimiento del quechua por parte del Inca Garcilaso.



la lengua para enseñar la doctrina Christiana á los Yndios, se entienden con ellos con tanta dificultad, como consta por el confisionario dicho.<sup>25</sup>

La intervención del narrador Garcilaso, luego, es una instancia mediadora de la labor que cumple el otro mediador, Felipillo. Es, además, una instancia correctiva de la propia interpretación del lengua, ya que se asume como prospectiva (lo que debió ser): «[Felipillo] interpretaua las cosas que le dezian, ò auian dicho sin orden, ni cōcierto de palabras, y antes las dezia en el sentido contrario, q no en el católico» (Garcilaso, 1616, f. 18v). La autoridad lingüística del narrador, por ende, se explica por sus conocimientos en la lengua general. También, sin embargo, por su entendimiento de la doctrina cristiana. Por este motivo, la mediación de Felipillo solo puede ser calificada por Garcilaso de «menos mala» en tanto se restrinja a los aspectos mundanos (la guerra). No obstante, incluso en el caso anterior, Felipillo *hace oír* las palabras de Valverde a Atahualpa de un modo en que la comunicación entre incas y españoles fracasa (Ortega y Conway, 2003, p. 29).

La respuesta del inca es un extenso discurso que sintetiza lo que he venido argumentando en este artículo: las implicancias comunicativas en las escenas de incas y de españoles. Con la interjección quechua *atac* (traducida como «ay dolor»), Garcilaso expresa verbalmente el desfase comunicativo entre Valverde y Atahualpa. En el discurso de Atahualpa existen algunas particularidades destacadas por el hecho de que el mismo inca, en voz propia, refiere varias de esas implicancias. Una de esas particularidades sitúa la atención en la palabra hablada más que en la escrita (o el libro que tiene consigo Valverde). Quiero decir que Atahualpa, de acuerdo con la narración-mediación de Garcilaso, reconoce que encuentra dificultades para comprender la oración del dominico. De esta manera, Felipillo, quien media entre ambas lenguas, no tiene la competencia

---

25 Garcilaso (1616, f. 18v).

lingüística para comunicar las palabras de Valverde. Por el contrario, su traducción suscita una respuesta que evidencia el conflicto comunicativo en el encuentro de Cajamarca:

[D]igo [Atahualpa] esto, varon de Dios, porq no dexo de entēder que significa otra cosa las palabras q has hablado q lo q este faraute me ha dicho: porq el mismo negocio lo requiere, porq auēdo de tratar de paz y amistad, y de hermandad perpetua, y aun de parētesco como me dixerō los otros mēfageros q fuerō á hablarme, fueua aora en contrario todo lo que este Indio me ha dicho, que nos amenazas cō guerra y muerte a fuego y sangre, y cō destierro y destruycion de los Incas, y de su parentela, y que por fuerza ó de grado he de renunciar mi reyno, y hazerme vajallo tributario de otro.<sup>26</sup>

El pasaje anterior traza dos secuencias temporales consecutivas: la embajada española dirigida a Atahualpa y el encuentro posterior de Cajamarca. Ambas, además, presentan dos escenas comunicativas de mediaciones que operan de modo contrario. En la primera, Felipillo, los emisarios pizarristas, Atahualpa, e incluso sus voces representantes (Pillcu Ciza, por ejemplo) concretan un diálogo de efectividad comunicativa. En la segunda, en cambio, ninguna de las partes puede establecer una comunicación de entendimiento; más bien se da paso a lo que el mediador Garcilaso llama «dificultad». Su mediación, adelantada en su proemio, es correctiva respecto del trabajo traductor de Felipillo. Atahualpa, gracias a la mediación garcilasiana, critica la labor mediadora del lengua e insiste, además, en la naturaleza correctiva con sus palabras: «á lo menos que me cōcedierades solo vna, y era q *dierades lugar á hablarme por interprete más sabio y experimentado, y mas fieb*» (Garcilaso, 1616, f. 19r, el énfasis es mío). La intervención de Atahualpa es uno de los procedimientos retóricos del narrador-mediador Garcilaso. No hace más que subrayar la incapacidad lingüística del intérprete Felipillo.

---

26 Garcilaso (1616, f. 19r).

La oración de Valverde, semejante a las palabras de los emisarios españoles,<sup>27</sup> se inscribe —insisto— en el marco conceptual del *requerimiento*. La mediación de Felipillo es una traducción de la oración del dominico que es destinada a Atahualpa, con el fin de que este la interprete. El tránsito de una voz a otra, según lo cuenta Garcilaso, es un *impasse* comunicativo que tiene expresión manifiesta en la lectura fallida que realiza el inca de la oración del dominico. Atahualpa reflexiona negativamente sobre cada uno de los razonamientos de Valverde para, finalmente, inquirir acerca del supuesto politeísmo español. De este modo, la incompetencia lingüística de Felipillo es resaltada por Atahualpa. Y, en la mediación de Garcilaso, radica la justificación del razonamiento erróneo del inca. En cualquier caso, la ineptitud interpretativa del lengua de Cajamarca desencadenará en una confusión, como la que a continuación se presenta:

Tambien deffeo saber si teneis por diofes à estos cinco que me aueys propuesto pues los honrays tâto, porque si es anfi, teney mas diofes que nofotros, que no adoramos mas de al Pachacamac por Jupremo Dios, y al Sol por Ju inferior, y à la Luna por hermana y muger Juya.<sup>28</sup>

Garcilaso titula el capítulo xxv, el último dedicado al encuentro, «De un gran alboroto que hubo entre los indios y españoles». La relevancia semántica del término «alboroto», en el contexto del encuentro de Cajamarca, debe ser entendida también como colofón de la situación lingüística entre Atahualpa y Valverde. Debe ser comprendida, al mismo tiempo, como un modo eufemístico para nombrar la violencia que se desata a partir de la mediación de Felipillo. El capítulo en mención da a conocer dos últimas particularidades que quisiera comentar en este apartado. En primera instan-

---

27 La propia mediación de Garcilaso reconoce la semejanza entre una y otra oración. Al mismo tiempo, asegura que la intervención de Valverde «fue mucho más seca».

28 Garcilaso (1616, f. 19v).

cia, la intervención de Atahualpa en la mediación de Felipillo es la materialización de un fracaso interpretativo. Así, pues, el relato de Garcilaso muestra que Atahualpa se esfuerza por lograr una escena de efectividad comunicativa, pero no hace más que alentar el fracaso de la mediación del faraute:

Por la esperiēcia que el Inca tenia de la torpeza del interprete, tuuo cuidado de acomodarfe con ella, en su respuesta, en dos cosas. La vna en dezirla a pedajos para que el faraute la entendiera mejor y la declarara por partes: y dicha vna parte, le dezia otra, y afsi todas las demás hafta la fin. La otra aduertencia fue q hablò en el lenguaje de Chinchayfuyu, el qual entendia mejor el faraute, por ser mas comū en aquellas prouincias, que no el del Cozco: y por esta causa pudo Phelipe entender mejor la intenciò y las razones del Inca, y declararlas aunque barbaramente.<sup>29</sup>

En segunda instancia, la intervención de Garcilaso es una mediación que modifica la historia narrada: presta mayor atención a sucesos que resaltan sus competencias lingüísticas. Además, es una intervención que condiciona la mediación del lengua Felipillo. La historia de Garcilaso —como ya he referido— pretende ser correctiva respecto de la historia inca. Su narración, entonces, media entre lo que se «ha dicho mal» («El Rey no dijo lo que escriben los historiadores») y la instancia narrataria (a quien dirige su relato). Su mediación, a diferencia de la de Felipillo, apela a su autoridad lingüística. Por un lado, gracias a su dominio de la lengua general y a las competencias que posee de la escritura alfabética; por otro lado, por su conocimiento de la doctrina cristiana. No menos relevante es, además, la privilegiada información que tiene a partir de la memoria materna y paterna. Solo de esta manera, Garcilaso puede asegurar que el episodio del libro arrojado, la afrenta contra el dios cristiano realizada por Atahualpa, o la negativa del inca a ceder el Tawantinsuyu, son hechos «fabulosos». En su narración,

---

29 Garcilaso (1616, ff. 19v-20r).

hay una inclinación por nombrar a las historias fundacionales de los incas como fábulas, pero asimismo por llamar de «fabulosos» los sucesos que Garcilaso considera falsos.<sup>30</sup> He reflexionado sobre estos aspectos en el presente apartado, con el fin de asegurar que el relato garcilasiano muestra un claro conflicto comunicativo en el encuentro de Cajamarca.

## 2. MEDIACIÓN Y TRANSPARENCIA: EL RELATO FUNDACIONAL DE CUSI HUALLPA

Inicio esta segunda sección con otra recurrencia a Guaman Poma. En esta ocasión, tomo la ilustración que retrata a Francisco Pizarro abrazando a Martín Guaman Malqui de Ayala, padre del autor (imagen 3). Desde la perspectiva particular de Guaman Poma, la historia del primer encuentro entre incas y españoles no hay que encontrarla en la embajada de Títu Atauchi (como lo refiere Garcilaso), sino en el acuerdo de paz entre su padre y los españoles. Más allá de las pretensiones personales del autor en cuanto a su genealogía, me interesa destacar de su ilustración el efecto de transparencia comunicativa que Guaman Poma relata del siguiente modo: «don Francisco Pizarro y don Diego Almagro y don Martín de Ayala se hincaron de rodillas y se abrazaron y se dieron paz, amistad, con el emperador, y le honró y comió en su mesa y *hablaron y conversaron*» (Guaman Poma, 1980, p. 275, el subrayado es mío). En su narración, Guaman Poma presenta una escena comunicativa sin mediación alguna, pues desea otorgarle a su relato un efecto de continuidad histórica. El diálogo entre Cusi Huallpa y Garcilaso es también una escena de continuidad. En otras palabras, sostengo que el extenso discurso de Cusi Huallpa es un episodio lingüístico de

---

30 Recomiendo los trabajos de Efraín Kristal (1993) y de Carmela Zanelli (2016). En ambos estudios se reflexiona sobre el significado de «fábula» (como alegoría o ficción) en los *Comentarios reales*.

efectividad comunicativa.



IMAGEN 3

He comentado en extenso los diversos aspectos que rodean la escena comunicativa de la que es parte el lengua Felipillo. En esta última sección, recurriré a ella solo cuando decida contrastar ciertas características de su mediación con las del episodio de Cusi Huallpa. En su análisis sobre la llegada de la cultura europea a territorio americano, Martín Lienhard (1990) propone la idea de «fetichismo de la escritura». Con esta idea, Lienhard desea resaltar la obsesión por la letra que los europeos tuvieron; además asegura que la escritura les permitió tener un ejercicio pleno del poder. Como herramienta de sujeción, la escritura perturba a la oralidad para domesticarla. En el caso particular del relato garcilasiano, la letra fija y asegura una versión histórica del Tawantinsuyu. El diálogo entre Garcilaso y su

tío anciano pone en evidencia las tensiones de la oralidad y de la escritura. En ese sentido, la legitimidad lingüística del quechua, que el autor expresa en el proemio (la memoria oral del hogar materno), se tensiona con la autoridad lingüística del castellano que también domina:<sup>31</sup> «Inca, tío, pues no hay escritura entre vosotros, que es lo que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticias tenéis del origen y principios de nuestros Reyes?» (Garcilaso, 1985, p. 37).

La escritura (la fijación de la historia) y la oralidad (la memoria de la historia) son los dos componentes que singularizan la escena lingüística que Garcilaso narra. Quiero retomar una de mis propuestas iniciales para explicar las consecuencias comunicativas de la mediación llevada a cabo por Garcilaso. No analizo las reminiscencias de oralidad presentes en el parlamento de Cusi Huallpa, pues Mazzotti (1996, pp. 104-117) ya las ha explicado con detenimiento. Más bien, restrinjo mi atención a la mediación de Garcilaso. Con esto busco explicar las implicancias lingüísticas de la interpretación garcilasiana, respecto del relato de Cusi Huallpa.<sup>32</sup> Propongo que el diálogo que sostuvo el adolescente Garcilaso tiene una fisura idiomática o lingüística de naturaleza bipartita. Por un lado, se presenta originalmente como una conversación en la lengua general de los incas (Cusi Huallpa y su sobrino «hablan»). Por otro lado, se expresa como una traducción castellana de la versión original (Garcilaso narrador media-interpreta lo que le cuenta Cusi Huallpa).

La mediación de Garcilaso es la interpretación del relato fundacional de su tío Cusi Huallpa. Originalmente es un recuento oral dado en la lengua general de los incas. Sin embargo, en esta escena comunicativa la oralidad no está reducida solo a la voz hablada (la

---

31 Mazzotti (1996, p. 107) resalta la particularidad del adolescente Garcilaso (protagonista del *diálogo*), por un lado, entrenado en la lectoescritura y, por otro lado, identificado con su pasado inca.

32 Debo mencionar que el parlamento de Cusi Huallpa se encuentra inscrito en un relato mayor, el que realiza Garcilaso de la historia inca. En otros términos, el discurso de Cusi Huallpa se encuentra mediado por el narrador de la historia.

performatividad de Cusi Huallpa). Por el contrario, la oralidad es el registro que permite preservar la historia inca por medio de la memoria. Garcilaso, en tanto mediador, decide recurrir al hogar materno (aunque no exclusivamente, como ya ha se dicho) para ejercer una autoridad narrativa que aventaje a las crónicas españolas. En ese sentido, su dominio de la lengua general le posibilita acceder a una fuente histórica directa que, en el episodio que comento, es la voz de Cusi Huallpa (también su memoria del pasado inca). En la narración de Garcilaso, la pertinencia de esa voz se explica por un conjunto de razones amparadas en la legitimidad que el narrador busca darle a su historia. El parlamento de Cusi Huallpa es un acto que busca crear una verosimilitud razonable para la presentación del relato fundacional (Mazzotti, 1996, p. 104). Así, pues, la voz de Cusi Huallpa concede el acceso a una fuente privilegiada. Es la manifestación de un recuento inca sin interferencia lingüística; por su naturaleza, es también la mejor y la más legítima narración de la fundación del Tawantinsuyu:

Después de haber dado muchas trazas y tomado muchos caminos para entrar a dar cuenta del origen y principio de los Incas Reyes naturales que fueron del Perú, me pareció que la mejor traza y el camino más fácil y llano era contar lo que en mis niñeces oí muchas veces a mi madre y a sus hermanos y tíos y a otros sus mayores acerca de este origen y principio.<sup>33</sup>

Garcilaso ya había hecho uso del recuerdo familiar cuando decide relatar el episodio entre Hernando de Soto y Atahualpa. En esa oportunidad, su relato estaba autorizado por la memoria del hogar paterno. A Garcilaso la memoria familiar le parece una fuente a la que puede ingresar fácilmente, pero también es una fuente mucho más confiable (la mejor manera de narrar los hechos de su historia). Su narración anuncia el parlamento de su tío, no con el propósito

---

33 Garcilaso (1985, p. 36).



último de contradecir o negar lo que hasta entonces habían escrito los historiadores españoles sobre la fundación del Cusco. Más bien, desea escribir una historia fundacional que se caracterice por la efectividad comunicativa, en la que no exista dificultad interpretativa. Por esta razón, en el relato de Cusi Huallpa, la omisión del mediador produce la sensación de que se está frente a una narración de primera mano: un recuento que se «habla» en la lengua general, dirigido asimismo a otro hablante de esa misma lengua, Garcilaso. Así, pues, en este diálogo —a diferencia del encuentro de Cajamarca— no existe una fisura idiomática.<sup>34</sup>

Garcilaso recrea escrituralmente un preámbulo que asegura las condiciones necesarias para presentar el parlamento de su pariente de un modo eficiente. En otras palabras, crea un espacio lingüístico efectivo a través de escenas en las que destaca la competencia léxica de la lengua general. El preámbulo de Garcilaso sitúa a incas y a pallas platicando del reino perdido. La preservación del relato que luego le cuenta su tío anciano, entonces, es la memoria conservada de las fábulas, historiales y alegóricas, del origen inca. En la referida entrada, además, Garcilaso realiza una serie interrogativa (ocho preguntas) dirigida a Cusi Huallpa. El eje temático de dicha serie es el origen del Tawantinsuyu, pero mucho más, también revela la inquietud garcilasiana por conocer la historia de un pasado sin escritura alfabética. En tal sentido, el relato de Cusi Huallpa es el detonante temático para la aparición de la mediación garcilasiana. En sus constantes intervenciones, el narrador interpreta las palabras de su pariente.

En la escena comunicativa de Cusi Huallpa, *sonqo* o corazón adquiere una correspondencia semántica particular. *Sonqonay* es un vocablo quechua imperativo que tiene como raíz verbal «colocar»

---

34 García (2002, p. 81) afirma que en la argumentación discursiva de Garcilaso el conocimiento del quechua le permite «autorizar» la versión de su pariente inca. A partir de esa autorización puede narrar de «otra» forma la historia inca.

o «poner» (en este caso, sin embargo, presente como forma sufijal *na*). Tiene como raíz morfológica *sonqo* que, literalmente, significa «corazón». Así pues, *sonqonay* equivale en castellano a decir «coloca en el corazón». Para el tío de Garcilaso, sin embargo, «guardar en el corazón» es «guardar en la memoria». De este modo, el relato sugiere la asociación entre corazón y memoria, a partir de un traslado semántico que puede ser nombrado de ese modo solo por la competencia lingüística de Garcilaso. Garcilaso puede intervenir en el parlamento de su pariente a través de una mediación aclarativa, por la cual la escena adquiere su naturaleza de transparencia comunicativa: «[El tío a Garcilaso] a ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón (*es frase de ellos por decir en la memoria*)» (Garcilaso, 1985, p. 37, el énfasis es mío).

Ya he mencionado que la respuesta de Atahualpa a Valverde se enmarca en un horizonte providencialista. La frase nominal «hijos de Viracocha» es la síntesis de la continuidad histórica que propone el relato de Garcilaso a partir del arribo cristiano al Tawantinsuyu, en primer lugar, y desde la profecía de Huayna Capac, en segundo lugar. Restall (2004) tiene una lectura sugerente acerca de los conflictos comunicativos que se presentan desde el inicio del contacto cultural entre América y Europa. Las consecuencias semánticas del providencialismo determinan incluso que la mediación de Garcilaso coloque en el escenario de su narración la dicotomía civilización-barbarie. En el relato de Cusi Huallpa se establece una división histórica bipartita: el tiempo de los antiguos y el tiempo de Manco Capac y de Mama Ocllo Huaco. La intervención garcilasiana es la que legitima el relato de su pariente, pues plantea la siguiente certeza: Manco Capac y Mama Ocllo Huaco ponen fin a la barbarie de los antiguos para instaurar la civilización en Cusco. Esa certeza, por si fuera poco, enuncia otra subordinación de asociación: el Sol como correspondiente al dios cristiano.

En el apartado anterior comenté acerca de las fuentes escritas y las competencias lingüísticas de las que se vale el relato de Garcilaso

para afirmar una autoridad correctiva de los hechos. El conocimiento de la lengua general, luego, le faculta a Garcilaso realizar una segunda intervención o mediación. En ese sentido, es importante tener en cuenta la asociación entre el Sol y Dios para entender las implicancias semánticas del parlamento del tío inca. En el recuento de Cusi Huallpa se reconoce una marca formularia que pretende legitimar su versión fundacional, «Nuestro Padre el Sol». <sup>35</sup> La mediación de Garcilaso subraya dicho elemento gracias a que tiene la capacidad de entender la significación quechua del *Inti Taytanchis* («Nuestro Padre el Sol»). En este sentido, la interpretación de las palabras del tío inca también es una demostración de su dominio de la retórica compositiva inca. Además, dicha exégesis retórica revela que Garcilaso tiene suficiente información para entender las implicancias de una inscripción nominal, como la del Sol en la narración de su tío: «“Nuestro Padre el Sol”, que era lenguaje de los Incas y manera de veneración y acatamiento decir las siempre que nombraban al Sol, porque se preciaban descender de él» (Garcilaso, 1985, p. 37).

La aclaración previa está precedida por la marca textual «advíertase». Esta es una intervención de autoridad narrativa, si se reconoce que la mediación de Garcilaso orienta su historia hacia el efecto del éxito comunicativo. Su intervención sobre el discurso de Cusi Huallpa es, a la vez, un esfuerzo por legitimar su propia historia. El relato del pariente inca continúa, luego de la intervención garcilasiana, para situar narrativamente la llegada de Manco Capac y de Mama Ocllo Huaco al valle del Cusco. El recuento de Cusi Huallpa, en este punto, posee un primer despliegue de mediación. El tío inca detiene su narración para *hacer hablar* al propio Sol: «Cuando hayáis reducido esas gentes [en referencia a los «antiguos»] a nuestro servicio, los mantendréis en razón y justicia,

---

35 Mazzotti (1996, p. 107) realiza un interesante apunte en torno del uso del «nosotros» frente al «vosotros» en la serie interrogativa que apertura el relato de Cusi Huallpa.

con piedad, clemencia y mansedumbre» (Garcilaso, 1985, p. 38). Este primer pliegue del relato de Cusi Huallpa, por ende, descubre la labor mediadora del tío respecto de las palabras del Sol. Su mediación, entonces, habría que entenderla en la línea de que Cusi Huallpa cuenta una historia (o fábula) de autenticidad. Bajo esta lectura, el hecho de que «haga hablar» al Sol evidencia un dispositivo retórico de verosimilitud narrativa.

En la segunda parte de su relato se observa similar procedimiento escritural, cuando Cusi Huallpa también «hace hablar» a Manco Capac.<sup>36</sup> Este segundo pliegue del tío anciano muestra la tercera intervención de Garcilaso en el extenso discurso de Cusi Huallpa. Dicha intervención, además, es la primera marca expresamente lingüística del narrador. En otras palabras, es una mediación aclarativa del relato de su pariente: «La primera parada que en este valle hicieron —*dijo* el Inca— fue en el cerro llamado Huanacauri, al mediodía de esta ciudad» (Garcilaso, 1985, p. 39, el énfasis es mío). En este pasaje, la marca lingüística de Garcilaso es el «dijo» que atestigua (*nirqan* en quechua). Al menos en la escritura castellana de su historia, no es el reportativo «dicen que» (*nis*). Bajo esta particular mediación, Garcilaso asegura «haber oído» las palabras de su tío y, asimismo, expresa su propio trabajo de traducción respecto de la lengua general de Cusi Huallpa. En síntesis, las intervenciones de Garcilaso se sostienen, por un lado, en la memoria del hogar materno (su tío) y, por otro lado, en la competencia lingüística del quechua.

En el pasaje final de su relato, Cusi Huallpa decide abreviar su narración sobre las hazañas de Manco Capac. En la intervención que realiza de su propio relato, el tío anciano dirige su voz a Garcila-

---

36 Deseo mencionar que Mazzotti (1996, p. 110) sugiere, a partir de la edición príncipe de los *Comentarios reales*, que en la intervención de Manco Capac existe una simultaneidad narrativa: «Se revela un plano del discurso en que la interferencia da paso a la superposición simultánea de voces».

so con la frase verbal «te digo». En castellano, «te» es un pronombre proclítico que, en cambio, es una marca sufijal en su equivalente quechua *yki*. De este modo, «te digo» en la lengua general debió haber sido *njyki*. En el relato de Cusi Huallpa, el morfema direccional *yki* adquiere una connotación particular de tres sentidos. En primer lugar, es una marca textual «de llamada». A través del direccional, la historia fundacional de Cusi Huallpa trae a Garcilaso con el fin de inscribirlo en la secuencia narrativa dominante. En segundo lugar, es un elemento textual «de comunicabilidad». En otras palabras, es un morfema que evidencia el mutuo entendimiento entre Cusi Huallpa y su sobrino. Finalmente, *yki* es una expresión «de conclusión», ya que es el punto final de su relato:

Creo que te he dado larga cuenta de lo que me pediste y respondido a tus preguntas, y por no hacerte llorar no he recitado esta historia con lágrimas de sangre, derramadas por los ojos, como las derramo en el corazón, del dolor que siento de ver nuestros Incas acabados y nuestro Imperio perdido.<sup>37</sup>

Si se contrasta la escena de Felipillo con la de Cusi Huallpa, esta última se presenta como un hecho lingüístico de éxito comunicativo. Las intervenciones de Garcilaso en el relato de su pariente inca no pretenden ser correctivas, en cambio, sí mediaciones aclarativas. En este sentido, la escritura de Garcilaso<sup>38</sup> evidencia la «franja de interacciones» (Cornejo Polar, 1994, p. 25) existentes entre la cultura andina que representa el tío anciano y la occidental que personifica Garcilaso. Las mediaciones correctivas, por el contrario, se expresan en las intervenciones de Garcilaso sobre el trabajo interpretativo de Felipillo. Como lo he venido asegurando, sus correcciones permiten comparar opuestamente sus propias competencias lingüísticas

---

37 Garcilaso (1985, p. 41).

38 Que, en otros términos, es la fijación escrita del relato (la memoria oral) de su pasado materno.

con las de Felipillo. En el episodio de Cusi Huallpa, el narrador Garcilaso comenta y glosa —como había asegurado al inicio de su narración— la historia fundacional de los incas.

Lo anterior es la hipótesis que he deseado demostrar en las sucesivas páginas de este artículo. Sin embargo, como se ve a continuación, Garcilaso tiene una particular intervención final sobre el episodio de su pariente. Poco antes de cerrar el capítulo de su conversación con el tío, confiesa tener competencias lingüísticas limitadas. En otras palabras, reconoce que su trabajo de traducción es perfectible, ya que ha intentado interpretar del mejor modo posible las palabras de su tío Cusi Huallpa. Es decir, Garcilaso presenta su propia mediación como «deficiente». Más aun, le concede a la lengua general (a las palabras de su pariente) virtudes que impiden alcanzar una traducción perfecta. Con esta afirmación, la narración de Garcilaso niega la idea de que el quechua es una lengua incompleta, tal como se había mencionado en el encuentro de Cajamarca. El autor narra ese episodio afirmando que el nulo entendimiento entre Valverde y Atahualpa (el conflicto lingüístico) es producto del limitado vocabulario de la lengua general. Las palabras finales de Garcilaso en el diálogo con su tío, sin embargo, tienen que ser entendidas no como la confesión de un trabajo traductor defectuoso, sino como una exhibición retórica de una particular autoridad lingüística:

Esta larga relación del origen de sus Reyes me dio aquel Inca, tío de mi madre, a quien yo se la pedí, la cual *yo he procurado traducir* fielmente de mi lengua materna, que es la del Inca, en la ajena, que es la castellana, aunque *no lo he escrito con la majestad* de las palabras que el Inca *habló* ni con toda la significación de las de aquel lenguaje tienen.<sup>39</sup>

Entonces, Garcilaso expresa su «limitada» competencia lingüística solo para otorgarle legitimidad a su propia historia. Por esta

---

39 Garcilaso (1985, p. 42). El énfasis es mío.

razón, muestra el relato de su pariente inca como una verdad histórica de alegoría. Sus reiteradas intervenciones en el extenso parlamento de Cusi Huallpa son aclaraciones que, por ende, aseguran que Garcilaso tiene autoridad lingüística suficiente para contar la historia inca. El dominio que su mediación ejerce incluso sobre el relato fundacional de su tío es la clara demostración de sus competencias lingüísticas. Por un lado, interpreta las palabras quechuas del pariente inca. Por otro lado, traduce esas palabras a la lengua castellana. En tal sentido, la narración garcilasiana es también un trabajo constante de mediación lingüística. Su labor interpretativa, finalmente, se observa cuando comenta a modo de clausura el relato de Cusi Huallpa:

Antes la he *acortado, quitando* algunas cosas que pudieran hacerla odiosa [del relato de su tío]. Empero, bastará haber sacado el verdadero sentido de ellas, que es lo que conviene a nuestra historia. Otras cosas semejantes, *aunque pocas*, me dijo este Inca en las visitas y pláticas que en casa de mi madre se hacían.<sup>40</sup>

### 3. CONCLUSIONES

Mi lectura ha procurado contrastar las intervenciones lingüísticas de las escenas de Felipeillo y de Cusi Huallpa. En el primer apartado, aseguré que la mediación de Garcilaso subordina a la que realiza el lengua Felipeillo, ya que esta última se encuentra supeditada a la autoridad lingüística del autor. Afirmé, además, que las escenas comunicativas del encuentro de Cajamarca son episodios de transparencia comunicativa. Manifesté, a la vez, que la mediación lingüística de Felipeillo es un acto fallido de entendimiento. Agregué, asimismo, que la mediación de Garcilaso sobre el parlamento de Cusi Huallpa es una exhibición de sus propias competencias lin-

---

40 Garcilaso (1985, p. 42). El énfasis es mío.

güísticas. Concluiré este artículo con una reflexión final a modo de síntesis. Para este propósito quiero mostrar una nueva ilustración de Guaman Poma. En este dibujo, el autor retrata la fundación del Tawantinsuyu (imagen 4).



IMAGEN 4

A diferencia de Garcilaso, Guaman Poma sostiene que el arribo de los incas fue el comienzo de las idolatrías en el Tawantinsuyu. Su particular narración de los hechos fundacionales dista mucho del relato de Cusi Huallpa. No obstante, su ilustración coloca también a una pareja fundadora que, aunque tiene diferencias de la presentada por el tío anciano, resalta uno de los comunes denominadores de los relatos sobre el origen inca. La pareja fundadora de Guaman Poma está compuesta por Uari Uiracocha runa y Uari Uiracocha uarmi. Su crónica relata la aparición de esta pareja como un instante inicial, la



cual además le permite afirmar la continuidad histórica entre indios y cristianos. De similar manera que en Garcilaso, en Guaman Poma se destaca el horizonte providencialista. Desde su lectura, por ende, Uari Uiracocha runa y Uari Uiracocha uarmi descienden de Noé.

Quiero concluir con esta ilustración por una razón. Si se asume la perspectiva de Garcilaso, el relato fundacional de Guaman Poma es una fábula de gente común (similar a las historias del origen inca que cuenta luego del relato de Cusi Huallpa). En otras palabras, que el relato guamanpomiano carezca de la legitimidad evidente en el relato del pariente posibilita asegurar que su narración pertenece al espacio ordinario. La narración garcilasiana sobre el episodio fundacional encuentra su autoridad y su legitimidad en la *panaka* materna y, en particular, en la figura del anciano Cusi Huallpa. Las historias posteriores al relato del pariente inca se hallan en el capítulo XVIII, del Libro Primero, titulado «De fábulas historiales del origen de los incas». Sobre esas otras historias, Garcilaso realiza algunas intervenciones últimas. En primer lugar, lee esas fábulas desde un acto de diferencia; es decir, interpretándolas como historias de gente común, no como suyas. Es, luego, un acto semejante al que establece cuando distingue su propia mediación en el relato de su pariente de la fallida interpretación realizada por Felipillo. En otras palabras, Garcilaso propone una diferencia subordinante y, por ende, traza un relato de autoridad.

Finalmente, Garcilaso realiza una segunda intervención. Si en el relato de Cusi Huallpa emplea el atestiguativo *nirqan* (dijo), en la presentación de las otras fábulas utiliza el reportativo *nis* (dicen que). Esta es una intervención gramatical que pretende rechazar la legitimidad de los otros relatos fundacionales. Garcilaso emplea la marca sufijal *s*, escrita en castellano como «dicen que», con el fin de alcanzar dos objetivos. En primera instancia, afirmar la propia narración de su tío, o establecer una continuidad histórica entre su pasado inca y su presente hispano. En segunda instancia, intervenir las otras historias para consolidar su propia autoridad narrativa:

«Dicen que de este repartimiento del mundo nació después el que hicieron los Incas de su reino, llamado Tahuantinsuyo. Dicen que Manco Cápac fue hacia el norte y llegó al valle del Cusco» (Garcilaso, 1985, pp. 42-43). Tanto el primero como el segundo objetivo tienen como colofón la diferenciación del mediador Garcilaso. O, en otros términos, su validez interpretativa, la cual, a la vez, relega el trabajo de Felipillo en Cajamarca.

## CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

## COPYRIGHT

2022, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## REFERENCIAS

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (1940). *Tras las huellas del Inca Garcilaso: el lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado*. Boston; Lima: Latinoamericana Editores.

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel (1988). *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*. Tempe: Center for Latin American Studies, Arizona State University.

CORNEJO POLAR, Antonio (1994). *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas heterogéneas*. Lima: Editorial Horizonte.

- GARCÍA, Gustavo (2002). Escritura, memoria y poder autorial en *Comentarios reales de los Incas*. *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 79, núm. 1, pp. 77-94.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1616). *Historia general del Perú: Trata del descubrimiento de él y cómo lo ganaron los españoles [...]*. Córdoba: Por la viuda de Andrés de Barrera. Versión digitalizada por la Biblioteca Nacional de España: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000190937&page=1>. Consulta: 02.08.2021.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1985). *Comentarios reales*. Dos tomos. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- GUAMAN POMA, Felipe (1980). *Nueva corónica y buen gobierno*. Dos tomos. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- KRISTAL, Efraín (1993). Fábulas clásicas y neoplatónicas en los *Comentarios reales de los incas*. En: *Homenaje a José Durand*. Madrid: Verbum, pp. 47-59.
- LIENHARD, Martín (1990). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina, 1492-1988*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- MACCORMACK, Sabine (1989). Atahualpa and the Book. *Dispositio*, núms. 36-38, pp. 141-168.
- MAZZOTTI, José Antonio (1996). *Coros mestizos del Inca Garcilaso: resonancias andinas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- MIRÓ QUESADA, Aurelio (1985). Prólogo a los *Comentarios reales*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, pp. XI-XLI.
- OESTERREICHER, Wulf (1999). Dialogue and Violence. The Inca Atahualpa meets Fray Vicente de Valverde (Cajamarca, Peru, 16th November 1532). En: Andreas H. Jucker, Gerd Fritz y Franz Lebsanft (eds.). *Historical Dialogue Analysis*. Amsterdam; Filadelfia: John

Benjamins Publishing Company, pp. 431-463.

ONG, Walter (1982). *Orality and literacy: the technologizing of the word*. Londres; Nueva York: Methuen.

ORTEGA, Julio y Christopher CONWAY (2003). Transatlantic Translations. *PMLA*, vol. 118, núm. 1, pp. 25-40.

PLÖTZ, Jochen (2016). El intérprete Felipillo entre incas y conquistadores. *Forma y función*, vol. 29, núm. 1, pp. 81-102.

RESTALL, Matthew (2004). *Seven Myths of the Spanish Conquest*. Nueva York: Oxford Press University.

ZAMORA, Margarita (1987). Filología humanista e historia indígena en los *Comentarios reales*. *Revista Iberoamericana*, núm. 140, pp. 547-558.

ZAMORA, Margarita (2009). *Language, Authority and Indigenous History in the Comentarios Reales de los Incas*. Cambridge: Cambridge University Press.

ZANELLI, Carmela (2016). Las fábulas de Garcilaso: ¿alegoría, historia o ficción en los *Comentarios reales*? *Lexis*, vol. 40, núm. 2, pp. 421-433.

Fecha de recepción: 23 de septiembre de 2021.

Fecha de evaluación: 21 de febrero de 2022.

Fecha de aceptación: 15 de marzo de 2022.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2022.



## Del Tucumán al Perú. El reparto y el comercio de mulas en la segunda mitad del siglo XVIII

Sergio BEBIN CÚNEO

Departamento de Antropología de las Américas -  
Universidad de Bonn (Bonn, Alemania)  
[sergiobebin@gmail.com](mailto:sergiobebin@gmail.com)

Código ORCID: 0000-0002-9627-8415

### RESUMEN

La presente investigación tiene como protagonista a las mulas, mamíferos que, por su fortaleza y resistencia, desempeñaron labores fundamentales en la economía colonial hispanoamericana, en una época donde no existían ni tractores ni ferrocarriles. El estudio explora la importancia de las mulas para el comercio terrestre, las dificultades y riesgos de los tratantes de mulas, el problema crediticio de los indígenas y el desarrollo del sistema de repartos que permitió simplificar los negocios. Tanto los índices como los testimonios en el Perú evidencian una fuerte escasez de mulas en función de la supresión de los repartos, decretada por la Corona desde 1780. Ante este gran problema,

autoridades y comerciantes intentaron revertir el asunto.

**PALABRAS CLAVE:** *mulas, reparto de mercancías, comercio, virreinato del Perú, siglo XVIII*

## From Tucuman to Peru. The «reparto» and trade of mules in the second half of the 18th century

### ABSTRACT

This research focuses on mules, mammals whose strength and endurance were essential to the Spanish-American colonial economy at a time when there were no tractors or railways. The study explores the importance of mules for overland trade, the difficulties and risks faced by mule traders, the credit problems of the Indians and the development of the *reparto* system that simplified business. Both registers and testimonies in Peru show a severe shortage of mules as a result of the suppression of the *reparto* system, decreed by the Crown since 1780. Faced with this major problem, authorities and traders tried to reverse the situation.

**KEYWORDS:** *mules, reparto of merchandise, trade, viceroyalty of Peru, 18th century*

## INTRODUCCIÓN

AUNQUE EL PRESENTE TRABAJO no se ha escrito desde el enfoque del *Animal History*, considera pertinentes algunos de sus conceptos y postulados.<sup>1</sup> Los animales (*nonhuman animals*), así como los seres humanos, son también actores que desempeñan un importante rol en determinados procesos y contextos históricos. La contribución animal a la historia de la humanidad ha sido enorme: comida, abrigo, transporte, medicina, herramientas, además de su influencia en

---

1 Véanse, por ejemplo, los trabajos de Abel Alves (2011) y de Martha Few y Zeb Tortorici (2013) que estudian las relaciones históricas entre humanos y animales en los territorios españoles y latinoamericanos.

los mitos, los rituales, las artes, entre otros. En ese sentido, la relación entre humanos y animales ha modificado aspectos tanto de la vida humana como de los no humanos.

Ahora, pensemos en la transformación de las sociedades tras el choque de dos mundos en el siglo XVI. Junto con los conquistadores españoles, llegaron a América un gran contingente de animales desconocidos hasta entonces —como los cerdos, las vacas, los caballos y las ovejas— que interactuaron con los seres vivos americanos y que modificaron su destino. Así también, la mula, un híbrido resultante de dos especies no originariamente americanas, no tardó en convertirse en pieza fundamental de la economía colonial de Hispanoamérica. Los repartos de mercancías, aunque altamente criticados por la historiografía,<sup>2</sup> incentivaron y facilitaron las relaciones comerciales a través de las mulas. Como se verá más adelante, la prohibición de los repartos ocasionó una escasez general de mulas en el virreinato peruano.

## **LA IMPORTANCIA DE LAS MULAS EN EL COMERCIO VIRREINAL DEL PERÚ**

Estos animales constituían el medio de transporte terrestre más eficiente de la América hispana, capaz de soportar largos viajes y pesadas cargas. Aunque en la región andina se criaban llamas y demás camélidos americanos que podían realizar la función de animal de carga, como de hecho se empleaban desde la época prehispánica, estos soportaban pesos menores al de las mulas (Assadourian, 1982,

---

2 En la historiografía peruana ha primado una visión negativa de los repartos de mercancías, a tal punto de ser definidos como «abusos de los corregidores». Véanse los trabajos de Moreno (1977), Tord y Lazo (1981) y Golte (2016).

p. 33).<sup>3</sup> Las acémilas daban el dinamismo económico que pretendía la Corona; y todo vasallo, incluyendo los indígenas, debían de utilizarlas para aumentar la productividad y el comercio.

Este mamífero híbrido, de la familia de los equinos, es el resultado del cruce de un burro/asno con una yegua o, en raras ocasiones, también del cruce de un asno hembra con un caballo.<sup>4</sup> Se cree que este animal se originó de forma natural y que ya se conocía y domesticaba desde la época antigua.<sup>5</sup> Las mulas eran de suma importancia para el desarrollo de la economía y los españoles del siglo XVIII eran plenamente conscientes de sus cualidades. Una disertación sobre este ganado, publicada en 1789,<sup>6</sup> señalaba que la mula obtenía los beneficios de ambos progenitores. De la yegua heredaba su celeridad y del asno su fortaleza, siendo la mula, en comparación al caballo, menos propensa a enfermedades, sufre menores fatigas y se alimenta «con menos gastos». Además, las mulas son animales estériles, por lo que se pensaba que «no están sujetas como las yeguas

---

3 Según Duccio Bonavia (1996, pp. 481-528), aunque es difícil de determinar, la llama puede soportar un peso máximo aproximado de 45 kilogramos. En contraposición, la capacidad de carga de una mula es del doble o hasta del triple. De acuerdo con Pablo Lacoste (2008, p. 42), las mulas pueden transportar hasta 150 kg. Además, las llamas no son animales de montura. De hecho, en ciertas zonas andinas, la introducción de las mulas parece haber afectado los trajines realizados por llamas. Ward Stavig (1999, pp. 155-157) señala que muchos trajinantes indígenas del Cusco empezaron a emplear mulas para mantener la competencia y no ser desplazados por los nuevos arrieros.

4 En la actualidad, a este último cruce entre caballo y asno hembra se le conoce con el nombre de *burdégano*.

5 Es probable que las primeras mulas se originaran en zonas del Asia Menor cercanas al Mar Negro (actual Turquía), donde cohabitaban caballos y asnos (Pascual-Barea, 2016, p. 34).

6 *Disertaciones sobre caballos, bueyes, mulas, asnos, ganado lanar, cabrío, y de cerda; peste de Marsella, y Brutos Máquinas de Carthesio, compuestas por don Juan Francisco Calvo y Cave-ro, secretario por S.M. del Hospital Real y General de Ntra. Sra. de Gracia de Zaragoza...*



y burras, a los peligros y estorbos de andar preñadas, parir y criar».<sup>7</sup>

Por todas estas características positivas, la mula resulta de gran utilidad al hombre, pues es un animal muy versátil. Juan Francisco Calvo, autor de la disertación, señalaba al respecto: «Ninguno de todos los demás animales es tan útil al hombre, como la mula, y por eso alegra más el ojo del labrador; pero también es el más costoso: sirve para todo en cualquier tiempo, esto es, para labrar, trillar, tirar todo género de carruajes, trajinar, llevar a caballo con comodidad, y diligencia, y otros usos, que son no menos útiles que notorios» (Calvo, 1789, pp. 41-42). Ciertamente, estos híbridos pueden emplearse para el transporte de cargas, como animal «de silla» (para montar) o como animal de tiro para la labranza.

Desde los inicios de la América colonial hispana, las acémilas rápidamente cobraron gran importancia, en especial en las labores mineras, abasteciendo los centros de trabajo con productos e insumos, y en el transporte de los minerales, tan preciados en Europa. El historiador Nicolás Sánchez Albornoz (1965, p. 261) ha señalado que el ganado mular se impuso como la solución a las necesidades de comunicación y transporte durante tres siglos en América, desde mediados del XVI hasta mediados del XIX. En la América Meridional, las fértiles pampas del Río de la Plata se erigieron como zonas especializadas en la crianza de mulas, desde donde abastecían a todo el Alto y Bajo Perú. El célebre Alonso Carrió de la Bandera, autor de *El Lazarillo de Ciegos Caminantes*, describe las distintas eta-

---

7 Similares cualidades fueron destacadas en la España del siglo XIX. El reconocido catedrático del colegio de veterinaria en Madrid, Nicolás Casas (1843, p. 121), apuntaba que «la mula es un animal tanto más precioso cuanto vive y se mantiene vigorosa en todos los climas; es en general más sobria que el caballo, soporta mejor el hambre, las fatigas, es menos delicada en la elección de los alimentos y vive más tiempo, tiene del burro la bondad de su casco, la seguridad de sus piernas y la buena salud; tiene los riñones muy fuertes, soporta más peso o carga que el caballo, y si es menos viva y marcha más despacio que él, es en recompensa más segura su marcha; rara vez tropieza ni da un mal paso en las sendas más estrechas y tortuosas».

pas en la vida de estos animales: «las mulas nacen y se crían en las Campañas de Buenos Aires, hasta la edad de dos años poco más, que comúnmente se llama sacarlas del pie de las Madres: se nutren y fortalecen en los potreros del Tucumán, y trabajan, y mueren, en el Perú» (Carrió, 1773, p. 108).

Hacia finales del siglo XVI en adelante, la importancia de la mina de Potosí propició un gran espacio económico de abastecimiento e intercambio de productos que generó una gran demanda de mulas y permitió el incremento de las actividades ganaderas en el Tucumán (Assadourian, 1982, pp. 28-42). Aún a inicios del XVIII, cuando la mina de Potosí se hallaba en decadencia, la necesidad de acémilas continuó desde el virreinato peruano, pues eran elementales para casi cualquier actividad, diligencia o transporte, además de su empleo en labores agrícolas. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, con el crecimiento demográfico generalizado y el repunte minero en otras zonas peruanas como Cajamarca y Cerro de Pasco,<sup>8</sup> incrementó también la demanda de recuas desde el Tucumán, principalmente desde Salta. Este proceso de expansión fue acompañado por la creación del sistema de repartimientos mercantiles, que tenía a las mulas como uno de los rubros más importantes que debían adquirir los indígenas de todo el virreinato (Sánchez Albornoz, 1965, pp. 293-297; Fisher, 1977, pp. 22-40; Paz, 1999, pp. 52-54; Márquez, 2008, pp. 18-21; O’Phelan, 2012, p. 135).

## EL REPARTO DE MULAS

El *reparto* o *repartimiento de mercancías* fue una práctica colonial, por la cual la población indígena (principalmente) adquiría ganado o

---

8 La apertura de los yacimientos mineros de Hualgayoc, Huantajaya, Huallanca y Pasco, en el virreinato peruano, demandó un mayor número de mulas para el transporte de los minerales y de víveres e insumos para las minas.

productos variados a crédito (también conocido como *habilitación*), por parte de sus autoridades o empleadores. Por real cédula de 1751 se institucionalizó el reparto como una práctica legal, aunque reglamentada, que debía ser realizada únicamente por los corregidores y alcaldes mayores. Para el virreinato peruano se elaboraron aranceles que contenían la cantidad y el precio de cada una de las mercancías que se debían adquirir por provincia. El precio quinquenal del total de las mercaderías repartidas en las provincias peruanas ascendía a 5'895,193 pesos, del cual más de la mitad estaba destinado a costear las mulas.<sup>9</sup> Aunque se había determinado que los pobladores debían adquirir libremente las mercancías del reparto, el establecimiento de un arancel fijo por provincia los obligaba, en la práctica, a pagar por ellas cada cinco años (Fuentes, 1859, p. 39; Moreno, 1977, pp. 294, 314-358; Tord y Lazo, 1981, pp. 139-151; Golte, 2016, pp. 82-101). También es importante tener en cuenta que, si bien el reparto de mercancías se realizaba principalmente en las comunidades indígenas, un porcentaje estaba destinado para satisfacer la demanda general de las provincias: incluyendo a vecinos, mestizos, e incluso centros mineros y de producción.<sup>10</sup>

Aunque predomina en la historiografía una visión coercitiva del reparto, cabe la posibilidad de que la elaboración de los aranceles obedeciera a un acuerdo previo entre las autoridades y los líderes indígenas, si bien rebasar el arancel y repartir más de lo permitido fue una práctica común entre los corregidores.<sup>11</sup> Este mercado ase-

---

9 Véase tabla 1. El reparto arancelado estuvo compuesto por mulas, vestimenta de fabricación local, géneros europeos, paños de Quito, coca, hierro, yerba del Paraguay, entre otras mercancías (Moreno, 1977, pp. 356-358; Tord y Lazo, 1981, pp. 139-146; Golte, 2016, pp. 84-101).

10 Carta de Croix al ministro Valdés del 16 de mayo de 1789 (Archivo General de Indias —en adelante, AGI—, Audiencia de Lima, 687).

11 Un extenso apoyo documental, basado en la gran cantidad de denuncias de curas y protectores de naturales contra los excesos de los corregidores, ha contribuido a la visión negativa de los repartos por parte de la historiografía. Sin

gurado de las mercancías del reparto en las comunidades indígenas provocó un mayor impulso no solo en la demanda, sino también en la simplificación de los negocios, pues los tratantes negociaban directamente con los corregidores que acudían a la compra en representación de todos los indígenas de su provincia.

El precio de las mulas era bastante elevado en el siglo XVIII hispanoamericano. El historiador estadounidense Jeremy Baskes (2000, pp. 25-26, 239) señala que, en Nueva España, una mula no se vendía a crédito por menos de 28 pesos. Esta cantidad podía representar 112 días de trabajo para un indio del común. En el Perú, una mula trasladada desde Tucumán no se vendía por menos de 20 pesos. Dependiendo de la calidad y distancia desde el centro de crianza, el precio podía incrementar hasta 60 pesos (Golte, 2016, p. 85). Es más que evidente que la adquisición de una mula demandaba de un gran esfuerzo por parte de las comunidades indígenas, al que se añadían las dificultades para cancelar las deudas.

Muchos riesgos rodeaban esta preciada actividad. Los arrieros debían de recorrer con las recuas una gran distancia desde el Tucumán hasta las provincias internas del Perú, debiendo atravesar terrenos escarpados y climas muy fríos. Durante el largo trayecto algunas podían perderse o enfermar, además de debilitarse o incluso morir por el clima hostil o la falta de pastos en el camino.<sup>12</sup> Por tal motivo, los arrieros siempre llevaban mulas extras para compensar las que se morían o extraviaban (Carrió, 1773, pp. 106-107; Sán-

---

embargo, algunos estudios han destacado la utilidad de las mercancías repartidas para la economía de los pueblos indígenas. Véanse los trabajos de Baskes (2000) y Menegus (1989). La idea de la negociación ha sido planteada recientemente en un *dossier* organizado por el grupo RERSAB (Machuca y Alcántara, 2021, pp. 3-4; Gavira, 2021, pp. 62-63).

12 Carrió de la Bandera indicaba que, para una tropa de entre 1,800 a 2,000 mulas, se necesitaban pastizales de más de una legua (Carrió, 1773, p. 128).

chez Albornoz, 1965, p. 284).<sup>13</sup> La mula era un medio de transporte, pero también un bien en sí mismo. Al tratarse de una «mercancía viva», la mortandad aumentaba el riesgo del negocio, a diferencia de otras mercancías menos perecederas como textiles o utensilios. Cabe mencionar que pocas mulas eran criadas dentro de los límites del virreinato peruano: Piura, Lambayeque (en el norte del Perú) y Cotabambas (en Cusco), principalmente.<sup>14</sup> Estos centros de crianza solo lograban abastecer a provincias cercanas y representaban un porcentaje ínfimo en comparación de aquellas trasladadas desde el Tucumán.

En el siglo XVIII, normalmente este ganado era adquirido *al fiado* o a crédito. Es decir, los compradores realizaban contratos con los comerciantes, comprometiéndose a cancelar la deuda en un tiempo acordado y con la tasa de interés fijada, luego de adquirir las mercancías. A esta modalidad se le denominaba *obligación de pago*. Esta venta al crédito, si bien representaba grandes beneficios para los mercaderes, también significaba asumir los riesgos de que alguna deuda quedase impaga.<sup>15</sup> En el tiempo del reparto arancelado, se volvió muy atractivo realizar los contratos con los corregidores, pues tenían de respaldo el cobro de las mulas repartidas a los indígenas por mandato real. De ese modo, los comerciantes de Tucumán, habiendo realizado el contrato, viajaban con las recuas hasta el Perú, donde se las entregaban a los corregidores, aunque también

---

13 Véase como ejemplo los «excesos» (como así denominaban a las acémilas extras) para la internación de mulas de Salta al Perú para 1783, en los documentos reunidos por el intendente Andrés Mestre. El total de los «excesos» de todos los tratantes asciende a 4,117 mulas, cifra que representa un 14 % del total de mulas internadas desde Salta (AGI, Audiencia de Buenos Aires, 70).

14 *Instrucciones prácticas para adaptar la real ordenanza* (AGI, Lima, 1098). Informe de Pando del 1.º de diciembre de 1788 (Archivo General de la Nación de Perú [en adelante, AGN], Superior Gobierno, BI 1, Leg. 39, Exp. 403).

15 Con respecto a las relaciones crediticias véanse los trabajos de Alfonso Quiroz (1993) para el Perú; Jeremy Baskes (2000) para Nueva España; y Sara Mata (1996), Wasserman y Anachuri (2019) particularmente para Salta.

fue bastante común que comerciantes residentes en Lima —u otras provincias peruanas— compraran las mulas en Tucumán y las condujeran ellos mismos hasta el Perú, donde realizaban los contratos con los corregidores (Bebin, 2016, pp. 65-71).

Tan importante para el comerciante, especialmente de mulas, era esta garantía que, sin ella, muchos se negaban a realizar contratos directos con los indígenas. Por ejemplo, en 1794, un comerciante de ganado mular, de apellido Urtasun, solicitaba al subdelegado de Abancay, Buenaventura de la Roca y Pruna, le ofreciera la garantía del cobro a los indígenas de su partido, a pesar de que los subdelegados tenían prohibido intervenir en relaciones comerciales:

Me solicite sujeto a satisfacción y honradez que se encargue de su expendio, ofreciéndole por su trabajo e industria la comisión a estilo de comercio y me avise de los que sean aparentes para enviarlos desde luego siempre que v.m. me haga el gusto de dirigirle, protegerle en sus ventas y cobranzas y estar a la mira de su conducción, pues de otro modo nunca me arriesgaré a ello.<sup>16</sup>

Así narraba Francisco de Paula Sanz, superintendente de la Real Hacienda del Río de la Plata, la travesía de las mulas internadas al Perú, los riesgos en el negocio y el procedimiento de los contratos entre comerciantes y corregidores:

[...] es necesario saber las seguridades con que van estos comerciantes o tratantes al Perú. Los más de ellos tienen, antes de salir de Salta, celebrada ya su contrata de las dos, tres o cuatro mil [mulas] que conducen a pagar a plazo señalado, con los corregidores de las respectivas provincias que va a proveer, y para cada una de estas o para muchas convecinas una tablada, que así llaman al sitio donde según lo estipulado deben los dueños entregarlas: El corregidor debe estar en él sin ninguna demora para recibirse de ellas por el perjuicio que se le infiere al comerciante de la tardanza en unos temperamentos [clima] contrarios al lugar donde se

---

16 Carta de Urtasun al subdelegado de Abancay del 26 de enero de 1794. Archivo Regional del Cusco (ARC), Real Audiencia, Causas ordinarias, Leg. 22.

crían y engordan estos animales, faltos de pastos, en la junta de muchas que unas a otras se lastiman e inutilizan, y en lo expuesto a que se les disparen una noche y pierda, cuando no todas, las más como acontece frecuentemente a muchos en el viaje: Se hace cargo el corregidor de las que tiene contratadas, reemplazándose con buenas las que no están de recibo, por cuyo riesgo, y los demás insinuados llevan siempre muchas sobrantes y desde el mismo sitio las distribuye, según corresponde a los caciques o cobradores de su provincia, que concurren igualmente, para que conduciéndolas cada uno a sus respectivos pueblos o ayllos, las distribuyan a cada indio según las que tienen asignadas en su lista de reparto: y el dueño de estas se regresa a Salta o al país de su domicilio hasta el tiempo que debe percibir su importe, que vuelve al Perú para verificarlo, o lo hace por medio de sus apoderados con la seguridad de que habiendo ya el corregidor cobrado todo o parte de su reparto, tiene con que satisfacerlo. Algunas otras puntas de mulas que así llaman a cortas porciones de quinientas o algo más, suelen ir como aventureras por algunos particulares para venderse al contado en los pueblos de españoles, o a muchos de estos establecidos que tienen haciendas en los de indios; pero estas no completarán la cuarta parte del total expresado, y por consiguiente se debe contar solo con la mayor porción que va para los indios.<sup>17</sup>

En este periodo, Salta (Tucumán) había adquirido el protagonismo indiscutible de la internación de mulas al Perú, la gran feria de mulas de esa ciudad congregaba mercaderes de distintos puntos de la América Meridional. Desde Salta partían las recuas rumbo a las «provincias de arriba» hasta la tablada de Oruro, donde muchos se acercaban a comprarlas, las restantes continuaban hacia el Bajo Perú, teniendo como siguientes escalas la tablada de Coporaque en Cusco y la de Tucle entre Huancavelica y Jauja (Carrió, 1773, pp. 117-126; Paz, 1999, pp. 51-53). A lo extenso de esta ruta, Alonso Carrió de la Bandera señalaba que los corregidores eran los principales compradores de las mulas: «los corregidores, que debemos considerar, cuando no únicos, por los principales

---

17 Carta de Sanz a Gálvez del 8 de octubre de 1783 (AGI, Buenos Aires, 354).

compradores, no reparten al mayor arriero arriba de diez mulas, y a los demás [indígenas y/o vecinos] una o dos» (Carrió, 1773, p. 148). Esta cita confirma la importancia que cobraba el reparto para el negocio mular.

## LA ABOLICIÓN DEL REPARTO Y LA ESCASEZ DE MULAS

El comercio de estos híbridos sufrió un descenso importante a partir de 1781. El breve periodo de paralización de las actividades mercantiles, a causa de las rebeliones andinas, se sumó a la supresión del sistema arancelado de repartos en diciembre de 1780, durante la sublevación de Túpac Amaru (Sánchez Albornoz, 1965, pp. 293-297; Paz, 1999, pp. 60-67; Márquez, 2008, pp. 21-24). Según los cálculos, en tiempo del reparto arancelado ingresaban al Perú un promedio de 33,000 mulas anuales. Los años siguientes a la supresión del reparto presentan una caída significativa con un promedio de 18,000 mulas entre 1780 y 1794, año en el cual iniciaría una recuperación gradual.<sup>18</sup> La prohibición del reparto se extendió a las provincias del Río de la Plata por la Ordenanza de Intendentes de 1782, que reemplazaba los corregimientos por intendencias y subdelegaciones. Así, el corregidor, que había sido por décadas el máximo comprador de mulas del Tucumán, desaparecía del escenario; mientras que intendentes y subdelegados quedaban prohibidos de realizar comercios por mandato real. Sin ningún mercado seguro ni garantía ofrecida, más que el simple procedimiento de un «comercio libre» con los indígenas,<sup>19</sup> los tratantes quedaron expuestos

---

18 Véase tabla 2.

19 «Comercio libre» fue el término en oposición al reparto empleado por las autoridades coloniales. Véase, por ejemplo, el bando publicado por la Junta Superior de la Real Hacienda del Perú el 14 de mayo de 1786 (AGI, Lima, 1110).



a mayores riesgos.

En el virreinato novohispano se produjo también un descenso en el comercio de las mulas en relación a la abolición de los repartos a partir de 1786, fecha de la Real Ordenanza de Intendentes para Nueva España. Muchos de los subdelegados que ocuparon los cargos de dicho virreinato se quejaron de la decadencia de la economía generada por la escasez de las mercancías del reparto, especialmente del ganado, de gran importancia para el comercio y para la agricultura como animales de tiro.<sup>20</sup> Margarita Menegus (1989, pp. 242-246) ha señalado que la falta de repartos afectó a las comunidades indígenas que utilizaban las mulas repartidas para la conducción de sus productos (carbón, madera y alimentos) desde sus pueblos a los mercados locales; además del transporte de mercancías como la sal, que llevaban los arrieros hacia las minas.<sup>21</sup>

El virrey del Perú, José Antonio Manso de Velasco (1745-1761), conde de Superunda, impulsor del reformismo borbónico en el Perú y uno de los mayores promotores del sistema de repartos mercantiles, ya anticipaba los problemas para proveer a los indígenas con los efectos que necesitaban para su trabajo y vida diaria, de abolirse el sistema. En sus memorias de gobierno, si bien reconocía los abusos que cometían los corregidores rebasando el arancel y repartiendo más de lo permitido y a precios excesivos, indicaba que sin el sistema «las mulas que hacen el trajín universal del reino, faltarían casi del todo si no las repartiesen los corregidores, respecto que de los indios y mestizos no son capaces de comprarlas de contado, ni otro que el corregidor darlas al fiado, porque la autoridad del

---

20 Otras autoridades novohispanas como el primer intendente de Veracruz, Pedro Corbalán, o el alcalde mayor Francisco de Cosío, redactaron informes (1790 y 1793, respectivamente) de la situación crítica de la agricultura y el comercio, y solicitaron la reposición de los repartos (Díaz, 2007, pp. 555-559).

21 Con respecto a la escasez de mulas y a la abolición o nueva prohibición de los repartos en Nueva España, véase también Pastor (1985, pp. 230-236) y Baskes (2000, pp. 30-34).

empleo facilita la cobranza que no conseguiría alguien en particular» (Fuentes, 1859, pp. 151-152).

A fines del siglo XVIII, el descenso de la internación mular no dejaba lugar a dudas. Francisco Manuel Costas, diputado del Consulado de Salta hacia el año de 1800, indicaba con un tono de añoranza del pasado reciente:

[...] que habiendo tomado los conocimientos completos al efecto de personas inteligentes en este giro, se han vendido en los cinco años anteriores a la rebelión las mulas chúcaras en los primeros a nueve pesos y penúltimos a ocho pesos, aptas a caminar para el Perú, en el número de setenta mil poco más o menos, y, en el quinquenio siguiente a dicha Rebelión desde el año de noventa y cinco hasta el presente, se vendieron en aquel a trece pesos dos y tres reales y últimamente a diez y seis pesos al barrer, y solo en el corto número de treinta mil [...]. Esta escasez se ha reconocido desde la prohibición de los repartos, sin duda porque los hacendados, considerando por ella muy difícil su expendio, han abandonado las crías [...].<sup>22</sup>

Al respecto del problema en la internación de mulas, Francisco de Paula Sanz exponía en 1783:

¿Qué comerciante emprenderá viaje para dejar fiadas sus mercancías por ellos a gentes de esta naturaleza? [...] Esta consideración, la del carácter de estos [los indígenas] y la de su más deplorable situación en el día, hacen conocer lo muy posible de que comerciante alguno se resuelva a subir con crecido número de mulas, expuestos a los insinuados riesgos, a no hallar modo de salir de ellas prontamente y con seguridad, y después de un dilatado viaje a verlas perecer en las tablas de hambre o frío; porque ni puede ir con cada pueblo para expendirlas, ni determinarse a darlas al fiado a quienes por lo regular no llegarán a satisfacerlas [...].<sup>23</sup>

Aunque la explicación estaba apoyada en el discurso de la

---

22 Sánchez Albornoz (1965, p. 295).

23 Carta de Sanz a Gálvez del 8 octubre de 1783 (AGI, Buenos Aires, 354).

desidia y miserabilidad de los indígenas, ciertamente estos, por las presiones fiscales a las que estaban obligados y los bajos sueldos que obtenía la mayoría con su trabajo, tenían muchas dificultades para cancelar los contratos al crédito de sumas considerables.<sup>24</sup> Los comerciantes, especialmente los tratantes de mulas, por estar sujetos a mayores riesgos, conocían de este inconveniente que los disuadía de entablar negociaciones directas con los naturales.

Jorge Escobedo y Alarcón, superintendente de la Hacienda peruana (1781-1787),<sup>25</sup> advirtió en reiteradas oportunidades la fuerte escasez de mulas que sufría el Perú tras la abolición de los repartos. Así, en junio de 1783 indicó al secretario de Indias, José de Gálvez, la dificultad que tendrían los indígenas para abastecerse de las mercancías del antiguo reparto, poniendo especial atención a las

---

24 De similar modo, en Nueva España, la ausencia de repartos tras la prohibición estipulada por la ordenanza de 1786, generó numerosas quejas de las autoridades que afirmaban que los comerciantes particulares no deseaban realizar contratos directos con los indígenas. Por ejemplo, Bernardo Bonavia, subdelegado de Villa Alta (Oaxaca), señalaba que, en tiempo del reparto, los alcaldes mayores proveían alrededor de 100,000 pesos por año en insumos y dinero a los productores indígenas de cochinilla y mantas de algodón. Sin el reparto, esta inversión en las economías provinciales se había perdido. El historiador Jeremy Baskes (2000, pp. 50-58) apunta que, aunque las cifras proporcionadas por el subdelegado son exageradas, ciertamente la prohibición del reparto influyó en la disminución de la producción de cochinilla y mantas de algodón, que se enmarca en un contexto de carestías y crisis productivas en Nueva España. Incluso, el segundo conde de Revillagigedo, virrey de Nueva España, advirtió el problema crediticio de los indígenas tras la prohibición de los repartos; a pesar de ordenar a sus intendentes el cabal cumplimiento de la ordenanza. Véase, también, Hamnett (1971, pp. 69-71).

25 Jorge Escobedo y Alarcón nació en Jaén (Andalucía, España), el 31 de marzo de 1743. Estudió leyes en el Colegio Mayor de Cuenca, adscrito a la Universidad de Salamanca, y obtuvo los títulos en Jurisprudencia Civil y Canónica y en Historia y Bellas Artes. Fue oidor de la Audiencia de Charcas y, posteriormente, de Lima, alcalde del crimen, visitador general y superintendente de la Real Hacienda del Perú, e intendente de Lima. En 1784, recibió el título de Caballero de la Orden de Carlos III (Fernández, 1991, pp. 24-29).

mulas.<sup>26</sup> El primero de julio de 1784 comunicó la gran necesidad de proveerse de estos animales al virrey Teodoro de Croix, señalando que personalmente mandó proveer de mulas a la conducción de tabacos de Chachapoyas, que se había detenido por la falta de ellas.<sup>27</sup> Del mismo modo, el 16 y el 20 de diciembre escribió al virrey del Río de la Plata y al ministro Gálvez, dando cuenta de la realidad peruana: «ya se reconoce en las Provincias la falta de estos socorros especialmente en las mulas que por voz común oigo escasean, hacen más costosas las conducciones y más difícil el giro del comercio y aun de los correos».<sup>28</sup>

Los comerciantes de mulas también expresaron su malestar. Por ejemplo, Escobedo presentó a Gálvez el caso de un mercader que introdujo «algunas mulas» en dos partidos de la intendencia de Huamanga y que, ante la dificultad de la cobranza, acudió al Superior Gobierno, solicitando ayuda: «por lo que hace al particular caso del comerciante teniendo presente que si a estos no se auxilia y sostiene se retraerán por el miedo de aventurar su caudal, se mandó que el Intendente le administre justicia y que oyendo conforme a derecho las excepciones de los compradores si alguno las pusiese proteja

---

26 Carta de Escobedo a Gálvez del 16 de junio de 1783 (AGI, Lima, 1117).

27 Carta de Escobedo a Croix del 1 de julio de 1784 (AGI, Lima, 1098). Sobre la producción y el tabaco de Chachapoyas, véase el artículo de Christine Hünefeldt (1986). La autora destaca la importancia de la arriería para la conducción del tabaco desde Chachapoyas (principal centro productor en el siglo XVIII) hasta el almacén central en Lima. Una ruta de alrededor de 1,200 km. Las consecuencias de la rebelión de Túpac Amaru y la escasez de mulas, por la notoria disminución de la internación desde Tucumán, afectaron el abastecimiento de tabaco en el virreinato peruano. Este hecho no solo se ve reflejado en los problemas de los administradores por conseguir mulas y en los reclamos de los consumidores de tabaco, sino también en el descenso de la Renta de Tabacos, que constituía un considerable ingreso de la Real Hacienda peruana (Hünefeldt, 1986, pp. 388-417).

28 Carta de Escobedo a Loreto del 16 de diciembre de 1784, Lima (AGI, Buenos Aires, 70). Véase, también, carta de Escobedo a Gálvez del 20 de diciembre de 1784 (AGI, Lima, 1097).

la cobranza».<sup>29</sup> De similar modo, en 1791, el comerciante Bartolomé Gonzales solicitaba al intendente de Huancavelica, Manuel Ruiz de Castilla, le auxilie en el cobro de más de cuatro mil pesos que le adeudaban por las mulas que afirmaba haber vendido libremente en los partidos de Angaraes y la isla de Tayacaja.<sup>30</sup>

Estaba probado que la negociación directa con los indígenas era sumamente riesgosa para los tratantes de mulas. El temor por perder sus mercancías llevaba a algunos comerciantes a solicitar a los subdelegados les informaran sobre los indígenas que deseaban adquirir los animales, antes de emprender el viaje. Incluso, otros pedían de antemano la ayuda de los subdelegados para la distribución y cobranza, con el peligro de comprometerlos en un comercio que tenían prohibido por ley. En el expediente seguido al subdelegado de Abancay, Buenaventura de la Roca y Pruna, por una denuncia de reparto ilegal de mulas en su partido, este presentaba como defensa las solicitudes que le habían hecho los mercaderes y la satisfacción de los pobladores ante la escasez de tan preciado híbrido.<sup>31</sup>

Entre 1794 y 1795, Manuel Ortiz de Villate, vecino de Salta, dirigió varias cartas al subdelegado, solicitando le informase por medio de sus caciques el número de mulas que habrían de necesitar los naturales; pero, además, le pedía que interviniera en el negocio:

[...] siendo usted mi amigo y compañero quisiera tuviese parte en mis aumentos para lo cual, si le parece y allá por convenientes una punta de dichas mulas en su partido, para que de mi cuenta se vendan a personas seguras y abonadas, pero con el bien entendido que V. o sujeto que sea de su satisfacción han de correr con la venta y cobranza de ellas pues yo no tengo lugar para ello ni conocimiento de los sujetos a quienes se puede dar... si V.m. quiere admitir esta negociación me escribirá luego

29 Carta de Escobedo a Gálvez del 20 de mayo de 1786 (AGI, Lima, 1110).

30 Solicitud del 8 de febrero de 1791 (AGN, Superior Gobierno, CO2, Leg. 206, Exp. 1669).

31 *Cuaderno seguido por el Ministerio Fiscal contra don Buenaventura de la Roca [...]* (ARC, Real Audiencia. Causas ordinarias, Leg. 22).

a Salta pues su recompensa de su molestia no le será desconocido al favor que me haga [...].<sup>32</sup>

La cita evidencia la dificultad de los tratantes de acémilas de negociar con los indígenas mediante el «comercio libre», al punto de involucrar a los subdelegados y ofrecerles una recompensa por la ayuda prestada. Queda claro que Roca y Pruna tendría problemas legales de aceptar esta solicitud de internación de mulas; sin embargo, parece que, ante la carencia de estas, los vecinos de los distintos pueblos de Abancay estuvieron de acuerdo y gustosos por la internación. Bartolomé del Peso afirmaba haber consultado con el cura y sus compañeros, «y todos dicen que el favor más grande que puede V. hacer a este pueblo es mandar hasta cincuenta o sesenta mulas, pues aún si podían expender más, pues toda la gente está reventando por ellas». Coincidía Juan Calvo, indicando que el cura, como todos «los españoles e indios de la doctrina [...] se hallan careciendo de este efecto tan útil y preciso se han avenido a comprarlas al de fiado como sea dándoles algún plazo y en precio cómodo en cuya virtud las solicitaron con ansia». Ramón Riquelme, del pueblo de Anta, señalaba que todos andaban necesitados de ganado para «el alivio de sus trabajos». Del mismo modo, Luis Calderón y Vargas, del pueblo de Zurite, expresaba:

[...] habiendo consultado y hecho presente a la gente así españoles, como indios si querían tomar algunas mulas, todos a una voz me han suplicado por Dios, no deje v.m. hacerles este favor, pues es tanta la escasez que tienen de ellas, que apenas en el día tienen con que trabajar y así yo unido con ellos le suplicamos escriba a dicho caballero Villate no deje de traerlas, que en algún plazo que se dé y al precio que se conengan se le tomarán en este pueblo alguna partida. Vuelvo a suplicarle no deje de insistir en este favor que piensa hacer a sus provincianos;

---

32 Cartas de los vecinos de Abancay a Roca (ARC, Real Audiencia, Causas ordinarias, Leg. 22).

mande v.m. cuanto guste a este su atento y seguro siervo.<sup>33</sup>

¿Realmente después de la supresión del reparto arancelado, los indígenas quedaron desprovistos de mulas para sus trabajos, o fue parte de una estrategia de las autoridades coloniales y los comerciantes para intentar recuperar ese beneficio económico que otorgaba el reparto? Resulta difícil dar respuesta a esta interrogante debido a la escasez de «voces directas» (sin la intermediación de vecinos, autoridades o curas) desde las comunidades indígenas en los documentos consultados. Aquello podría servir de contrapeso de las «fuentes oficiales». Sin embargo, se tiene algunos indicios. El empleo de las mulas por parte de los indígenas estuvo mucho más difundido de lo que se ha supuesto. Incluso en el Perú, con alta presencia de camélidos americanos, muchos arrieros indígenas reemplazaron sus llamas por mulas, dada la mayor productividad laboral de estas últimas, como se ha señalado anteriormente (Stavig, 1999, pp. 155-157).<sup>34</sup> Entonces no es descabellado pensar que la escasez de mulas afectó realmente a ciertos sectores indígenas. Además, es importante mencionar que, aunque alguna autoridad o comerciante pudo exagerar la falta de mulas buscando algún beneficio personal, los testimonios de la escasez de estos mamíferos en las distintas regiones son abundantes, así como puede comprobarse por los análisis cuantitativos.

---

33 Cartas de los vecinos de Abancay a Roca (ARC, Real Audiencia, Causas ordinarias, Leg. 22).

34 Véase, por ejemplo, el trabajo de Rachel Sarah O'Toole (2017) que estudia los arrieros indígenas del norte peruano durante el siglo XVII. La autora demuestra que estos no fueron víctimas del mercado colonial; sino, por el contrario, «agentes» de intercambio comercial que lograron ascender de estatus social sin quebrar con las estructuras de sus comunidades. Así también, respecto a la población de la intendencia de Tarma, Carmen Arellano Hoffmann (1984, p. 48) señala: «La mula se había convertido en un animal de uso esencial para los campesinos».

## LAS PETICIONES DE HABILITACIÓN DE MULAS

En vista de la notoria escasez de mulas en el virreinato peruano como consecuencia de la supresión de los repartos mercantiles, las autoridades y comerciantes buscaron nuevas alternativas de solución, siendo un medio común las solicitudes particulares para la internación de ganado. En 1785, el comerciante y minero José Robledo<sup>35</sup> se comunicó con Escobedo y el subdelegado de Yauyos, en la intendencia de Lima:

Tengo varias noticias de la escasez de mulas que padece esa provincia [Yauyos] que por escabrosa y difícil de cobrar parece que no han querido en estos años vender ninguna en ella; esta repugnancia y desconfianza para mí es vencible siempre que v.m. me ofrezca auxiliar en justicia para que se establezca la buena fe y paga de lo que se vendiere a esos provincianos, en esta virtud ocurro [acudo] a v.m. como al subdelegado de ella para que haciéndome favor y mirando por el bien de sus provincianos, averigüe si es cierto carecen verdaderamente de ellas y le son precisas, que yo desde luego les venderé y auxiliaré con mil y quinientas, más o menos, doce pesos menos en cada una de lo que la recibían antes y a pagar en cuatro plazos de seis en seis meses, y si fuere servido les podrá comunicar, para si les hiciera cuenta, y gustosamente les conviniera, diga cada pueblo o parcialidad las que necesite obligándose a recibir las siempre que se pongan en la provincia y sea ganado nuevo [...].<sup>36</sup>

De la cita anterior, se entiende que Robledo deseaba vender 1,500 mulas en el partido de Yauyos, que conocía la escasez de ga-

---

35 José Robledo Granda, originario del Principado de Asturias, se dedicó al comercio de mulas entre el Tucumán y el Perú, convirtiéndose en un habilitador habitual de los corregidores en tiempo del reparto arancelado (Bebin, 2016, pp. 65-68). Hacia 1791, el asturiano era dueño de minas en Huantajaya (Tarapacá) y en Huarochirí (mineral de Pomacanche) y, en 1794, fue nombrado presidente del Tribunal de Minería de Lima (Fisher, 1977, p. 90).

36 Carta de Robledo a Escobedo del 9 de diciembre de 1785 (AGI, Lima, 1107).



nado que sufría el partido; pero que, también, resultaba evidente las dificultades para cobrar de fiado a los indígenas y la imposibilidad de venderlas al contado. Por tal motivo, el comerciante no buscaba con esta petición internar sus mulas al partido, sino la garantía de la venta y cobranza del ganado por parte del subdelegado. Nótese que Robledo solicitaba la ayuda del subdelegado para que le informase, específicamente, cuántas mulas se necesitaban en cada pueblo antes de realizar el viaje y, una vez fijada la cantidad, los pobladores quedarán «obligados» de comprarlas. Es decir, tras el cálculo de las mulas que se requerían no había opción de declinar la compra o, en otras palabras, se convertía en un mercado seguro. Esta información sobre la cantidad de mulas necesarias recuerda a los aranceles de los repartos que realizaban los corregidores. En aquel entonces, el arancel estipulaba una cantidad fija de mulas y otras mercancías para venderse en las provincias. La intención era que el corregidor no rebasara dicha cantidad, que era la que tenía permitida por orden real; pero, también, que los habitantes quedarán en la obligación de adquirir las mercancías que se les entregaba «por su propio bien y del reino».

El subdelegado de Yauyos respondió a la propuesta de Robledo: «siendo los deseos del Rey y los míos el que a los indios se socorra por medio de un comercio libre hecho con equidad y sin ningún vicio de los del antiguo reparto no se halla inconveniente en que lleve [Robledo] a vender sus mulas siempre que ni haya coacción o violencia con los naturales». <sup>37</sup> ¿Se trataba realmente de un «comercio libre»? ¿Si era un comercio libre por qué había necesidad de «petición»? Según la solicitud de Robledo, los indígenas tenían la libertad de solicitar o no las mulas, información que debía recoger el subdelegado. Por supuesto, una vez adquiridas, quedaban obligados a pagarlas en los plazos establecidos como cualquier otra compra

---

37 Carta del subdelegado de Yauyos a Escobedo del 7 de enero de 1786 (AGI, Lima, 1107).

que se daba al fiado. Sin embargo, aquello que difería con algún otro «comercio libre» natural, era la garantía de la venta de las mercancías. La transacción de Robledo con el subdelegado significaba asegurar la preventa de las mulas, para luego introducirlas a Yauyos y distribuirlas a los habitantes.

¿Solicitaba Robledo un comercio que estaba prohibido? Considero que la respuesta está sujeta a interpretación. Por el artículo noveno de la Ordenanza de Intendentes de 1782, todos los subdelegados tenían prohibido involucrarse en actividades comerciales; sin embargo, Robledo pedía la intervención del subdelegado para que le informase sobre la voluntad de compra de los pobladores, mas no necesariamente una intervención directa en la transacción comercial, si bien esta sería provechosa y, quizás, necesaria, si luego los indígenas no querían realizar los pagos. Además, la carta de Robledo no especificaba quién asumía la responsabilidad del pago de las 1,500 mulas: si los indígenas o si el subdelegado.

De suponer la no intervención del subdelegado, la legalidad del comercio solicitado aún deja lugar a dudas. Como existía, de por medio, una especie de arancel que otorgaba al comerciante una garantía, este obtenía una ventaja sobre todos los demás mercaderes de mulas. Este hecho convertía una transacción de compra-venta simple en una «habilitación» a los indígenas. Por ley quedaba establecido que todo reparto era prohibido, en el sentido de que ninguno podía vender forzosamente a otro. Sin embargo, ¿toda habilitación o venta al crédito a los indígenas era un reparto? La duda queda, en todo caso, si la garantía que solicitaba Robledo significaba forzar a los pobladores a adquirir las mulas. Aquello de lo que se puede estar seguro es que se trataba de una negociación especial, y de ser aceptada la petición por la Superintendencia o el Superior Gobierno, esta se convertía en una transacción lícita, puesto que no contradecía las leyes, si bien se adentraba en uno de sus vacíos.

Lamentablemente no hay información sobre la aceptación de la propuesta; sin embargo, la petición de 1785 realizada por Ro-

bledo constituye un intento, aunque específico, por recuperar esta garantía que los mercaderes habían gozado en tiempo del reparto. Esta solicitud puede entenderse como el esfuerzo de un comerciante por obtener mayores beneficios personales; pero también como una pequeña contribución para satisfacer la crecida demanda de mulas del virreinato. Parecía que ambas partes resultaban beneficiadas, siempre y cuando los indígenas no se vieran forzados a adquirirlas. De todos modos, este no fue un hecho aislado. En los siguientes años se sumaron otras peticiones ante la carencia y los riesgos en la internación de mulas.

Por bando publicado el 10 de mayo de 1786, la Junta Superior expresaba la solicitud del intendente de Huamanga, José Menéndez Escalada, sobre la necesidad de abastecimiento de mulas que tenían los partidos de su intendencia y del virreinato en general. Dicho bando manifestaba la intención del rey de abastecer a los partidos y a sus habitantes mediante el «libre comercio»:

[...] teniendo presente lo prevenido en la Real Ordenanza de Intendencias y otras reales órdenes y los antecedentes de este asunto, juntamente con las consideraciones que el Señor Superintendente general de la Real Hacienda manifestó para no haberlo promovido, ansioso de fomentar el comercio libre que S.M. tanto desea en bien de sus vasallos resolvieron que siendo las piadosas intenciones del Rey el libertar a todos de la opresión y perjuicio que les ocasionaban los antiguos repartos, para que girando por todo el Reino con libertad los comerciantes, se abastezcan los indios, y demás castas a su arbitrio y según sus necesidades, así de mulas como de los otros efectos que más les convengan para su industria y labranza, se propenda y estimule al comercio [...] y puedan entablar sus negociaciones en la inteligencia que las han de ejecutar con plena libertad, y fin que medie directa ni indirectamente, trato, u otra reprobada colusión con los Jueces de los Partidos, pues se sujetarán, siempre que se averigüe, a las personas con que S.M. tiene prohibido los Repartos [...].<sup>38</sup>

---

38 Bando del 10 de mayo de 1786 (AGI, Lima, 1110).

No obstante, las alarmas sobre la falta de mulas y las peticiones de habilitación continuaron. El 16 de agosto de 1788 el subdelegado de Santa, Toribio Chávez,<sup>39</sup> solicitó al virrey que se permitiese un repartimiento de mulas dada la extrema necesidad del partido. Se señalaba que la escasez era tan grave que incluso había afectado el transporte de correos de Nepeña, teniendo las pocas mulas que partir inmediatamente cuando llegaban a los pueblos, sin darles el debido descanso. Chávez afirmaba que, desde su llegada al partido, los vecinos de los pueblos «se quejan con dolor por la escasez de mulas para conducir el correo de un lugar a otro [...] [y que] solicitan con ansias se les reparta algunas mulas por precio equitativo».<sup>40</sup> Se adjunta el testimonio del director de Correos, Joseph Antonio de Pando, quien suscribe la propuesta del subdelegado:

[...] que se permita al subdelegado atender el clamor de aquellos provincianos miserables, repartiéndoles algunas mulas de las que carecen, y no pueden haber por título de compra al contado, ni por otro medio, que el del reparto. Pero como este por una parte conforme a las providencias generales libradas en la razón, es prohibido a todo juez en su distrito, y por otra es indubitado que si no se proporciona de algún modo el comercio de mulas en aquel territorio, se acabarán las que tiene en poco número, y se suspenderá la comunicación de correos de esa importante vereda, que es la de valles, con perjuicio del interés del Rey y del público; yo concibo que la materia está constituida en un conjunto de circunstancias urgentes, por las que precisa a la alta superioridad de V.E. deliberar alguna providencia con que sin perjuicio de las órdenes generales expeditas contra el repartimiento, se abastezca de algunas mulas dicho

---

39 En 1789, el virrey Teodoro de Croix reconocía los méritos de Toribio Chávez en el desempeño de sus funciones. Entre los méritos, Croix destacaba el impulso de la agricultura, la atención en las obras públicas, la organización de milicias y el aumento de los tributos. Carta de Croix a Antonio Porlier del 30 de junio de 1789 (AGI, Lima, 686).

40 Carta de Chávez al virrey del 16 de agosto de 1788 (AGN, Superior Gobierno, BI 1, Leg. 39, Exp. 403).

territorio de Santa [...] siendo dicha provincia tan miserable que aun en el tiempo anterior en que corría libre la facultad de repartir, su tarifa no llegaba en el renglón de mulas al número de quinientas y estas según comprendo se internaban de las provincias de Piura y Lambayeque; no es de creer que mulero alguno, quiera ir a experimentar allí, los tristes efectos de esa decadencia, sobre un renglón valioso y apreciable para cualquiera otra provincia pingue, donde podría internarlo en uso libre de la facultad que tiene para comerciar sobre el efecto [...].<sup>41</sup>

El administrador de Correos añadía que eran los mismos indígenas, principalmente de Huarmey y Nepeña, los que habían acudido informando la carencia y solicitando se les repartiesen mulas. Así también Pedro de Paz, alcalde ordinario, a nombre del procurador general Esteban Valencia, y del «común de indios», señalaba con respecto a la escasez de ganado mular:

La pobreza de los pocos indios de que se forma este pueblo es notoria y no pueden empeñarse para comprar dichas mulas porque cuando se proporciona alguna, el vendedor desea ser pagado prontamente [...] que no tenemos quien nos haya vendido al fiado ni una mula dentro de cuyo tiempo las que se nos repartían antes por los corregidores se han acabado y consumido con la habilitación de correos, de tal suerte que perdidas las esperanzas, no tenemos sobre que recaer para servir con ellas, ni con que buscar el sustento para nuestros hijos [...].<sup>42</sup>

Otro de los que realizó una solicitud de habilitación de mulas fue el subdelegado de Aymaraes, Antonio Villalba. El 29 de enero de 1787, comunicó a Mata Linares, intendente del Cusco, que deseaba vender en el partido dos mil mulas para satisfacer la demanda de los habitantes y costear la construcción de un puente de cal y piedra en el río de Chaluana. Villalba indicaba que este puente era de extrema necesidad, pues varias mulas y cargamentos se habían perdido intentando cruzar el río e, incluso, algunos transeúntes habían

---

41 Informe de Pando del 1.º de diciembre de 1788 (AGN, Superior Gobierno, BI 1, Leg. 39, Exp. 403).

42 Informe de Paz del 25 de noviembre y del 9 de diciembre de 1788 (AGN, Superior Gobierno, BI 1, Leg. 39, Exp. 403).

muerto ahogados. Así también, las mulas serían de mucha ayuda a los naturales, pues serían repartidas a veinticinco pesos, diez pesos menos que en tiempo de los corregidores, y se habrían de cobrar en tres años, al finalizar su cargo. Mata dio visto bueno a la propuesta y la envió a Escobedo para su aprobación. Se señala que otros subdelegados de la intendencia habían solicitado establecer los medios para cubrir la necesidad de mulas de sus partidos.<sup>43</sup>

Así también, el 3 de noviembre de 1790 el intendente de Huancavelica, Manuel Ruiz de Castilla, señalaba que, al término de su visita, se disponía a informar sobre la escasez de mulas que sufrían los partidos de su intendencia, para dar cumplimiento a la superior orden del 23 de septiembre, y poder atender las solicitudes de los subdelegados de permitir el reparto de mulas.<sup>44</sup> De similar opinión, y varios años después, en 1811, la Contaduría General de Azogues de Huancavelica solicitó «que las mulas, fierro y demás artículos que necesitan los indios para su habilitación y fomento, se giren y manejen por cuenta de la Real Hacienda». Sin embargo, el intendente de Huancavelica, Lázaro de Ribera, se mostró en desacuerdo con la propuesta de la contaduría, pues consideraba que los subalternos habrían de cometer muchos abusos y fraudes.<sup>45</sup>

También en el virreinato rioplatense no tardaron las noticias de la escasez de mulas que sufrían algunas provincias altoperuanas. No fueron pocas las autoridades en señalar que, desde la supresión de los repartimientos de mercancías, el comercio mular había decrecido. Como consecuencia, algunos observaron un deterioro de las provincias y el incremento de la pobreza en sus habitantes. Como de costumbre, la vista fue puesta en los pobladores indígenas, de

---

43 Expediente sobre la solicitud de Antonio Villalba [...] (ARC, Intendencia, Real Hacienda, Leg. 182).

44 Carta de Ruiz al Superior Gobierno del 3 de noviembre de 1790 (AGN, CO 2, Leg. 205, Exp. 1633).

45 Carta de Ribera al Rey del 16 de diciembre de 1811 (AGI, Lima, 1116).

quienes se decía, que sin la «obligación al trabajo» de los repartos, estos se hallaban «ociosos» y en «abandono» de sus quehaceres. Pero también se apuntaba que la ausencia de habilitaciones había perjudicado a los indígenas laboriosos, y que no podían ejercer sus labores con normalidad por la falta de mulas e instrumentos de labranza.

Se presentaron entonces, en la intendencia de La Paz, dos propuestas para habilitar a los indígenas con mulas, burros y herramientas de hierro. Estas dos propuestas, sin embargo, se distinguen de otros modos de habilitación como los repartos. El asunto dio inicio en 1795, con la petición que realizó José Sánchez Barreda, subdelegado de Larecaja, al intendente de Puno, Antonio Burgunyo. Sánchez dio cuenta de los problemas suscitados por la falta de animales de carga y de herramientas para la labranza, indicando que los propios indígenas habían pedido se les ayude:

[...] reconoció que el clamor y lamento general que había observado entre los naturales y vecinos de otros partidos por donde había transitado acerca de la miseria, pobreza y mendiguez en que se hallaban por falta de proporciones, especialmente de mulas para viajar, negociar y adquirir con que pagar sus tributos, era también común, y más lastimero en el dicho partido de Larecaja, como que se ve comprobado con la misma verdad del descubrimiento en que han quedado varios subdelegados que allí me han precedido [...].<sup>46</sup>

Dicho esto, y añadiendo que ya había comentado estos problemas dos años antes al anterior intendente, Francisco de Cuéllar solicitó se estableciera un modo para habilitar a los indígenas de La Paz con mulas, burros e instrumentos de labranza «para su fomento y el fomento de la minería, del comercio y de todos los intereses reales». <sup>47</sup> El resto de los subdelegados paceños redactaron sus in-

46 Representación de Sánchez a Burgunyo del 19 de diciembre de 1795 (AGI, Charcas, 709).

47 Representación de Sánchez a Burgunyo del 19 de diciembre de 1795 (AGI, Charcas, 709).

formes y confirmaron la necesidad de mulas entre los indígenas. El subdelegado de Chulumani expuso que los comerciantes se aprovechaban de la necesidad de los indígenas, quienes no tenían otro modo que abaratar la coca para intercambiarla por ganado, que era tan escaso que incluso retrasaba el envío de los tributos.<sup>48</sup> El de Pacajes señaló que sus habitantes eran tan miserables y faltos de habilitaciones que solo cultivaban «papas amargas», y que todo el «ganado de Castilla» había desaparecido tras las pasadas rebeliones.<sup>49</sup> El de Caupolicán indicó que los caciques e indígenas de su partido llevaban mucho tiempo realizando solicitudes de habilitación.<sup>50</sup>

De acuerdo a la petición del subdelegado de Larecaja, el 7 de enero de 1797, el asentista del Trajín de Azogues, Tomás Villota, propuso una habilitación principalmente de mulas para todos los partidos de la intendencia de La Paz. Villota confirmó la necesidad de ganado reconociendo tener problemas de hallar las suficientes mulas para realizar con normalidad sus «conducciones de caudales y azogues». Por tanto, se comprometía a comprar cada año (durante ocho o diez años), entre ocho a diez mil acémilas de su «cuenta y riesgo» y darlas al fiado en los partidos a 28 pesos cada mula.<sup>51</sup> El asentista señalaba que las transacciones con los vecinos e indígenas serían mediante la «venta libre» de las mulas a todo aquel que quisiera comprarlas; pero bajo la autorización y garantía de cobranza otorgada por el intendente Burgunyo, quien debía, junto con sus subdelegados, elaborar una tarifa o arancel con las mulas necesarias

---

48 Informe de Revuelta Velarde a Burgunyo del 31 de diciembre de 1795 (AGI, Charcas, 709).

49 Informe de Pedro Cossío a Burgunyo del 10 de enero de 1796 (AGI, Charcas, 709).

50 Informe de Joseph de Escobar a Burgunyo del 10 de enero de 1796 (AGI, Charcas, 709).

51 Se señala que, en tiempo del reparto arancelado, los corregidores repartían las mulas a 27 pesos en las provincias de La Paz.



para cada partido de La Paz.<sup>52</sup>

Los ministros de la Real Hacienda de La Paz también dieron fe de la gran carencia de mulas en los partidos de la intendencia y que, de esta, los indígenas eran los más perjudicados, pues a falta de ganado y fleteros debían reducir a la mitad sus viajes de las Yungas a los Andes, siendo «imposible traer la coca y otros frutos que soportan sus industrias». <sup>53</sup> Junto a ellos, fueron de la misma opinión Juan Bautista de Revollo, protector de indios, el fiscal Joseph Astete y el intendente de La Paz, Antonio Burgunyo, quienes ante la necesidad de mulas y otras mercancías dieron visto bueno a la propuesta de Villota.

De hecho, todas las autoridades paceñas estuvieron de acuerdo con el proyecto de habilitación. Sin embargo, Rafael Antonio Viderique, quien había sido protector de indios y oidor de la Audiencia de Buenos Aires, la catalogó de «repartimiento de mulas» prohibido por la Ordenanza de Intendentes. ¿Se trataba realmente de un reparto disfrazado? Viderique acusaba a Villota de solicitar un reparto autorizado por diez años, gozando del «privilegio exclusivo» y obstaculizando el «libre comercio». También alegaba que, como el proyecto era arancelado, entonces no existía una real libertad de los pobladores para elegir si deseaban o no adquirir las mulas. Este arancel que habría de estipular una cantidad fija de mulas a distribuirse todos los años forzaba a que todas las mulas debían de ser adquiridas. Caso contrario, Villota habría de resultar con terribles pérdidas y, por esa razón, ponía como requisito que se le garantizara las ventas. Además, puesto que los subdelegados eran los encargados tanto de estimar las mulas como de facilitar la cobranza para el asentista, existía de por medio un gran riesgo para coludirse y obligar a los indígenas a comprar mayor número de animales o a mayor precio, repitiendo el problema de los corregidores y su reparto.

---

52 Representación de Villota del 7 de enero de 1797 (AGI, Charcas, 709).

53 Informe de la Real Contaduría de La Paz del 11 de enero de 1796 (AGI, Charcas, 709).

No obstante el rechazo a la propuesta de Villota, Viderique reconoció la necesidad que tenían los naturales de mulas, herramientas y vestido, basado en su experiencia como protector de indios y oidor de Buenos Aires, pues «está visto y probado que desde que cesaron los repartimientos de los corregidores, ha escaseado la industria y la labranza en los Indios, y se ha disminuido el trabajo interior del Reino por defecto de mulas para las conducciones». Y en este punto coincide con todos los demás, pues a los indígenas les era muy difícil o casi imposible comprar las mulas al contado, y era cierto también que los comerciantes no deseaban dárselas al fiado por los riesgos que ya se han explicado.

Entonces, en reemplazo del plan del asentista, Viderique dio a conocer su propuesta. Esta consistía en permitir a los subdelegados el comercio de mulas e instrumentos de labranza; de modo que los indígenas, que necesitaran de estas mercancías, pudieran comprar al subdelegado libremente, sin compulsión ni aranceles de por medio.<sup>54</sup> ¿Era aquello factible? Muy difícil, a mi parecer. Si el subdelegado actuaba como cualquier comerciante, sin formación de aranceles ni obligación en la compra, ¿cuál era entonces la garantía para realizar satisfactoriamente sus negociaciones? Es decir, salvo que el subdelegado hiciese uso de su autoridad para forzar las ventas, hecho que claramente estaba prohibido, tendría los mismos problemas que los demás tratantes de mulas y, por tanto, la innovación no planteaba ninguna solución al problema.

El exoidor argumentaba que los desórdenes de los corregidores no se repetirían con los subdelegados, pues estos eran autoridades subalternas de los intendentes, quienes aplicarían justicia. Sin embargo, por estos años y los subsiguientes, se tendrá noticia de que algunos intendentes no solo consintieron el reparto de sus subdelegados, sino que, incluso, participaron en estos negocios

---

54 Carta de Viderique a Saavedra del 24 de diciembre de 1797, Madrid (AGI, Charcas, 709).

ilícitos.<sup>55</sup> Por estos motivos, el riesgo de esta segunda propuesta era aún mayor y el beneficio prácticamente nulo, pues sin algún privilegio excepcional que gozaran los subdelegados frente a los demás comerciantes, dejaba claro que vender mulas a los indígenas al fiado continuaría como un negocio de poco interés.

## CONCLUSIONES

La habilitación de mulas mediante el sistema arancelado de repartos permitió cubrir la necesidad de cada una de las provincias del virreinato peruano, en donde la crianza de estos mamíferos era bastante limitada. La numerosa población indígena, forzada o no, a incluirse dentro de la lista de compradores, trajo como consecuencia el florecimiento del comercio de mulas, convirtiéndose en una actividad bastante lucrativa a pesar de los riesgos y adversidades. Sin el reparto, el negocio perdió rentabilidad y las provincias quedaron desprovistas de mulas. Las evidencias son abundantes. La fuerte escasez provocó que tanto comerciantes como autoridades plantearan la distribución de mulas en sus provincias bajo métodos alternativos al decretado «comercio libre». Al parecer, la mayoría de los pedidos fueron negados por su semejanza al reparto.

No obstante, la prohibición de los repartos no impidió que muchos comerciantes, intendentes y subdelegados se involucraran en negocios ilegales de habilitación de mulas y otras mercancías a los indígenas. Además, a diferencia del sistema arancelado de repartos, la distribución ilegal de las mulas no logró cubrir la demanda

---

55 Ejemplos de repartos ilegales pueden observarse en los trabajos de Fisher (1781, pp. 93-112); Cahill (1998, pp. 449-473) y Acevedo (1992, pp. 169-224).

en todos los partidos donde la necesidad se tornaba urgente.<sup>56</sup> La escasez de mulas no solo perjudicó el comercio, sino también actividades como el correo y la minería, que no podían prescindir de las virtudes de tanpreciado ganado para su normal desarrollo. Por tanto, la supresión del sistema de repartos, lejos de solucionar los abusos y maltratos de los jueces contra los indígenas, los despojó de mulas y otras mercancías útiles para su trabajo y vida diaria.

Los testimonios presentados en este artículo dan cuenta de la importancia del sistema de repartos para el comercio de las mulas. Un tema que muchas veces la historiografía ha pasado por alto en la valoración de los repartos, descuidando el rol fundamental que desempeñaban las mulas en la economía del virreinato. Así también, el presente artículo evidencia los intentos de los comerciantes y las autoridades peruanas para paliar la escasez de mulas por la vía legal, frente a los más estudiados repartos ilícitos de fines del siglo XVIII. A pesar de los numerosos pedidos de auxilio desde el Perú, la Corona, apoyada en la *leyenda negra* de los repartos, no habría de plantear una alternativa de solución.

---

56 Mientras la distribución de mulas, de acuerdo al arancel del reparto de mercancías, obedecía a un estudio previo y detallado sobre las necesidades de cada provincia; los repartos ilegales de mulas se basaban en el aprovechamiento personal de los subdelegados, entre otros, que forzaban la venta de los animales, hubiere o no necesidad en los pueblos de sus respectivos partidos. Evidentemente, estos repartos irregulares y clandestinos no llegaban a cubrir la gran demanda de mulas, satisfecha en tiempo del reparto arancelado.

Tabla 1  
*Arancel de 1754 para el reparto de mulas en el Perú*

Cajas	Provincias	Número de mulas	Pesos	Cajas	Provincias	Número de mulas	Pesos	
Lima	Cercado	300	9,000	Cusco	Cusco	500	17,500	
	Chancay	2,500	112,500		Paucartambo	1,000	35,000	
	Ica	2,000	80,000		Andahuaylas	2,000	64,000	
	Cañete	2,800	112,000		Calca y Lares	1,000	35,000	
Jauja	Canta	2,008	123,200		Canas y Canchis	2,000	64,000	
	Yauyos	1,500	110,000		Chumbivilcas	1,500	52,500	
	Huarocharí	3,500	140,000		Cotabambas	1,600	56,000	
Pasco	Huánuco	1,200	36,000		Parinacochas	1,500	57,000	
	Huaylas	2,000	96,000		Aymaraes	1,500	52,500	
	Conchucos	3,500	87,500		Urubamba	800	28,000	
	Cajatambo	2,000	96,000		Chilques y Masques	1,300	45,000	
	Tarma	3,000	75,000		Quispican-chis	2,500	87,500	
	Huamalíes	1,600	56,000		Carabaya	Carabaya	1,500	48,000
Piura	Piura	200	5,000			Lampa	2,500	80,000
Trujillo	Cajamarca	1,500	45,000			Azángaro	2,000	64,000
	Cajamarquilla	600	24,000		La Paz	Pacajes	2,000	54,000
	Chachapoyas	300	7,500	Sicasica		4,000	108,000	
	Saña y Lambayeque	1,000	40,000	La Paz		1,000	27,000	
	Luya y Chillaos	200	5,000	Omasuyos		2,000	54,000	
	Santa	300	13,500	Larecaja		2,000	56,000	

Huan-cavelica	Angaraes	500	19,000	Carangas	Carangas	700	17,500
	Huamanga	1,000	38,000	Oruro	Oruro	200	5,200
	Huanta	2,000	76,000		Paria	800	20,800
	Castrovirreyña	1,500	57,000	Potosí	Cochabamba	2,000	25,000
	Lucanas	2,000	76,000		Mizque	100	2,400
	Vilcashuamán	1,500	57,000		Chayanta	2,000	66,000
Arequipa	Arequipa	2,500	87,500		Porco	1,400	31,200
	Condesuyos	1,200	42,000		Lípes	200	4,000
	Camaná	1,000	35,000		Atacama	500	10,500
	Moquegua	2,000	70,000		Tarija y Chichas	1,500	30,000
	Caylloma	1,000	35,000		Yamparaes	200	4,600
Arica	Arica	2,000	70,000		Tomina	400	9,600
Chucuito	Chucuito	1,500	43,500		Pilaya y Paspaya	500	11,000

Fuente: Moreno (1977, pp. 356-358).

Tabla 2  
*Internación de mulas al Perú desde Salta (1765-1808)*

AÑO	CANTIDAD	SISA en PESOS	PROMEDIO de la cantidad de MULAS	
1765	Sin datos	34,561	33,000	
1766		23,220		
1767		19,833		
1768		26,485		
1769		25,530		
1770		Sin datos		
1771		29,871		
1772		22,281		
1773		28,632		
1774		21,340		
1775		23,112		
1776		23,613		
1777		Sin datos		
1778		39,114		28,094
1779		37,946		17,222

1780	22,971	28,291	18,000
1781	200	150	
1782	15,981	11,986	
1783	28,760	21,574	
1784	27,372	20,382	
1785	22,972	17,081	
1786	29,028	17,628	
1787	15,571	14,127	
1788	21,866	17,652	
1789	23,407	17,407	
1790	19,444	13,856	
1791	15,025	12,680	
1792	17,502	13,149	
1793	13,284	9,962	
1794	11,203	8,402	
1795	17,800	13,350	31,000
1796	18,625	13,967	
1797	21,922	16,441	
1798	25,368	16,942	
1799	33,125	26,862	
1800	26,128	19,660	
1801	34,516	25,887	
1802	39,650	29,703	
1803	33,111	19,429	
1804	33,983	14,755	
1805	41,683	18,502	
1806	40,355	31,987	
1807	45,011	25,321	
1808	34,746	36,221	

Fuente: Sánchez Albornoz (1965).

## CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

## COPYRIGHT

2022, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## REFERENCIAS

### ARCHIVOS HISTÓRICOS

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI)

Audiencia de Lima.

Audiencia de Buenos Aires.

Audiencia de Charcas.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN - PERÚ (AGN)

Superior Gobierno. Político-administrativo (BI 1).

Superior Gobierno. Oficios al virrey (CO 2).

ARCHIVO REGIONAL DEL CUSCO (ARC)

Intendencia. Real Hacienda.

Real Audiencia del Cusco. Causas ordinarias.

## BIBLIOGRAFÍA

ACEVEDO, Edberto Óscar (1992). *Las intendencias altoperuanas en el virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

ALVES, Abel (2011). *The Animals of Spain. An introduction to imperial perceptions and human interaction with other animals, 1492-1826*. Leiden: Brill.



- ARELLANO HOFFMANN, Carmen (1984). *Notas sobre el indígena en la intendencia de Tarma: una evaluación de la visita de 1786*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien.
- ASSADOURIAN, Carlos Sempat (1982). *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- BASKES, Jeremy (2000). *Indians, merchants and markets. A reinterpretation of the repartimiento and Spanish-Indian economic relations in Colonial Oaxaca, 1750-1821*. California: Stanford University Press.
- BEBIN CÚNEO, Sergio (2016). *Mercaderes y corregidores: El reparto mercantil en el Perú, 1752-1780*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Riva-Agüero.
- BONAVIA, Duccio (1996). *Los camélidos sudamericanos. Una introducción a su estudio*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- CAHILL, David (1988). Repartos ilícitos y familias principales en el sur andino: 1780-1824. *Revista de Indias*, vol. 48, núms. 182-183, pp. 449-473.
- CALVO Y CAVERO, Juan Francisco (1789). *Disertaciones sobre caballos, bueyes, mulas, asnos, ganado lanar, cabrío, y de cerda; peste de Marsella, y Brutos Máquinas de Carthesio, compuestas por don Juan Francisco Calvo y Caveró, secretario por S.M. del Hospital Real y General de Ntra. Sra. de Gracia de Zaragoza. Para la mejor inteligencia de los libros III y IV del Predio Rústico, a que se agrega una relación latina del Incendio del Coliseo de Comedias de dicha Ciudad, que compuso el Autor en el año 1778. luego que sucedió esta desgracia*. Zaragoza: Viuda de Francisco Moreno.
- CARRIÓ DE LA BANDERA, Alonso (1773). *El lazarrillo de ciegos caminantes*. Gijón: Imprenta de la Rovada.
- CASAS DE MENDOZA, Nicolás (1843). *Tratado de la cría del caballo, mula y asno y principios generales de equitación*. Madrid: Viuda de Calleja e hijos.
- DÍAZ HERNÁNDEZ, Magdalena (2007). La intendencia de Veracruz y los repartimientos (1787-1810): A vueltas con el salvaje y el miserable. En:

Fernando Navarro (coord.). *Orbis Incognitus. Avisos y Legajos del Nuevo Mundo*. Volumen 2. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 553-560.

- FERNÁNDEZ ALONSO, Serena (1991). *Presencia de Jaén en América: la visita general de Jorge Escobedo y Alarcón al virreinato del Perú en el siglo XVIII (1782-1788)*. Jaén: Instituto de Estudios Jiennenses.
- FEW, Martha y Zeb TORTORICI (eds.) (2013). *Centering animals in Latin American history*. Durham: Duke University Press.
- FISHER, John Robert (1977). *Minas y mineros en el Perú colonial, 1776-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- FISHER, John Robert (1981). *Gobierno y sociedad en el Perú colonial: el régimen de las Intendencias, 1784-1814*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- FUENTES, Manuel Atanasio (1859). *Memorias de los Virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Lima: Central de Felipe Bailly.
- GAVIRA, María Concepción (2021). El repartimiento de mercancías y los subdelegados en el Alto Perú. La denuncia en 1785 del subdelegado de Carangas, Juan Dionisio Marín. *Temas Americanistas*, núm. 46, pp. 33-64.
- GOLTE, Jürgen (2016). *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- HAMNETT, Brian (1971). *Politics and Trade in Southern Mexico, 1750-1821*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HÜNEFELDT, Christine (1986). Etapa final del monopolio en el virreinato del Perú: El tabaco de Chachapoyas. En: Nils Jacobsen y Hans-Jürgen Puhle (eds.). *The economies in Mexico and Peru during the late colonial period, 1760-1810*. Berlín: Colloquium Verlag Berlin, pp. 388-417.
- LACOSTE, Pablo (2008). El arriero y el transporte terrestre en el cono sur (Mendoza, 1780-1800). *Revista de Indias*, vol. LXVIII, núm. 244, pp. 35-68.

- MACHUCA, Laura y Álvaro ALCÁNTARA (2021). Presentación. Dossier: La vigencia del estudio de los repartimientos en época de subdelegados. *Temas Americanistas*, núm. 46, pp. 1-8.
- MÁRQUEZ, María Victoria (2008). Grupos de mercaderes cordobeses en el espacio peruano. La incidencia de las reformas borbónicas y las sublevaciones indígenas. En: *XXI Jornadas de Historia Económica*. Buenos Aires: Universidad Tres de Febrero, pp. 1-27.
- MATA DE LÓPEZ, Sara (1996). El crédito mercantil. Salta a fines del siglo XVIII. *Annuario de Estudios Americanos*, vol. 53, núm. 2, pp. 147-151.
- MENEGUS BORNEMANN, Margarita (1989). Economía y comunidades indígenas: El efecto de la supresión del sistema de reparto de mercancías en la intendencia de México, 1786-1810. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 5, núm. 2, pp. 231-251.
- MORENO CEBRIÁN, Alfredo (1977). *El Corregidor de Indios y la economía peruana del siglo XVIII (Los repartos forzosos de mercancías)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett (2012). *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia, 1700-1783*. Segunda edición en español. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- O'TOOLE, Rachel Sarah (2017). Mobilizing Muleteer Indigeneity in the Markets of Colonial Peru. En: Mónica Díaz (ed.). *To Be Indio in Colonial Spanish America*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 95-121.
- PASCUAL-BAREA, Joaquín (2016). Notas al pasaje de Isidoro sobre el mulo y otros híbridos y sobre transmisión al feto de imágenes vistas por la madre. En: María Teresa Santamaría Hernández (ed.). *Traducción y transmisión doctrinal de la medicina grecolatina desde la antigüedad hasta el mundo moderno: nuevas aportaciones sobre autores y textos*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 25-52.

- PASTOR, Rodolfo (1985). El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos. En: Woodrow Borah (coord.). *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 201-236.
- PAZ, Gustavo (1999). A la sombra del Perú: Mulas, repartos y negocios en el norte argentino a fines de la colonia. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*, tercera serie, vol. 20, pp. 45-68.
- QUIROZ NORRIS, Alfonso (1993). *Deudas olvidadas: instrumentos de crédito en la economía colonial peruana, 1750-1820*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás (1965). La saca de mulas de Salta al Perú, 1778-1808. *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, Rosario (Argentina), vol. 8, pp. 261-312.
- STAVIG, Ward (1999). *The World of Túpac Amaru. Conflict, community, and identity in colonial Peru*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- TORD, Javier y Carlos LAZO (1981). *Hacienda, comercio, fiscalidad y luchas sociales (Perú colonial)*. Biblioteca Peruana de Historia, Economía y Sociedad. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Fecha de recepción: 22 de abril de 2021.

Fecha de evaluación: 16 de junio de 2021.

Fecha de aceptación: 30 de julio de 2021.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2022.



## La alianza controlada entre el Perú y Bolivia durante la Guerra del Pacífico. El pacto de tregua y el transporte de armas desde Buenos Aires (1881-1883)

Julio ABANTO CHANI

Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima, Perú)  
[julio.abanto@pucp.edu.pe](mailto:julio.abanto@pucp.edu.pe)

Código ORCID: 0000-0001-8520-7884

### RESUMEN

Un tema de permanente discusión en la historiografía peruana es conocer la actitud de Bolivia luego de la batalla de Alto de la Alianza (Tacna, mayo de 1880). Existen algunas posiciones que indican que la alianza con el Perú terminó en ese momento, y otras que sostienen que se mantuvo de forma intermitente y sin mayor actividad hasta el fin de la guerra. No obstante, a partir de la caída de Lima en 1881 se abrió un escenario de disputa por el poder entre los diversos gobernantes como Nicolás de Piérola, Francisco García Calderón, Lizardo Montero y Miguel Iglesias, expresándose en las acciones de las legaciones peruanas en La Paz por los agentes Enrique Bustamante y Manuel María del Valle. En este escenario, Del Valle

se encargó de afianzar las relaciones de alianza con Bolivia en dos aspectos específicos, que muestran la vigencia y plenitud de las relaciones, pero contenidas por los resultados militares y condiciones políticas en ambos países: un pacto de tregua para suspender las hostilidades y las coordinaciones con el gobierno del presidente Campero, a fin de trasladar el armamento peruano depositado en Buenos Aires.

**PALABRAS CLAVE:** *Guerra del Pacífico (1879-1883), Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, Legación del Perú en Bolivia, Manuel María del Valle, Enrique Bustamante y Salazar*

### **The controlled alliance between Peru and Bolivia during the War of the Pacific. The truce pact and the transport of arms from Buenos Aires (1881-1883)**

#### **ABSTRACT**

A subject of permanent discussion in Peruvian historiography is knowing the attitude of Bolivia after the battle of Alto de la Alianza in Tacna (May 1880). There are some positions that indicate that the alliance with Peru ended at that time and others that indicate that it was maintained intermittently and without much activity until the end of the war. However, from the fall of Lima in 1881, a scene of dispute for power was opened between the various rulers such as Nicolás de Piérola, Francisco García Calderón, Lizardo Montero and Miguel Iglesias, expressing themselves in the actions of the Peruvian legations in La Paz for agents Enrique Bustamante and Manuel María del Valle. In this scenario, Del Valle was in charge of strengthening the alliance relations with Bolivia in two specific aspects, which show the validity and fullness of the relations, but contained by the military results and political conditions in both countries: a truce pact to suspend hostilities and coordination with the government of President Campero in order to transfer the Peruvian weapons deposited in Buenos Aires.

**KEYWORDS:** *War of the Pacific (1879-1883), Ministry of Foreign Affairs of Peru, Legation of Peru in Bolivia, Manuel María del Valle, Enrique Bustamante y Salazar*

## **INTRODUCCIÓN. LA LEGACIÓN PERUANA EN BOLIVIA EN MEDIO DE UNA GUERRA CIVIL: EL ENFRENTAMIENTO ENTRE LOS PRESIDENTES GARCÍA CALDERÓN Y PIÉROLA (1881)**

EN 1881, TRAS EL CISMA PRODUCIDO por la caída de Lima y el ingreso de las tropas chilenas a la capital peruana, la clase política se dividió al establecerse dos presidentes de forma paralela en Lima y en Ayacucho: Francisco García Calderón (nacido en febrero de 1881) y Nicolás de Piérola (emergido a través de un golpe de Estado en diciembre de 1879), respectivamente (McEvoy, 2016, p. 362). Cada uno desplegó a sus propios representantes diplomáticos en las diversas ciudades de América y Europa, en especial en las plazas claves como La Paz, París y Washington. Sin embargo, el gobierno provisorio no pudo enviar a un agente a Bolivia que hiciera frente al diplomático pierolista Enrique Bustamante y Salazar, quien se mantenía en el puesto desde 1880. En ese sentido, Bustamante fue una pieza medular en la dinámica diplomática trazada por Piérola, que tenía como meta reorganizar su gobierno y enfrentar a García Calderón y sus aliados en el extranjero (Secretaría de Estado de los Estados Unidos y la Compañía de Sociedad de Crédito Industrial de París).

¿Por qué fracasó García Calderón y no tuvo un agente diplomático que lo representara ante el gobierno de Campero? Dos explicaciones se pueden plantear. La primera es que, al realizar la evaluación de la situación internacional tras las derrotas de las batallas de San Juan y Miraflores, Piérola fue consciente de su debilidad en el frente exterior; las legaciones que podían contribuir a su fortalecimiento político, económico y militar eran: Francia con Toribio Sanz y Bolivia con Enrique Bustamante. Sanz proveería de fondos para sostener al gobierno pierolista y Bustamante haría todo lo posible para mantener incólume la fuerza del tratado de alianza, hasta obtener el respaldo del aliado para proponer nuevos planes de batalla.

Por esta razón, Piérola salió de Junín hacia Arequipa para pasar revista al ejército del sur y pasa de inmediato hacia La Paz. Allí

se entrevistará con el presidente Campero y suscribiría, en junio, con Aurelio García y García<sup>1</sup> un tratado comercial que esperaba ser ratificado en la Asamblea de Ayacucho al mes siguiente. De esta manera, el esquema desarrollado por Piérola tenía como base el trabajo conjunto con el gobierno boliviano, a tal punto de que se trazó un plan militar que implicaba la salida de tropas de Oruro hacia Tarapacá (Del Solar, 1887, pp. 15-16), en combinación con la movilización del ejército en el norte, centro y sur.<sup>2</sup> Paralelamente, Ladislao Cabrera fue nombrado agente boliviano en Estados Unidos y esperaba abrir un crédito para los países aliados, en una iniciativa que se inició el último trimestre de 1880 y se extendió en estos esfuerzos hasta 1882, cuando terminó su trabajo en un completo fracaso y regresó a La Paz (Siles, 1984, pp. 49-59).

Por otro lado, para contrarrestar esta estrategia, García Calderón decidió priorizar Washington antes que La Paz, porque tenía ya en mente conseguir una paz honrosa, basada en la no cesión de territorio y que podía aspirarse con la influencia de la intervención extranjera, específicamente con el apoyo político de Estados Unidos y el económico proporcionado por grupos económicos franceses (Sociedad General de Crédito Industrial de París). Frente a la alianza con Bolivia que refuerza Piérola, García Calderón asienta un trabajo de orfebrería diplomática, la cual tendría como principal alfil al experimentado agente Juan Federico Elmore. Este plan fue iniciado e impulsado por el nuevo representante norteamericano en el Perú, general Stephen Hurlbut, quien crearía numerosos problemas a las autoridades chilenas en Lima (Abanto, 2012, pp. 76-86; Ballón, 2006).

---

1 Biblioteca Nacional del Perú [en adelante, BNP], Archivo Piérola, sobre 5000000610. Decreto de Secretaría General. Ayacucho, 6 de mayo de 1881.

2 BNP. Archivo Piérola, sobre 5000000612. Carta de los comisionados Francisco Ramos y Juan Martín Echenique al coronel Belisario Suárez. Abancay, 21 de noviembre de 1881.



Inicialmente, el plan del gobierno provisorio no tiene éxito y todo le sale mal: prefectos enviados a los departamentos que regresan con las manos vacías, expediciones militares que terminan con gran parte de sus efectivos desertando, dilatación en la instalación del nuevo Congreso de Chorrillos para ratificar la paz. Esto influía en una mala imagen contra García Calderón en julio de 1881. Pero, con el respaldo norteamericano, poco a poco se va cambiando este panorama desolador. Hurlbut fue imponiendo el peso diplomático de su país en favor de García Calderón y fue conquistando espacios en desmedro de Chile y de Piérola: logró motivar la rebelión del ejército de Arequipa y el desconocimiento al exdictador por parte de los jefes militares del norte (Lizardo Montero), centro (Andrés A. Cáceres) y sur (José de la Torre) del país (Bruce, 1999, p. 113; McEvoy, 2016, pp. 363-366).

Sin embargo, este plan tenía bases frágiles. Considerando, sobre todo, que la intervención extranjera tenía su toma de decisiones centralizadas en Washington y París. Por ello, tras el asesinato del presidente Garfield, el plan se vino abajo rápidamente y Chile no se quedó con los brazos cruzados: en septiembre desarmó a la guardia urbana que tenía el gobierno provisorio y confiscó todos sus ingresos. Enfatizó estas medidas con la declaración de no reconocer a ninguna autoridad peruana y mucho menos a la de García Calderón (Abanto, 2012, pp. 86-96). Este es el punto de partida para comprender el contexto en el que se desarrollarán las acciones entre 1881-1883 y que tendrán como oscilación responder la siguiente pregunta: ¿cuál debía ser la posición peruana para concluir y afrontar las consecuencias de la guerra: mantenerse aferrada al espejismo salvador de un apoyo exterior o reafirmarse en tomar como bases de sus acciones a la alianza con Bolivia?

Para responderla, analizaremos el accionar de la legación peruana en Bolivia en dos aspectos fundamentales y la actitud del gobierno boliviano que muestren que, si bien la alianza subsistió y se dieron importantes gestos, no fue plena porque estuvo condiciona-

da permanentemente a la coyuntura militar y política de la guerra: las gestiones diplomáticas para concluir la guerra y la movilización de armas. Para ello consultaremos la documentación del Archivo Central del Ministerio de Relaciones Exteriores, el Archivo del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, el Archivo Piérola de la Biblioteca Nacional del Perú y el Archivo Histórico del IRA de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

## **1. LA LLEGADA DE MANUEL MARÍA DEL VALLE EN MEDIO DE LA PUGNA DE LOS CAUDILLOS (1881)**

A inicios de octubre de 1881, Bustamante veía cómo se invertía la correlación de fuerzas entre García Calderón y Piérola, pues este perdía aceleradamente la confianza conseguida en el primer semestre con el gobierno de Campero. Para el agente peruano era evidente que la causa era la influencia de las gestiones diplomáticas de la legación de Estados Unidos en el Perú, y le aseguró a Piérola que bregaría para que no se dislocase la alianza con Bolivia.<sup>3</sup> Pero no pudo contener la embestida de las noticias de la pérdida de Arequipa para el pierolismo, el aprisionamiento de García Calderón, la nominación de Lizardo Montero, jefe del norte, como vicepresidente, y la inacción en la que quedó atrapado Piérola en Ayacucho. Esta nueva crisis política echó por tierra el plan de campaña que había coordinado Piérola con Campero, listo para ejecutarse en octubre (Del Solar, 1887, p. 16).

En diciembre, se agravó aún más la situación de aislamiento de Bustamante por la adhesión de Cáceres al gobierno provisorio<sup>4</sup> y

---

3 BNP, Archivo Piérola, sobre 5000000764. Carta de Enrique Bustamante y Salazar a Nicolás de Piérola. La Paz, 4 de octubre de 1881.

4 BNP, Archivo Piérola, sobre 5000000648. Carta de Enrique Bustamante y Salazar a Nicolás de Piérola. La Paz, 2 de diciembre de 1881.

a la vez se iba distanciando de Campero, quien sentía simpatías por los revolucionarios, que habían enviado a Víctor Benavides como agente confidencial, buscando el reconocimiento del nuevo orden de cosas en el Perú.<sup>5</sup> Para empeorar las cosas, Bustamante se encontraba en medio de dificultades surgidas con el canciller boliviano Quijarro en la negociación del impuesto a los alcoholes y aguardientes, aprobado en el tratado del 7 de junio,<sup>6</sup> y tuvo una fuerte discusión con el ministro general García y García por diferencias irreconciliables en el tratamiento de los asuntos internacionales.<sup>7</sup>

Bustamante salió de La Paz el 24 de diciembre y entregó el archivo de la legación peruana en custodia del señor Alencar de la legación de Brasil. Estos documentos serían entregados luego al nuevo agente peruano: Manuel María del Valle,<sup>8</sup> quien fue nombrado por Montero el 19 de diciembre de 1881.<sup>9</sup> Este era un decidido civilista, parlamentario en el Congreso de Chorrillos, quien trató de buscar la adhesión de Andrés A. Cáceres al gobierno provisorio, pero fue rechazado rotundamente (De la Puente Candamo y De la Puente Brunke, 2016, p. 139; Abanto, 2012).

---

5 BNP, Archivo Piérola, sobre 5000000648. Carta de Enrique Bustamante y Salazar a Nicolás de Piérola. La Paz, 2 de diciembre de 1881.

6 BNP, Archivo Piérola, sobre 5000000648. Carta de Enrique Bustamante y Salazar a Nicolás de Piérola. La Paz, 2 de diciembre de 1881.

7 BNP, Archivo Piérola, sobre 5000000764. Oficio de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio General. La Paz, 3 de octubre de 1881.

8 Archivo Central del Ministerio de Relaciones Exteriores [ACMRE], caja 281, file 17. Bolivia. 1882. Oficio 5 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 10 de febrero de 1882.

9 ACMRE, CC 149, f. 19. Oficio del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Cajamarca, 19 de diciembre de 1881.

## 2. LAS GESTIONES DIPLOMÁTICAS DE MANUEL MARÍA DEL VALLE Y SUS ESFUERZOS PARA AFIANZAR LA ALIANZA (1882-1883)

En sus instrucciones, Del Valle supo que no era posible revertir la situación militar, por lo que era conveniente aceptar los buenos oficios del gabinete de Washington y debía pedir al gobierno boliviano nombrar a sus plenipotenciarios para abrir negociaciones de paz basadas en la no cesión territorial. Llegó a La Paz el 22 de enero de 1882<sup>10</sup> y cuatro días después fue recibido oficialmente en audiencia pública (Abanto, 2017b, p. 191) y solemne por el vicepresidente de Bolivia, siendo reconocido como representante diplomático<sup>11</sup> y a toda su comitiva: Guillermo Seoane (secretario), Exequiel Ossio (adjunto), capitán Lisdoro Benavides, coronel José R. de la Puente, coronel José de la Torre (adjuntos militares) y Carlos Sologuren (agente financiero).<sup>12</sup> Lo primero que hizo Del Valle fue celebrar un banquete oficial para el cuerpo diplomático y contó con la presencia del vicepresidente Salinas, diversos cónsules y autoridades departamentales, miembros del municipio, prensa y vecinos notables de la localidad.<sup>13</sup>

---

10 ACMRE, caja 281, file 17. Bolivia. 1882. Oficio 1 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 26 de enero de 1882.

11 ACMRE, caja 282, file 17. Agentes confidenciales. 1882, f. 9. Oficio 18 de Delegación del Supremo Gobierno al Ministerio de Relaciones Exteriores. Lima, 9 de febrero de 1882.

12 ACMRE, CC 149 (1881), caja 281 (files 17 y 18), caja 282 (file 1). Bolivia. 1882. CC 165 (1884).

13 ACMRE, caja 281, file 17. Bolivia. 1882. Oficio 10 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 28 de febrero de 1882.

## PRIMER MOMENTO. BOLIVIA Y EL NACIMIENTO DE LA PROPUESTA DE PACTO DE TREGUA (ENERO-ABRIL DE 1882)

El 3 de febrero, Del Valle tomó conocimiento de los rumores sobre un arreglo de tregua<sup>14</sup> realizado en Tacna entre los señores Baptista por Bolivia y Lillo por Chile.<sup>15</sup> Ante ello, el canciller boliviano Zilveti expresó que Bolivia no había faltado en ningún momento a la alianza, pues Lillo no tenía plenos poderes para negociar un tratado y Baptista se había detenido en Tacna porque iba con destino al Congreso de Panamá, pero al encontrarse con Lillo tuvieron unas conversaciones confidenciales buscando una alternativa a la mediación norteamericana de W. Trescot. No obstante, Baptista replicó que este tema no se debatiría sin la presencia del Perú, lo que fue rechazado por Lillo, porque la invitación era solo para Bolivia<sup>16</sup> (Querejazu, 1979, pp. 654-658; Phillips, 1973, pp. 266-267; Viscarra, 1889, pp. 292-293; Caivano, 1904, pp. 271-306).

Además, el canciller Zilveti aprovechó en presentar oficialmente un acta con un pacto de tregua a Del Valle, ante un posible fracaso de la mediación norteamericana. Este le pidió definir cómo se llevaría a cabo esta propuesta: zona neutral, territorio ocupado por las fuerzas chilenas, desocupación de Lima, cesación de hostilidades y libertad para el establecimiento del gobierno provisorio. El

---

14 De acuerdo con el Comité Internacional de la Cruz Roja señala que las treguas «son acuerdos mediante los cuales se interrumpe el uso de medios de guerra en zonas específicas por un periodo de tiempo. Esto no implica necesariamente la voluntad de terminar con el conflicto armado» (Comité Internacional de la Cruz Roja, 2018). En el contexto del presente artículo, la tregua fue el medio que propuso Bolivia entre 1882 y 1883 para detener temporalmente las acciones bélicas para, más adelante, evaluar y discutir un tratado de paz entre los países aliados y Chile.

15 ACMRE, caja 281, file 17. Bolivia. 1882. Oficio de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 3 de febrero de 1882.

16 ACMRE, cajas 7-13. Delegaciones y Comisiones. Año 1882. Memorando suscrito entre la legación del Perú en Bolivia y el Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia. La Paz, 11 de febrero de 1882.

problema era que, si Del Valle rechazaba este ofrecimiento, se dejaba libertad al gobierno boliviano para tomar una decisión unilateral y sería el fin de la alianza.

Sin embargo, Del Valle era suspicaz con el verdadero objetivo que Chile perseguía con la tregua: ¿era tan importante un pacto de tregua o se necesitaba un tratado de paz?<sup>17</sup> (Parodi, 2001, pp. 58-59). Debemos tener presente que Chile buscó dividir permanentemente a los países aliados, esto se evidenció en las voces a favor de la ruptura con el Perú de los dirigentes bolivianos Mariano Baptista y Aniceto Arce, y en el respaldo chileno a la *política boliviana*, ofreciendo al gobierno de La Paz las provincias peruanas de Arica y Tacna, a cambio de Atacama y de la aceptación de una paz inmediata (Sater, 2007, pp. 343-344; De la Puente Candamo y De la Puente Brunke, 2016, p. 140).

El acta de la reunión entre Zilveti y Del Valle fue analizada por el canciller peruano Manuel Álvarez Calderón, quien consideró que, antes de aceptar el proyecto de tregua, era necesario conocer las discusiones sobre la cuestión del Pacífico en el Senado americano<sup>18</sup> y esperar a la reunión en Washington del futuro Congreso Americano, convocado en noviembre de 1881, y en el que se debatiría el arbitraje como medio para dirimir los conflictos internacionales. Además, resaltó que la postración del Perú no le convendría a los Estados Unidos, pues era un aliado natural en el sur y su causa tendría que ser la suya, para evitar la conquista de Chile.<sup>19</sup>

En esos días se conoció el protocolo de Viña del Mar suscrito entre W. Trescot y el canciller chileno Balmaceda, confirmándose la

---

17 ACMRE, cajas 7-13. Delegaciones y Comisiones. Año 1882. Memorando suscrito entre la legación del Perú en Bolivia y el Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia. La Paz, 11 de febrero de 1882.

18 ACMRE, CC 149, ff. 73, 74, 80. Oficio 33 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Huaraz, 3 de julio de 1882.

19 ACMRE, CC 149, ff. 73, 74, 80. Oficio del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. N. 33. Huaraz, 3 de julio de 1882.

pérdida de Tarapacá, lo que fue un duro revés para el gobierno provisorio porque expresó el repliegue del apoyo norteamericano: el secretario Blaine fue investigado por las cámaras legislativas por un posible involucramiento con el fraude de Shiperd y los reclamos de Cochet y Landreau.<sup>20</sup> Fue reemplazado por F. Frelinghuysen, quien tomó una posición diametralmente opuesta a su antecesor. Trescot emprendió el retorno a Washington, pero antes la delegación americana pasó por La Paz y otra por Lima.<sup>21</sup>

#### SEGUNDO MOMENTO: LA CONFERENCIA DE ORURO Y LA REACCIÓN FRENTE A LA OCUPACIÓN DE MOLLENDO (MAYO DE 1882)

Una vez que García Calderón fue expatriado a Chile en noviembre de 1881, Montero se trasladó de Cajamarca a Huaraz en febrero de 1882. Para administrar el país tuvo el apoyo medular de la Delegación de Lima (conformada por Manuel Candamo y Carlos Elías) y por Camilo Carrillo en Arequipa, ex primer ministro del gobierno de La Magdalena, nombrado comisionado y luego jefe político militar del sur en 1882, relevando en su puesto al coronel José de la Torre por desavenencias en la conducción del departamento y del ejército,<sup>22</sup> siendo desterrado a La Paz y nombrado como adjunto militar<sup>23</sup> en la legación del Perú en Bolivia.<sup>24</sup>

---

20 ACMRE, CC 149, ff. 73, 74, 80. Oficio del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. N. 33. Huaraz, 3 de julio de 1882.

21 ACMRE, caja 281, file 17. Bolivia. 1882. Oficio 19 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 31 de marzo de 1882.

22 ACMRE, caja 282, carpeta 1, Bolivia. 1882. Oficio 79 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 31 de agosto de 1882.

23 ACMRE, caja 281, file 18. Bolivia. 1882. Oficio 48 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 31 de mayo de 1882.

24 ACMRE, caja 282, file 17. Agentes confidenciales. 1882, f. 154. Oficio 177 de Delegación del Supremo Gobierno al Ministerio de Relaciones Exteriores. Lima, 23 de junio de 1882.

Ahora bien, la primera emergencia que tuvo que atender Carrillo fue la amenaza de una posible invasión, hacia el mes de mayo, de una guarnición chilena que pretendía desembarcar en Mollendo y bloquear el comercio con el exterior. Por ello, Carrillo estableció comunicación con Del Valle en La Paz para dimensionar la magnitud del problema y si podría escalar a uno mayor, por lo que, en última instancia, se decidió enviar al coronel Manuel Velarde, jefe de las fuerzas del ejército del sur, con rumbo a Bolivia para entrevistarse con Del Valle y el presidente Campero.<sup>25</sup> Velarde arribó a La Paz el 10 de mayo y al día siguiente saldría para Oruro. En ausencia de Del Valle, la legación fue encomendada al secretario Seoane como encargado de negocios *ad interim*.<sup>26</sup> Arribaron tres días después y en esa travesía fueron objeto de entusiastas manifestaciones, y el presidente boliviano les ofreció un banquete de recepción. Juntos revisaron las tropas con arengas en favor de la alianza, por lo que Del Valle agradeció enormemente este gesto.<sup>27</sup>

El 16 de mayo se reunieron con Campero para discutir qué actitud tomarían los ejércitos del Perú y Bolivia, en el caso de una invasión enemiga sobre Arequipa. También se discutió el curso de las negociaciones con Estados Unidos y el envío al Perú del diplomático boliviano Juan C. Carrillo.<sup>28</sup> Por su parte, Campero les aseguró que no se mantendría indiferente ante la suerte del Perú, pero se requería un estudio más detenido, pues el ejército boliviano estaba

---

25 Archivo del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú [AMNAAHP], legajo 7, carpeta 33. Memorándum entre el presidente de Bolivia Narciso Campero y el ministro plenipotenciario del Perú en Bolivia, Manuel María del Valle. Partes 1 y 2. Oruro, 16 de mayo de 1882.

26 ACMRE, caja 281, file 18. Bolivia. 1882. Oficio 37 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 10 de mayo de 1882.

27 ACMRE, caja 281, file 18. Bolivia. 1882. Oficio 42 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, mayo de 1882.

28 AMNAAHP, legajo 7, carpeta 33. Memorándum entre el presidente de Bolivia Narciso Campero y el ministro plenipotenciario del Perú en Bolivia, Manuel María del Valle. Parte 2. Oruro, 10 de mayo de 1882.



acantonado en Oruro y no podía abandonar este punto, porque dejaría desguarnecida toda su frontera. Por ello, opinó por no librar batalla<sup>29</sup> y que el ejército peruano debía retirarse a Puno (Caivano, 1904, pp. 349-356).

Por su parte, el coronel Velarde expresó que el ejército en Arequipa no cedería ante las presiones de Chile y que su retirada a Puno provocaría automáticamente su pérdida, y que podría dejarse aislado a Cáceres en Ayacucho. Sin embargo, la llegada del nuevo armamento desde Buenos Aires, al unirse con el ejército boliviano en Puno, influiría en la moral de las fuerzas peruanas, siendo esta última idea reforzada por Del Valle. Después de escuchar ambas posiciones, Campero aceptó el proyecto de Velarde de no comprometer batalla en Arequipa, replegarse hacia Puno para conformar los ejércitos unidos como en San Francisco (1879) y Tacna (1880),<sup>30</sup> de ser necesario saldría hasta Tarapacá, en el caso de que lograsen el triunfo (Parodi, 2001, pp. 112-115).

Por esta razón, Del Valle agradeció a Campero su adhesión al plan y lealtad hacia el Perú,<sup>31</sup> y se suscribió un protocolo que sería revisado por el canciller Álvarez Calderón y el vicepresidente Montero para adoptar una posición oficial.<sup>32</sup> Aquel consideró que no era posible que el ejército de Campero quedase paralizado en Oruro, dejando solo al ejército peruano sostener sus posiciones y esperar dos derrotas sucesivas en Arequipa, para recién reconcen-

---

29 AMNAAHP, legajo 7, carpeta 33. Anexo en Memorándum entre el presidente de Bolivia Narciso Campero y el ministro plenipotenciario del Perú en Bolivia, Manuel María del Valle. Parte 1. Oruro, 16 de mayo de 1882.

30 AMNAAHP, colección Velarde. Legajo 7, carpeta 26. Oficio de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 22 de mayo de 1882.

31 AMNAAHP, legajo 7, carpeta 33. Anexo en Memorándum entre el presidente de Bolivia Narciso Campero y el ministro plenipotenciario del Perú en Bolivia, Manuel María del Valle. Parte 1. Oruro, 16 de mayo de 1882.

32 ACMRE, CC 150, f. 38. Oficio del Ministerio de Relaciones Exteriores a la Delegación de Lima. Huaraz, 16 de junio de 1882.

trarse en Puno.<sup>33</sup> El 30 de mayo se aprobó un acuerdo para que la legación peruana recibiera 25,000 bolivianos, en compensación al apoyo recibido por el gobierno de Prado al inicio de la guerra (Parodi, 2001, pp. 92). Posteriormente, el 16 de junio, Del Valle salió hacia Arequipa para entrevistarse con Camilo Carrillo, jefe político militar del sur, para informarle de las gestiones en Oruro y conocer directamente la situación de Mollendo y los departamentos del sur, en caso de una posible invasión. Para ello, volvió nuevamente a encargar la legación con el secretario Seoane,<sup>34</sup> siendo reconocido como encargado de negocios *ad interim*<sup>35</sup> hasta su retorno en julio.<sup>36</sup>

### TERCER MOMENTO: LA MISIÓN BOLIVIANA DE JUAN CRISÓSTOMO CARRILLO EN EL PERÚ Y SUS CONFERENCIAS EN LIMA Y HUARAZ (MAYO-JULIO DE 1882)

El diplomático boliviano Carrillo arribó a Lima el 10 de mayo y se reunió con los miembros de la Delegación de Lima.<sup>37</sup> Estos enviaron a Huaraz sus cartas credenciales al canciller Álvarez Calderón, quien vio con satisfacción su venida como una forma para afianzar la alianza y la unidad americana.<sup>38</sup> Pero pasaban los días y no se nombraba a ningún plenipotenciario peruano, porque «no se

33 ACMRE, CC 149, ff. 168-173. Oficio 35 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Huaraz, 1 de julio de 1882.

34 ACMRE, caja 281, file 18. Bolivia. 1882. Oficio 53 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 16 de junio de 1882.

35 ACMRE, caja 281, file 18. Bolivia. 1882. Oficio 54 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 19 de junio de 1882.

36 ACMRE, caja 281, file 18. Bolivia. 1882. Oficio 57 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 10 de julio de 1882.

37 ACMRE, caja 282, file 17. Agentes confidenciales. 1882, f. 92. Oficio 127 de Delegación del Supremo Gobierno al Ministerio de Relaciones Exteriores. Lima, 10 de mayo de 1882.

38 ACMRE, CC 149. Oficio del Ministerio de Relaciones Exteriores a la misión especial de Bolivia en el Perú, Juan Crisóstomo Carrillo. Huaraz, 16 de mayo de 1882.

demuestra la necesidad como urgente». <sup>39</sup> Carrillo indicó que pronto debía regresar para la instalación del Congreso boliviano en agosto de 1882<sup>40</sup> y así presentar los resultados de su misión.<sup>41</sup> Sin embargo, la mortificación del diplomático boliviano iría en aumento, por lo que Manuel Candamo pidió no retardar más esta decisión para no perturbar las relaciones con Bolivia (De la Puente Candamo y De la Puente Brunke, 2016, p. 142).<sup>42</sup>

Finalmente, el 21 de junio se recibieron en Lima las cartas credenciales de los plenipotenciarios Juan Antonio Ribeyro y su hijo Ramón, ambos docentes de la Universidad de San Marcos,<sup>43</sup> pero al final fue nombrado este último.<sup>44</sup> Sus instrucciones reconocían la lealtad de Bolivia a la alianza, pero también mostraban que no confiaban en la tregua porque todavía se esperaba una nueva mediación de Estados Unidos. Por ello, se le pidió que los acuerdos no debían ser vinculantes, es decir, *ad referendum*<sup>45</sup> para dilatar las negociaciones. Sin embargo, Ribeyro hizo todo lo contrario: le mos-

---

39 ACMRE, CC 150, f. 35. Oficio del Ministerio de Relaciones Exteriores a la Delegación de Lima. Huaraz, 18 de mayo de 1882.

40 ACMRE, caja 282, file 17. Agentes confidenciales. 1882, f. 118. Oficio 150 de Delegación del Supremo Gobierno al Ministerio de Relaciones Exteriores. Lima, 31 de mayo de 1882.

41 ACMRE, caja 282, file 17. Agentes confidenciales. 1882, f. 132. Oficio 155 de Delegación del Supremo Gobierno al Ministerio de Relaciones Exteriores. Lima, 8 de junio de 1882.

42 ACMRE, caja 282, file 17. Agentes confidenciales. 1882, f. 136. Oficio 164 de Delegación del Supremo Gobierno al Ministerio de Relaciones Exteriores. Lima, 14 de junio de 1882.

43 ACMRE, CC 150, f. 39. Oficio del Ministerio de Relaciones Exteriores a la Delegación de Lima. Huaraz, 21 de junio de 1882.

44 ACMRE, caja 282, file 17. Agentes confidenciales. 1882, f. 161. Oficio 179 de Delegación del Supremo Gobierno al Ministerio de Relaciones Exteriores. Lima, 27 de junio de 1882.

45 ACMRE, CC 150, ff. 107-109. Instrucciones del Ministerio de Relaciones Exteriores al plenipotenciario del Perú ante la misión especial boliviana en el Perú. Huaraz, junio de 1882.

tró a Carrillo que no tenía instrucciones firmes de la Cancillería.<sup>46</sup> Las conferencias se desarrollaron entre el 27 y 29 de junio (Parodi, 2001, pp. 59-61; Querejazu, 1979, pp. 654-667; Phillips, 1973, pp. 269-270; Abanto, 2017b, pp. 192-193).

La actuación de Ribeyro no fue bien percibida por la Delegación de Lima y la Cancillería, pues «podía considerársele hasta como un desaire a la legación de Bolivia, y comprometían seriamente al Sr. Ribeyro».<sup>47</sup> Cuando se publicaron los protocolos de estas conferencias en julio de 1883, en el diario chileno *El Ferrocarril*, se evidenció el rechazo a la tregua por parte del gobierno de Montero, y Chile lo usaría para justificar las negociaciones con Iglesias.<sup>48</sup> Para evitar esta mala impresión, la Delegación de Lima se entrevistó con Carrillo y acordaron salir juntos con Ribeyro a Huaraz. Pero este cayó enfermo y el viaje fue postergado, lo que enervó los ánimos de Carrillo y salieron unos días después en el vapor italiano Zoagli.<sup>49</sup>

El 10 de julio el canciller Álvarez Calderón esperaba la llegada de la comitiva en el puerto de Casma<sup>50</sup> y las conferencias en Huaraz se llevaron a cabo los días 15 y 16 de julio. El Consejo de Ministros y el canciller Álvarez Calderón consideraron estas conversaciones como la continuación de las negociaciones iniciadas por Del Valle, en febrero, en La Paz. El problema prioritario no era la discusión de la tregua, sino conseguir el reconocimiento del régimen de Mon-

46 ACMRE, CC 149, ff. 168-173. Oficio 35 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia (Huaraz, 1 de julio de 1882).

47 ACMRE, caja 282, file 17. Agentes confidenciales. 1882, f. 163. Oficio 183 de Delegación del Supremo Gobierno al Ministerio de Relaciones Exteriores (Lima, 5 de julio de 1882).

48 Carta 151 de Manuel Candamo a Teresa Álvarez Calderón (Chillán, 4 de julio de 1883), citado en De la Puente Candamo y De la Puente Brunke (2008, p. 377).

49 ACMRE, caja 282, file 17. Agentes confidenciales. 1882, f. 163. Oficio 183 de Delegación del Supremo Gobierno al Ministerio de Relaciones Exteriores. Lima, 5 de julio de 1882.

50 ACMRE, CC 150, f. 43. Oficio del Ministerio de Relaciones Exteriores a la Delegación de Lima. Huaraz, 10 de julio de 1882.

tero como el vigente en el Perú.<sup>51</sup> Álvarez Calderón no aceptó la propuesta de tregua, pues todavía había negociaciones pendientes con Estados Unidos (Parodi, 2001, pp. 62-65; Bruce, 1999, p. 112; Querejazu, 1979, p. 668; Viscarra, 1889, p. 294). Más adelante, los protocolos de Huaraz se publicaron también en el diario *El Ferrocarril* y Candamo calificó la actuación del canciller peruano de pobre, pequeño y hasta torpe frente a Carillo, ya que por sus decisiones produjeron un enorme daño al Perú.<sup>52</sup>

#### CUARTO MOMENTO: RETOMANDO EL PACTO DE TREGUA ALIADO Y LA VISITA DE MONTERO A LA PAZ (1882-1883)

Tras las victorias de Marcavalle, Concepción y Pucará (julio de 1882), el vicepresidente Montero dejó Huaraz y se trasladó a Arequipa, convirtiéndola en la nueva capital del Perú. El 6 de octubre se nombró plenipotenciario a Del Valle para discutir nuevamente el pacto de tregua con Bolivia<sup>53</sup> (Parodi, 2001, pp. 67-69) y el canciller Valcárcel hizo las siguientes precisiones:<sup>54</sup> tregua de plazo fijo de 12 meses a 18 meses, consentir en la ocupación de Tarapacá, excluir el guano y salitre e incluir las negociaciones de García Calderón en Chile.<sup>55</sup> Sin embargo, esas conversaciones con Logan y la aparición de Iglesias en Cajamarca sería un problema en las negociaciones con Bolivia (Viscarra, 1889, pp. 307-310). Fueron más de tres con-

---

51 ACMRE, CC 149, ff. 168-173. Oficio 35 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Huaraz, 1 de julio de 1882.

52 Carta 152 de Manuel Candamo a Teresa Álvarez Calderón. Chillán, 5 de julio de 1883, citado en De la Puente Candamo y De la Puente Brunke (2008, p. 379).

53 ACMRE, CC 260, f. 3. Plenos poderes para la legación del Perú en Bolivia. N° 2. Arequipa, 6 de octubre de 1882.

54 ACMRE, CC 260, ff. 3-5. Oficio 3 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Instrucciones. Arequipa, 6 de octubre de 1882.

55 ACMRE, caja 282, file 1. Bolivia. 1882. Oficio 111 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 7 de octubre de 1882.

ferencias con el canciller Zilveti entre el 10 y el 14 de octubre.<sup>56</sup> Posteriormente, el programa de la tregua fue presentado para su aprobación en el Congreso boliviano, donde se destacó que inicialmente el Perú se había negado a aceptarlo en Lima y Huaraz.<sup>57</sup>

Ahora bien, Del Valle preparó desde agosto<sup>58</sup> el camino para generar las redes sociales necesarias con los diversos partidos políticos bolivianos:<sup>59</sup> celebró banquetes con el presidente de la Cámara de Diputados y congresistas de La Paz (6 de septiembre),<sup>60</sup> Cochabamba, Oruro y Potosí (10 de septiembre),<sup>61</sup> Tarija, Santa Cruz y Beni (17 de septiembre).<sup>62</sup> Cuando llegó el momento de discutir la cuestión internacional, Campero envió al Congreso al vicepresidente Salinas para que explicase los proyectos y no arriesgar la alianza.<sup>63</sup> En medio de los debates, los grupos parlamentarios plantearon censurar al gabinete, pero finalmente Baptista retiró la moción.<sup>64</sup>

Las negociaciones sobre la tregua se reanudaron en noviembre y se discutió la necesidad de establecer un plazo fijo. Mientras tanto,

---

56 ACMRE, CC 260, f. 9. Oficio reservado 22 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 19 de octubre de 1882.

57 ACMRE, CC 260, ff. 11-13. Oficio reservado 49 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 26 de octubre de 1882.

58 ACMRE, caja 281, file 18. Bolivia. 1882. Oficio 45 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 30 de mayo de 1882.

59 ACMRE, caja 282 carpeta 1, Bolivia. Oficio 67 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 2 de agosto de 1882.

60 ACMRE, caja 282, carpeta 1, Bolivia. 1882. Oficio 85 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 6 de septiembre de 1882.

61 ACMRE, caja 282, carpeta 1, Bolivia. 1882. Oficio 88 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 11 de septiembre de 1882.

62 ACMRE, caja 282, carpeta 1, Bolivia. 1882. Oficio 96 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 18 de septiembre de 1882.

63 ACMRE, CC 260, f. 16. Oficio reservado 65 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 2 de noviembre de 1882.

64 ACMRE, caja 282, file 1. Bolivia. 1882. Oficio 99 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 23 de septiembre de 1882.

en el horizonte apareció una nueva amenaza para Montero: el norte se escindió del país con Iglesias a la cabeza, convocó a una asamblea y se autonombró presidente regenerador, quebrando la unidad política.<sup>65</sup> Entonces, ¿tuvo algún provecho la tardía aprobación del pacto de tregua, suscrita en La Paz el 23 de noviembre de 1882? Debemos tener presente que las condiciones de la tregua fueron: la ocupación militar de Chile tendría como límite norte la quebrada de Camarones, se estipularía una zona neutral (quebrada de Camarones y el Morro de Sama) y una zona de libre tránsito para el comercio de Bolivia. Si no hubiese acuerdo, los plenipotenciarios de los países aliados se reunirían nuevamente para evaluar las condiciones chilenas (Parodi, 2001, pp. 141-142).

Sin embargo, para el 9 de diciembre, el Congreso boliviano terminó sus sesiones sin resolver nada sobre la cuestión internacional<sup>66</sup> y fue rechazado por Chile,<sup>67</sup> porque Bolivia pedía incluir a un representante del Perú en las conversaciones.<sup>68</sup> El resultado de este fracaso fue comunicado a Montero en Arequipa y luego a Cáceres en Tarma.<sup>69</sup> Esto motivó una urgente reunión entre el vicepresidente peruano y Campero, tal como lo hizo Piérola en junio de 1880. A fines de octubre, la Cancillería nombró a Alejandro Arenas como agente confidencial para acompañar a Montero a Bolivia.<sup>70</sup>

---

65 ACMRE, CC 260, f. 23. Oficio reservado 115 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 23 de noviembre de 1882.

66 ACMRE, Caja 282, file 1. Bolivia. 1882. Oficio 172 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 9 de diciembre de 1882.

67 ACMRE, CC 260, f. 30. Oficio reservado 149 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 14 de diciembre de 1882.

68 ACMRE, CC 260, f. 32. Oficio reservado 142 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 14 de diciembre de 1882.

69 ACMRE, CC 651, f. 17. Oficio 38 del Ministerio de Relaciones Exteriores al Ministerio de Gobierno. Arequipa, 28 de diciembre de 1882.

70 ACMRE, CC 651, f. 11. Oficio 22 del Ministerio de Relaciones Exteriores a Alejandro Arenas, agente confidencial del Perú en Bolivia. Arequipa, 27 de octubre de 1882.

El viaje de Montero se produjo a finales de noviembre<sup>71</sup> y en ese contexto se realizó un nuevo gesto con el aliado: se otorgó el ascenso al grado de general en el ejército boliviano a los jefes peruanos Manuel Velarde,<sup>72</sup> César Canevaro y Andrés A. Cáceres.<sup>73</sup> Esta fue una respuesta a los nombramientos en el ejército peruano de los militares bolivianos: Narciso Campero como general de división, Eleodoro Camacho como general de brigada y César Sevilla como coronel, entre otros (Parodi, 1998, p. 196).

Además, Montero<sup>74</sup> aprovechó en ajustar los detalles del contrato *ad referendum* que suscribieron la casa comercial argentina Paz y Roselló con el agente Del Valle en noviembre de 1882.<sup>75</sup> Mediante este documento se pretendía obtener fondos (600,000 libras esterlinas) y armas para el Perú.<sup>76</sup> Sin embargo, los resultados de la búsqueda de fondos en Argentina, Uruguay,<sup>77</sup> Francia,<sup>78</sup> Bélgica<sup>79</sup> e Inglaterra<sup>80</sup> terminaron en un rotundo fracaso hacia el primer semestre de 1883 (Abanto, 2017a).

71 AMNAAHP, colección Velarde. Legajo 19, carpeta 140. Carta de Lizardo Montero a Manuel Velarde. La Paz, 6 de diciembre de 1882.

72 AMNAAHP, colección Velarde. Legajo 3, carpeta 75. Carta de Armando Vélez al coronel Manuel Velarde. Lima, 26 de diciembre de 1882.

73 ACMRE, caja 282, file 1. Bolivia. 1882. Oficio 170 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 30 de noviembre de 1882.

74 ACMRE, CC 260, f. 26. Oficio reservado del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 7 de diciembre de 1882.

75 ACMRE, caja 282, file 1. Bolivia. 1882. Oficio 128 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 26 de octubre de 1882.

76 ACMRE, caja 282, file 1. Bolivia. 1882. Oficio 148 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, noviembre de 1882.

77 ACMRE, CC 260, f. 89. Oficio 59 reservado del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 12 de abril de 1883.

78 ACMRE, CC 260, f. 111. Oficio reservado 98 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 21 de junio de 1883.

79 ACMRE, CC 260, f. 122. Oficio reservado 114 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 12 de julio de 1883.

80 ACMRE, CC 129. Oficio reservado 185 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 19 de julio de 1883.



¿Qué temas discutieron en las entrevistas Campero, Montero y Del Valle? Montero buscaría evitar que Bolivia firmase unilateralmente un tratado de paz con Chile y trataría de conseguir armas y financiamiento (Parodi, 1998, p. 197). Tras dos conferencias, se obtuvieron los siguientes resultados: movimiento de tropas bolivianas hacia la frontera con Puno y entrega de Bolivia de fondos para el sostenimiento del ejército de Arequipa por cuatro meses.<sup>81</sup> En 1883, Bolivia volvería de nuevo sobre la idea de tregua, pero esta vez a través del canciller Quijarro, quien trató de evitar romper la alianza,<sup>82</sup> aunque sí trató de incluir a Iglesias en las negociaciones como presidente paralelo para lograr la unidad política en el Perú, pese al rechazo de Montero (Parodi, 2001, pp. 72-73; Phillips, 1973, pp. 302-303).<sup>83</sup>

Luego del resultado adverso en Huamachuco (julio de 1883) se intentó fijar Tacna como sede de nuevas conferencias, pero Chile pedía como condición para negociar solo la presencia de Bolivia y no con el gobierno de Arequipa. Esto fue rechazado por el gobierno boliviano una y otra vez (Viscarra, 1889, pp. 311-313). Finalmente, Iglesias, inicialmente debilitado y encerrado en Cajamarca, fue impuesto por las fuerzas chilenas luego de la firma del protocolo de mayo y el tratado de Ancón en octubre de 1883, con condiciones muy duras para el país: entregando Tarapacá, reteniendo las provincias de Tacna y Arica, y que el Perú debía asumir su propia deuda con los acreedores extranjeros.

---

81 ACMRE, CC 260, f. 30. Oficio reservado 149 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 14 de diciembre de 1882.

82 ACMRE, CC 260, f. 56. Oficio reservado del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia (Arequipa, 25 de enero de 1883).

83 ACMRE, CC 260, f. 125. Oficio reservado 118 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 12 de julio de 1883.

### 3. EL TRANSPORTE DE ARMAS: LOS CARGAMENTOS DE LA CASA FRANCK Y DEL AGENTE DIPLOMÁTICO ROSAS EN FRANCIA (1881-1884)

#### EL CARGAMENTO FRANCK (1881-1882)

Un aspecto clave y muy poco estudiado por la historiografía peruana es la relación entre el traslado de armas del Perú, adquiridas en Europa con destino a Arequipa, y la actitud del gobierno boliviano. Uno de los primeros cargamentos de los que se tiene noticia son las armas remitidas por Miguel Franck desde mayo de 1881 por encargo de Piérola, es decir, tras la caída de Lima. Estas fueron adquiridas en Europa por 60,000 libras esterlinas entregadas por Toribio Sanz, agente diplomático y financiero en París.<sup>84</sup> Desde 1882 y en más de tres expediciones,<sup>85</sup> las armas empezaron a arribar a Buenos Aires para su conducción hacia Bolivia; por lo que se designó como comisionado a Andrés de la Torre Urizar, secretario de la legación del Perú en Argentina.<sup>86</sup>

Tras la renuncia de Evaristo Gómez Sánchez, ministro plenipotenciario en Argentina, los envíos fueron coordinados por Manuel Ocampo Samanez, cónsul en Buenos Aires, siendo conducido por el mismo Franck<sup>87</sup> junto al coronel José R. de la Puente, enviado por la legación peruana en La Paz. Uno de los cargamentos contenía 4,000 rifles Remington y 998 sables de caballería ligera. Como vemos, las misiones diplomáticas peruanas eran claves porque tenían que pre-

---

84 BNP, Archivo Piérola, sobre 5000000927. Decreto 4 de la Secretaría General. Arequipa, 30 de mayo de 1881.

85 Archivo Histórico del Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú [AHRA-IRA-PUCP], colección Denegri, documento FDL 0407. Carta de Manuel María del Valle al vicepresidente Lizardo Montero. La Paz, 12 de julio de 1883.

86 ACMRE, caja 281, file 13. Argentina. 1882. Carta de Evaristo Gómez Sánchez. Buenos Aires, 17 de marzo de 1882.

87 ACMRE, CC 149. Oficio 7 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Huaraz, 23 de marzo de 1882.

ver todo el aparato logístico del transporte: la consecución de mulas, contrato de arrieros, víveres y forraje para soportar todo el trayecto desde Rosario hasta La Paz.<sup>88</sup> Una vez que las armas llegaban a Bolivia, el agente Del Valle se encargaba de velar por el traslado de las armas hasta el puerto de Chililaya, en la frontera con el Perú.

Como el transporte era carísimo, uno de los cargamentos de 175,000 municiones para fusiles Remington<sup>89</sup> fue parte de un canje acordado con el gobierno boliviano en marzo de 1882.<sup>90</sup> Para junio, la reposición de lo prestado se encontraba en Oruro<sup>91</sup> y en julio fue recogido por el agregado militar José R. Pizarro.<sup>92</sup> Otro canje se produjo tras la entrevista entre Del Valle con Campero, recibiendo del gobierno boliviano 50,000 mixtos fulminantes para cápsulas Remington y 10,000 municiones Remington para el ejército del sur. Esta cantidad sería repuesta por las armas que venían desde Argentina,<sup>93</sup> siendo aprobado por la Cancillería en junio de 1882,<sup>94</sup> haciéndose cada vez más evidente la falta de fondos.<sup>95</sup>

Hacia septiembre, Franck presentó su cuenta general que incluyó el pago por la compra de 855 mulas utilizadas en una de las

---

88 ACMRE, caja 281, file 18. Bolivia. 1882. Oficio 44 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, mayo de 1882.

89 ACMRE, caja 285, file 10. Argentina. 1883, f. 14. Carta 14 de Cesáreo Chacaltana al Ministerio de Relaciones Exteriores. Buenos Aires, 10 de mayo de 1883.

90 ACMRE, CC 260, f. 84. Oficio reservado 52 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 5 de abril de 1883.

91 ACMRE, CC 260, f. 108. Oficio reservado 92 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 14 de junio de 1883.

92 ACMRE, CC 129. Oficio reservado 188 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 26 de julio de 1883.

93 ACMRE, caja 281, file 18. Bolivia. 1882. Oficio 33 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 7 de mayo de 1882.

94 ACMRE, CC 149, f. 72. Oficio 28 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Huaraz, 20 de junio de 1882.

95 AHRA-IRA-PUCP, colección Denegri. Documento FDL 0407. Carta de Manuel María del Valle al vicepresidente Lizardo Montero. La Paz, 12 de julio de 1883.

expediciones del comisionado De la Torre Urizar,<sup>96</sup> quien después de varios viajes retornó a Buenos Aires en noviembre de 1882,<sup>97</sup> siendo en octubre uno de los últimos cargamentos que llevó a Bolivia.<sup>98</sup> Toda esta experiencia logística sería replicada con los nuevos cargamentos llegados de Europa.

#### EL CARGAMENTO ROSAS (1883)

El ministro plenipotenciario del Perú en Francia e Inglaterra, Francisco Rosas, realizó diversas gestiones que tuvieron como resultado el envío, en febrero de 1883, de 4,000 rifles Remington y 800,000 cartuchos hacia Buenos Aires. Quedaba pendiente el envío posterior de doce cañones Krupp y seis ametralladoras Nordenfeld en buques de vela y no en vapores, para no levantar sospechas,<sup>99</sup> en el primer semestre de 1883: Merlín (80,000 cartuchos y 400 rifles), Samuel (40,000 cartuchos, 15 cuñetas de pólvora, 6,000 espoletas, 6,000 estopines, 1,200 estopines), Nasmythe (cañones, cureñas, ruedas, ametralladoras), Anna, Themis (cartuchos) y Ero (cartuchos).<sup>100</sup> Las armas debían llegar a tiempo para la defensa de Arequipa y del centro del país (Abanto, 2012, pp. 144-148).<sup>101</sup>

Para abril, Rosas prometió enviar otros 25,000 rifles Remington, cinco millones de cartuchos y doce ametralladoras, pero el can-

---

96 BNP, Archivo Piérola, sobre 5000000798. Carta de Miguel Franck a la legación del Perú en Bolivia. La Paz, 14 de septiembre de 1882.

97 ACMRE, caja 282, file 1. Bolivia. 1882. Oficio 161 de la legación del Perú en Bolivia al Ministerio de Relaciones Exteriores. La Paz, 25 de noviembre de 1882.

98 AHRA-IRA-PUCP, colección Denegri. Documento FDL 0407. Carta de Cesáreo Chacaltana a Mariano Paz Soldán. Buenos Aires, 12 de octubre de 1883.

99 ACMRE, caja 284, file 6. Francia. 1883, f. 7. Oficio 2 de la legación del Perú en Francia al Ministerio de Relaciones Exteriores. París, 1 de febrero de 1883.

100 AHRA-IRA-PUCP, colección Denegri. Documento FDL 0407. Carta de Cesáreo Chacaltana a Mariano Paz Soldán. Buenos Aires, 12 de octubre de 1883.

101 ACMRE, caja 284, file 6. Francia. 1883, f. 17. Oficio 3 de la legación del Perú en Francia al Ministerio de Relaciones Exteriores. París, 16 de febrero de 1883.

ciller Valcárcel le pidió reducir estas cantidades y más bien enviarle dinero para solventar el desembarco y transporte vía terrestre hasta Puno.<sup>102</sup> Por su parte, Montero le pidió girar por lo menos 5,000 libras esterlinas para entregárselas al cónsul Manuel Ocampo Samanez.<sup>103</sup> El problema de la falta de fondos sería crucial para organizar las expediciones con el cargamento de Rosas, pues el Perú no disponía de dinero y era muy difícil acceder al crédito de las casas comerciales, siendo un verdadero dolor de cabeza para el agente peruano Cesáreo Chacaltana (Parodi, 2001, pp. 86-90; Abanto, 2012, pp. 144-148).<sup>104</sup> Rosas llegó a proponer la venta de las cañoneras peruanas Diógenes y Sócrates,<sup>105</sup> retenidas en Southampton (Inglaterra).<sup>106</sup> No obstante, se desechó esa idea porque el dinero no era propiedad del gobierno peruano.<sup>107</sup> En Arequipa consideraban que el giro salvador con fondos sería responsabilidad de Rosas y que llegaría en cualquier momento a Buenos Aires,<sup>108</sup> pues las arcas fiscales eran insolventes.<sup>109</sup>

---

102 ACMRE, Caja 284, file 6. Francia. 1883, f. 33. Oficio 11 de la legación del Perú en Francia al Ministerio de Relaciones Exteriores. París, 16 de abril de 1883.

103 ACMRE, CC 260, f. 96. Oficio 6 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Francia. Arequipa, 9 de mayo de 1883.

104 AHRA-IRA-PUCP, colección Denegri. Documento FDL 0407. Carta de Cesáreo Chacaltana a Lizardo Montero. Buenos Aires, 31 de marzo de 1883. General Lavalle 588 (altos).

105 ACMRE, caja 284, file 6. Francia. 1883, f. 7. Oficio 2 de la legación del Perú en Francia al Ministerio de Relaciones Exteriores. París, 1 de febrero de 1883.

106 ACMRE, CC 260, f. 49. Oficio 3 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Francia. Arequipa, 8 de enero de 1883.

107 ACMRE, caja 284, file 6. Francia. 1883, f. 4. Oficio de la legación del Perú en Francia a la Delegación del Supremo Gobierno. París, 16 de enero de 1883.

108 ACMRE, CC 260, f. 150. Oficio 5 del Ministerio de Relaciones Exteriores a Cesáreo Chacaltana. Arequipa, 29 de agosto de 1883.

109 ACMRE, CC 260, f. 142. Oficio reservado 152 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 30 de agosto de 1883.

El otro problema era contar con la autorización del Ministerio de Guerra argentino, el cual no quería ver comprometido su neutralidad, por lo que dilató todas las gestiones del agente Chacaltana y el cónsul Ocampo.<sup>110</sup> Desde Bolivia se enviaron a dos comisionados para conducir las armas: al coronel José R. de la Puente y al capitán Lisdoro Benavides.<sup>111</sup> Para mayo, todavía no se conseguían los permisos de Argentina<sup>112</sup> y en julio recién se obtuvo la ansiada licencia, luego de mucha persistencia.<sup>113</sup> Con esta aprobación, se puso en marcha la salida de las armas para Bolivia, atravesando Tucumán, Salta, Jujuy<sup>114</sup> hasta llegar a Tupiza, donde Del Valle empezaba su radio de acción. Cabe precisar que solo salió una expedición con armas (358 cajones con rifles Remington)<sup>115</sup> y estuvo al mando del capitán Benavides, quien partió para encargarse de este cargamento desde La Paz en marzo.

Del Valle realizó las coordinaciones con Campero y logró el apoyo de las autoridades locales para agilizar el transporte de armas, las cuales serían entregadas en canje a Bolivia.<sup>116</sup> Benavides llegó a Tupiza para la quincena de septiembre<sup>117</sup> y para los primeros días de

---

110 ACMRE, caja 285, file 10. Argentina. 1883, f. 6. Carta 8 de Cesáreo Chacaltana al Ministerio de Relaciones Exteriores. Buenos Aires, 13 de abril de 1883.

111 ACMRE, caja 285, file 10. Argentina. 1883, f. 3. Carta 5 de Cesáreo Chacaltana al Ministerio de Relaciones Exteriores. Buenos Aires, 6 de abril de 1883.

112 ACMRE, caja 285, file 10. Argentina. 1883, f. 12. Carta 13 de Cesáreo Chacaltana al Ministerio de Relaciones Exteriores. Buenos Aires, 11 de mayo de 1883.

113 ACMRE, CC 260, f. 121. Carta 4 del Ministerio de Relaciones Exteriores a Cesáreo Chacaltana. Arequipa, 10 de julio de 1883. Chacaltana.

114 ACMRE, CC 260, f. 134. Oficio 133 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 9 de agosto de 1883.

115 ACMRE, CC 260, f. 138. Oficio reservado 142 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 16 de agosto de 1883.

116 ACMRE, caja 285, file 10. Argentina. 1883, f. 19. Carta de Cesáreo Chacaltana al Ministerio de Relaciones Exteriores. Buenos Aires, 15 de diciembre de 1883.

117 ACMRE, CC 260, f. 149. Oficio reservado 163 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 13 de septiembre de 1883.

octubre estuvo en el puerto de Chililaya con 1,000 rifles Remington, 100,000 tiros de este sistema y los cañones Krupp entregados por el presidente Campero para defender los departamentos del sur.<sup>118</sup> Lo que llama la atención es cuál sería la razón para acopiar tantas armas en Arequipa y hacer el monumental esfuerzo para trasladar armas de Buenos Aires hasta la *Ciudad blanca*, pues Montero nunca tuvo claridad en apostar por la paz (sea o no con la tregua, aunque no fue reconocido por Chile como gobierno peruano) o ser decidido partidario de la resistencia que encabezaba Cáceres en el centro.<sup>119</sup>

#### PEDIDO A BOLIVIA DE ARMAS PARA CÁCERES Y LA CAÍDA DE AREQUIPA (1883-1884)

En la medida en que llegaba el cargamento de Rosas, en mayo de 1883, la Cancillería le pidió a la legación peruana gestionar nuevamente, ante el general Campero, un préstamo de mil rifles Remington con sus respectivas municiones para enviarlos al ejército del general Andrés A. Cáceres,<sup>120</sup> el cual venía siendo objeto de ataques de tres expediciones chilenas y que amenazaban con destruir las fuerzas de la resistencia. Este pedido se realizó en el marco de las reuniones del Congreso de Arequipa, donde Del Valle se incorporó a sus sesiones y donde se informó que la situación del ejército

---

118 ACMRE, CC 260, f. 167. Oficio reservado 182 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 11 de octubre de 1883.

119 «[...] el gobierno de Montero no hizo nada, ni por emprender campaña militar alguna, ni por apoyar a Cáceres, que luego de sus resonantes triunfos de julio necesitaba desesperadamente armas para pertrechar a los miles de voluntarios de los que disponía en la sierra central. Es patética la sucesión de cartas que envió a Montero, ora pidiendo, ora rogando, ora amenazando, reclamando en todos los tonos posibles los dos mil fusiles que Montero había prometido enviarle. Sin apoyo de ninguna especie, Cáceres tuvo que afrontar la más grande movilización de las fuerzas chilenas que en mayo de 1883 le obligaron a replegarse hacia el norte» (Manrique, 1988, pp. 81-133).

120 ACMRE, CC 260, f. 92. Oficio reservado 64 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 3 de mayo de 1883.

del centro exigía la renovación del armamento, y debía también aumentar su número de efectivos por el nuevo ataque de las tropas chilenas.<sup>121</sup> El seguimiento a este caso estuvo a cargo del senador Espiell.<sup>122</sup>

No obstante, Campero en Obrajes no aceptó el canje por las armas en Buenos Aires, porque temía una invasión chilena a Bolivia y por la experiencia de demora en la devolución de las 175,000 municiones prestadas y gestionadas por Del Valle. Aunque dio la posibilidad de que el canje se hiciera cuando las armas llegasen a La Paz.<sup>123</sup> Posteriormente, tras la derrota en Huamachuco y al acercarse el ataque contra Arequipa, la Cancillería peruana le ordenó a Del Valle entrevistarse con urgencia con Campero para conocer su posición ante esta grave situación. Gran parte de los políticos peruanos, como Candamo, eran conscientes de que Bolivia no intervendría militarmente y Montero debía defender la ciudad o replegarse hacia el interior.<sup>124</sup>

Los resultados de la entrevista entre Del Valle y Campero tuvieron dos resultados: envió hacia Arequipa de seis cañones, balas y accesorios, 2,000 rifles, 700,000 tiros, 10,000 varas bayetón y 100,000 soles; además de una división boliviana al mando del general Rendón en la frontera con Puno.<sup>125</sup> Asimismo, el armamento depositado en Buenos Aires sería entregado por Chacaltana al Sr. Vaca

---

121 ACMRE, caja 283, file 15. Arequipa. 1883, f. 12. Oficio 847 de Belisario Suárez al Ministerio de Relaciones Exteriores. Arequipa, 24 de mayo de 1883.

122 ACMRE, CC679, f. 18. Oficio del Ministerio de Relaciones Exteriores a los secretarios de la Cámara de Senadores del Congreso de Arequipa. Arequipa, 31 de mayo de 1883.

123 ACMRE, CC 260, f. 105. Oficio reservado 86 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 7 de junio de 1883.

124 Carta 199 de Manuel Candamo a Teresa Álvarez Calderón. Valparaíso, 3 de octubre de 1883, citado en De la Puente Candamo y De la Puente Brunke (2008, p. 442).

125 AMNAAHP, colección Velarde. Legajo 3, carpeta 95. Carta de Manuel María del Valle al coronel Manuel Velarde. La Paz, 11 de octubre de 1883.



Guzmán, encargado de negocios de Bolivia en Argentina, para su conducción a La Paz como propiedad boliviana, es decir, se hacía nuevamente un canje.<sup>126</sup> Vaca Guzmán recibió instrucciones de su gobierno y coordinó con Paz Soldán, nuevo ministro plenipotenciario peruano,<sup>127</sup> para que pusiera todas las armas a su disposición — por orden del canciller boliviano Quijarro— y sean transferidas a la casa Colombres.<sup>128</sup> Sin embargo, con la llegada al poder de Iglesias, estos acuerdos quedaron paralizados.

Tras la caída de Arequipa (octubre de 1883), Iglesias firmó el tratado de Ancón y se consolidó en el poder con el apoyo de las fuerzas chilenas (Parodi, 2001, pp. 121-124; Pereyra, 2015; Abanto, 2001, pp. 160-164). El nuevo gobierno nombró el 6 de noviembre<sup>129</sup> nuevamente a Bustamante como agente diplomático en Bolivia para restablecer y delinear las nuevas relaciones con el Perú,<sup>130</sup> esperando aprovechar su experiencia en el puesto en La Paz en 1880 y 1881. Estuvo acompañado por Teobaldo E. Corpancho (secretario), por el sargento mayor Martín Bustamante (adjunto militar) y por Artemio Cabieses (amanuense).<sup>131</sup>

El 5 de diciembre se reunió con el presidente Campero, pero la Cancillería peruana quedó disconforme con los resultados de la en-

---

126 ACMRE, CC 260, f. 170. Oficio reservado 187 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Arequipa, 18 de octubre de 1883.

127 AHRA-IRA-PUCP, colección Denegri. Documento FDL 0407. Carta 29 de Cesáreo Chacaltana a la legación del Perú en las Repúblicas del Plata. Buenos Aires, 29 de octubre de 1883.

128 AHRA-IRA-PUCP, colección Denegri. Documento FDL 0407. Oficio de la legación de Bolivia en Argentina a la legación del Perú en Argentina. Buenos Aires, 29 de octubre de 1883.

129 ACMRE, CC 165, f. 109. Decreto del Ministerio de Relaciones Exteriores. Lima, 6 de noviembre de 1883. Lavalle.

130 ACMRE, CC 193. Instrucciones del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Lima, noviembre de 1883.

131 ACMRE, CC 165. Decretos del Ministerio de Relaciones Exteriores. Lima, 6 y 10 de noviembre de 1883.

trevista, pues comprometió la situación de Tacna y Arica,<sup>132</sup> siendo retirado de La Paz el 18 de abril de 1884<sup>133</sup> y reemplazado en mayo por Juan Luna,<sup>134</sup> quien llegó a Bolivia en medio de la guerra civil entre Iglesias y Cáceres. Tras la salida de Montero, Bolivia firmaría finalmente un pacto de tregua con Chile en abril de ese mismo año (Viscarra, 1889, pp. 324-334). En medio de esta nueva división peruana, Cáceres había nombrado agente confidencial a Del Valle en junio y fue reconocido oficialmente por el gobierno boliviano,<sup>135</sup> incrementando las tensiones entre Iglesias y el saliente presidente Campero. Estas relaciones no cambiarían con la asunción del nuevo presidente Gregorio Pacheco, elegido en 1884.

## CONCLUSIONES

A pesar de la caída de Lima, la alianza entre el Perú y Bolivia se mantuvo vigente a través de la acción efectiva de la legación peruana en La Paz, gestionadas por Enrique Bustamante (1881) y, especialmente, por Manuel María del Valle (1882-1883). La mantención de la alianza tuvo como un ágil colaborador a Bustamante, quien hizo posible la visita de Piérola a La Paz en junio de 1880 y trató de evitar el aislamiento de su gobierno. Aunque no hubo un despliegue militar efectivo, sí existieron discursos y gestos, como la firma de tratado comercial, que no prosperaron en medidas más concretas por la irrupción de Estados Unidos en su papel mediador y de apoyo del naciente gobierno de Francisco García Calderón.

---

132 ACMRE, CC 165, f. 118. Oficio 8 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Lima, 21 de enero de 1884.

133 ACMRE, CC 165, f. 137. Oficio 38 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Lima, 19 de abril de 1884.

134 ACMRE, CC 165, f. 139. Oficio 42 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Lima, 8 de mayo de 1884.

135 ACMRE, CC 165, f. 149. Oficio 61 del Ministerio de Relaciones Exteriores a la legación del Perú en Bolivia. Lima, 13 de junio de 1884.

Por otro lado, tras el destierro de este, el agente Del Valle llegó a afianzar las relaciones con el presidente Campero y los ministros bolivianos de Relaciones Exteriores Pedro Zilveti y Antonio Quijarro. Las acciones conjuntas de los aliados se materializaron en dos aspectos específicos: el pacto de tregua y el transporte de armas peruanas desde Buenos Aires. Sobre el primer tema, una evaluación del proceso de negociación de la tregua, en esta parte de la historia diplomática de la Guerra del Pacífico, nos permite apreciar que esta surge como una idea a fines de 1881, tras la propuesta recibida por Mariano Baptista en Tacna, quien lo habría recibido de manera personal y no oficial. Posteriormente, el gobierno boliviano tomará el asunto de la tregua dentro de su agenda diplomática a través de la misión de Juan C. Carrillo y su viaje al Perú, entre mayo y julio de 1882.

Sin embargo, tras las conferencias celebradas en Lima y Huaraz, el vicepresidente Montero rechazó esta propuesta porque aún consideraba posible la intervención de Estados Unidos, dejándolo sin reflejos para formular una salida frente a la guerra. Esto le costará muy caro a Montero porque meses después, cuando se instaló en Arequipa en agosto de 1882, solicitó reanudar la discusión de una tregua conjunta. Esta sería suscrita en La Paz en noviembre de ese año entre el canciller boliviano Zilveti y el agente peruano Del Valle. Pero ya Chile no deseaba negociar con los aliados, sino que esperaba hacerlo unilateralmente con cada país, incidiendo en la ruptura de la alianza, quedó así en evidencia su posición al no reconocer oficialmente al gobierno provisorio e inició negociaciones de paz solo con el general Iglesias. Todo esto muestra cómo el gobierno de Campero adoptó la posición de tregua como una salida diplomática frente a las voces crecientes de la oposición y otras que planteaban un mayor acercamiento con Chile, dejando cada vez más condicionado y presionado a Campero.

En cuanto al transporte de armas, el agente Francisco Rosas y Miguel Franck enviaron armamento a Buenos Aires para que

fuese conducido hacia el Perú vía terrestre. Sin embargo, los altísimos costos para movilizarlo y la falta de autorización del gobierno argentino para descargarlo hicieron naufragar todos estos esfuerzos. En medio de la carencia del erario nacional, Campero brindó diversos auxilios para trasladar parte de los cargamentos que fueron enviados entre 1882 y 1883, llegando a Arequipa por el tren procedente de Puno. Sin embargo, todo este armamento no fue entregado al ejército de Cáceres en el centro y provocó su caída en Huamachuco. Todas esas armas acopiadas por meses no fueron aprovechadas como disuasivo dentro de la estrategia diplomática por Montero, pues cayeron íntegras en manos chilenas cuando cayó Arequipa en octubre de 1883, poniendo fin también a la alianza.

De esta manera, es interesante comprobar que, a pesar de la aparente desaparición de la alianza con Bolivia tras la batalla de Tacna y las conferencias de Arica en 1880, esta subsistió y reapareció con mayor fuerza tras las visitas a La Paz de los presidentes Piérola y Montero en 1881 y 1882, respectivamente. Para evitar el aislamiento internacional, el gobierno peruano motivó que su política exterior buscara un acercamiento con Bolivia para impedir que Chile tomara la iniciativa, pero este esfuerzo fue neutralizado por el aparente respaldo de Estados Unidos al gobierno de García Calderón. Ese espejismo de la paz para preservar Tarapacá por la vía diplomática dejaría en la incertidumbre y completamente paralizado a Montero, perjudicando al Perú y a la alianza con Bolivia para trazar planes conjuntos como la tregua.

## **CONFLICTO DE INTERESES**

El autor declara no tener conflicto de intereses.

## COPYRIGHT

2022, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## REFERENCIAS

### ARCHIVO DEL MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DEL PERÚ [ACMRE]

Serie correspondencia, Servicio diplomático del Perú en Argentina, Bolivia y Francia

Caja 281, file 13. Argentina. Año 1882.

Caja 281, files 17, 18. Bolivia. Año 1882.

Caja 282, carpeta 1, Bolivia. Año 1882.

Caja 284, file 6. Francia. Año 1883.

Caja 285, file 10. Argentina. Año 1883.

Serie correspondencia, Ministerio de Relaciones Exteriores

Caja 282, file 17. Agentes confidenciales. Año 1882.

Cajas 7-13. Delegaciones y Comisiones. Año 1882.

Caja 283, file 15. Arequipa. Año 1883.

Cuadernos copiadore

CC 149, CC 150, CC 165, CC 193, CC 260, CC 651, CC 679. Años 1882-1883.

### ARCHIVO DEL MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL PERÚ [AMNAAHP]

Colección Velarde: legajo 3 (carpetas 75 y 95), legajo 7 (carpetas 26 y 33) y legajo 7 (carpeta 26) y legajo 19 (carpeta 140). Años 1882-1883.

ARCHIVO HISTÓRICO DEL INSTITUTO RIVA AGÜERO DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ [AHRA-IRA-PUCP]

Colección Denegri: Documento FDL 0407. Oficios dirigidos a Lizardo Montero, a Mariano Felipe Paz Soldán, ministro plenipotenciario del Perú en Argentina, y a otros. Años 1882-1914.

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ [BNP]

Archivo Piérola. Años 1881-1882: Sobres 5000000612, 5000000764, 5000000648, 5000000798, 5000000927.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABANTO, Julio (2012). *Encarando el desastre. El conflicto hegemónico entre la burguesía limeña y los terratenientes serranos del norte (1881-1884)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ABANTO, Julio (2017a). Un empréstito internacional para financiar la guerra: el régimen de Lizardo Montero en Arequipa y el contrato Paz y Roselló (1882-1883). *Documenta de Historia Militar de la Comisión Permanente de Historia del Ejército*, núm. 8, pp. 79-92.
- ABANTO, Julio (2017b). La actividad de la delegación de Lima en el contexto de la ocupación chilena de la capital (1881-1882). *Revista del Archivo General de la Nación*, núm. 32(1), pp. 181-196.
- BALLÓN, José (2006). *Blaine y Martí en la dialéctica de la Guerra con Chile*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BRUCE, Ronald (1999). *La política exterior del Perú*. Lima: Asociación de funcionarios del Servicio Diplomático del Perú.
- CAIVANO, Tomás (1904). *Historia de la Guerra de América entre Chile, Perú y Bolivia*. Iquique: Librería Italiana.

- COMITÉ INTERNACIONAL DE LA CRUZ ROJA (2018). La diferencia entre tregua, cese al fuego y armisticio. Disponible en: <https://www.icrc.org/es/document/colombia-tregua-cese-al-fuego-o-armisticio>.
- DE LA PUENTE CANDAMO, José y José DE LA PUENTE BRUNKE (eds.) (2008). *Epistolario de Manuel Candamo (1873-1904)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DE LA PUENTE CANDAMO, José y José DE LA PUENTE BRUNKE (eds.) (2016). *El Estado en la sombra. El Perú durante la ocupación chilena. Documentos administrativos (diciembre de 1881-julio de 1882)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DEL SOLAR, Pedro A. (1887). El ex-ministro de Gobierno Dr. Pedro Alejandro del Solar ante el país. Lima: El Comercio.
- MANRIQUE, Nelson (1988). *Yavar Mayu. Sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Desco.
- McEVOY, Carmen (2016). *Guerreros civilizadores. Política, sociedad y cultura en Chile durante la Guerra del Pacífico*. Lima: CEB-Perú.
- PARODI, Daniel (1998). La continuidad de la Alianza Perú-Boliviana a través de las publicaciones del diario oficial El Peruano (Arequipa, 1882-1883). *Revista del Archivo General de la Nación*, núm. 18, pp. 191-224.
- PARODI, Daniel (2001). *La laguna de los villanos: Bolivia, Arequipa y Lizardo Montero en la Guerra con Chile (1881-1883)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- PEREYRA, Hugo (2015). La negociación diplomática del Tratado de Ancón. *Histórica*, núm. XXXIX, 2, pp. 153-170.
- PHILLIPS, Richard (1973). Bolivia in the War of the Pacific, 1879-1884. Tesis para optar el Doctorado en Historia. University of Virginia.
- QUEREJAZU, Roberto (1979). *Guano, salitre, sangre: historia de la Guerra con Chile*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.

SATER, William F. (2007). *Andean Tragedy Fighting the War of the Pacific, 1879-1884*. Nebraska: University of Nebraska Press.

SILES, Juan (1984). La misión de Ladislao Cabrera en los Estados Unidos de América. *Historia y Cultura*, núm. 6, pp. 49-62.

VISCARRA, Eufronio (1889). *Estudio histórico de la Guerra del Pacífico*. Cochabamba: Imprenta de El Progreso.

## AGRADECIMIENTOS

El presente artículo ha sido posible gracias al apoyo brindado por la Beca Riva Agüero y Fundación Bustamante de la Fuente de la Pontificia Universidad Católica del Perú (2021), para la elaboración de la tesis de maestría en Historia «La política exterior peruana durante la Guerra del Pacífico (1879-1884): las conexiones de las misiones diplomáticas del Perú en América y Europa».

Fecha de recepción: 1 de septiembre de 2021.

Fecha de evaluación: 25 de noviembre de 2021.

Fecha de aceptación: 17 de diciembre de 2021.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2022.





## El debate sobre el divorcio en la prensa de Arequipa (1918-1930)

Renzo MORENO

Departamento de Humanidades - Universidad Católica San Pablo (Arequipa, Perú)  
[rmoreno@ucsp.edu.pe](mailto:rmoreno@ucsp.edu.pe)

Código ORCID: 0000-0002-5727-6898

### RESUMEN

La propuesta de introducir el divorcio en las primeras décadas del siglo XX en el Perú generó fuertes debates debido a que se afectaba profundamente a la familia y la sociedad. En este contexto, dos grupos tradicionalmente enfrentados sobresalieron: liberales y conservadores. La ciudad de Arequipa participó activamente en la discusión. El presente trabajo busca dar a conocer la postura de dos importantes periódicos de la ciudad del Misti: *El Deber* y *El Derecho*. En el caso del primero, representando una defensa acérrima de la naturaleza indisoluble del matrimonio; y en cuanto al segundo, asumiendo la promoción e implantación del divorcio en el país. Este estudio busca identificar los principales puntos de discusión y las argumentaciones de cada bando, lo cual nos permitirá acercarnos a la realidad intelectual de la sociedad arequipeña expresada en la prensa.

**PALABRAS CLAVE:** *divorcio, prensa local, Arequipa, liberal, conservador*

## The debate on divorce in the Arequipa press (1918-1930)

### ABSTRACT

The proposal to make divorce possible in Peru resulted in strong debates, because it profoundly affected the family. Opposing views came from two groups which were traditionally in confrontation: liberals and conservatives. The city of Arequipa took active part in the public debate. This study researches the views of two important local Arequipa journals: *El Deber* and *El Derecho*. The first rejected divorce, strongly defending the indissolubility of marriage; the second supported the promotion and establishment of divorce in Peru. This study shows the vibrant intellectual production in Arequipa during the first decades of the twentieth century, expressed through the press, as well as its strong involvement in nationwide issues.

**KEYWORDS:** *divorce, local press, Arequipa, liberal, conservative*

## INTRODUCCIÓN

Adaptable al país es el divorcio por la sencilla razón de existir en el país, como en cualquier otro, los motivos generadores de la ruptura matrimonial, las situaciones de hecho que ésta produce i el cortejo de males que de ella se derivan.

—*El Derecho* (septiembre de 1918)

Desde el momento q' (sic) a los cónyuges se les abra de par en par la puerta para destruir el vínculo que los une, comenzarán las sospechas, las desconfianzas y la infelicidad con todos sus horrores en la mansión del hogar.

—*El Deber* (15 de octubre de 1918)

LA INVESTIGACIÓN QUE SE PRESENTA tiene por objetivo dar a conocer el debate y las construcciones argumentativas que tuvieron lugar en la ciudad de Arequipa con relación a la aprobación del divorcio en el Perú.<sup>1</sup> Para lo cual se toma como referencia dos importantes medios de prensa locales: el diario *El Deber* y la revista *El Derecho*, representando ambos periódicos posiciones marcadamente opuestas y enfrentadas. A partir de lo publicado por los referidos medios se podrá conocer cuáles fueron los principales argumentos esgrimidos por cada bando en esta particular polémica, prestando especial atención al influjo de las ideas liberales y positivistas en el pensamiento jurídico local expresado en el Colegio de Abogados de Arequipa, frente a una férrea defensa del matrimonio católico amparado por el derecho canónico y el código civil vigente en la época. Este estudio se contextualiza en el periodo que abarca los años 1918 —cuando el senador por la ciudad de Arequipa, Mariano Lino Urquieta, presentó un proyecto de ley sobre matrimonio civil y divorcio que fue aprobado por la Cámara de Senadores—, y 1930 —año en el que la Junta Militar de Gobierno presidida por el comandante Luis Miguel Sánchez Cerro estableció de manera definitiva el divorcio absoluto—.<sup>2</sup>

La inserción del divorcio en nuestro país estuvo precedida, entre fines del siglo XIX e inicios del XX, de una serie de innovaciones a nivel legislativo, con un significativo impacto en la sociedad, que puede ubicarse dentro de un proceso más amplio de secularización<sup>3</sup> que

---

1 Este trabajo es una versión editada de mi tesis de maestría *El debate sobre el divorcio en la prensa escrita de Arequipa (1918-1930)*, sustentada en el 2018 en la Universidad Católica San Pablo (Arequipa).

2 Algunos autores utilizan la expresión «divorcio absoluto» o «divorcio vincular», debido a que antes de la aprobación del divorcio en 1930 se entendía a la figura de la separación de cuerpos como un «divorcio relativo», es decir, podía darse la separación de los cónyuges sin la disolución del vínculo matrimonial.

3 Susana Mosquera (2005, p. 76) nos aproxima a este fenómeno de la secularización en nuestro país al sostener: «El Estado camina, lentamente pero en progresión más o menos coherente, hacia una progresiva secularización. La regulación del divorcio y el matrimonio civil, la limitación a la acción de la Iglesia

afectaba las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado peruano: la laicalización de los cementerios en 1869, la aprobación del matrimonio civil para los no católicos en 1897, la tolerancia de cultos en 1915 (García Jordán, 1991). Esta secularización del Estado venía también ocurriendo en otros países latinoamericanos manifestándose, en algunos casos, con un acentuado anticlericalismo, que no fue el caso del Perú (Klaiber, 1988), en donde más que de hostilidad hacia la Iglesia católica, podía más bien hablarse de una «indiferencia despectiva» (Nieto Vélez, 1980).

Vinculado con dicho proceso, en el periodo de tiempo que se está considerando, hubo un acentuado influjo del pensamiento positivista, corriente vinculada a los ideales del progreso. El positivismo se había desarrollado en Europa en la primera mitad del siglo XIX como reacción al romanticismo, y sus postulados pueden sintetizarse en la creencia de que el conocimiento científico es el único conocimiento posible, en desmedro de toda explicación metafísica o religiosa de la realidad. Las ideas positivistas se desarrollaron en nuestro país en la segunda mitad del siglo XIX, alcanzando su mayor vigencia doctrinaria entre 1885 y 1915. El pensador que más influyó en un primer momento fue el francés Auguste Comte y luego, de manera especial, fueron las ideas de Herbert Spencer sobre la evolución de la sociedad las que tuvieron mayor acogida en la intelectualidad de la época, vinculada al claustro universitario. Fue en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, donde el positivismo encontró amplio desarrollo, dejando sentir su influencia especialmente en las carreras de Derecho y Medicina (Salazar Bondy, 2013).

---

dentro de la esfera político-administrativa, y en general, la recepción de teorías y acontecimientos históricos que se suceden en el resto del mundo, están señalando el camino para que la tradicional confesionalidad del Estado peruano sea reemplazada por un esquema más acorde con las bases de colaboración en términos de igualdad de trato entre el Estado y las confesiones religiosas, católica o no católica. La Constitución de 1933 será más contundente en ese sentido, no obstante, hasta 1979 no se desvincula el Perú de su confesionalidad católica, al menos de modo formal».

El claustro universitario no fue ajeno a la problemática del divorcio, en donde la mayoría de tesis universitarias defendía la implantación del matrimonio civil y divorcio, suscitándose discrepancias fundamentalmente en si debía mantenerse la eficacia jurídica del matrimonio religioso (Ramos Núñez, 2005b, pp. 278-287). Además, el divorcio se abordó en las dos cámaras parlamentarias existentes en la época (Cámara de Diputados del Perú, 1921), y en la prensa, siendo una especial tribuna tanto para la defensa del matrimonio canónico y su correspondiente indisolubilidad, como, desde la otra postura, para la promoción del matrimonio civil, así como del divorcio.

Los debates no se limitaron en la capital peruana. Para el caso de Arequipa, el trabajo de Arce Espinoza (2015) —que presenta un recorrido sucinto del matrimonio en el Perú republicano, señalando las etapas por las que atravesó esta institución desde la consideración del matrimonio canónico, pasando por la instauración del matrimonio civil y el divorcio absoluto— trata el tema del divorcio, empero, limitándose a mostrar la postura liberal expresada por la revista *El Derecho*. La producción escrita de Arequipa en ese entonces presentaba más matices, que no deben quedar apartados. En ese sentido, este artículo ofrece un aporte al incluir la postura contraria de *El Deber*, mostrando un mayor número de argumentos e influencias intelectuales en la ciudad del Misti.

Arequipa se constituyó, en los inicios del siglo XX, en foco de un importante dinamismo intelectual que podemos apreciar en su numerosa producción periodística (Martin, 2010, pp. 104-105),<sup>4</sup> asumiendo, muchas de estas publicaciones, una posición ideológica o política claramente definida. En consecuencia, la prensa local arequipeña no fue ajena al debate en relación con el divorcio, en la que sobresalió la postura conservadora de defensa del matrimonio tradicional en las páginas del diario *El Deber*, vocero de la Iglesia católica en la ciudad,

---

4 Guillemette Martin (2010) ha consignado las publicaciones aparecidas en Arequipa entre los años 1890 y 1930, siendo un total de 139 periódicos.

que se enfrentó a la posición liberal fuertemente representada en la revista *El Derecho*, en la que se ha de destacar la importante figura del intelectual Francisco Mostajo Miranda. Conocer lo escrito por ambos periódicos sacará a la luz que había una mirada a los problemas del país que trascendía lo solamente local o regional.

Para el análisis de las dos fuentes referidas se requiere una adecuada «crítica de las fuentes, preguntándose por qué llegó a existir un determinado texto o imagen; si tenía como propósito, por ejemplo, persuadir a los espectadores para que emprendiesen un determinado curso de acción» (Burke, 2006, p. 36). También merece consideración el debate entre Pierre Bourdieu y Roger Chartier (Chartier, 2002, p. 204) sobre la práctica cultural de la lectura, donde coincidían ambos en que «el hecho de que los textos, cualesquiera que sea, cuando se los interroga ya no solamente como textos, transmiten una información sobre su modo de uso. [...] [L]a división en párrafos podía ser muy reveladora de la intención de difusión: un texto con párrafos largos está dirigido a un público más selecto que un texto dividido en párrafos cortos». Esta aproximación nos permite considerar, adelantándonos a lo que se expondrá más adelante, que *El Derecho* estaría dentro de ese primer tipo de texto —con párrafos largos—, mientras que *El Deber* dentro del segundo —texto dividido en párrafos cortos—, y, en consecuencia, el público lector era distinto en cada caso.

## LA PRENSA COMO ESCENARIO DE DEBATE POR LAS IDEAS

En las primeras décadas del siglo XX hubo un importante auge del periodismo en todo el país, siendo considerado como una de las mejores épocas de la prensa nacional (Gonzales Alvarado, 2015, p. 23). En la ciudad de Lima se pueden mencionar, entre los diarios más destacados de esa época, a *El Comercio* y *La Prensa*, fundados en 1839 y 1903, respectivamente; y entre las revistas, *Prisma* del año 1905, *Amauta* de 1926, *Colónida* de 1916 y *Mercurio Peruano* de 1918. Cada uno,

además, con una postura política o ideológica definida que buscó difundir en la sociedad y conseguir así la adhesión de los lectores simpatizantes con esa posición (Gonzales Alvarado, 2015, p. 23). Fuera de la capital de la República, en la ciudad de Arequipa se vivió también en el cambio de siglo un destacado desarrollo intelectual expresado en gran medida en la prensa local. Un rasgo particular de la producción periodística arequipeña fue que el carácter aguerrido o levantisco que se capitalizó en las revueltas que corrieron a lo largo de todo el siglo XIX, se fue expresando con mayor notoriedad en los periódicos aparecidos en las últimas décadas de dicho siglo y las primeras del XX. Las publicaciones de este periodo asumieron un marcado propósito político o ideológico. Dentro de esta prensa se encontraba, por ejemplo, *El Ariete*, fundado por los líderes del grupo liberal, Mariano Lino Urquieta y Francisco Mostajo, que se publicó entre 1901 y 1911, y que fue durante esa década vocero de las ideas anticlericales. El lado conservador estuvo también representado por medios periodísticos: *La Voz del Creyente* de 1847, *La Verdad* de 1848, *Arequipa Católica* de 1867 y *El Deber* de 1890 (Ballón Lozada y Cáceres Arce, 2009, p. 45).

Uno de los temas que generó encendidas discusiones en el primer cuarto del siglo XX, por su trascendencia en la configuración de la sociedad, fue la promoción y posterior implantación del divorcio vincular en el país. El debate sobre el divorcio fue ocasión para que las publicaciones periodísticas defendieran y difundieran entre el público lector sus preferencias. En Arequipa sobresalieron, por su prestigio e impacto en la sociedad local, dos periódicos que tuvieron participación activa en el asunto discutido: el diario *El Deber*, defensor del vínculo matrimonial, en consecuencia, refractario al divorcio; y de otro lado, la revista *El Derecho*, boletín del Colegio de Abogados de Arequipa, en cuyas páginas se escribió para promover el matrimonio civil y el divorcio absoluto para todos los peruanos. Ambos medios escritos fueron los abanderados de cada una de las posturas señaladas, caracterizándose por su inflexibilidad en el asunto debatido.

## EL DEBER CONTRA EL DIVORCIO

*El Deber* fue considerado el vocero de la Iglesia católica en Arequipa. Fundado el 3 de octubre de 1890 por el sacerdote José María Carpenter Aponte —quien llegó a ser obispo auxiliar de Lima— y un grupo de laicos pertenecientes a la orden de San José —hermandad creada por el mismo Carpenter—, dejó de publicarse en 1962, sobresaliendo entre los periódicos de mayor influencia en la sociedad arequipeña. Rodolfo A. Gómez, uno de sus redactores, citaba a la revista limeña *Rumbos*, que en su núm. 55 de fecha 6 de noviembre de 1934, dedicó un artículo elogiando a este periódico: «La fundación de EL DEBER, de ese gran diario arequipeño, Decano de la Prensa del Sur, data desde el año de 1890 (31 de Octubre), en que un grupo de notables arequipeños decidió fundar un órgano católico de publicidad, que fuera vocero y sostén de tan noble causa» (Gómez G., 1977, p. 302). Mencionamos, entre los redactores que tuvo *El Deber*, el nombre de Pedro José Rada y Gamio, por la función política que ejerció durante el Oncenio de Leguía y su defensa del carácter indisoluble del matrimonio ante el Congreso (Cámara de Diputados del Perú, 1921).<sup>5</sup>

El diario tuvo momentos de mucha agitación. En general, *El Deber* se entendía a sí mismo como el blanco de los ataques de la prensa contraria a las posturas católicas, por lo que se concebía en una constante lucha. Quienes atacaban a *El Deber*, y quienes fueron también los receptores de sus propias críticas fueron los llamados liberales, los que en sus propuestas progresistas se contraponían a los intereses del lado conservador (Martín, 2010, p. 97). Consideró *El Deber* que su labor periodística fue más ardua, precisamente, por tratarse de un diario católico.<sup>6</sup>

5 Rada y Gamio presidió la Cámara de Diputados de 1921 a 1922. Como diputado fue uno de los principales opositores a la dación de la ley sobre divorcio, y *El Deber* fue un constante difusor y promotor de su acción política. Llegó a ser alcalde de Lima en 1922 y ocupó los cargos de ministro de Fomento y Obras Públicas, ministro de Gobierno y Policía, ministro de Relaciones Exteriores y presidente del Consejo de Ministros; todos estos ministerios encargados durante la presidencia de Leguía.

6 *El Deber* (31.10.1918, p. 2).



Asumió una actitud combativa en defensa de la doctrina cristiana. Es así como comenzó el año 1919 lamentándose de sucesos acaecidos en 1918, por cuanto se venía afectando a la educación y la familia.<sup>7</sup> Sobre lo primero, se había impulsado una reforma educativa en el país con el objeto de abolir la enseñanza religiosa en los colegios de instrucción media;<sup>8</sup> en cuanto a lo que afectaba a la familia, en el mismo año, aprobó la Cámara de Senadores un proyecto de ley que buscó establecer el matrimonio civil y el divorcio absoluto. Ante esta situación, 1918 significó para *El Deber* el inicio de una verdadera cruzada, por la que consideraba justo no ceder al encontrarse en riesgo la familia constituida sobre la base del matrimonio sacramental católico.

Por tratarse de un diario, *El Deber* pudo informar con mucho detalle todo el desarrollo de lo que en definitiva llevó a que se introduzca el divorcio en el Perú. Comunicó el avance de este proyecto de ley, desde su debate y aprobación en la Cámara de Senadores primero, lo propio en la Cámara de Diputados, para luego ser observado por el presidente Leguía, hasta finalmente ver su promulgación definitiva en 1930. El 9 de septiembre de 1918, *El Deber* publicó un editorial que llevó por título «El divorcio absoluto», en el que expresó desde el inicio su rechazo al proyecto de ley.<sup>9</sup>

El 1 de octubre de 1918 comunicó como noticia de «Última hora» la aprobación de la ley sobre matrimonio civil y divorcio que se había dado el día anterior, presentando una síntesis del proyecto:

[...] la Cámara aprobó la ley, cuyos artículos y prescripciones, en síntesis son estos:

En el artículo primero se establece que para que el matrimonio produzca en los que se casen sus efectos civiles, debe celebrarse en la forma

---

7 *El Deber* (01.01.1919, p. 2).

8 *El Deber* (24.06.1918, p. 2).

9 *El Deber* (09.09.1918, p. 2).

fijada en la ley de 2 de Diciembre de 1897.<sup>10</sup>

Los párrocos pastores o sacerdotes que hagan sus veces exigirán antes de proceder a la ceremonia del matrimonio religioso, el certificado de haberse formalizado el civil.

Sufrirán la pena de arresto mayor los sacerdotes que casen sin este requisito indispensable e ineludible.

En el segundo se establece que en los juicios de divorcio y de nulidad de matrimonio conocerán los tribunales civiles, sustanciándolos por los trámites fijados para los juicios de menor cuantía.

En los tres artículos siguientes se determinan las reglas que deben observarse después de la declaración del divorcio.<sup>11</sup>

Al día siguiente de haber publicado esta noticia, *El Deber* dio a conocer las reacciones generadas en la población limeña, haciendo patente sobre todo que «la ley del divorcio absoluto tan intempestiva y sorpresivamente sancionada antier en el Senado, ha indignado grandemente a todos los católicos de esta capital, que son la mayoría, quienes muy luego formalizarán una protesta enérgica para impedir que pase a la cámara de diputados, y se le acepte también».<sup>12</sup> Informó de la protesta del arzobispo de Lima, Mons. Emilio Lissón, quien se presentó ante el presidente de la República, José Pardo y Barreda, entregándole un memorial firmado por el mismo arzobispo, el clero y muchos católicos donde dejaron expresado su rotundo rechazo al proyecto.<sup>13</sup>

En los días sucesivos, *El Deber* fue publicando diversos telegramas que arribaban de otras partes del país, en protesta contra la ley de matrimonio civil, así como telegramas que llegaban de la misma Arequipa emitidos por el obispo, el clero, el Partido Católico y grupos

---

10 En realidad, la ley de matrimonio civil para los no católicos se había fijado el 23 de diciembre de 1897, y no el 2 de diciembre, como erróneamente consigna *El Deber* (parece ser un error involuntario).

11 *El Deber* (01.10.1918, p. 2).

12 *El Deber* (02.10.1918, p. 2).

13 *El Deber* (02.10.1918, p. 2).

de señoras católicas de la ciudad,<sup>14</sup> telegramas del Círculo de Obreros Católicos,<sup>15</sup> un telegrama desde Mollendo que llegó a *El Deber* para que lo publique, firmado por el párroco Arenas,<sup>16</sup> etc. Finalmente, cuando el asunto ya estaba siendo discutido en la Cámara de Diputados, *El Deber* escribió en un editorial contra dicha cámara, señalando no solo la falta de escucha a la «autoridad legítima» en una materia semejante, es decir, la Iglesia, sino también que impere en ella «la precipitación y el atropello, ni más ni menos que como se ha procedido todas las veces que en el Parlamento nacional se ha dado alguna ley vejatoria de los derechos de la Iglesia».<sup>17</sup>

### **EL DERECHO Y SU POSICIÓN FAVORABLE AL DIVORCIO**

*El Derecho* fue el órgano oficial del Colegio de Abogados de Arequipa. Apareció como una revista mensual el 1 de julio de 1914, siendo ese año decano del colegio el Dr. Francisco Gómez de la Torre. Los periódicos más importantes de la época saludaron con agrado la aparición de esta revista (Ramos Núñez, 2005a, p. 322). La aparición de *El Derecho* se circunscribió dentro de una valiosa producción hemerográfica en materia legal, que se generó en las provincias del Perú en la primera mitad del siglo XX. Lo que tuvieron de particular estas revistas fue que se gestaron en los gremios de abogados que comenzaron a institucionalizarse en colegios. Destacaron dos revistas pioneras en este campo: «*El Debate Judicial. Órgano del Ilustre Colegio de Abogados del Cuzco*» que, fundada en 1897, fue la primera publicación en el mundo jurídico, y, años después, en Arequipa, la ya referida «*El Derecho. Órgano del Ilustre Colegio de Abogados*», creada en 1914 y de larga duración. En

---

14 *El Deber* (03.10.1918, p. 2).

15 *El Deber* (04.10.1918, p. 2).

16 *El Deber* (08.10.1918, p. 2).

17 *El Deber* (27.01.1920, p. 2).

los años siguientes fueron apareciendo publicaciones pertenecientes a los respectivos gremios de abogados de otras partes del país.

La aparición de estas revistas, a pesar de los obstáculos económicos que debían asumir afectando la periodicidad de sus publicaciones, ha sido apreciada «en tanto que voceros de los intereses gremiales, ponían a sus afiliados al tanto de la marcha de los respectivos Colegios»; pero, más importante aún, «fungían de verdaderas revistas de doctrina, en las que se albergaban tesis universitarias, artículos de doctrina, ensayos y hasta iniciativas legislativas»; y en cuanto a los asuntos que fueron materia de análisis por parte de estos boletines «abundan los pronunciamientos relativos a acuciantes temas sociales, tales como cuestiones de Derecho Laboral, contratos agrícolas, la condición del indio o la legalización del divorcio». Se generó de esta manera una notable producción intelectual jurídica en los primeros lustros del siglo pasado, por lo que «las revistas legales de provincias asoman como fuentes invalorable para reconstruir el estado del pensamiento legal en el interior del país» (Ramos Núñez, 2005a, p. 320).

Estas revistas especializadas propiciaron la publicación de artículos en la línea de promoción del divorcio, siendo esta su nota característica. La primera revista jurídica de provincia en publicar sobre este tema fue *El Debate Judicial*, del Cusco, en la que apareció un artículo anónimo titulado «Legislación civil» del año 1905. Más adelante, el jurista y magistrado puneño José Frisancho Macedo, publicó en 1921, otro artículo bajo el nombre «La ley de divorcio», en el que elogiaba al presidente uruguayo José Battle Ordóñez por haber implantado el divorcio vincular el 26 de octubre de 1907 para la nación uruguaya. El profesor universitario César A. Muñiz publicó, a su vez, un artículo: «El divorcio y sus efectos en el nuevo Código civil». Otro autor cusqueño fue Francisco Ponce de León, quien escribió un luminoso trabajo titulado «Divorcio. El mutuo disenso» (Ramos Núñez, 2005b, pp. 342-343).

La historia de *El Derecho* está íntimamente vinculada a la vida del Colegio de Abogados de Arequipa. Este se había fundado el 30 de julio de 1911, siendo elegido su primer decano, el Dr. Andrés Meneses.

En 1918, actuando como decano el Dr. Emilio Gómez de la Torre, el Colegio de Abogados prestó un amplio apoyo al proyecto de ley sobre matrimonio civil y divorcio absoluto, presentado en la Cámara de Senadores. Esta decisión fue respaldada por otros colegios del país (Zegarra Meneses, 1961, p. 38); y, por su parte, Francisco Mostajo, desempeñándose también como decano del Colegio a partir de agosto de 1919, defendió esta posición asumida el año anterior. Consecuentemente, *El Derecho* se expresó en concordancia con la actitud asumida por el propio Colegio de Abogados, al punto que no es posible encontrar un solo artículo en la revista que sea contrario al divorcio, pudiendo deducirse que «una suerte de censura en contra parece haber predominado» (Ramos Núñez, 2005b, p. 345).

### FRANCISCO MOSTAJO Y TRES ARTÍCULOS SOBRE EL DIVORCIO

Personaje destacado de la ciudad del Misti, nacido en 1874, su vida intelectual se desplegó en la primera mitad del siglo XX. Mostajo fue un hombre de amplia cultura: periodista, abogado, poeta, maestro e historiador. Como líder del grupo liberal arequipeño, tuvo una participación sobresaliente junto a Mariano Lino Urquieta en la formación del Partido Liberal, que encaró constantes enfrentamientos con las posturas conservadoras de la época. «Su principal colaboración al Partido liberal Independiente, consistió en la elaboración del famoso programa que contenía avanzados planteamientos referidos a asuntos sociales, agrarios, de la reforma de la estructura del Estado, sobre descentralización administrativa y normas legales vinculadas a la libertad de cultos y al divorcio» (Cáceres Arce, 1998, p. 53). Mostajo actuó como director de *El Derecho* desde 1916 hasta 1920, y en los años 1932, 1934 y 1938, y en buena cuenta se debió a su pluma el prestigio que rápidamente ganó la revista, como se aprecia en el juicio del Dr. Guillermo Romero, calificando a *El Derecho* de esa época como la mejor revista de su clase en el Perú (Zegarra Meneses, 1961, p. 258).

En 1918, Mostajo dedicó tres artículos a la discusión que sobre el divorcio se había iniciado. Estos artículos aparecieron en las ediciones de agosto, septiembre y diciembre de aquel año. Luego de estas publicaciones, Mostajo no escribió en *El Derecho* otro artículo sobre el tema debatido, sino hasta después de que el divorcio vincular fuese introducido definitivamente en la legislación peruana en 1930. Por tratarse de una revista, fue posible que se escribieran artículos con una mayor extensión y así las ideas podían articularse también con mayor elaboración y profundidad. En contraste con *El Deber*, que escribía sus artículos editoriales en pequeños párrafos, *El Derecho* tuvo mayor amplitud en sus páginas. El autor no mencionó en ninguno de esos tres artículos algún diario o revista en particular que defendiera postulados opuestos a los suyos; sin embargo, sí fue reiterada su referencia al elemento religioso-conservador como el principal obstáculo para la dación de la reforma tan deseada por él. En ese sentido, si bien no mencionó a *El Deber*, puede apreciarse que los razonamientos perfilados por Mostajo parecen responder a los postulados delineados en el diario católico.

El primer artículo de agosto de 1918 se publicó luego de que se hubiera presentado el proyecto de ley sobre el divorcio, pero previo a su aprobación por el Senado. Mostajo fue un fiel exponente del positivismo jurídico y apoyado en los presupuestos de esta doctrina fue que no encontraba razones que se opusieran a la instalación del divorcio, a no ser, solamente cuestiones prácticas vinculadas con la situación de la cónyuge y los hijos. «Solo es dable hacer partería alrededor del divorcio en el terreno del derecho positivo» (Mostajo, 2002, p. 64), afirmaba y, en consecuencia, el proyecto del senador Urquieta solo debía ser examinado en este terreno y en ningún otro. Señaló que se formulaban contra el proyecto meras razones religiosas (Mostajo, 2002, p. 68). Criticó así que el régimen familiar estuviera dominado por dos fuertes «fetichismos»: el concepto romano y el prejuicio medieval (Mostajo, 2002, p. 64). Debido a estos dos criterios dominantes fue que Mostajo consideró que para que el divorcio «devenga en ley hay que librar la lu-

cha por el derecho no solo en la palestra jurídica, que es la única que le es propia, sino también en la palestra religiosa» (Mostajo, 2002, p. 64).

Un defecto que no dudó en señalar del proyecto de ley del senador Urquieta es que no hubiera tenido en cuenta la existencia del artículo 156 del Código Civil vigente.<sup>18</sup> Para Mostajo (2002, p. 66), mientras subsistiera ese artículo, «no podría establecerse el divorcio para los matrimonios que se contrajesen bajo de él, sin que la ley se contradijera a sí misma lamentablemente». Porque la lógica era que este artículo seguía considerando el matrimonio como un sacramento y, por lo tanto, se debían aceptar las consecuencias que de esto se derivaban, como lo era la indisolubilidad del vínculo. Ir contra esto significaría una «disparidad jurídica», «antidemocrática», «anárquica», «socialmente inmoral» (Mostajo, 2002, p. 66). Y a continuación señaló lo que resume su propuesta:

Antes de introducir en nuestra legislación el divorcio o al mismo tiempo que se le implante, es imprescindible llevar a cabo, porque es reforma básica, esta laicalización, consagrando en la ley únicamente la índole contractual de las nupcias, dejando para el fuero interno el carácter religioso que quiera dárseles, extendiendo, en resumen, a la totalidad de casos las leyes del matrimonio civil.<sup>19</sup>

El segundo artículo de septiembre del mismo año fue más breve que el anterior. Comenzó augurando una pronta aceptación del proyecto de ley: «muy en breve en nuestro derecho positivo el matrimonio será una institución puramente civil y el divorcio revestirá su verdadero carácter jurídico» (Mostajo, 2002, p. 68). Luego, dio su punto de vista en referencia a la penalización propuesta para los párrocos que celebrasen el matrimonio religioso sin haber solicitado antes el registro del matrimonio civil: «Y, aunque somos partidarios de que la consagra-

---

18 Art. 156 del Código Civil peruano de 1852.- «El matrimonio se celebra en la República con las formalidades establecidas por la Iglesia en el concilio de Trento».

19 Mostajo (2002, p. 66).

ción civil del matrimonio debe prevalecer sobre toda otra, creemos que quizá, para privar a la curia de un argumento efectista, habría sido de consejo práctico no imponer por ahora penalidad a los párrocos que inviertan el orden de aquellos términos» (Mostajo, 2002, p. 68).

Finalmente, en el tercer artículo sobre el divorcio, del mes de diciembre, Mostajo le dedicó casi igual extensión que al primero. Inició criticando las estadísticas. Sostenía nuestro autor que quienes defendían la indisolubilidad indicaban con cifras cómo había aumentado el número de rupturas del vínculo matrimonial en países donde se había aprobado el divorcio, lo cual era una evidencia para ellos de un lamentable aumento de inmoralidad en dichas sociedades. Sin embargo, para el letrado arequipeño, en aquellos países donde se tenía consagrado el divorcio absoluto, como en Francia, se contaba precisamente con un remedio legal para poner fin a la infelicidad de los hogares, a diferencia de países que no lo tienen, como el peruano (Mostajo, 2002, p. 71). Por último, otro punto que disputó fue lo relativo a la situación de la mujer. Se decía que con el divorcio absoluto el hombre haría lo que quisiera perjudicando por encima de todo a la cónyuge. Para Mostajo este argumento se presentaba de mala fe, porque el divorcio «más que del hombre, salvo el caso de adulterio de la mujer, es amparo de ésta» (Mostajo, 2002, p. 72).

## **OPOSICIÓN ENTRE LA RELIGIÓN CATÓLICA Y LOS POSTULADOS DE LA CIENCIA JURÍDICA**

En octubre de 1918, *El Deber* le increpó al Colegio de Abogados de Arequipa su actitud con relación al divorcio y ser el único medio en mostrarse a favor. Tituló una noticia: «El Colegio de Abogados de Arequipa y el divorcio», en la que señalaba lo siguiente: «Ha producido admiración que la junta directiva del Colegio de Abogados de Arequipa, se hubiera dirigido a la cámara de diputados, pidiendo se cometa un atentado contra los derechos de la sociedad religiosa, cuando debía



velar más bien porque el derecho no fuera conculcado por ningún valor, sea cual quiera la sociedad que los tenga».<sup>20</sup> En diciembre del mismo año le dedicó un editorial a la revista: «*El Derecho*. Órgano del Ilustre Colegio de Abogados», y ahí se lamentaba:

Quien [sic] nos diría que este periódico, que tiene por misión difundir la ciencia jurídica y por consiguiente defender los derechos en su más lata extensión, se había de convertir en un órgano de difusión de doctrinas opuestas a la religión del estado que es la católica; en arma de ataque contra los derechos ciudadanos del clero; en sustentáculo de doctrinas perniciosas contra la moral, como es la del matrimonio civil, y del divorcio absoluto. No hay número de «*El Derecho*» en el que no vea la luz pública esa clase de artículos, sin que hasta ahora haya habido ningún abogado del Colegio que contradiga esa campaña de disociación, como si todos los abogados pensarán de igual manera.<sup>21</sup>

Hay que recordar que, bajo la presidencia de Augusto B. Leguía, el proyecto de ley fue observado principalmente en razón de su inconstitucionalidad (Herrera, 1921, pp. 51-56). En ese sentido, habiéndose aprobado el proyecto de ley en la Cámara de Senadores, *El Deber* también esgrimió el argumento de la anticonstitucionalidad de la ley amparándose en el reconocimiento de la religión católica como la religión del Estado y en la mayoría católica de la nación: «si la religión católica es la del Estado, según lo prescribe la Constitución, una legislación que se oponga a este principio fundamental, es violatoria de la organización sustancial».<sup>22</sup> Insistirá con este argumento: «Efectivamente, es un verdadero contrasentido que reconociendo el Estado como religión oficial la religión católica, pretenda desconocer, sin embargo, los actos practicados por esa religión en orden al matrimonio».<sup>23</sup> Para reafirmar luego:

---

20 *El Deber* (28.10.1918, p. 2).

21 *El Deber* (16.12.1918, p. 2).

22 *El Deber* (09.09.1918, p. 2).

23 *El Deber* (03.10.1918, p. 2).

El proyecto es anticonstitucional porque las leyes se dan para las mayorías de la nación y no para minorías insignificantes; y en este caso, siendo la mayoría del Perú católica, los legisladores se desprenderían de las hermosas cualidades de la sagacidad y de la prudencia, faltarían a su deber de mirar por el bien común y general, harían flagrante renuncia de su carácter de representantes de una nación católica [...].<sup>24</sup>

Ante estas razones amparadas en la confesionalidad del Estado, Francisco Mostajo pretendió quitarle peso a ese principio de la mayoría católica diciendo que «aunque la mayoría del país sea católica, no todos los que constituyen esa mayoría, fuera de su acatamiento a los dogmas, tienen las mismas opiniones sobre materias que dejan incólumes a aquellos» (Mostajo, 2002, p. 65). Afirmó que más que de una «mayoría» se trataba de una «masa neutra», «inerte», en la que están incluidos católicos que lo son solo nominalmente, y muchos que «no alientan el criterio eclesiástico, sino el laico» (Mostajo, 2002, p. 65). No obstante lo argüido, Mostajo no podía negar que la norma vigente en el país contemplaba el carácter sacramental del matrimonio y su consecuente indisolubilidad.<sup>25</sup>

En su defensa de la sacralidad del matrimonio, *El Deber* entendía que pretender implantar el divorcio vincular era socavar el dogma cristiano. *El Deber* defendió reiteradamente que la ley divina no podía ser usurpada por la ley civil: «La ley sobre matrimonio civil, que autoriza el divorcio absoluto y que da injerencia a los jueces comunes para que intervengan en la disolución del vínculo es sencillamente una usurpación de la autoridad divina, que es la que se ejercita por la Iglesia, con materias matrimoniales».<sup>26</sup> Y, más adelante, en la misma noticia: «Es dogma de fe que el matrimonio es un contrato elevado a la dignidad de sacramento y que por lo mismo entre cristianos no se puede separar el

---

24 *El Deber* (03.10.1918, p. 2).

25 Mostajo (2002, p. 66).

26 *El Deber* (02.10.1918).

contrato del Sacramento; de donde resulta que el poder civil no puede legislar sobre la materia misma del matrimonio». <sup>27</sup>

El rechazo al proyecto iba más allá de que contemplara propuestas consideradas anticonstitucionales, ya que se entendían los planteamientos sobre todo como opuestos a las enseñanzas de la doctrina católica. Este punto nos permite ahondar un poco más en qué es lo que se estaba poniendo en juego con estas propuestas de matrimonio civil y divorcio. Se debe tener presente que el Estado peruano estaba a muy poco de celebrar cien años de vida independiente. Al iniciar su etapa republicana, necesariamente se mantuvieron algunas instituciones heredadas del periodo colonial, y la religión católica gozó de reconocimiento y protección en las constituciones del siglo XIX, prohibiéndose el ejercicio de otra confesión distinta hasta 1915. La Iglesia en el Perú virreinal se había ocupado de asuntos que el Estado republicano fue reclamando como dentro de sus propias competencias: el registro de nacimientos, defunción, matrimonio civil, etc. Este proceso estaba siendo impulsado por concepciones políticas liberales, cuyos presupuestos invocaban la necesidad de lograr la secularización institucional en orden al progreso modernizante, que contemplaba derogar progresivamente las prerrogativas eclesiásticas como era el caso del fuero eclesiástico y los diezmos (1856), la secularización de los cementerios (1869), la tolerancia de culto (1915) y la legalización del divorcio absoluto (1930). Todo esto generó una «tensión provocada por la irrupción de un nuevo sistema político que, al tiempo que exalta la libertad del individuo-ciudadano, reclama para sí progresivamente la exigencia de totalidad en el espacio público» (Valle Rondón, 2007, p. 37). Naturalmente estas propuestas de cambio eran resistidas por la Iglesia católica peruana, a la vez que debía plantearse nuevas formas de relacionarse con el Estado.

Frente a la constante defensa que hacía *El Deber* de la religión católica, Francisco Mostajo insistió en que el divorcio debía ser una vic-

---

27 *El Deber* (02.10.1918).

toria del derecho positivo; sin embargo, reconocía que era necesario luchar en la «palestra religiosa» por los intereses creados por la misma confesión católica. Lo que el líder liberal defendía era el carácter esencialmente contractual del matrimonio, por lo tanto, de su naturaleza civil y no religiosa. En su criterio, en la cultura peruana imperaba un prejuicio medieval que frenaba el avance de nuestro derecho. En su último artículo sobre el divorcio de 1918, Mostajo criticó de los defensores de la indisolubilidad «que no aduzcan un argumento de razón i que combatan el divorcio con citas de la Biblia, de los santos padres, de los concilios y de canonistas, olvidando que todas las ciencias sociales y filosóficas están ya tan remotamente lejos de la teología que ésta a la inteligencia desentelarañada [sic] le deja la impresión de cosa prehistórica» (Mostajo, 2002, p. 72). Lo que exaltaba *El Derecho* era la ciencia jurídica por sí misma, y que la reforma legal que proponía la introducción del divorcio abriría la puerta al «al progreso jurídico» (Mostajo, 2002, p. 68). Mostajo propugnaba una ruptura con todo lo pasado, y lo que promovía era la no interferencia de lo que él consideraba factores ajenos a la ciencia jurídica: sea por su antigüedad, como el caso del derecho romano; sea por influjo de la Iglesia católica, en el caso del derecho canónico; o sea por influencia de una potencia extranjera, como en el caso del Código de Napoleón. La idea de Mostajo era que la ciencia jurídica moderna debía mirar únicamente la realidad concreta en la que se desenvolvía, lo que él llama «estado social, político y económico»; y en ese sentido, podemos afirmar que el positivismo jurídico planteaba un enfoque del derecho, precisamente menos como derecho, y más como ciencia jurídica (Mostajo, 2002, p. 68).

## MÁS ARGUMENTOS EN DISCUSIÓN

En la misma línea de lo argumentado anteriormente, *El Deber* sostenía que no podía darse una ley que afectara la conciencia de la mayoría católica de la nación. Atacó la acción del senador Urquieta,

elegido por un pueblo mayoritariamente católico como lo era el arequipeño.<sup>28</sup> Y en otro momento, aseguraba *El Deber* que las normas debían darse en la búsqueda del bien común: «Según nuestro modo de apreciar los hechos, con la ley de matrimonio civil no se va a prestar ningún servicio a la colectividad peruana, sino que se pretende servir los casos raros y excepcionales que se suelen presentar en toda sociedad, y las leyes se dan para el bien común, para promoverlo o garantizarlo; pero jamás para crear privilegios odiosos».<sup>29</sup>

*El Derecho* respondió que el principio de las mayorías rige para el «funcionamiento corporativo del Estado» y que, en el terreno de la pura conciencia, que es lo que afectaría el divorcio, «la minoría, cualquiera que sea su volumen, tiene derecho tan insojuzgable que el de la mayoría» (Mostajo, 2002, p. 65). Luego, Mostajo planteó una argumentación afirmando que los legisladores, si bien son efectivamente elegidos por una circunscripción particular, sin embargo, deben saber atender a toda la nación, al «ambiente global» que no necesariamente se mueve en función de las mayorías. Reproducimos a continuación un párrafo donde puede apreciarse cómo va delineando su argumentación el director de *El Derecho*:

Si un legislador no fuera su voz autónoma, sino disco fonográfico de la mayoría de su pueblo, entonces la legislación retardaría su devenir, puesto que bien claro muestra la ciencia social la inercia de las mayorías. El fermento de progreso siempre lo pone una minoría que va lentamente aumentando su volumen hasta dar al traste con aquella inercia, para luego de triunfar convertirse a su vez en mayoría en la que surge otro globulillo inquieto. Corresponde, pues, al legislador, que se hace órgano de un orden de ideas, tener la perspicuidad acerca de si el ambiente nacional, globalmente considerado, es ya propicio a que aquellas se transubstancien en las instituciones positivas, sin que le importe el censo arroje una cifra de mayoría contra ese orden de ideas, pues esa

---

28 Se coloca unas cifras según un último censo que indicaba que los católicos son treinta y siete mil, por ochocientos no católicos. *El Deber* (09.09.1918, p. 2).

29 *El Derecho* (02.10.1918, p. 2).

misma perspicuidad lo hará darse cuenta de si esa mayoría es real o solo nominal, por estar incluida bajo su etiqueta gran masa neutra.<sup>30</sup>

Una especial consideración reviste la situación de la mujer. *El Deber* manifestó su preocupación por su situación «moral» ante el caso de darse el divorcio, considerándola la gran afectada, junto con los hijos —en caso los hubiera—.<sup>31</sup> Además, en un editorial afirmó: «Lai-calizado el matrimonio sufrirá el honor de la mujer y la honestidad de las costumbres». <sup>32</sup> Unos días después planteó que la peor parte al disolverse el vínculo matrimonial sería sin dudas la mujer, porque habiendo pertenecido a otro hombre, y más aún si hay hijos, la coloca en una situación bastante difícil para contraer un nuevo matrimonio. Incluso una viuda estaría en mejor condición porque genera piedad y simpatía, más la divorciada «vendrá a desempeñar el triste papel de mujer viuda de marido vivo». <sup>33</sup>

A todo esto, contestó *El Derecho* que el divorcio más que un amparo para el hombre, en realidad lo era para la mujer, entre otras razones, porque reconocía supuestos en los que la acción para solicitar el divorcio dependía de la voluntad de la mujer.<sup>34</sup> Había un interés expresado en el lado liberal arequipeño por lograr la equidad jurídica de la mujer. Cuando Mostajo defendía la norma, incluso fue más allá de lo propuesto, y propugnó que nuestra legislación, siguiendo el ejemplo de lo estipulado en la legislación de Uruguay, debía considerar que se concediera el divorcio a solo pedido de la mujer, sin que mediara presentación de causa alguna. Definitivamente Mostajo presentaba una posición radical sobre la defensa de la mujer, de un carácter más reivindicativo, en un proceso que fue lento en el caso peruano.

---

30 Mostajo (2002, p. 66).

31 *El Deber* (02.10.1918, p. 2).

32 *El Deber* (04.10.1918, p. 2).

33 *El Deber* (15.10.1918, p. 2).

34 Mostajo (2002, p. 72).

## OTRAS VOCES SOBRE EL DIVORCIO

Desde fines del siglo XIX, el número de grupos que profesaban un credo distinto al católico fue en aumento, y aunque siempre se han mantenido como grupos minoritarios, reclamaban mayor participación en el desarrollo de los acontecimientos nacionales. Una vía para conseguir que se escuchasen sus posturas fue la misma prensa, llegando a crear sus propios órganos periodísticos en los que poder difundir sus doctrinas. En estos medios expresaron su opinión favorable a la norma sobre divorcio, como fue el caso de *El Cristiano*, que en septiembre de 1918 defendía el divorcio como un mal menor: «El divorcio es un mal, pero la cohabitación ilegítima, y la tiranía del vínculo matrimonial indisoluble cuando la relación ha terminado, son males muchísimos mayores; el divorcio a veces se presta a abusos, pero también el matrimonio, y al haber el derecho de contraer nuevas nupcias el abuso del divorcio tiene remedio» (Fonseca Ariza, 2002, p. 317).

En una de sus publicaciones, *El Deber* colocaba en un mismo bando a los liberales, masones y protestantes al considerar que los tres grupos conformaban un solo cuerpo interesado en atacar la influencia católica en el Perú. En ese sentido, cuando denunciaba la actitud de *El Derecho*, se preguntaba sobre los motivos que llevaron al Colegio de Abogados a pretender alterar la legislación nacional: «¿A títulos de liberales? Vaya con nuestros liberales *rancios*, que tienen la tradición del odio contra la Iglesia, fomentado por la masonería y el protestantismo. No son de los modernos que ya han dejado esas chicanerías, propias de corazones innobles».<sup>35</sup>

Por otra parte, de entre las diversas voces que se pronunciaron en torno a este debate, recogemos la posición del pensador arequipeño Víctor Andrés Belaúnde. En el número 4 de la revista *Mercurio Peruano*, fundada por el mismo Belaúnde, anotaba:

---

35 *El Deber* (16.12.1918, p. 2).

Desde el punto de vista filosófico, la solución del asunto depende de los moldes sobre los que se quiera plasmar la vida. Si se elige el marco del deber dentro de la concepción cristiana y kantiana, la indisolubilidad del vínculo representa la única garantía sólida de la familia, porque le da la grandeza de todo lo irrevocable. Si se elige para la vida el marco de la utilidad o de la comodidad sensorial, hay que aceptar lógicamente la disolución del vínculo por la simple voluntad de uno de los cónyuges. La primera solución conduce es verdad a casos dolorosos y trágicos; pero en compensación asegura en la inmensa mayoría, la subsistencia del vínculo y el mantenimiento de la atmósfera propicia a los fines del matrimonio que se refieren principalmente a la patria y a la especie. La segunda solución elimina los casos fatales e injustos; pero amengua la fuerza del vínculo familiar, el sentimiento del deber y el significado ético y trascendental que el matrimonio tiene.<sup>36</sup>

En su comentario, Belaunde considera las dos posiciones y lo que cada una de ellas traería consigo para el matrimonio y la familia en la sociedad peruana. La delicadez del problema requería muchas más consideraciones, una mirada amplia y profunda de la realidad nacional, para lo cual *El Deber* consideraba que «la garantía y seguridad de la familia, la dignidad de la mujer y el porvenir de los hijos están tan perfectamente resguardados que no hay porque [sic] alterar en un solo punto el actual orden de las cosas».<sup>37</sup>

Sin embargo, para Mostajo era ya el tiempo adecuado para legislar en materia de divorcio absoluto «por la sencilla razón de existir en el país, como en cualquier otro, los motivos generadores de la ruptura matrimonial, las situaciones de hecho que ésta produce i el cortejo de males que de ella se derivan».<sup>38</sup> Además, existían ya numerosos matrimonios «irremediamente deshechos», y que si estos se mantenían unidos era por pura «fórmula social», y que los cónyuges persistían en la convivencia por la conciencia de que «no podrán constituir lícitamente otro hogar por la perpetuidad del vínculo».<sup>39</sup>

---

36 Víctor Andrés Belaúnde (1987, p. 336).

37 *El Deber* (03.10.1918, p. 2).

38 Mostajo (2002, p. 69).

39 Mostajo (2002, p. 70).



## EL DIVORCIO PERUANO EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO

El estudio de los dos periódicos permite a su vez conocer lo que en esos años estaba sucediendo en otros países latinoamericanos. Las referencias encontradas en la prensa local sobre el divorcio en otros países están dedicadas especialmente a Uruguay, debido a que este fue el primer país sudamericano en dar una ley sobre divorcio en 1907, además de colocar a la mujer dentro de las partes interesadas en quererlo. Al respecto, tanto *El Deber* como *El Derecho* dieron a conocer la iniciativa uruguaya, pero evidentemente desde el punto de vista que defendía cada medio.

*El Deber* hizo eco de lo que ocurría en la nación uruguaya, publicando las voces discordantes a la ley sobre el divorcio. Recogió la postura del diputado liberal Carlos Roxlo y Miralles, quien, dirigiéndose a la Cámara de su país, se pronunció en contra de la disolución del vínculo indisoluble del matrimonio. Para *El Deber* era importante recoger su intervención, que fue publicada el 22 de octubre de 1918, porque este político uruguayo destacaba por sus ideas republicanas y liberales, que él mismo se encargaba de pregonar, lo cual no le impedía rechazar el divorcio: «Pero si soy tan republicano como el más republicano y soy liberal como el más liberal, este doble amor mío a la república liberal, no puede inducirme a *aceptar la disolución del vínculo indisoluble*, que, como ya dije en la discusión general, *creo que tiene en contra suya lo que opinan los anales de la humanidad y lo que requieren las costumbres de nuestro pueblo*». <sup>40</sup> Con esta noticia intentaba conseguir que las facciones liberales de nuestro país, sin dejar necesariamente su identificación ideológica, reconociesen al menos las consecuencias negativas que traería el divorcio para el Perú. El mismo diputado Roxlo hizo mención a lo ocurrido en Francia, país en el que mientras se discutía la aprobación del divorcio, se afirmó «*que el número de adulterios disminuiría*; pues resulta que el número de los adulterios no ha disminuido, sino

---

40 *El Deber* (22.10.1918, p. 2). Las cursivas son del original.

que más bien, ha aumentado, en Francia».<sup>41</sup> Sobre lo vivido en Uruguay, recordemos que por el lado de *El Derecho* se saludaba más bien la iniciativa uruguaya y que el propio Mostajo planteaba para el Perú la misma consideración del país extranjero, de que debía proceder el divorcio a solo pedido de la mujer.

*El Deber* también comunicó lo que estaba ocurriendo en Bolivia. La noticia que compartió llevó como título: «El matrimonio civil en los indígenas»,<sup>42</sup> en el que se informó que el nuevo gobierno instaurado en Bolivia, el 31 de agosto de 1920, había suprimido el matrimonio civil para los indígenas. La Junta de Gobierno instalada en el vecino país consideró «que la legislación civil debe estar en justa adecuación al estado social de un pueblo, a fin de que sus prescripciones no se encuentren fuera de la posibilidad de ser beneficiosas», y que, en esa línea, al haberse impuesto el matrimonio civil a la raza indígena «ha dado lugar a su indigna explotación por parte de las autoridades inferiores, llegando a engendrar únicamente el desorden en la constitución de la familia indígena». En Bolivia se había establecido el matrimonio civil para toda la población en 1911. Y lo que la nueva norma hacía al suprimir el matrimonio civil para los indígenas, era que para estos debía regir el matrimonio canónico, cuyos efectos jurídicos serían iguales al civil, y que los párrocos serían quienes llevaran el registro de los matrimonios.

## CONCLUSIONES

Los resultados de la presente investigación han logrado mostrar las posturas extremas de la sociedad intelectual arequipeña representadas en *El Deber* y *El Derecho*, y cómo se fue introduciendo un nuevo pensamiento jurídico en asuntos sociales específicos. En la cuestión

---

41 *El Deber* (22.10.1918, p. 2). Las cursivas son del original.

42 *El Deber* (17.09.1920, p. 2).

del divorcio se ha detectado protagonistas —como Mostajo— y cuestiones concretas de enfrentamiento y antagonismo, como las referidas a la inconstitucionalidad, la confesionalidad o la situación de la mujer en la familia.

En efecto, la discusión sobre el divorcio fue más allá de lo estrictamente legislativo o jurídico, enmarcándose en un enfrentamiento mayor entre sectores sociales, destacando a liberales y conservadores, lo que ha signado nuestra historia independiente. Comúnmente asociado el pensamiento conservador con la defensa del orden establecido y el rechazo a lo nuevo, así como el sector liberal con el cambio, el progreso y el rechazo a lo antiguo o tradicional; en cuanto al divorcio, cada bando usó de los medios a su disposición para expresarse en uno y otro sentido. La ciudad de Arequipa se involucró directamente en la problemática teniendo en el *El Deber* una postura de radical rechazo, y en *El Derecho*, por el contrario, una posición favorable y de promoción del divorcio. Lo publicado por ambos periódicos nos revela la intensa actividad que tuvieron estos medios locales, mostrando que lo que era discutido en la prensa o en el ámbito universitario limeño, o en la Cámara de Senadores y Diputados, no fue exclusivo de la capital peruana, sino que encontró en la prensa local arequipeña una especial tribuna de discusión de ideas.

Ninguno de los dos periódicos presentó propuestas intermedias o con un tono más conciliador. Por su parte, *El Deber* asumió la defensa del catolicismo en este debate porque consideró en todo momento que la promoción del divorcio obedecía a intereses de los liberales por socavar el rol de la Iglesia católica en la sociedad peruana. Por eso atacó frontalmente a los liberales, y a todos aquellos simpatizantes con sus ideas, como a los grupos protestantes. El lenguaje con que además se expresaba estuvo cargado muchas veces de tinte moralista y hasta condenatorio, lo cual respondía también a una época en la que los sectores conservadores del país veían cómo el proceso de secularización iba avanzando cada vez más.

A la luz de lo analizado se revela como rasgo típico el carácter militante de los dos periódicos materia de investigación. Señalamos esta actitud dinámica de ambos bandos porque podemos ver que ninguno de los dos cedió en la defensa de sus ideas, y que, en el periodo de tiempo estudiado, las posiciones estuvieron particularmente polarizadas y fueron más intolerantes con la posición contraria. Eso pudo llevar a que no se tratase con especial cuidado diversos problemas conexos al divorcio que hubiesen merecido una mayor atención, como el caso de los hijos: si un matrimonio presentase problemas graves, llegando incluso a maltratos mutuos, que afectasen seriamente a los niños ¿cómo resolver esa situación?; y del otro lado, si el divorcio lograrse su aprobación, ¿cómo quedarían afectados los niños ante la separación de los padres?

El estudio de la cuestión del divorcio ha ofrecido un acercamiento a la intelectualidad arequipeña de inicios del siglo XX, expresada principalmente en la producción escrita. Abre, asimismo, nuevas interrogantes que merecen atención como, por ejemplo, estudiar otros espacios alternativos de expresión intelectual y si se mantuvieron las posturas antagónicas ya mencionadas. Los resultados expuestos en esta oportunidad son un aporte para seguir pensando en los debates y argumentaciones sobre un tema que no ha perdido trascendencia social.

## CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

## COPYRIGHT

2022, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## REFERENCIAS

### FUENTES PRIMARIAS

- El Deber* 1918.  
1919.  
1920.
- El Derecho* Año V, tomo V, núm. 39, agosto de 1918.  
Año V, tomo V, núm. 40, septiembre de 1918.  
Año V, tomo V, núm. 43, diciembre de 1918.

### FUENTES SECUNDARIAS

- ARCE ESPINOZA, Mario Rommel (2015). El matrimonio peruano. Del estado confesional al Estado laico (1821-2015). *Cuadernos de Investigación*, núm. 2. Arequipa: s. e.
- BALLÓN LOZADA, Héctor y Jorge Luis CÁCERES ARCE (2009). *La vida política en la Arequipa Republicana (1890-2009)*. Arequipa: LPG Editores, Universidad Católica de Santa María.
- BELAÜNDE, Víctor Andrés (1987). *Obras Completas*. Tomo II, Meditaciones Peruanas, Primera Serie: El Proyecto Nacional. Lima: Edición de la Comisión Nacional del Centenario.
- BURKE, Peter (2006). *¿Qué es la Historia Cultural?* Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- CÁCERES ARCE, Jorge Luis (1998). *Francisco Mostajo: El Liberalismo y su Trascendencia Histórica en Arequipa*. Arequipa: Universidad Católica de Santa María.
- CÁMARA DE DIPUTADOS DEL PERÚ (1921). *Discursos sobre el proyecto de ley de matrimonio civil obligatorio y de divorcio absoluto pronunciados por el Dr. Don Pedro José Rada y Gamio, Diputado Nacional por Arequipa*. Alemania: Tipografía de Herder & Cía.
- CHARTIER, Roger (2002). *Prácticas de la Lectura*. La Paz: Plural Editores.

- FONSECA ARIZA, Juan (2002). *Misioneros y civilizadores, protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar (1991). *Iglesia y Poder en el Perú Contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- GÓMEZ G., Rodolfo A. (1977). *Padre é Hijo, Narraciones Arequipeñas*. Arequipa: Editorial El Sol.
- GONZALES ALVARADO, Osmar (2015). Las claves del periodo. En: *Perú. La apertura al mundo*. Tomo 3 (1880/1930). Madrid: Fundación Mapfre, Taurus, pp. 13-31.
- HERRERA, Gonzalo (1921). *Apreciaciones sobre la ley de Matrimonio Civil y Divorcio observada por el Gobierno*. Lima: Imp. La Tradición.
- KLAIBER, Jeffrey (1988). *Religión y Revolución en el Perú, 1824-1988*. Segunda edición. Lima: Universidad del Pacífico.
- MARTIN, Guillemette (2010). Cuarenta años de producción periodística en Arequipa (1890-1930). Un acercamiento al dinamismo intelectual arequipeño en el cambio de siglo. *Historia*, núm. 9, pp. 95-106.
- MOSQUERA MONELOS, Susana (2005). *El derecho de libertad de conciencia y religión en el ordenamiento jurídico peruano*. Primera edición. Lima: Palestra Editores.
- MOSTAJO, Francisco (2002). El divorcio en el Perú. En: *Francisco Mostajo, Antología de su obra*. Tomo 3. Lima: Compañía Cervecera del Sur del Perú.
- NIETO VÉLEZ, Armando (1980). La Iglesia católica en el Perú. En: *Historia del Perú*, tomo XI. Lima: Juan Mejía Baca.
- RAMOS NÚÑEZ, Carlos (2005a). *Historia del Derecho Civil Peruano, Siglos XIX y XX*. Tomo V: Los signos del cambio, volumen 1: Los repertorios y el periodismo. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

RAMOS NÚÑEZ, Carlos (2005b). *Historia del Derecho Civil Peruano, Siglos XIX y XX*. Tomo V: Los signos del cambio, volumen 2: Las Instituciones. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

SALAZAR BONDY, Augusto (2013). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo ¿Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, Banco Central de Reserva del Perú.

VALLE RONDÓN, Fernando (2007). Iglesia y Estado en Hispanoamérica: consideraciones historiográficas y culturales desde el caso del Perú. En: *Relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Peruano*. Reflexiones y ponencias del evento realizado en noviembre de 2006. Arequipa: Universidad Católica San Pablo, pp. 19-48.

ZEGARRA MENESES, Guillermo (1961). *Historia del Colegio de Abogados y Apuntes para la Historia de Arequipa, 1911-1961*. Suplemento de *El Derecho*, Órgano del Colegio de Abogados de Arequipa. Arequipa: Editorial Universitaria de Arequipa.

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2022.

Fecha de evaluación: 1 de abril de 2022.

Fecha de aceptación: 2 de mayo de 2022.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2022.







## Del Perú barroco al Perú republicano. Una aproximación a los estudios peruanistas de David Brading

Ricardo CUBAS RAMACCIOTTI

Universidad de los Andes, Chile  
rcubas@uandes.cl

Código ORCID: 0000-0001-9176-9824

### RESUMEN

Este artículo analiza la contribución de la obra de David Brading para la comprensión del desarrollo de la identidad patria peruana desde una perspectiva que vincula la historia intelectual con la historia social, económica y política. Es posible distinguir cinco etapas en este proceso, incluyendo la conquista de los incas y la consolidación del dominio hispano bajo los Habsburgo, el periodo reformista borbónico, la independencia, el afianzamiento de la república y las primeras décadas del siglo XX. Además de su perspectiva de conjunto, una de sus mayores contribuciones reside en su aproximación metodológica, la cual no se limita a examinar eruditamente a los autores y los contenidos de sus obras *en sí mismas*; más bien, ellos son

entendidos a la luz de las tradiciones intelectuales de las que procedían y de sus contextos históricos para así retratar los fundamentos culturales de cada época.

**PALABRAS CLAVE:** *David Brading, interpretaciones de la historia peruana, intelectuales, identidad peruana, historia en el Perú*

## **From Baroque Peru to Republican Peru. An assessment of the Peruvian studies of David Brading**

### **ABSTRACT**

This article analyzes the contribution of David Brading's work to the understanding of the development of Peruvian patriotism from a perspective that links its intellectual history with its social, economic and political history. It is possible to distinguish five stages in this process, including the conquest of the Incas and the consolidation of the Hispanic dominion under the Habsburgs, the Bourbon reformist period, independence, the consolidation of the Republic, and the first decades of the twentieth century. In addition to its comprehensive perspective, one of its major contributions lies in its methodological approach, which is not limited to a scholarly examination of the authors and the contents of their works *in themselves*; rather, they are understood in the light of the intellectual traditions from which they proceeded and their historical contexts in order to portray the cultural foundations of each epoch.

**KEYWORDS:** *David Brading, interpretations of Peruvian history, intellectuals, Peruvian identity, history in Peru*

## INTRODUCCIÓN

DAVID A. BRADING ES RECONOCIDO COMO uno de los más importantes historiadores mexicanistas en el mundo anglófono.<sup>1</sup> Sin embargo, sus estudios sobre el Perú también han sido de gran valor y originalidad para la comprensión del desarrollo de la identidad del país desde una perspectiva comparada que vincula la historia intelectual con la historia social, económica y política. Gran parte de los trabajos de historia de las ideas que tratan este tema se han concentrado en el análisis de pensadores peruanos de las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX.<sup>2</sup> Siendo estos textos de un indudable valor en sí mismos, en el caso de la obra de Brading se destaca de manera especial su contribución al remontarse a los orígenes del Perú mestizo desde la época de la conquista española. Ello permite tener un amplio panorama de la formación cultural del país y de las tradiciones intelectuales que fueron imprimiendo la conciencia de lo peruano en el tiempo y de su relación con los procesos vividos en otras zonas de Hispanoamérica.

- 
- 1 David Brading es profesor emérito de la Universidad de Cambridge, miembro de la Royal Historical Society y de la British Academy. En 1972 recibió el Premio Bolton por su libro *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810* (Brading, 1971b). El gobierno mexicano lo condecoró con la Orden del Águila Azteca en 2002 por su contribución a la historia de ese país y en 2011 recibió la Medalla del Congreso de la República del Perú en reconocimiento a su labor histórica.
  - 2 La mayor parte de esos trabajos ha privilegiado a algunos influyentes autores como Manuel González Prada, Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y, en menor medida, a José de la Riva-Agüero, Víctor Andrés Belaunde y Francisco García Calderón (Chang-Rodríguez, 2012; González Alvarado, 2011; Pacheco Vélez, 1993; Planas, 1986, 1994, 1996; Portocarrero, 2015; Rénique, 2015; Sanders, 1997; Sobrevilla, 2005). Las obras de Carmen McEvoy amplían este espectro para examinar otras voces republicanas, como las del proyecto civilista de Manuel Pardo y el indigenismo decimonónico de Juan Bustamante (McEvoy, 1997, 2013; McEvoy y Aguirre, 2008). Joseph Dager (2009) también examina las temáticas abordadas por los historiadores peruanos del siglo XIX evidenciando sus acentos, prejuicios e ideales. Destaca por su originalidad el libro editado por Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis, donde se reúnen variados estudios sobre los intelectuales indígenas durante la etapa virreinal en Hispanoamérica (Ramos y Yannakakis, 2014).

Así, tanto en su magnífica obra *Orbe indiano* como en *Profecía y patria en la historia del Perú* (Brading, 1991, 2011) y en otros textos, a partir de un paciente trabajo de años de lectura de las obras originales de los intelectuales seleccionados y de investigación de múltiples fuentes primarias, Brading revive a personajes representativos que plasmaron en sus escritos y en sus acciones formas de ver el mundo, percepciones, críticas e ideales sobre el país desde el siglo XVI hasta las primeras décadas del XX. Para ello, en algunos de sus libros más emblemáticos, Brading optó por concentrarse en la lectura de las obras originales de los pensadores estudiados más que en la bibliografía secundaria sobre ellos.<sup>3</sup>

Sin embargo, el valor de su contribución no se reduce a su original perspectiva de conjunto, sino también por su aproximación metodológica. Brading no se limita a examinar de manera erudita a los autores y los contenidos de sus textos en sí mismos. Más bien, ellos son entendidos a la luz de las tradiciones de pensamiento de las que procedían y de sus contextos históricos.<sup>4</sup> Para lograr este objetivo, hace uso de un vasto conocimiento de las corrientes teológicas, filosóficas y artísticas que informaban el bagaje de los personajes estudiados. De esta manera, logra bosquejar los dilemas éticos, las diversas concepciones de justicia, los rostros de las identidades colectivas y las

---

3 «Si la bibliografía secundaria y las notas no son más extensas es porque me he concentrado en leer fuentes primarias, citando sólo aquellos estudios que me ayudaron a comprender las cosas» (Brading, 1991a, p. 16). Si bien esta opción generó algunos vacíos en la discusión académica sobre los autores específicos estudiados, le permitió a Brading realizar un examen de primera mano sobre sus ideas, analizando un corpus de obras muy extenso.

4 Brading afirma que su aproximación a la historia intelectual estuvo muy influenciada por la teoría de la tradición de Harold Bloom, «según la cual en cada tradición hay un texto primario ante el cual autores posteriores reaccionarán, repudiarán, tratarán de evitarlo o vivirán felizmente bajo su sombra». Según Brading, en el caso de México esto se dio con el importante texto de *Monarquía Indiana* del franciscano Juan de Torquemada y en el Perú con los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, los cuales hasta el siglo XIX dominaron el terreno y que siempre se les trató de reafirmar, evitar y oponer, o rehacer (Aguirre y Saborit, 1987, p. 39).

creencias religiosas, relacionándolos con la economía, los conflictos de poder, el marco legal-institucional y las relaciones interétnicas. En otras palabras, Brading selecciona un grupo de testigos y protagonistas distintivos para retratar el alma de una época y sus fundamentos culturales, políticos, económicos y sociales.

Es importante recordar que el interés de Brading por el Perú estuvo presente casi desde los inicios de su carrera. Indudablemente su matrimonio con la historiadora peruana Celia Wu, quien lo ha acompañado activamente a lo largo de toda su trayectoria vital e intelectual, fue un gran aliciente para estudiar al país, encontrando en ella a una importante interlocutora para comprenderlo de primera mano. También, durante la segunda mitad de la década de 1960, dictando un curso de historia del Perú en la Universidad de California en Berkeley, se familiarizó con los clásicos de la historiografía peruana. A la par, el Perú ha estado presente en sus escritos desde temprano, primero desde la historia económica (Brading, 1971a, 1972) y luego desde la perspectiva de la historia intelectual, a través del estudio de varios pensadores y cronistas peruanos, como el Inca Garcilaso de la Vega, Juan Pablo Viscardo y Guzmán o José de la Riva-Agüero (Brading, 1986, 1999). Otro aspecto importante fue la relación personal y académica que estableció con historiadores peruanos y peruanistas como José Agustín de la Puente, José de la Puente, Scarlett O'Phelan, Ramón Mujica, Félix Denegri Luna, Margarita Guerra, Franklin Pease, José Durand, entre otros. Adicionalmente, hay que advertir que algunas de las reflexiones de Brading sobre el caso mexicano también son aplicables al peruano, especialmente, aunque no de manera exclusiva, las concernientes al período virreinal. Las referencias al marco institucional, a las devociones populares, o los problemas de la sociedad fueron, en muchos casos, compartidas por todos los reinos indios y por las nacientes repúblicas hispanoamericanas.

Es posible distinguir algunos hitos en el complejo devenir de los periodos examinados. En primer lugar, Brading selecciona a un conjunto de autores para construir un mosaico del Perú de los Habsburgo,

desde el drama de la conquista hasta la consolidación del virreinato. Una segunda etapa está marcada por los proyectos ilustrados borbónicos, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, los cuales buscaron superar muchos de los rasgos distintivos del Perú barroco. Para ello se impulsó un ambicioso programa de reformas económicas, políticas y culturales que encontraron resistencia en los americanos y que coadyuvaron a potenciar las identidades patrias con un carácter cada vez más autonomista respecto a la metrópoli. En tercer lugar, se estudian personajes relacionados con la independencia del Perú para describir un período de ruptura y crisis, donde se buscó generar una nueva identidad a partir de una relectura de la historia y la creación de símbolos e instituciones. Empero, también se muestra los elementos de continuidad, tanto en el pensamiento como en las leyes y en la sociedad. En un cuarto período, correspondiente a la segunda mitad del siglo XIX, predominaron, en el ámbito académico, las tendencias liberales y positivistas decimonónicas, imbuidas en un ideal de progreso que rechazaba la herencia hispánica y tomaba como paradigmas de desarrollo al occidente anglosajón, germánico y francés, tendencias que fueron resistidas por conservadores y católicos. Finalmente, Brading resalta la labor de recuperación y revaloración de la memoria histórica y del legado de todos los periodos pretéritos, incluyendo tanto al Perú indígena prehispánico como al Perú virreinal y republicano, llevada adelante por algunos intelectuales peruanos durante las primeras décadas del siglo XX.

## **1. FORMACIÓN, INFLUENCIAS Y TRAYECTORIA INTELECTUAL**

El bagaje intelectual y la sensibilidad espiritual de Brading fueron elementos fundamentales para que se dedicara a la historia hispano-americana. Dicha atracción puede rastrearse en sus memorias donde narra su primer viaje a México en 1961. Salvo por una breve estancia previa en Cuba, era la primera vez que visitaba una nación de mayoría

católica.<sup>5</sup> Allí pudo constatar la riqueza y la diversidad cultural e histórica del país, incluyendo su herencia precolombina. Sin embargo, fue el patrimonio religioso de las iglesias barrocas, los conventos novohispanos y los retablos churriguerescos lo que ejerció una profunda fascinación en él. A pesar de no dominar aún el español, descubrió una sintonía tan honda que en aquel momento decidió que dedicaría su vida académica a la historia de la «primera América».<sup>6</sup> En el estudio de México, de Perú y de los otros países de la región, veía confluír sus intereses previos por el mundo medieval, el barroco, los estudios culturales y religiosos, el pensamiento político y las identidades nacionales.

En esa línea, una primera clave para comprender la obra de Brading es su identidad religiosa. Como él señala en sus memorias, ser un católico en Inglaterra durante su niñez y juventud era equivalente a pertenecer a una comunidad no-conformista, siempre en guardia frente a las críticas de liberales o protestantes.<sup>7</sup> Esta situación lo llevó a remitirse a la herencia histórica previa a la instauración del protestantismo en Inglaterra y a recurrir a figuras emblemáticas como las de

---

5 Al terminar su B. A. en Pembroke College, Cambridge, Brading se hizo merecedor de la Henry Fellowship que le permitió estudiar en la Universidad de Yale. Allí tomó cursos de sociología, que encontró tediosos, y luego de historia estadounidense, que no le atrajeron particularmente. En el periodo de vacaciones de 1961 partió a México donde permaneció ocho semanas. Como era el caso de muchos ingleses de la época, había visitado Asia (hizo su servicio militar en Hong Kong) y América antes que Europa continental, lo que explica que no hubiera estado en países de mayoría católica previamente (Brading, 2007, p. 16; Deans-Smith, 2007, p. 2).

6 El título de la emblemática obra de Brading, *The First America* (traducida al español como *Orbe indiano*), fue una sutil crítica a que en el mundo anglosajón el término *America* suele referirse solamente a los Estados Unidos. Asimismo, resaltaba que en Hispanoamérica existía una rica realidad cultural y social anterior a la del país del norte (Domínguez Michael, 2010).

7 No por casualidad su breve pero reveladora autobiografía académica se titula *A Recusant Abroad* (Brading, 2007). El término *recusant* era empleado comúnmente en Inglaterra para referirse a los católicos que se resistían a acudir a los servicios religiosos anglicanos.

Tomás Moro o Richard Crashaw, un destacado poeta y ministro anglicano de Cambridge del siglo XVII, quien se convirtió al catolicismo y cuya obra se acercó al misticismo barroco. Del mismo modo, también significó para Brading nutrirse del rico renacimiento intelectual católico inglés de los siglos XIX y XX, el cual había producido hombres de letras tan notables como el cardenal John Henry Newman, Hilaire Belloc, G. K. Chesterton, Graham Greene y Evelyn Waugh.

A los dieciocho años experimentó una profunda renovación de su fe que lo motivó a sumergirse en el estudio de la historia medieval, de la mística y de las obras de Christopher Dawson, las cuales fueron para él poderosas fuentes de inspiración. Siendo estudiante de Historia en la Universidad de Cambridge tuvo como maestros a eminentes medievalistas como el benedictino dom David Knowles (Regious Professor de Historia Moderna) y Walter Ullmann, quienes ejercieron una notable influencia en él.<sup>8</sup> Asimismo, pasó una de sus vacaciones de verano en el convento dominico de Hawkesyard, donde estudió latín y en cuya biblioteca se dedicó a la exégesis bíblica y leyó con entusiasmo algunas obras que luego tuvieron gran impacto en su labor como historiador, como fueron *The Waning of the Middle Ages* (titulada en español como *El otoño de la edad media*) de Johan Huizinga, *English Scholars 1660-1730* de David Douglas y *Science in the Modern World* de A. N. Whitehead. En sus años en Cambridge también desarrolló un notable interés por el arte y la arquitectura de la contrarreforma en Italia, España y Austria (Brading, 2007, pp. 14-15).

A partir de estas influencias Brading entendió el factor religioso como un componente básico de toda cultura y que, como tal, debía ser

---

8 Brading confiesa que mucho después, en una visita que hizo a la Basílica de Asís en 1997, arrodillado ante la tumba de san Francisco, recordó vivamente la profunda huella que había dejado en su sensibilidad infantil la lectura de las *Floreçillas de il poverello d'Assisi* a la edad de nueve o diez años. Tal vez —especulaba Brading— eso fue lo que lo impulsó a frecuentar las clases de dom Knowles sobre religión medieval en Cambridge y, posteriormente, a leer ávidamente las crónicas franciscanas novohispanas (Brading, 2007, p. 35).



estudiado seriamente. Ello implicaba aproximarse al hecho religioso sin reducirlo a un juego de poder, aunque tampoco excluyendo este aspecto en su estudio. Así, las devociones populares, la mística, las experiencias asociativas, los debates teológicos, la doctrina, la moral, las costumbres y leyes derivadas de la fe, fueron aspectos analizados como componentes integrales de la realidad que debían ser entendidos desde su propia naturaleza y lógica.<sup>9</sup> Este interés y estas perspectivas se plasmaron en algunos de sus libros más importantes como en *Orbe indiano*, *Una Iglesia asediada*, *La Nueva España. Patria y religión*, y *La Virgen de Guadalupe. Imagen y Tradición* (Brading, 1991, 1994, 2002, 2015).<sup>10</sup>

Además de la historia religiosa, como alumno de Cambridge se dedicó a leer asiduamente a los clásicos del pensamiento político que marcaron la tradición occidental, incluyendo a Platón, Aristóteles, San Agustín, Maquiavelo, Hobbes, Hume, Locke, Rousseau, Burke, Hegel, Marx y Weber (Brading, 2007, pp. 15-16). También leyó a destacados estudiosos del nacionalismo y de la historia política. Algunos de los que ejercieron mayor influencia en él fueron John Pocock, Geoffrey

---

9 Christopher Dawson, una importante influencia en Brading, sostenía que la íntima interrelación con el medio hace que la religión se enraíce en la cultura y la sociedad y que, por lo tanto, participe, se confronte y asuma las contradicciones y problemas de cada época. Sin embargo, desde una impronta agustiniana, afirmaba la necesidad de considerar la relación entre lo trascendente y el ser humano para aproximarse al misterio religioso. Dicha perspectiva pretendía superar las posiciones de corte positivista o marxista que reducían el análisis de este fenómeno a una mirada materialista o de juegos de poder, como las narraciones de carácter apologético que ocultan o niegan los aspectos conflictivos en la historia del catolicismo, buscando más bien presentar una imagen idealizada y arquetípica, pero artificial de la misma (Dawson, 1957, pp. 119-137; Rhein, 2014).

10 En una entrevista, Brading reflexionaba sobre este aspecto: «Cuando traté de explicar lo que, por ejemplo, fueron México y en particular Guanajuato durante el siglo XVIII en base a archivos, experimenté la frustración de no poder penetrar a cierto nivel —el de los efectos de la vida material y social— sin conocer en realidad lo que pensaban las personas de la época. Creo que es solamente a partir de la historia de las ideas o de las formaciones religiosas o del arte que se puede entrar a la mentalidad de una sociedad» (Aguirre y Saborit, 1987, p. 39).

Elton, Lawrence Stone y Lewis Namier, estos dos últimos con sus enfoques prosopográficos (Aguirre y Saborit, 1987, p. 37; Brading, 2007, pp. 19-20; Van Young, 2007, p. 45).

Otro elemento que marcó la obra de Brading, especialmente al inicio de su carrera académica, fue su dedicación a la historia económica y social. A pesar de su inclinación por la historia cultural y del pensamiento político, sus primeros libros estuvieron enfocados en el estudio de la economía y de la sociedad del México borbónico.<sup>11</sup> Esta fue la línea que desarrolló en su tesis doctoral bajo la dirección de John Lynch en el University College de Londres. Brading estudió la industria minera de Guanajuato en el siglo XVIII, para lo cual se sumergió durante quince meses en diversos archivos de México y España. Su tesis fue defendida en mayo de 1965 ante un tribunal compuesto por John Parry y Charles Boxer. Inmediatamente después obtuvo una plaza de profesor en la Universidad de California, en Berkeley, donde enseñó cursos de historia argentina, mexicana y peruana. Cuatro años después, sobre la base de su investigación doctoral publicó su primer libro titulado *Miners and Merchants in Bourbon Mexico 1765-1810* (Brading, 1971b), el cual sistematizó una impresionante cantidad de información genealógica y económica, que le permitió reconstruir parte del tejido social y económico que movía la minería en el México de fines del siglo XVIII. Fernand Braudel (1984, p. 402) lo calificó como un libro fascinante y Brading recibió por este texto el prestigioso premio Bolton. En la misma línea, años después Brading escribió *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío: León, 1700-1860* (Cambridge, 1978). Como señaló en una entrevista, consideraba que para poder dedicarse a la historia de las ideas con mayor consistencia era fundamental tener un profundo conocimiento de la historia social y económica de un país:

---

11 En sus años como estudiante de Cambridge había tenido como tutor al historiador David Joslin, quien había escrito sobre la historia económica de América Latina en el siglo XX. Asimismo, frecuentó las clases de Michael Postan, un eminente profesor de historia económica medieval (Brading, 2007, pp. 15-16).

Para entrar al campo de la historia de las ideas hace falta un conocimiento muy amplio de la historia misma del país. Si uno empieza con la historia de las ideas, muchas veces se cae en puras abstracciones. Resulta imposible medir la realidad de las teorías que uno lee en los libros si uno, por su propia cuenta, no se ha encargado, en cierto modo, de hacer la historia y no conoce la realidad social. Hay que cubrir un campo muy amplio para entender el desarrollo del pensamiento, y esto es imposible si uno se limita a un solo intelectual.<sup>12</sup>

En el curso de su carrera se fueron añadiendo a su formación otros autores y escuelas, tanto en la línea de la historia intelectual, como de la cultura hispanoamericana.<sup>13</sup> Ciertamente, también enriquecieron y moldearon su reflexión la lectura y la confrontación de los textos originales de los numerosos pensadores que fueron el objeto de sus estudios, así como las fuentes documentales que revisó en diversos archivos y bibliotecas del mundo. Su pasión por el tema del pensamiento americano tuvo como fruto algunas importantes tempranas publicaciones, como fue el caso de su *The Origins of Mexican Nationalism* (1973). En realidad, hacia diciembre de 1971 ya había concebido la idea de desarrollar una historia intelectual que abaricara a la América española desde el siglo XVI hasta las primeras décadas del XX y que incluyera a escritores tan diversos como Las Casas, Guamán Poma, Garcilaso, Sarmiento, Riva-Agüero, Mariátegui y Octavio Paz, entre otros (Brading, 2007, p. 45).

---

12 Aguirre y Saborit (1987, p. 39).

13 En el prefacio de *Orbe indiano* señala algunas de sus principales influencias durante los nueve años que le llevó completar esta obra. Incluye a Eduardo O’Gorman, John Leddy Phelan, Antonello Gerbi, Luis Villor Michaeo, Francisco de la Maza, J. H. Hexter, J. G. Pocock, R. J. Evans, Harold Bloom, George Kubler, Clifford Geertz, David Douglas, Edmund Wilson, Gerhard von Rad, Quentin Skinner y T. C. Blanning (Brading, 1991a, p. 9). Susan Deans-Smith recuerda el importante ascendiente de la escuela de los *Annales* en Brading (Deans-Smith y Van Young, 2007, p. 2). Para el desarrollo de su *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe: Image and tradition across five centuries* (Brading, 2001) fueron de gran relevancia las obras *The Cult of the Saints* (1991) de Peter Brown y *The Christian Tradition* (1974) de Jaroslav Pelikan (Brading, 2007, p. 31).

A partir de 1980 sus publicaciones se enfocaron, de manera más frecuente, en la historia intelectual, política y de la iglesia mexicana e hispanoamericana. Un hito central en este camino fue la publicación en 1991 de *Orbe indiano: De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867* (Brading, 1991b, 1991a), considerado como un clásico de la historia intelectual hispanoamericana, donde examina a cronistas, políticos, intelectuales e historiadores en el complejo desarrollo de la conciencia patria de la región desde la época de la monarquía católica hasta la república liberal. Luego, sus obras en estas áreas se fueron ampliando. Además de sus muchos artículos sobre diversos pensadores hispanoamericanos y la formación del Estado, destacan dos libros en los cuales aborda el tema religioso desde perspectivas distintas: *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810* (Brading, 1994a, 1994b), donde estudia la ofensiva del regalismo borbónico frente a la Iglesia en México; y *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe* (Brading, 2001, 2002), donde explora a profundidad la tradición guadalupana y su significado para la identidad mexicana. En la misma línea de su *Orbe indiano*, su libro *Profecía y patria en la historia del Perú* (2011), Brading hace un análisis específico del caso peruano tomando a algunos representantes de cada época desde el Inca Garcilaso de la Vega hasta José de la Riva-Agüero. Precisamente a partir de la lectura de ambos libros es posible delinear algunos de los rasgos fundamentales en la comprensión del país por parte de sus intelectuales.

## 2. EL PERÚ BARROCO

Como bien señala Sonia Rose, la historia intelectual del virreinato peruano ha tendido a ser ignorada o deformada, ya sea por la percepción de que se trataba de una sociedad con «códigos y gustos muy lejanos a los nuestros» o por prejuicios ideológicos que la caracterizaron como carente de originalidad y sometida al oscurantismo eclesiástico y monárquico de la metrópoli (Rose, 2008, pp. 79-80). Un

ejemplo de ello fue la obra *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, de Felipe Barreda Laos, donde sostenía que el rasgo distintivo de la educación colonial era la «sumisión incondicional del pensamiento», lo que llevó a que «América fuera siempre impotente, incapaz de aspirar a su libertad intelectual y política». Según Barreda, durante los siglos XVI y XVII principalmente se formaron en el país «teólogos de muy escaso valor, abogados católicos y supersticiosos místicos y fanáticos» (Barreda Laos, 1964, pp. 101, 46).

Si bien varios estudios monográficos contemporáneos contradicen la posición de Barreda,<sup>14</sup> aún son pocos los textos con una visión de conjunto. Frente a esta carencia, la obra de Brading resulta de particular interés por su peculiar aproximación al mundo virreinal a través de personajes emblemáticos como el Inca Garcilaso de la Vega, santa Rosa de Lima, el virrey Francisco de Toledo, fray Buenaventura de Salinas y Córdova, Guamán Poma de Ayala y Pedro de Peralta y Barnuevo. En ellos se muestra la mentalidad, la riqueza cultural, los acalorados debates éticos, la complejidad, las contradicciones y los anhelos que estuvieron presentes en el complejo proceso de formación de la sociedad virreinal.

En esta línea, Brading pone especial atención en tres polos de influencia que se constituyeron en importantes centros de poder económico y cultural, cada uno expresando facetas distintas del Perú de los Austrias: Lima, la costera capital virreinal identificada por los cronistas con Bizancio, además de criolla «más africana que india en su población», donde florecieron colegios, conventos, iglesias y santos y se concentraban los más altos cargos administrativos y eclesiásticos y, por ende, los vínculos más estrechos con la metrópoli. En segundo lugar, Potosí, identificada como Ofir, la fuente de oro de Salomón, «do-

---

14 Ver, por ejemplo, los trabajos relativamente recientes de Alaperrine-Bouyer (2007), McEvoy y Aguirre (2008), Mujica Pinilla (2006), Ramos y Yannakakis (2014) y Redmond (1998). Entre los estudios más antiguos destacan: Harth-Terré (1945), Martín (1968) y Riva-Agüero y Osma (1960, 1965).

minada por su magnética montaña, desde la cual manaban a raudales las riquezas del mundo» y causante de la masiva explotación indígena en la mita; y Cusco, la antigua capital del Tawantisuyo e identificada con Roma, donde convivían una élite criolla con la nobleza nativa que mantenía viva la memoria de las pasadas glorias del Imperio incaico (Brading, 1991a, p. 345; 2011, p. 113) .

A partir del análisis de las crónicas y otras fuentes primarias, Brading distingue la convivencia en este mundo de dos tradiciones contrarias que, sin embargo, en muchos casos se entrecruzaron. Por un lado, está la tradición imperial que defendía una visión eurocéntrica sobre América. Ella exaltaba a la metrópoli en desmedro de los criollos y las poblaciones nativas. Algunos de sus exponentes más notables fueron Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gómara, Juan Ginés de Sepúlveda y Antonio de Herrera. En buena medida esta visión sería retomada desde una perspectiva ilustrada por Corneille de Pauw, Guillaume-Thomas Raynal y William Robertson en el siglo XVIII.

En oposición a esta tendencia surgió una tradición patriótica, la cual defendió el valor de lo propiamente americano. Las raíces de esta perspectiva estaban tanto en los ideales cristianos de defensa de los indígenas, encarnados en Bartolomé de las Casas y un gran número de religiosos y laicos, como en el resentimiento de conquistadores y criollos frente al progresivo despojo de poder, riquezas y honores que sufrieron por las políticas de la Corona. Entre sus representantes se pueden mencionar al Inca Garcilaso de la Vega, fray Buenaventura de Salinas y Córdova y fray Antonio de la Calancha. Asimismo, Juan Pablo Viscardo y Guzmán, y otros jesuitas expulsados, continuarían esta línea de defensa de lo americano durante el siglo XVIII (Brading, 2011, pp. 25-26).

Según Brading, estas tradiciones contribuyeron a la discusión sobre la historia y la naturaleza de los pueblos indígenas y la civilización americana. Las dos fueron propensas a invocar al mito y la razón. Brading reconoce que, en muchos casos, como en el del Inca Garcilaso de la Vega y el de José de Acosta, este debate trasatlántico

fue complejo y ambiguo (Brading, 2011, p. 27). Probablemente uno de los problemas con esta tesis de Brading sería la reducción de las corrientes intelectuales que se desarrollaron en la historia peruana en dos bandos. Más allá de la posible adscripción de los autores a alguna de estas tradiciones, es importante entender su complejidad, junto con los matices y los elementos originales presentes en cada uno de ellos, para evitar su encasillamiento arbitrario en una categoría determinada. Sin embargo, el minucioso análisis que Brading hace de cada personaje y de su contexto permite apreciar sus rasgos únicos y superar este posible reduccionismo.

Considerando este criterio, se puede distinguir en la obra de Brading un rico panorama de las diversas facetas del mundo virreinal desde la llegada de los españoles hasta finales del siglo XVII. En primer lugar, se muestra el dramatismo de la conquista, la cual, en el caso peruano, tuvo como resultado no solo el violento sometimiento del Tawantisuyo, sino también el estallido de las cruentas Guerras Civiles, primero entre los conquistadores, y luego entre estos y los representantes de la Corona. Dichos conflictos evidenciaron el afán de los conquistadores de perpetuarse en el Perú como una aristocracia feudal a través de las encomiendas. Por otra parte, la Corona demostró no estar dispuesta a ceder ante dichas pretensiones. Por un lado, la intensa campaña de defensa de los derechos indígenas emprendida por Bartolomé de las Casas y otros religiosos había calado en la conciencia de las autoridades reales. Pero, simultáneamente, existía una poderosa razón de Estado para enfrentar y someter a los conquistadores, pues, dentro de un proceso de progresiva centralización estatal, significaba un riesgo muy grande permitir el surgimiento de una élite con tal nivel de autonomía. Así, Brading señala que «el hecho que los encomendados de Perú y México no convirtieran sus concesiones en feudos alteró todo el curso de la historia de estos países» (Brading, 1991a, p. 121).

El virrey Francisco de Toledo (1569-1581), descrito con maestría en el capítulo titulado «El Procónsul», fue quien encarnó en el Perú la «implacable aplicación de las medidas fundamentales destinadas a

transformar y reconstruir sobre fundamentos duraderos todo el orden político y social del país». Ellas incluyeron la organización de la economía minera en base a la mita, la represión de los restos de resistencia inca con la implacable ejecución de Túpac Amaru, el establecimiento de las reducciones de indios y la imposición del poder estatal sobre los encomenderos. Toledo se rodeó de un grupo de consejeros para darle una justificación intelectual a su proyecto, entre quienes destacaron Juan de Matienzo, Pedro Sarmiento de Gamboa y su primo, el dominico García de Toledo. En líneas generales, si bien ellos reconocieron muchos de los méritos de los incas, sostuvieron que su poder estuvo basado en la tiranía y que el demonio había inspirado su religión; el objetivo era legitimar al régimen español. A pesar de que la severidad de muchas de las acciones de Toledo le hicieron merecedor de la censura del mismo Felipe II, el sostenimiento del Imperio español estuvo financiado, en buena medida, por el sistema económico que se había establecido en Perú y por la explotación laboral de los indígenas en las minas de Potosí y Huancavelica (Brading, 1991a, pp. 149-168).

Un personaje central analizado por Brading es el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616). En su vida y en su producción intelectual se revela la complejidad del proceso de la conquista. Él fue uno de los representantes más emblemáticos del mestizaje biológico y cultural que se forjó en el Perú. Durante su niñez recibió la tradición oral de sus ancestros incas para luego establecerse durante la mayor parte de su vida en Europa. Influenciado por el espíritu renacentista y humanista de la época, sus obras buscaron una reivindicación, tanto del pasado indígena como de los conquistadores, a partir de una visión idealizada que mostraba influencias del género utópico. Al mismo tiempo, Brading resalta en el discurso de Garcilaso la importancia de la discusión filosófica y teológica que buscaba probar que los incas habían vivido según la ley natural, y que en su sociedad estaban presentes, así como en el mundo pagano clásico, las «semillas del Verbo». En otras palabras, que la Providencia los había preparado para recibir el mensaje evangélico con buena disposición (Brading, 1986).



Otra de las facetas del mundo virreinal fue la del catolicismo barroco y postridentino, el cual tuvo diversas manifestaciones y dejó una huella profunda en la cultura del país. Uno de sus rasgos fue la decidida defensa de la población indígena. La figura más conocida en América fue, indudablemente, la de Bartolomé de las Casas. En el caso peruano, Brading examina al franciscano fray Buenaventura de Salinas y Córdova (1592-1653), quien después de ser secretario del virrey renunció a su puesto para hacerse religioso, pues sintió que su llamado era seguir «la religión de mi seráfico Padre San Francisco para que le ayudase a la predicación y defensa de los indios ocupándome en este ministerio todo el tiempo de mi vida» (Brading, 2011, p. 74). En las obras de Salinas se hizo presente el patriotismo criollo al exaltar la grandeza de Lima, la riqueza de Potosí y la defensa de los derechos de los americanos a ocupar cargos de responsabilidad tanto en la esfera civil como eclesiástica. Paralelamente denunció con severidad la explotación a la que se veían sometidos los indígenas en la minas, resaltando el valor de su dignidad humana y alertando al rey que su salvación corría peligro si no atendía su obligación de proteger a sus súbditos más desvalidos (Brading, 2011, pp. 84-85). En esta misma línea, el fray Antonio de la Calancha (1584-1654) y el cronista Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela (1676-1736) también criticaron ásperamente la situación laboral de los indios en Potosí, «la insaciable codicia de los crueles ministros» y reivindicaron el valor de la cultura inca (Brading, 2011, p. 120). En el recorrido que hace Brading por la historia de los cronistas, destaca de manera especial la figura de Guamán Poma de Ayala. En él se plasma el testimonio de un indígena cristianizado y aculturado, que tiene la oportunidad de visitar y conocer gran parte del virreinato y plantear duras críticas al sistema, aunque dejando en claro su lealtad a la Corona y a la Iglesia (Brading, 1991a, pp. 169-188).

Otra dimensión de la cultura barroca fue la presencia de lo sagrado en la vida cotidiana de la sociedad, a través de las devociones populares, la liturgia y la santidad. Como ya se ha mencionado, Bra-

ding ha estudiado extensamente el fenómeno de la veneración a la Virgen de Guadalupe en México. En el Perú virreinal destacaron de manera especial santa Rosa de Lima, santo Toribio de Mogrovejo y san Martín de Porres. En el arzobispo de Lima se resalta su infatigable capacidad para visitar las regiones más alejadas del virreinato y ser el artífice, junto al jesuita José de Acosta, del Tercer Concilio Limense (1582-1583), el cual sentó las bases del proceso evangelizador. Brading describe también el gran impacto que significó el hecho de que Santa Rosa se convirtiera en la primera americana en ser elevada a los altares. San Martín de Porres es mostrado como el hermano lego mulato, cuya santidad logró, de alguna manera, trascender las barreras sociales y raciales, convirtiéndose en un referente de una sociedad étnicamente diversa a partir de la intensa devoción generada en torno a su figura (Brading, 1991a, pp. 365-372).

Un par de personajes que testimonian el importante florecimiento intelectual del virreinato son el cusqueño Juan Espinosa y Medrano y el limeño Pedro Peralta y Barnuevo, quienes son reconocidos internacionalmente por sus dotes académicas y se constituyen en representantes del patriotismo criollo que se estaba desarrollando en el país. En Peralta se describe una nostalgia por un Perú que estaba en declive debido a la progresiva decadencia de la economía minera (Brading, 1991a, pp. 425-433). A su vez, las obras de Juan Solórzano Pereira y Antonio de León Pinelo expresan la intensión de ordenar el marco jurídico del mundo hispanoamericano y del Perú, teniendo como fundamento la concepción de la monarquía católica (Brading, 1991a, pp. 239-254; 2003).

Como se evidencia a través de la revisión de los autores examinados en las obras de Brading, el mundo virreinal estaba muy lejos de ser uniforme y gris. En él se hicieron presentes tradiciones distintas que reflejaban la variedad de actores, posiciones y facetas de la época. Se retrata una sociedad diversa y compleja, donde subsistió un sistema de explotación, pero, al mismo tiempo, la capacidad de asumir severas autocríticas y de ir forjando una identidad patria don-

de confluyeron lo hispánico, lo indígena y lo africano bajo el sello del catolicismo tridentino y heterogéneas dinámicas de cambio social, económico y cultural.<sup>15</sup>

### 3. EL PERÚ ILUSTRADO Y LAS REFORMAS BORBÓNICAS

Uno de los temas centrales en la obra de Brading es el de las reformas borbónicas y sus efectos en América. Especialmente desde del reinado de Carlos III (1759-1788) hubo un proyecto dirigido a reafirmar la autoridad central de la monarquía y a superar muchos rasgos de la tradición barroca. Así, la relativa autonomía que gozaron los reinos indios durante las últimas décadas del siglo XVII y las primeras del siglo XVIII empezó a ser drásticamente recortada. Como bien señala Brading, se desarrolló una «revolución en el gobierno» que buscó recobrar el poderío y la influencia de España en el escenario europeo y mundial, pero ya no desde el paradigma de la monarquía católica, sino desde los ideales pragmáticos y seculares del absolutismo ilustrado. Las reformas no se limitaron a los ámbitos burocrático-administrativo y económico sino buscaron imponer una nueva concepción de la sociedad y de la cultura, más acorde con el programa ilustrado europeo. En dicho contexto, la reforma de la Iglesia fue considerada como un aspecto central por los ministros borbónicos, como fueron los casos de Pedro Rodríguez de Campomanes y Melchor Gaspar de Jovellanos (Brading, 1990, 1991a, pp. 503-552).

---

15 Comparando al Perú con Nueva España en los siglos XVI y XVII, Brading señalaba: «Es curioso que los autores andinos sean en cierto modo más interesantes, superiores a los autores de la Nueva España. Por ejemplo: no hay ningún escritor mexicano equivalente a Garcilaso de la Vega ni ningún autor indígena semejante a Guamán Poma de Ayala, y ningún cronista mexicano es tan complejo y milagroso como Antonio de la Calancha, autores que en el Perú ya no tuvieron sucesores del mismo tamaño» (Domínguez Michael, 2010).

En buena medida la Corona hizo suyos los planteamientos esbozados en el texto *Nuevo sistema de gobierno económico para la América* (1743), atribuido a José del Campillo y Cossío, donde se proponían las bases para emprender lo que Brading ha llamado una «reconquista de América», la cual ya no tuvo un carácter militar como en el siglo XVI sino predominantemente burocrático y fiscal. Siguiendo las tendencias mercantilistas de la época se buscó dinamizar el comercio entre la metrópoli y los dominios americanos, procurando que los segundos se convirtieran en un mercado para los productos importados desde España y en exportadores de materias primas. Se desincentivaron las industrias que podían competir con la península y se dieron una serie de estímulos para reanimar la minería. En líneas generales, y a pesar de las marchas y contramarchas en las reformas emprendidas desde arriba, durante el reinado de Carlos III hubo una tendencia a restringir el acceso de los criollos a cargos públicos, los cuales empezaron a ser monopolizados por los peninsulares. Ello, junto con la prosperidad de los comerciantes españoles que llegaban a América, fue generando una creciente animadversión entre las élites locales. Conjuntamente, se introdujeron algunas importantes medidas administrativas, como la creación de las intendencias y de nuevos virreinos que tuvieron como objetivo emplear funcionarios públicos más eficientes y mejorar así la recaudación fiscal. Sin embargo, desde el punto de vista militar, la Corona, presionada por la cada vez más intensa rivalidad con los otros imperios coloniales europeos, incentivó el surgimiento de milicias locales, que a largo plazo y en muchos casos, intervinieron en el proceso de independencia del lado patriota (Brading, 1990, pp. 91-102).

En cuanto al ámbito eclesial, Brading explica las bases ideológicas de los ministros de Carlos III. Para reformadores como Pedro Rodríguez de Campomanes o Gaspar Melchor de Jovellanos, la nueva sociedad española debía desterrar aquellas taras del pasado que obstaculizaban su ascenso al concierto de las naciones desarrolladas. Consideraban que la religiosidad popular barroca estaba infectada de supersticiones y excesos que debían ser purificados, promoviendo

una piedad interior más sobria dirigida a la reforma moral de las costumbres. Sostenían que el poder económico de la Iglesia y el excesivo número de religiosos limitaban severamente la generación de riqueza al concentrar tanto el capital y la mano de obra en actividades improductivas. Afirmaban que la enseñanza de la filosofía y la teología escolásticas promovía el desarrollo de especulaciones vanas. Se rechazó también tanto la concepción corporativa de la sociedad como la visión providencial de la monarquía católica. Posteriormente, durante el reinado de Carlos IV (1788-1808) el Estado, con el fin de cubrir los costos de sus guerras, socavó la economía eclesiástica mediante la confiscación de propiedades y la apropiación de rentas. Aunque estas políticas no tenían la intención de atacar a la fe católica ni de erradicar su presencia en la sociedad, fueron en la práctica un paso decisivo en la posterior burocratización de la Iglesia española y cambiaron a favor del Estado la vieja alianza entre el trono y el altar (Brading, 1990, p. 125; 1991a, pp. 530-552).

Entre las órdenes religiosas, la Compañía de Jesús fue la más criticada tanto por ilustrados como por jansenistas debido a su enorme poder económico, su influencia en la cultura y la política, y por haberse constituido en un límite para la expansión de la autoridad estatal en el imperio. Se acusaba a los jesuitas, entre otras muchas cosas, de ser ultramontanos y de enseñar doctrinas que justificaban la resistencia frente a la autoridad real. El resultado de esta campaña fue la expulsión de la orden de España y todos sus dominios en 1767. Las consecuencias de este hecho para el Perú fueron graves, pues se suprimieron, además de los noviciados, algunos de los centros educativos más importantes del país, incluyendo el prestigioso Colegio Máximo de San Pablo de Lima, el Colegio Real de San Martín, los colegios destinados a la educación de la nobleza indígena San Francisco de Borja (Cusco) y El Príncipe (Lima), y la Universidad San Ignacio de Loyola en Cusco. Ello supuso un golpe para la formación intelectual de las élites criollas e indígenas, lo que luego tendría repercusiones negativas en el Perú independiente (Brading, 1991a, pp. 352, 536-540).

Las políticas promovidas durante el reinado de Carlos III lograron un notable incremento de la recaudación fiscal del Estado, expandieron la burocracia, fomentaron la minería y liberalizaron el comercio intercontinental. El impulso modernizador de la época permitió un reordenamiento racional de las ciudades y de los territorios hispanoamericanos, la creación de nuevos polos de desarrollo económico y comercial y una diversificación de la producción. Ello llevó a un importante resurgimiento de la economía, del ejército y de las fuerzas navales españolas. Desde el punto de vista cultural las reformas implicaron la introducción de los nuevos descubrimientos científicos y algunas de las novedades filosóficas en los programas de estudios, así como la promoción del arte neoclásico. Sin embargo, las tendencias centralistas y regalistas del Estado borbónico, así como la creciente presión fiscal y la progresiva pérdida de presencia de los criollos en cargos civiles y eclesiásticos, fueron creando un resentimiento cada vez más acentuado entre los americanos frente a la metrópoli.

Brading señala que lo paradójico fue que, tradicionalmente, uno de los pilares que habían sustentado la legitimidad del poder real era la protección a la Iglesia y a la fe católica. No obstante, desde las últimas décadas del siglo XVIII la misma Corona fue minando las bases de esta legitimidad, debido a sus políticas regalistas que generaron resentimientos en todos los estratos sociales del Nuevo Mundo y a la difusión de ideas ilustradas que cuestionaban los fundamentos de la visión providencial de la monarquía católica post-tridentina. Estos elementos, junto con el ataque a la autonomía de los reinos que conformaban el imperio, ayudaron a crear las condiciones políticas y doctrinales para justificar la independencia de los pueblos hispanoamericanos (Brading, 1990, p. 125).

Un instrumento fundamental para implementar las reformas administrativas, económicas y religiosas en América fue el de las visitas generales. En esa línea, Brading analiza el impacto de José de Gálvez, tanto como visitador de Nueva España (1765-1771) así como Ministro de Indias (1776-1787). En el caso del Perú, se examina el papel de José Antonio de Areche, protegido de Gálvez y visitador del Perú

(1777-1782), quien fue responsable de ejecutar implacablemente un conjunto de medidas que tuvieron un impacto significativo en el país. Para ello, Brading se vale de la crónica *Diálogo sobre los sucesos acaecidos en este reino del Perú* (1786) escrita por Melchor de Paz, secretario criollo de los virreyes Guirior y Jáuregui, quien fue un agudo crítico de Areche y un representante de la tradición del patriotismo criollo. Si algunas décadas antes la creación del Virreinato de Nueva Granada (1739) había mermado el predominio peruano, esta situación se agravaría más aún con la fundación del Virreinato del Río de la Plata (1776) y la respectiva incorporación del Alto Perú, incluyendo a Potosí, a esta nueva circunscripción. Brading señala con claridad que: «Cuando el Alto Perú, la provincia gobernada por la Audiencia de Charcas con sede en la actual Sucre, se separó del virreinato del Perú, la unidad natural, social, económica y cultural de los Andes del sur se quebró, instalándose aduanas en las principales rutas comerciales» (Brading, 2011, p. 124). A esto se añade la súbita alza de impuestos, la introducción de aduanas internas, la marginación de los criollos de cargos públicos, el nepotismo rampante y la persistencia de los abusos de los corregidores a través de los repartimientos de mercaderías (Brading, 1991a, pp. 520-529).

Fue en este contexto que se produjo la rebelión de José Gabriel Condorcanqui, cacique de fortuna, más conocido como Túpac Amaru II. Ella se extendió a lo largo del sur del Perú y por el Alto Perú, y adquirió dimensiones de violencia y devastación inusitadas. Si la rebelión pudo reprimirse fue gracias a la cooperación de los caciques locales, los criollos, la Iglesia y las tropas regulares enviadas desde Lima y Buenos Aires. Aquí se muestra cómo Túpac Amaru, al exigir la abolición de los nuevos impuestos, los corregimientos, los repartimientos y la mita a Potosí, pretendió dismantelar el régimen instaurado por el virrey Toledo más de dos siglos atrás. De manera similar, inspirado en los *Comentarios Reales* de Garcilaso de la Vega, quiso reivindicar para sí el título de Inca. Esta fue una de las razones, junto con la violencia de su movimiento, por las que la élite criolla local no le prestó auxilio. La

represión del movimiento y la ejecución de Túpac Amaru y su familia fueron feroces (Brading, 1991a, pp. 524-526).

El resultado de la rebelión fue la devastación de amplias regiones del sur andino y la reticencia de la élite criolla de plegarse a algún nuevo alzamiento por miedo a una guerra racial. El gobierno virreinal buscó enfrentar algunos de los problemas que habían causado este evento. Así, se instauraron las intendencias, se abolieron los corregimientos y se creó una audiencia en Cusco. Pese a ello, paralelamente, haciendo eco a las reflexiones de Juan Manuel de Moscoso, obispo de Cusco, el Estado borbónico buscó suprimir muchos de los símbolos de la identidad de la élite incaica que habían pervivido durante dos siglos en la ciudad, se confiscaron discretamente los *Comentarios Reales* y se prohibió a los nobles incas usar sus vestimentas ancestrales. Las conclusiones de Brading al respecto revisten gran interés para comprender los hechos posteriores:

[...] la separación del Alto y Bajo Perú, junto con el repudio de la monarquía inca como fundación histórica del estado virreinal, constituyó un hito en la historia andina y dejó a Lima muy disminuida. La exuberante «patria criolla» de la época de los Habsburgo cayó en el olvido cuando una nueva generación de soldados, abogados y administradores de tributos hispanos llegó para introducir las instituciones, exacciones y el estilo neoclásico del despotismo ilustrado.<sup>16</sup>

Durante el ocaso del período borbónico, Brading destaca de manera especial la figura de Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798), por ser el testimonio de un joven novicio jesuita expulsado de su país y que abrazó, de manera precursora, la causa de la independencia. Ambos personajes le permiten a Brading hacer un interesante paralelo. Los dos fueron educados en Cusco, tuvieron como parientes a nobles indígenas, partieron aproximadamente a los veinte años a Europa y murieron en el exilio. El primero estuvo influenciado por el Renaci-

---

16 Brading (2011, p. 126).



miento italiano, el segundo por la Ilustración. Sin embargo, Garcilaso fue bien acogido en España, mientras que Viscardo tuvo que vivir austeramente en Londres. Garcilaso criticaba al virrey Toledo por la ejecución de Túpac Amaru I, Viscardo a Areche por la de Túpac Amaru II. Viscardo comenzó como un patriota criollo y terminó acercándose a la figura de un *philosophe* (Brading, 2011, p. 189).

Brading termina su reflexión concluyendo que, si Garcilaso representa la formación del Perú mestizo y barroco, en Viscardo se puede rastrear la superación del pasado y la búsqueda del ideal independiente bajo los paradigmas modernos:

En su repudio a toda la época colonial, Viscardo fue el precursor de aquellos liberales decimonónicos que menospreciaban los tres siglos de dominio hispano, por considerar que era una época en la cual la sociedad vegetó, privada de todo juego de ideas e intereses. Curiosamente, el único remedio para todos estos males era la independencia y el libre comercio. Así, en los escritos de Viscardo rastreamos la crisis del patriotismo criollo y el nacimiento del liberalismo hispanoamericano; esto es, el abandono de la tradición y la búsqueda de la utopía.<sup>17</sup>

#### 4. EL PERÚ REPUBLICANO

Un elemento articulador en la obra de Brading es el análisis de las repercusiones del proceso de independencia en los cambios de las identidades políticas y culturales en México e Hispanoamérica y las diversas, y muchas veces contradictorias, trayectorias que ellas tomaron a lo largo del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX. La perspectiva comparada de Brading permite comprender las grandes tendencias políticas e intelectuales que se desarrollaron en la Hispanoamérica decimonónica pero también sus importantes diferencias, en particular cuando se contrastan los casos de México y Perú.

---

17 Brading (2011, p. 190).

Para rastrear estos desarrollos Brading explora los escritos y las biografías de intelectuales, políticos, funcionarios públicos y eclesiásticos que tuvieron una importante ascendiente en sus respectivos países. A través de ellos Brading rastrea las tendencias, giros y conflictos que moldearon los nacionalismos y el orden republicano. Se muestra que estos personajes fueron receptores de las ideas y corrientes de pensamiento predominantes en su época, pero, al mismo tiempo, tuvieron la capacidad de elaborar interpretaciones y propuestas originales respecto a las bases institucionales que debían regir sus pueblos. También se evidencia que, no pocas veces, sus ideas y proyectos estuvieron condicionados por intereses personales, clientelistas o partidarios.

A partir de estos testimonios Brading explora cómo después de la invasión napoleónica y del proceso emancipador, el patriotismo criollo de los siglos previos tendió a convertirse en una ideología política que inicialmente proponía un republicanismo católico y un nacionalismo insurgente, pero, también, donde se tomaría como modelo al republicanismo clásico y a las ideas liberales en sus distintas variantes, especialmente la estadounidense y la francesa (Brading, 1991, p. 16). La coexistencia, por un lado, del legado hispánico y de la cultura católica barroco-mestiza, indígena y corporativa y, por otro, de los proyectos que aspiraban al establecimiento de una modernidad liberal, republicana y con fundamentos filosóficos esencialmente seculares, se convirtió en uno de los factores recurrentes de conflicto en la Hispanoamérica decimonónica y en la definición de las identidades nacionales. Sin embargo, también dicha convivencia produjo diversas experiencias y proyectos sincréticos que incorporaron, y a veces buscaron conciliar, elementos de estas realidades y concepciones frecuentemente enfrentadas entre sí.

Esta confrontación se dio en un espacio en el cual, después de las guerras de independencia, el antiguo orden institucional monárquico español se había derrumbado, donde muchas de sus antiguas élites europeas, criollas e indígenas habían desaparecido o habían sido desplazadas o debilitadas, donde los caudillos ocuparon muchos de los

vacíos de poder dejados por este colapso, en sociedades multiétnicas y con grandes divisiones de clase y regionales, donde el catolicismo seguía siendo la religión de la gran mayoría, y en un contexto internacional de hegemonía británica y de expansión global del capitalismo industrial. Es en este escenario donde se elaboraron nuevos relatos nacionales que buscaron explicar, glorificar y darle sentido a un nuevo orden republicano fundamentado en el principio de la soberanía popular e identificando al Estado como el instrumento por excelencia en el proceso de construcción de la nación y de expansión de la ciudadanía.

Así, liberales y conservadores, anticlericales y ultramontanos, unitarios y federalistas, tomaron partido por diversos modelos de gobierno. Sin embargo, estos proyectos ideales frecuentemente acabaron siendo condicionados, maquillados, desfigurados o desechados por el poder real ejercido por los caudillos, por los rumbos tomados por los bandos políticos y las nuevas élites, por las condiciones económicas y geopolíticas nacionales e internacionales, o por las resistencias de los sectores populares y la fuerza de los modos de vida arraigados en las poblaciones, incluyendo sus tradiciones culturales y religiosas.

Para el caso peruano, es especialmente relevante el análisis realizado por Brading en la última parte de su libro *Profecía y patria en la historia del Perú*. Allí, sin pretender agotar las posiciones intelectuales de esos años, Brading elabora un «tríptico republicano» donde analiza a tres hombres de letras que encarnan tres momentos y aproximaciones distintas respecto al desarrollo de la conciencia peruana: Manuel Lorenzo de Vidaurre (1773-1841), Mariano Felipe Paz Soldán (1821-1886) y José de la Riva-Agüero y Osma (1885-1944).

En primer lugar, el estudio de Vidaurre constituye un testimonio de los cambios de paradigmas en el tránsito del virreinato a la república. De ser un leal funcionario de la Corona dio un giro radical en sus ideas, hasta convertirse en un ardiente partidario de la república y de la independencia. En buena medida este viraje se explica porque Vidaurre fue un testigo privilegiado de la sucesión de varios dramáticos

acontecimientos que trastocaron profundamente las bases del orden hispánico en América y en el Perú: la invasión napoleónica a España, las nuevas prácticas políticas emanadas de las Cortes y de la Constitución de Cádiz, la formación de las juntas de gobierno americanas, la rebelión de los hermanos Angulo y de Mateo Pumacahua en el Cusco, las acciones represivas del régimen del virrey Fernando de Abascal, el Trienio Liberal en España y las victorias de los ejércitos emancipadores de San Martín y Bolívar.

Vidaurre, después de estudiar leyes en la Universidad de San Marcos, en 1810 viajó a Cádiz donde expresó su lealtad a Fernando VII y escribió la primera versión de su *Plan Perú*, una propuesta reformista, pero que abogaba por la preservación del régimen monárquico y los vínculos con España. En Cádiz consiguió ser nombrado oidor en el Cusco, cargo que ejerció entre 1811 y 1815. En esos años se convirtió en un crítico de las condiciones sociales de los indígenas, pero también de la rebelión de Pumacahua. Elogió al brigadier arequipeño José Manuel de Goyeneche, quien había aplastado la rebelión cusqueña y lideró, poco después, algunas contundentes victorias del ejército realista contra las fuerzas enviadas desde Buenos Aires al Alto Perú. Sin embargo, siendo Vidaurre un personaje incómodo para las autoridades virreinales, debió trasladarse a España, desde donde viajó a Francia, Inglaterra, Cuba (como oidor) y, en vez de asumir un cargo público en Galicia, decidió trasladarse a los Estados Unidos. Fue en Filadelfia donde escribió sus *Cartas Americanas* y una nueva versión del *Plan Perú* (1823), obra dedicada a Bolívar donde expresó decididamente su adhesión al modelo republicano. En ese momento declaró estar a favor de la libertad de cultos, del libre comercio, de la inmigración extranjera y de la abolición de la monarquía. Aunque negaba haber perdido la fe, se convirtió en un severo crítico de la Iglesia Católica. Sus nuevas convicciones le valieron ser invitado por Bolívar a regresar al Perú y convertirse en un estrecho colaborador suyo por un tiempo, aunque luego se transformó en un vehemente crítico del líder venezolano. A partir de 1824 ocupó cargos de gran relevancia en todos

los poderes del nuevo Estado peruano: fue el primer presidente de la Corte Suprema, presidente del Congreso y ministro de Gobierno y de Relaciones Exteriores, sirviendo a distintos gobiernos.

Como lo muestra su última y controvertida obra, *Vidaurre contra Vidaurre* (1839), este fue un hombre de profundas contradicciones. Si bien en la república inicial hubo políticos que mostraron una mayor coherencia en sus ideas y en su comportamiento, su figura es representativa de la crisis sufrida por el mundo hispano en esta época que se reflejaba en la religión, la política y la cultura. Una crisis que significó no solo conseguir la independencia de España sino la transformación de los fundamentos, ideales y estructuras del sistema político. Implicaba el paso desde una monarquía católica absoluta a un gobierno republicano y representativo. Este nuevo régimen estaría fundamentado en una filosofía esencialmente laica y secular, hostile al catolicismo barroco, el cual había dominado políticamente a Hispanoamérica hasta la década de 1770, que estaba aun profundamente arraigado en la cultura y en la población, y sostenido por una Iglesia que había conservado una extendida e influyente estructura institucional y territorial. Asimismo, las veleidades intelectuales y políticas de Vidaurre revelan las grandes incertidumbres que se vivieron en esos años y la dificultad para establecer un régimen estable. Brading concluye lúcidamente que, como muchos personajes de su época, Vidaurre «carecía del sentido del peso del pasado o de la necesidad de arraigar los proyectos contemporáneos a la experiencia histórica. Vivía para el presente y para el futuro. No parece haber reflexionado jamás sobre la historia, la realidad social y el destino específico del Perú». Irónicamente, estas características lo llevarían a servir a diversos gobiernos de caudillos militares durante una generación (Brading, 2011, p. 225).

El segundo personaje analizado es el historiador Mariano Felipe Paz Soldán, quien nació en 1821, el año de la proclamación de la independencia, y murió dos años después de la derrota peruana frente a Chile. Es decir, su vida transitó entre dos momentos decisivos que han tenido una honda influencia en la percepción de la historia na-

cional. Entre sus obras destacaron *Historia del Perú Independiente*, *Atlas Geográfico Peruano* (1860), *Diccionario Geográfico Estadístico del Perú* (1877) y *Narración histórica de la Guerra de Chile contra el Perú y Bolivia* (1884). Paz Soldán encarnó el ideal liberal y positivista que creía en la necesidad de construir una república moderna que se liberara de las cadenas del pasado colonial y de la influencia del catolicismo en la vida pública. Consecuentemente, su trabajo historiográfico se enfocó en el desarrollo del Perú desde la independencia, sin ahondar en los períodos anteriores, pues consideraba al legado español como un lastre que, con excepción del idioma, había dejado pocos elementos valiosos. Estudió extensamente los procesos de la independencia y el de la Confederación Perú-Boliviana, alabando las figuras de José de San Martín, Agustín Gamarra y Ramón Castilla y criticando las de Simón Bolívar y del Mariscal Santa Cruz, identificándolos como líderes extranjeros que pretendieron perpetuarse autoritariamente en el poder menoscabando los intereses peruanos.

Al final de su vida, Paz Soldán expuso en su *Narración histórica* la Guerra del Pacífico. Este trabajo, al igual que los anteriores, se apoyó en abundante evidencia documental, pero, en este caso, fue escrito bajo la presión de los dramáticos acontecimientos que vivió el país durante la ocupación chilena. Brading afirma que en este texto Paz Soldán «pudo comunicar con pasión y elocuencia la tragedia del Perú; la desolación y la angustia de sus compatriotas y el inmenso daño causado a su adorada patria» (Brading, 2011, p. 254).

Paz-Soldán, si bien tenía la pretensión positivista de lograr la objetividad en la historia sobre la base de fuentes primarias y limitándose a describir los hechos, en realidad adoptó también una perspectiva romántica, frecuentemente sesgada y arbitraria, que buscó alimentar un nacionalismo de carácter republicano. Así, el historiador peruano se inscribía dentro de una amplia corriente global donde los relatos históricos, frecuentemente de carácter épico o trágico, con la exaltación de héroes y la identificación de enemigos, estuvieron dirigidos a generar una nueva tradición que rompiera con el orden antiguo, ya sea

colonial o monárquico, y que se convirtiera en un insumo importante en el proceso de construcción de un Estado-Nación unido a un ideal de progreso y modernidad, pero excluyendo importantes aspectos del pasado y del acervo cultural de los pueblos. Empero, Brading señala que, a pesar de sus evidentes prejuicios, Paz Soldán logró componer «una historia magistral basada en años de estudios de primera mano», que hoy sigue siendo indispensable para investigar los acontecimientos de esa época (Brading, 2011, pp. 247-257).

Finalmente, Brading examina a José de la Riva-Agüero y Osma (1885-1944), uno de los intelectuales más representativos de la «Generación del 900» y un conspicuo miembro de la élite limeña, descendiente de conquistadores y de líderes de la independencia y de la república. Según Brading, Riva-Agüero esbozó ideas cercanas al idealismo romántico alemán del temprano siglo XIX y a diversos autores como Renán, Michelet y Carlyle en Europa y como José Enrique Rodó y Justo Sierra en Hispanoamérica, quienes veían en la labor del historiador una misión equivalente a la de un «sumo sacerdote» de la patria. Riva-Agüero consideraba que la historia, en su expresión más sublime, era fuente del amor patrio y un medio por el cual las generaciones eran unidas en el recuerdo y la esperanza, pues la patria era, en definitiva, una creación histórica. La vocación del historiador era descubrir el pasado y rastrear el alma nacional (Brading, 2011, pp. 259-260).

Siendo muy joven Riva-Agüero escribió *El carácter de la literatura del Perú independiente* (1905) y *La Historia en el Perú* (1910), obras magistrales, aunque teñidas de prejuicios positivistas. Sin embargo, poco después experimentó un cambio radical en su concepción del Perú, rebelándose contra las interpretaciones liberales y positivistas de Paz Soldán y de sus antiguos maestros de la Universidad de San Marcos. Esta perspectiva quedó manifiesta en su obra *Paisajes peruanos*.<sup>18</sup> Este

---

18 Riva-Agüero empezó a escribir sus *Paisajes peruanos* en 1912 durante su viaje de meses en la sierra peruana. Este texto fue completado en 1917 y publicado de manera fragmentada como ensayos en diversas revistas y periódicos entre 1916

libro fue fruto de un viaje hecho por un Riva-Agüero de 27 años en 1912, atravesando las sierras de Perú y Bolivia por mar, en ferrocarril y a lomo de mula y de caballo. Visitó Arequipa, La Paz, Puno, Cusco, Abancay, Andahuaylas, Ayacucho, Huancayo y el convento de Ocopa, entre otras localidades (Chirinos Soto, 1994). Fue testigo del contraste social y geográfico entre la costa y la sierra, encontrando en la última la columna vertebral del país, al verdadero Perú, y proclamó al Cusco como el corazón y símbolo del país. Celebraba «la grandeza de los Andes, la monumentalidad de las ruinas incaicas y la riqueza decorativa de la civilización virreinal». Abjurando de su excesiva «hispanofilia juvenil» y reconociendo que «el Perú es obra de los incas, tanto o más que de los conquistadores», reivindicó enfáticamente el legado indígena.

Asimismo, es célebre su reflexión en la Pampa de la Quinua, donde se había librado la decisiva batalla de Ayacucho que selló la independencia peruana en 1824. Riva-Agüero entendió este encuentro como la culminación de una guerra civil donde ambos bandos, realistas y patriotas, fueron dirigidos por extranjeros que no tenían en mente el bien del Perú. El hecho de que los peruanos de la época se vieran divididos entre la causa del rey de España y la de la independencia produjo un profundo desgarramiento en el alma patria, pues —él afirmaba— la era virreinal y lo hispánico eran también parte integral y valiosa de la historia, de la identidad y del patrimonio cultural del Perú (Brading, 2011, pp. 272-273).

Ahondando en esta idea, al contrastar los legados de los incas y del virreinato con la azarosa política peruana decimonónica, concluyó que la república no podría ser el único referente, ni ser considerada como el origen de la nacionalidad, sino que era necesario remontarse a los periodos precedentes. En esa línea, en consonancia con el planteamiento de otros intelectuales latinoamericanos de la época, como

---

y 1944. Estos trabajos fueron editados y publicados íntegramente como un libro de manera póstuma en 1955, con un brillante estudio preliminar de Raúl Porras Barrenechea (Porras Barrenechea, 1955, p. VI-IX).



Vicente Riva Palacio y Justo Sierra, quienes habían identificado en la «familia mestiza» la base de la nacionalidad mexicana, para Riva-Agüero era el mestizaje el que crearía la futura nacionalidad del Perú. Sin embargo, este era un proceso inconcluso aún y todavía era necesario encontrar el mejor medio con el cual alcanzar «la vida de síntesis del sentimiento y la conciencia de las dos razas históricas, la española y la incaica».

Riva-Agüero buscó algunas figuras del pasado que hubieran manifestado los más altos valores del espíritu nacional. Así celebró al Inca Garcilaso de la Vega como símbolo del mestizaje peruano y de síntesis de la cultura occidental y la nativa. Asimismo, exaltó al escritor Ricardo Palma y a su obra *Tradiciones peruanas* donde, según Riva-Agüero, se había retratado «la epopeya cómica de nuestra historia» en un texto que era una galería «de acuarelas costumbristas» del pasado peruano.

Según Brading, a pesar de la defensa que Riva-Agüero hizo del legado hispánico, los rezagos de sus influencias neoclásica y positivista le impidieron comprender y valorar de manera integral la cultura barroca, descubrir el surgimiento de una conciencia patria criolla y entender el alcance de la labor de los cronistas e intelectuales del virreinato. Asimismo, sus desengaños políticos, su exilio a Europa, junto con la expansión de las ideologías socialistas y nacionalistas en la década de 1920, conspiraron «para impedirle desarrollar el nacionalismo generoso e histórico» que se esbozó en sus magníficos *Paisajes peruanos*.

Sin embargo, Brading (2011, p. 282) afirma que, a pesar de sus limitaciones, el gran mérito de Riva-Agüero fue convertirse en un precursor de la búsqueda de una identidad peruana madura: «Abrió camino para la exploración del pasado peruano, sea incaico o colonial, que posteriormente fue emprendido, a menudo desde ángulos muy diversos por José Carlos Mariátegui, Víctor Andrés Belaunde, Raúl Porras Barrenechea y sus sucesores».

## CONCLUSIONES

Resulta sugerente que, para el caso de Hispanoamérica, Brading haya adecuado la perspectiva de Harold Bloom sobre la existencia de textos canónicos e ideas fundantes de tradiciones intelectuales que originan genealogías y conexiones entre gran variedad de los pensadores y de las obras que han influido en la autocomprensión y la formación de los pueblos y las culturas.

Para el caso peruano, abre un camino para continuar una línea de investigación de la historia intelectual que ahonde en los vínculos y tradiciones que han guiado la formación de la identidad peruana desde una perspectiva de larga duración. Es decir, es una invitación a llevar adelante trabajos que no se restrinjan a las primeras décadas del siglo XX, ni siquiera al periodo republicano, sino que tengan la capacidad de incluir los periodos anteriores a la independencia y los legados hispánico virreinal, del mundo andino, de la herencia africana y las otras influencias culturales que se han ido incorporando a la realidad peruana, enriqueciéndola en el curso del tiempo. En este sentido, aunque dicha aproximación no niega el indudable valor de las monografías especializadas sobre temas y periodos específicos —indispensables para construir miradas más amplias sobre bases sólidas—, sí reclama como necesario no restringir la labor académica del historiador a estas y reivindica las visiones históricas de conjunto.<sup>19</sup>

El examen de tradiciones intelectuales en el país debe considerar que ellas se nutren de corrientes culturales, filosóficas, teológicas y

---

19 Existe un reclamo que ha sido públicamente expresado por varios académicos frente a una excesiva y frecuentemente asfixiante ultraespecialización monográfica en los trabajos de humanidades, los cuales, muchas veces imitando los paradigmas de las ciencias naturales o matemáticas, desnaturalizan su propio quehacer y métodos. Un ejemplo importante de esta reacción es el *History Manifesto* de los historiadores Jo Guldi (Universidad de Brown) y David Armitage (Universidad de Harvard), donde plantean que existen alternativas frente a dicho paradigma (Guldi y Armitage, 2014).

religiosas globales y, simultáneamente, que el contacto con la realidad social, la propia creatividad de los autores estudiados, los problemas de sus sociedades y las circunstancias específicas que enfrentaron, fueron insumos fundamentales para la elaboración de ideas y propuestas originales.<sup>20</sup> También resulta de suma utilidad la historia comparada para evitar una aproximación centrada casi exclusivamente en el ámbito nacional. Ciertamente, en los estudios de Brading, y de manera privilegiada en su *Orbe indiano*, se examina el pensamiento político en México y Perú desde una mirada que va más allá de esos países, conectándolos con los procesos históricos que se vivían en América Latina y en el mundo.<sup>21</sup>

---

20 Esta idea está claramente expresada por Brading en el prólogo de su *Orbe indiano*: «Por ello, el propósito de este libro es demostrar que, por mucho que la América española dependiera de Europa en materia de formas de arte, literatura y cultura general, sus cronistas y patriotas lograron crear una tradición intelectual que, por razón de su compromiso con la experiencia histórica y la realidad contemporánea de América, fue original, idiosincrásica, compleja y totalmente distinta de todo modelo europeo» (Brading, 1991a, pp. 16-17).

21 Un ejemplo de esta perspectiva es el análisis comparativo del barroco que hace Brading: «Si se quiere entender lo que aquella cultura barroca fue, debe decirse que es una creación de las tierras católicas y, especialmente, de las dos alas de la cultura católica bajo la casa de Habsburgo. La verdadera comparación de América Latina (incluyendo a España) debe hacerse con la Europa central y del este, con el imperio que incluía a Austria, Hungría, Eslovaquia y Polonia, pues esas tierras católicas tenían la misma cultura. Llegará el día en que se hará un gran congreso para comparar América Latina con estos pueblos. Tienen el mismo ritmo; yo me di cuenta de eso cuando fui a Praga y me encontré la extraordinaria iglesia de San Nicolás, que no es churrigueresca pero sí barroca. Y la cultura de Austria, de la Alemania católica, tuvo igualmente una gran influencia aquí en México. Las obras de Kircher, por ejemplo, ese gran monstruo de la cultura barroca instalado en Roma y autor de tomos voluminosos, fueron bien recibidas acá. Y en mi libro sobre la Guadalupana, en los primeros capítulos, dedicados a la época virreinal, se encuentra también la evidencia de ese proceso. Se han estudiado los santuarios y cultos de España, muy semejantes a los del virreinato, el de Nuestra Señora del Pilar, en Zaragoza... Pero en México se utilizó la teología neoplatónica para magnificar y explicar la imagen guadalupana, lo cual fue para mí una sorpresa» (Domínguez Michael, 2010).

Asimismo, la obra de Brading resalta la importancia del sustrato religioso en la cultura, cuyo estudio no se reduce a entenderlo a priori como una superestructura superficial o un instrumento de alienación de las «clases hegemónicas»,<sup>22</sup> ni tampoco como una expresión más, entre muchas otras, de la sociedad civil. La religión, más bien, es entendida como un componente esencial en la historia, pues supone una cosmovisión, un sentido de la existencia, un eje articulador de las comunidades y de la identidad, y de la formación social y cultural de los pueblos que ha permanecido y se ha desplegado en el tiempo a través de muy variadas manifestaciones.<sup>23</sup>

Tanto los estudios comparados como una amplia consideración de las tradiciones filosóficas, teológicas, culturales, de las corrientes espirituales, de los códigos morales y de las tradiciones, permite desarrollar una visión crítica frente a algunas construcciones teóricas que tienden a producir interpretaciones deliberadamente sesgadas de las fuentes para justificar sus presupuestos o para adherirse a modas académicas que, muchas veces, tienen como resultado una simplificación de la realidad y la imposición de juicios anacrónicos sobre diversos procesos y acontecimientos históricos. En contraste, una perspectiva amplia de la cultura deja de manifiesto que la realidad es compleja y que, por lo tanto, si bien debe ser comprendida y estudiada, no puede ser agotada en un modelo teórico determinado.

En esta línea, si bien la mayor parte de las investigaciones de David Brading se enfocaron en México, su obra ha abierto importantes vetas para el estudio del Perú en cuanto a temas, enfoques intelectuales y metodologías desde una perspectiva que busca abarcar y conectar amplios periodos, procesos, tradiciones, culturas e ideas que

---

22 Esta posición, por ejemplo, está presente tanto en el marxismo clásico como en Gramsci (Kertzer, 1971; McLellan, 1987).

23 Destacados estudiosos del fenómeno religioso han enfatizado la necesidad de examinar el papel vital de las religiones en las formaciones culturales y en la esfera pública de los pueblos, incluso en las sociedades que han vivido extendidos procesos de secularización (Casanova, 1994; Köhrsen, 2012).

han forjado su historia, sus pueblos, su identidad y su acervo, pero también que contribuyen a explicar sus fracturas, contradicciones, conflictos y aspiraciones aún no alcanzadas.

El estudio de personajes representativos en distintos momentos de la historia peruana, como el Inca Garcilaso de la Vega, fray Buenaventura Salinas y Córdova, Guamán Poma de Ayala, Pedro Peralta y Barnuevo, Juan Pablo Viscardo y Guzmán, Manuel Lorenzo de Vidaurre, Mariano Felipe Paz Soldán y José de la Riva-Agüero, si bien está muy lejos de agotar el espectro de intelectuales del país, sí permite examinar los rasgos, desarrollos y cambios en la identidad peruana y los elementos que la han marcado a lo largo de su historia. En concreto, a partir de estos testimonios se explora el drama de la conquista española, los derroteros del Perú barroco bajo los Habsburgo, el impacto de las reformas impulsadas por el absolutismo ilustrado borbónico, la independencia y los procesos históricos vividos por el país durante los siglos XIX y XX. Asimismo, nos muestran algunos de los temas transversales como la búsqueda de la justicia en sociedades diversas étnica y culturalmente, el anhelo de un proyecto común y lo que Basadre llamó la promesa de la vida peruana (Basadre, 2003, pp. 94-95).

## **CONFLICTO DE INTERESES**

El autor declara no tener conflicto de intereses.

## **COPYRIGHT**

2022, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## REFERENCIAS

- AGUIRRE, C. y A. SABORIT (1987). El pasado siempre pesa sobre la actualidad. Entrevista con David A. Brading. *Historias*, núm. 18, pp. 35-42.
- ALAPERRINE-BOUYER, Monique (2007). *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- BARREDA LAOS, Felipe (1964). *Vida intelectual del Virreinato del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- BASADRE, Jorge (2003). *Memoria y destino del Perú: Textos esenciales*. Lima: Congreso del Perú.
- BRADING, David A. (1971a). Las minas de plata en el Perú y México colonial. Un estudio comparativo. *Desarrollo Económico*, vol. 11, núm. 41, pp. 101-111.
- BRADING, D. A. (1971b). *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRADING, D. A. (1972). Colonial Silver Mining: Mexico and Peru. *The Hispanic American Historical Review*, vol. 52, núm. 4, pp. 545-579.
- BRADING, D. A. (1986). The Incas and the Renaissance: The Royal Commentaries of Inca Garcilaso de la Vega. *Journal of Latin American Studies*, vol. 18, núm. 1, pp. 1-23.
- BRADING, D. A. (1990). La España de los Borbones y su imperio americano. En: L. Bethell (ed.). *Historia de América Latina: 2 América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*. Barcelona: Editorial Crítica, pp. 85-126.
- BRADING, D. A. (1991a). *Orbe indiano: De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BRADING, D. A. (1991b). *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots*

*and the Liberal State 1492-1866*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRADING, D. A. (1994a). *Church and State in Bourbon Mexico: The Diocese of Michoacán*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRADING, D. A. (1994b). *Una Iglesia asediada: El Obispado de Michoacán, 1749-1910*. México: Fondo de Cultura Económica.

BRADING, D. A. (1999). *Juan Pablo Viscardo y Guzmán, patriota y philosophe criollo* (pp. XXI-LXXIX). Lima: Congreso de la República del Perú, pp. XXI-LXXIX.

BRADING, D. A. (2001). *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across Five Centuries*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.

BRADING, D. A. (2002). *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. México: Taurus.

BRADING, D. A. (2003). La monarquía católica. En: François-Xavier Guerra y Antonio Annino (eds.). *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*. México: Fondo Cultura Económica, pp. 15-46.

BRADING, D. A. (2007). A Recusant Abroad. En: S. Deans-Smith y E. Van Young (eds.). *Mexican soundings: Essays in honour of David A. Brading*. Londres: Institute for the Study of the Americas, pp. 13-37.

BRADING, D. A. (2011). *Profecía y patria en la historia del Perú*. Lima: Congreso del Perú.

BRAUDEL, Fernand (1984). *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century, Volume III: The Perspective of the World*. Londres: Harper Collins Publishers.

CASANOVA, José (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.

- CHANG-RODRÍGUEZ, E. (2012). *Pensamiento y acción en González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CHIRINOS SOTO, E. (1994). El viaje de Riva-Agüero. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, núm. 21, pp. 215-217.
- DAGER, J. (2009). *Historiografía y nación en el Perú del siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DAWSON, C. (1957). *The dynamics of world history*. Nueva York: Sheed and Ward.
- DEANS-SMITH, S. (2007). Introduction. En: S. Deans-Smith y Eric Van Young (eds.). *Mexican soundings: Essays in honour of David A. Brading*. Londres: Institute for the Study of the Americas, pp. 1-10.
- DEANS-SMITH, S. y ERIC VAN YOUNG (eds.) (2007). *Mexican soundings: Essays in honour of David A. Brading*. Londres: Institute for the Study of the Americas.
- DOMÍNGUEZ MICHAEL, C. (31.1.2010). El Orbe Indiano de David Brading. *Letras Libres*, núm. 133. Disponible en: <https://letraslibres.com/revista-mexico/i-el-orbe-de-david-a-brading/>. Acceso: 1.4.2022.
- GONZÁLEZ ALVARADO, Osmar (2011). *Ideas, intelectuales y debates en el Perú*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- GULDI, Jo y David ARMITAGE (2014). *The History Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARTH-TERRÉ, Emilio (1945). *Artífices en el virreinato del Perú*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.
- KERTZER, D. (1971). Gramsci's Concept of Hegemony: The Italian Church-Comunist Struggle. *Dialectical Anthropology*, vol. 4, núm. 4, pp. 321-328.



- KÖHRSEN, J. (2012). How religious is the public sphere? A critical stance on the debate about public religion and post-secularity. *Acta Sociologica*, vol. 55, núm. 3, pp. 273-288.
- MARTIN, Luis (1968). *Intellectual Conquest of Peru: The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*. Nueva York: Fordahm University Press.
- McEVOY, Carmen (1997). *La utopía republicana: Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- McEVOY, C. (ed.) (2013). *En pos de la República: Ensayos de historia política e intelectual*. Lima: Centro de Estudios Bicentenario Perú.
- McEVOY, C. y Carlos AGUIRRE (eds.) (2008). *Intelectuales y poder. Ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e Hispanoamérica (ss. XVI-XX)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Pontificia Universidad Católica del Perú.
- McLELLAN, D. (1987). *Marxism and Religion. A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*. Londres: Macmillan.
- MUJICA PINILLA, Ramón (ed.) (2006). *Visión y símbolos del virreinato criollo a la República Peruana*. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- PACHECO VÉLEZ, C. (1993). *Ensayos de simpatía: Sobre ideas y generaciones en el Perú del siglo XX*. Lima: Universidad del Pacífico.
- PLANAS, P. (1986). *Los orígenes del APRA*. Lima: Okura Editores.
- PLANAS, P. (1994). *El 900. Balance y recuperación. Aproximaciones al 900*. Lima: Citdec.
- PLANAS, P. (1996). *Biografía del movimiento social cristiano en el Perú: 1926-1956*. Lima: Gráfica San Pablo.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl (1955). El paisaje peruano. De Garcilaso a Riva-

- Agüero. En: J. de la Riva-Agüero y Osma. *Paisajes peruanos* (Vol. 20). Lima: Imprenta Santa María, pp. V-CLXII.
- PORTOCARRERO, G. (2015). *La urgencia por decir nosotros. Los intelectuales y la idea de nación en el Perú republicano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RAMOS, Gabriela y Yanna YANNAKAKIS (2014). *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Durham; Londres: Duke University Press.
- REDMOND, W. (1998). *La Lógica en el virreinato del Perú a través de las obras de Juan Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Fondo Editorial de Cultura Económica.
- RÉNIQUE, J. L. (2015). *Imaginar la nación. Viajes en busca del «verdadero Perú» (1881-1932)*. Lima: Congreso de la República; Instituto de Estudios Peruanos.
- RHEIN, J. D. (2014). How Dawson read the City of God. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol. 17, núm. 1, pp. 36-24.
- RIVA-AGÜERO y J. DE LA OSMA (1960). *Afirmación de Perú* (Vol. 2). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVA-AGÜERO y J. DE LA OSMA (1965). *Estudios de historia peruana: La historia en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ROSE, S. (2008). Hacia un estudio de las élites letradas en el Perú virreinal: El caso de la Académica antártica. En: J. Myers (ed.). *Historia de los intelectuales en América Latina. Vol. 1: De la ciudad letrada al modernismo*. Buenos Aires: Katz editores, pp. 79-93.
- SANDERS, K. (1997). *Nación y Tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana. 1885-1930*. Lima: Fondo de Cultura Económica; Pontificia Universidad Católica del Perú.

SOBREVILLA, D. (2005). *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Lima: Universidad de Lima.

VAN YOUNG, Eric (2007). Brading's Century: Some Reflections on David A. Brading's Work and Historiography of Mexico, 1750-1850. En: S. Deans-Smith y E. Van Young (eds.). *Mexican soundings: Essays in honour of David A. Brading*. London: Institute for the Study of the Americas.

Fecha de recepción: 12 de abril de 2022.  
Fecha de evaluación: 20 de junio de 2022.  
Fecha de aceptación: 24 de junio de 2022.  
Fecha de publicación: 30 de junio de 2022.





## Jürgen Golte, siempre en la memoria (1943-2021)

DORIS LEÓN GABRIEL

Departamento de Antropología de las Américas -  
Universidad de Bonn (Bonn, Alemania)  
[doris.leon@uni-bonn.de](mailto:doris.leon@uni-bonn.de)

EN PLENA CONMEMORACIÓN DEL Bicentenario de la Independencia del Perú, a la que él veía con escepticismo y le abría muchas interrogantes sobre las jerarquías y exclusiones sociales persistentes, Jürgen Golte dejó de existir terrenalmente el 29 de julio del 2021. Los aprendizajes de nuestro trabajo compartido, sus clases en las aulas sanmarquinas, su humanidad, las memorias de nuestra amistad y el impacto de su obra académica han impregnado mi quehacer antropológico desde que lo conocí, pero sin duda desde su partida me han interpelado con una fuerza dolorosa y a la vez regeneradora. Una vida tan fascinante, llena de viajes por el mundo y por el tiempo, que dio lugar a una obra prolija como la suya, no se puede resumir en pocas palabras. Pero sí se puede y se debe honrar. Quisiera evocar sus derroteros fundamentales como inspiración y motivación para crear caminos propios dentro del conocimiento de las sociedades andinas, a las que dedicó más de cincuenta años de su vida.

Golte tuvo un genuino interés y admiración por los pueblos campesinos andinos debido a sus logros culturales en organización social, conocimientos, éticas y estrategias productivas en las difíciles condiciones naturales que enfrentan para el manejo de los recursos. Ahondó en su historia porque quería entender cómo, a pesar de los grandes progresos de su pasado, las sociedades altoandinas se habían sumido en una situación de marginación y pobreza. Ese era el escenario que encontró a su llegada a Perú a mediados de los años sesenta.

En la Universidad San Marcos, ya como estudiante, realizó sus primeras investigaciones sobre comunidades campesinas en la sierra de Lima, a partir de sus cambios por la integración al mercado, pero mostrando también el histórico dinamismo de sus estructuras tradicionales, el cual comprendería como la base para su desarrollo económico. Su perspectiva histórica de *larga duración*, que atraviesa toda su obra, lo llevó a la etnohistoria para abordar a fondo los factores que acompañan estos desarrollos, desde las formas de producción, intercambio y organización del Estado inca, y luego prosiguió en la historia colonial para explorar el trasfondo socioeconómico de las rebeliones indígenas que culminaron en la sublevación general de Túpac Amaru en 1780, temas a los que dedicó dos tesis doctorales.<sup>1</sup> También es importante destacar que, por esa época, debido a su formación interdisciplinaria en *Altamerikanistik*, que articula la etnología, historia y arqueología en las Américas, Golte tenía también amplios conocimientos sobre las sociedades mesoamericanas, sobre las que reflexionó de modo comparativo e incluso, para la obtención de su doctorado estatal, ofreció una conferencia inaugural sobre la expansión del Estado azteca.

---

1 Jürgen Golte, 1973, *Entwicklungsfaktoren in der sozialen und wirtschaftlichen Geschichte der indianischen Bauernbevölkerung im Mittleren Andengebiet (16.-20. Jahrhundert)* (Factores de desarrollo en la historia social y económica de la población campesina de los Andes Centrales, siglos XVI al XX), y, 1977, *Warenverteilung und Bauernrebellionen im Vizekönigreich (1751-1783)*, editado en el Perú como *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, por el Instituto de Estudios Peruanos en 1980.

Con un mayor entendimiento de la racionalidad de la organización andina, a partir de la década de los ochenta se sumerge en dos líneas de investigación disímiles en términos temporales, pero con la constante motivación de la historia: la iconografía precolombina, especialmente la moche, y las migraciones del campo a la ciudad. Las visibles transformaciones urbanas por las economías migrantes y la creciente expansión mercantil lo inclinaron a estudios sobre las redes étnicas en la globalización y las consecuencias sociales para la población, que se fue insertando en las ciudades mediante el autoempleo y los negocios. Posteriormente, su conocimiento y fascinación por las culturas prehispánicas llega a su obra cumbre con *Moche, cosmología y sociedad* (2009), que muestra su habilidad para transitar en amplios arcos temporales, pero sobre todo su profunda comprensión de las formas de pensamiento y expresión de las poblaciones andinas. Sus más recientes líneas de investigación no dejan de ser variadas, pero además articulan y actualizan temas que él ya había abordado décadas anteriores. Una podría condensarse como la socialización de las juventudes urbanas y el mundo mediático en contextos de exclusión, experiencias que les son heredadas por la generación previa que transformó el rostro de las ciudades que ahora se dinamizan con culturas digitales pero que, aun con más posibilidades de cuestionamiento de las jerarquías, persisten en ciertas formas de discriminación o en la creación de nuevas. La otra línea trata del retorno a las economías migrantes, esta vez de origen altiplánico, un grupo en particular que integra dinámicas rituales y de religiosidad andina desde donde se propagan idearios de prosperidad y liberalismo en sintonía con el mercado, pero anclados en una tradición histórica más larga en los Andes. Y aunque se trataba de estudios en progreso que no llegaron a publicarse, en sus últimos años Golte estuvo trabajando en las diferencias entre la industrialización en Europa y las limitaciones de esta en Sudamérica, a partir de sus particulares desarrollos históricos y materiales. En menor medida y por iniciativa individual, se dedicaba además

a la iconografía Nasca con la misma motivación que lo condujo a entender la cosmología moche.

Sus variados intereses académicos tienen un hilo conductor, entre otros, que vale destacar por su potencial para pensar el país y sus oportunidades. Golte ahondaba en cómo la historia cultural se extiende hasta el presente como activo para la superación de nuevos retos y adversidades que, en perspectiva, estimulan formas de construcción de modernidades diversas y posibilidades de movilidad social ante la constante ineficiencia y exclusión desde las instituciones del Estado. Su obra es un intento por contribuir a la formación de una conciencia de una historia de larga duración de la población andina como condición previa para forjarse un futuro con cierta autodeterminación y emancipación social. En dicha historia, las éticas han tenido un rol especial por su capacidad para construir sociedad mediante valores, saberes y modos de relacionarse anclados y alimentados por las culturas andinas. Los resultados de sus investigaciones mostraron tempranamente que el bagaje cultural andino no solo no era un obstáculo ni se contraponía con la experiencia urbana y globalizada —como indicaba el sentido común hasta hace solo un par de décadas y que, penosamente, aún persiste en ciertas élites urbanas y discursos mediáticos—, sino que puede ser una ventaja comparativa para enfrentar sus retos y la histórica experiencia de desigualdad y dominación.

Ese derrotero básico constituye su forma de hacer antropología. En ese sentido, Golte pensaba en función de fenómenos nacionales y globales, tejiendo relaciones entre distintos procesos históricos y actuales, y comparando entre distintas sociedades o experiencias de grupos diversos dentro de la sociedad peruana. Practicaba una antropología que estimulaba la duda para cuestionar lo hasta entonces conocido; la experiencia desde donde plantearse nuevas preguntas, y la creatividad para buscar y construir conocimientos significativos. Así lo conocí como maestro en San Marcos, la universidad donde se formó y a la que siempre volvía aun con las limitaciones de una vida



entre Perú y Alemania, por su convencimiento de la importancia de la universidad pública para encarar los problemas del país. Desde San Marcos y desde todas aquellas instituciones donde pudo participar, tuvo un rol de mediador que surgía de su interés por conectar mundos y tejer puentes que contribuyan a la creación y difusión de conocimientos y, al fin y al cabo, a la ampliación de nuestra comprensión sobre el mundo. Ha sido puente entre Perú y Alemania a través de generaciones de estudiantes de ambos países que transitan de uno al otro para realizar sus investigaciones y posgrados; lo ha sido también entre instituciones, universidades y regiones donde investigó y a donde lo seguían quienes querían aprender de él; y además su vida fue un ejemplo de esos puentes académicos mediante la interdisciplinariedad, por sus investigaciones entre esas conexiones histórico-antropológicas, un ideal que mucho se repite pero poco se practica en las ciencias sociales peruanas.

No podría resaltar lo suficiente su calidad humana y su generosidad, que han influido tanto o más en mi vida que los aprendizajes intelectuales. Yo fui parte de una de sus últimas generaciones de estudiantes sanmarquinos y tuve la dicha de trabajar con él por años, hasta que su constante motivación y convicción en mi desarrollo profesional me trajeron a Alemania, Bonn, la pequeña ciudad donde tuvo su primer acercamiento académico a la etnología andina. Sus historias, contadas siempre con la gracia y sencillez que lo caracterizaba, me acompañan en mis reflexiones sobre los problemas del Perú, en el constante aprendizaje de pensar nuestro país desde las experiencias de la gente y dentro de procesos históricos más amplios que los hechos evidentes. Su luz prevalece en quienes compartimos con él su entusiasmo por conocer la complejidad del Perú y el mundo, para hacernos así un poco más libres.

## COPYRIGHT

2022, la autora.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2022.

Fecha de aceptación: 1 de marzo de 2022.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2022.



## Nombres, palabras, mundos y sus equivalencias en la vida de una intérprete: acerca del libro *Malintzin, o la conquista como traducción* de Federico Navarrete

José Luis PAZ NOMEY

Universidad de Heidelberg (Heidelberg, Alemania)  
josebolche@hotmail.com

Código ORCID: 0000-0002-2863-7244

*MALINTZIN, O LA CONQUISTA COMO TRADUCCIÓN* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, 61 pp.), de Federico Navarrete, forma parte de la colección *México 500*, de la Universidad Nacional Autónoma de México, que conmemora los 500 años de la caída de Tenochtitlan y la fundación de la Ciudad de México. El libro contiene seis ensayos: «Malinche, Malintzin y Marina», «La conquista como traducción», «Traducir palabras», «Traducir mundos», «Controlar y desatar la violencia» y «Malintzin y sus destinos».

La tesis principal del libro sostiene que la labor traductora de Malintzin fue tanto o más importante para el éxito de la conquista, que las hazañas de armas de Hernán Cortés (pp. 18-19). Esto va en

contraposición a los historiadores<sup>1</sup> que creen que era más importante el capitán español que Marina —por prejuicio masculino, o por la creencia en la superioridad de los peninsulares en conocimientos tecnológicos, religiosos y culturales— debido a que, en sus *Cartas de relación*, el conquistador no la menciona directamente por su nombre, sino como *lengua*.

«Malinche, Malintzin y Marina» hace un análisis etimológico y lingüístico de los tres nombres con los que se conoció a la intérprete, incluyendo datos biográficos de Malintzin y Hernán Cortés. Se destaca su bautizo, con el fin de que su nuevo amo peninsular se protegiera de la impureza que implicaba relacionarse sexualmente con «mujeres paganas» (pp. 12-13). Luego de este rito la joven adquirió el nombre cristiano de Marina. De esta forma, Malintzin refería a la mujer indígena, Malinche «al ser complejo que ella integraba con Hernán Cortés», mientras que Marina era empleado por españoles que la llamaron así. Actualmente, un colectivo indígena mediante la cuenta @Malintzin\_NC está reivindicando la nahuatlización del nombre como un derecho de las féminas y los pueblos indígenas para denominarse en sus propias lenguas (pp. 13-14).

Etimológicamente Malintzin remite al *malinalli*, hierba fibrosa que se torcía para hacer cordeles semejantes a venas vegetales que comunicaban con diversos niveles del cosmos. Asimismo, hacía referencia a Malinaxóchitl, hermana de Huitzilopochtli. Según estas características, Malintzin como traductora abría canales de comunicación entre Cortés y los indígenas, asemejándose a la idea de un torzal, diferentes pero entreverados «ella habla por él, él escucha a través de ella; ella participa su poder, él se aprovecha del suyo; él ejerce violencia, y ella lo controla y apacigua» (pp. 15-16). Por ello, Cortés y Juan Pérez de Arteaga, vecino de Puebla, fueron llamados Malinche, al estar siempre en compañía de doña Marina.

---

1 Aunque Navarrete menciona en varios acápites el término «historiadores», no cita ni sus nombres, ni sus obras.

En 1519 la intérprete pudo demostrar sus competencias lingüísticas en Veracruz, durante el encuentro con los embajadores de Moctezuma. Ante la incapacidad de mediación del *lengua* Jerónimo de Aguilar —quien solo hablaba maya—, Marina se atrevió a traducir las palabras de los emisarios mexicas del náhuatl al maya yucateco. Gracias a ello, Aguilar pudo traducir al español para Cortés. Desde entonces fue traductora entre españoles y aztecas, además Cortés la tomó como su concubina y dos años después tuvieron a su hijo Martín Cortés.

En «La conquista como traducción» se da cuenta del proceso de invasión llevado a cabo entre 1519 y 1521 (Cempoala, Cholula, México-Tenochtitlan) con la ayuda de grupos contrarios a los mexicas (un ejército conformado entre cien mil y doscientos mil mesoamericanos y menos de mil españoles). Casi al final se afirma que Malintzin era la traductora y que la conquista de México fue «de palabras y negociaciones como de armas y batallas, una conquista hecha posible por la traducción» (p. 28). Sin embargo, esta es la única referencia a la traducción en todo el capítulo, ya que solo se mencionan los lugares y años de los enfrentamientos, sin detenerse en el análisis traductológico de estos procesos de negociación y alianzas entre invasores e indígenas.

La manera en que Malintzin traducía es desarrollada en «Traducir palabras». En base a las *Cartas de relación* de Cortés, se propone una innovadora «cadena de traducción» entre el invasor, la intérprete y los gobernantes indígenas. El modelo se divide en ocho pasos (cuatro en español y cuatro en náhuatl). Según esta propuesta, Malintzin se ubicaba en el centro del proceso comunicativo y traductorio, interpretando el requerimiento de Cortés y traduciendo conceptos jurídicos y religiosos en sus equivalentes náhuatl, y viceversa. Esto permitió a la *lengua* controlar el proceso comunicativo, independientemente de los intereses de Cortés y los líderes indígenas.

La forma en que Malintzin interpretó la realidad europea y mesoamericana del siglo XVI es discutida en «Traducir mundos».

Cortés —en base a las analogías entre los sistemas políticos y sociales— pensaba que toda persona racional debía conocer conceptos como: Dios, rey, señor, vasallo, etc., y confiaba en que su *lengua* traduciría estos términos de manera transparente. Esta posición «universalista» contradice a la historia posterior, demostrando que el entendimiento entre estos dos mundos nunca fue completo. Ejemplo de ello fue la traducción del «único y verdadero Dios», contraria a la pluralidad de dioses mesoamericanos. Este conflicto se extendía a las formas de gobierno, al papa y a la Iglesia. Gracias a la mediación lingüística de Malintzin, Cortés tuvo éxito en sus alianzas con los gobernantes indígenas, movilizandando más de cien mil guerreros aliados de los invasores. Aunque es importante, no se mencionan las promesas, recompensas y premios prometidos por Cortés a los indígenas por apoyar la conquista.

Malintzin traducía las persuasiones y amenazas de Cortés hacia los líderes indígenas en caso de no someterse al requerimiento, esto es abordado en «Controlar y desatar la violencia» (pp. 39-52). Al ubicarse en el centro y dirigir el proceso comunicativo, la nativa tenía el poder de desatar o contener la violencia y la agresión de los españoles. Los indígenas consideraban que los cuerpos femeninos contenían fuerzas frías (agua, oscuridad y tierra), por tanto, podían complementar o atenuar las fuerzas calientes (sol, cielo y luz) ubicadas en los hombres. Por ello, antes de un enfrentamiento, los guerreros no debían tener relaciones sexuales y guardar calor para el combate. Esto explicaría por qué las mujeres fueron regaladas a los peninsulares por los caciques indígenas y la representación de Malintzin como una *ahuiani* o alegradora.

Este poder de control de la violencia atribuido a Malintzin se vio reflejado en la masacre de Cholula en 1519. Posteriormente se lo asoció con: la Virgen María, la montaña sagrada de la región hoy llamada cerro Malinche, la ciudad de Tlaxcala y toda la Nueva España. Lo cual fue clave para consolidar la identidad cristiana de

los «indígenas conquistadores»,<sup>2</sup> quienes asumieron el catolicismo como propio y se aliaron al rey de España en contra de los mexicas. El encuentro entre Moctezuma y Cortés, en 1519, tuvo como figura principal a Malinche en calidad de traductora y diplomática. Un poder que no radicaba en un dios y un otro incomprensibles, sino en un rostro familiar, una exautiva oluteca que hablaba náhuatl y vestía refinados huipiles.

El último ensayo, «Malintzin y sus destinos», revela que su futuro fue parecido al de otros intérpretes: se casó con Juan Jaramillo, un encomendero, y fue recompensada con la encomienda de Olutla, su pueblo natal. Por otro lado, Cortés la separó del hijo en común, Martín Cortés, a quien llevó a España en 1528 y educó como español. La *lengua* tuvo una hija con Jaramillo, María, quien defendió en juicios su memoria y su herencia luego de su muerte en 1530.

Las acciones de Malintzin son un reflejo de las estrategias realizadas por miles de mujeres indígenas con el fin de lograr la integración de los españoles al mundo mesoamericano. Esto incluía a quienes nacieron como hombres, pero asumieron una identidad de género femenino, según los propios conquistadores. Gracias a sus habilidades como traductora, intérprete y concubina, Malintzin complementaba y balanceaba la figura masculina de Cortés. La mujer indígena creó formas propias de adaptación, centradas en las labores que le tocaba realizar: «sanar, cuidar, acompañar, dar placer, gestar, dar a luz y cuidar a las hijas e hijos» (p. 57). De estas experiencias se cuenta muy poco, debido a

---

2 Aunque el autor no menciona la fuente, la palabra «indígena» no se usó sino hasta el siglo XX. En el periodo de estudio los denominativos eran «indio» o «natural». Por otro lado, Yannakakis (2008) emplea el término inglés «Indian conquistadors» que sería equivalente a «conquistadores indios». Turner (1997) analiza para el caso peruano la ambivalencia de los términos «Indians» / «indio» y «Peruvians» / «peruano» durante el periodo de transición de la colonia a la república.

que «la conquista de México se construyó a partir de la negación de esta participación femenina, de la ignorancia voluntaria y la denigración violenta de sus acciones y cuerpos» (pp. 58-59). En el caso de Malintzin, serían primero los españoles y en menor medida los criollos quienes negaron su presencia como traductora. Con la independencia de México, los criollos y mestizos centraron sus halagos en Cortés y su violencia verbal en Malintzin, llegando al punto de denigrarla. Esta tradición persistió el paso del tiempo, basada en la sumisión de las mujeres y la negación de su capacidad de pensar, sentir y actuar.

Se han detectado varias inconsistencias en el trabajo, de las cuales se discutirán solamente las más resaltantes. A nivel metodológico, el autor afirma que recurrirá a la antropología, lingüística e historia contemporáneas, teoría del género y descolonización. Sin embargo, con excepción de algunos textos de historia y literatura mencionados en la bibliografía, no hace referencia a los teóricos o representantes de las mencionadas áreas del conocimiento. Entre los estudios sobre mediadores lingüísticos y culturales en México colonial incluidos destacan: Yannakakis (2008), Yannakakis y Schrader-Kniffki (2016, 2021), Loureda (2017) y Zimmermann (2005). De la misma manera afirma que se ha inspirado en sus estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, quienes cuestionaron las definiciones y jerarquías dominantes de género, así como «la subordinación de las mujeres y la violencia que se ejerce contra ellas», no obstante, a excepción de las integrantes del colectivo indígena @Malintzin\_NC, no nombra a ninguno de los universitarios que propiciaron tal inspiración (p. 20).

Aunque la temática principal es la «conquista como traducción», el autor no ha revisado fuentes documentales inéditas y sus únicas referencias a la conquista son: Bernal Díaz del Castillo (1983), Diego Muñoz Camargo (1984), Tzvetan Todorov (1992), Hernán Cortés (2004), Camila Townsend (2015) y Federico Nava-



rrete Linares (2019). Igualmente, omite citar en la bibliografía final algunos autores y cronistas mencionados en el texto: Antonio Rubial, Alba Ixtlilxóchitl, Francisco López de Gómara y Angela Davis. Pero sobre todo se destaca la ausencia de estudios previos sobre la conquista: Miguel León Portilla (2009), Matthew Restall (2004), por ejemplo. No se mencionan trabajos previos acerca de la traducción en la región y periodo de estudio.<sup>3</sup> La única definición de traducción la proporciona en «Traducir palabras» (pp. 29-33), según Navarrete «es sólo un traslado de significados ya existentes de un idioma a otro. Existen, sin embargo, muchas formas diferentes de traducción». Aunque esta frase resulta pobre para explicar la complejidad del proceso de mediación lingüística y cultural en el periodo analizado, tampoco cita algún teórico de la traducción, ni realiza una diferenciación conceptual entre traducción e interpretación.

A pesar de las inconsistencias identificadas, estamos ante una obra que visibiliza el rol de las mediadoras lingüísticas y culturales como Malintzin, Malinche o Marina, en el periodo colonial temprano, que indudablemente generará nuevos debates y abrirá vetas investigativas en los *estudios de traducción*, área poco abordada por la historiografía.

---

3 Entre los principales autores que han analizado la traducción indígena colonial en perspectiva histórica se encuentran: Núñez (1952, pp. 85-95), Zimmermann (2005, pp. 107-136), Alonso (2010, pp. 47-76), Payás (2010, pp. 77-99), Rivarola (2010, pp. 213-245), Valdeón (2014), Townsend (2015), Zuloaga (2015), Loureda (2017, pp. 267-283), Flüchter y Wirbser (2017, pp. 267-283), Rubiés (2017, pp. 272-310), Dedenbach Salazar Sáenz (2018), Yannakakis (2008) y Yannakakis y Schrader-Kniffki (2016, 2021). Otros estudios sobre los traductores en el Nuevo Mundo, pero con tendencia eurocéntrica son: Bastin (2003, pp. 193-217), Delisle (2003, pp. 221-235), Delisle y Woodsworth (2005, pp. 124-125), Ditchfield (2017) y López (2018).

## CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

## COPYRIGHT

2022, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## REFERENCIAS

ALONSO, Icíar (2010). Figuras mediadoras y espacios fronterizos. Algunos lugares comunes. En: Grupo Alfaqueque. *Los límites de Babel. Ensayos sobre la comunicación entre lenguas y culturas*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, pp. 47-76.

BASTIN, Georges (2003). Por una historia de la traducción en Hispanoamérica. *Ikala. Revista de lenguaje y cultura*, vol. 8, núm. 14, Universidad de Antioquia, pp. 193-217.

DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, Sabine (2018). Idolatría y sexualidad: métodos y contextos de la transmisión y traducción de conceptos cristianos en los confesionarios ibéricos y coloniales de los siglos XVI-XVIII. Introducción al *dossier. Indiana*, vol. 35, núm. 2, Berlín, pp. 9-27.

DELISLE, Jean (2003). La historia de la traducción: su importancia para la traductología y su enseñanza mediante un programa didáctico multimedia y multilingüe. *Ikala. Revista de lenguaje y cultura*, vol. 8, núm. 14, Universidad de Antioquia, pp. 221-235.

DELISLE, Jean y Judith WOODSWORTH (2005). *Los traductores en la historia*. Medellín: Universidad de Antioquia.

- DITCHFIELD, Simon (2017). Translating Christianity in an age of Reformations. *Studies in Church History*, vol. 53, Cambridge University Press, pp. 161-195.
- FLÜCHTER, Antje y Rouven WIRBSER (2017). *Translating catechisms, translating cultures. The expansion of Catholicism in the early modern world*. Leiden: Brill.
- LEÓN PORTILLA, Miguel (2009). *Visión de los vencidos*. Madrid: Dastin.
- LÓPEZ, Esperanza (2018). *El botón de seda negra: traducción religiosa y cultura material en las Indias*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana Vervuert.
- LOUREDA, Óscar (2017). Los mediadores lingüísticos en la conquista y colonización de América. En: Antonio Miguel Bernal (dir.). *Modernidad de España. Apertura europea e integración atlántica*. Madrid: Iberdrola-Marcial Pons, pp. 267-283.
- NÚÑEZ, Estuardo (1952). Proceso y teoría de la traducción literaria. *Cuadernos americanos*, vol. LXII, núm. 2, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 85-95.
- PAYÁS, Gertrudis (2010). Tras la huella del intérprete en la historia colonial hispanoamericana. En: Grupo Alfaqueque. *Los límites de Babel. Ensayos sobre la comunicación entre lenguas y culturas*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, pp. 77-99.
- RESTALL, Matthew (2004). *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós.
- RIVAROLA, José Luis (2010). Los indios capitulan a su cura. Sobre la lengua y sociedad en el Perú andino del siglo XVII. En: Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese (eds.). *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*. Berlín: de Gruyter, pp. 213-245.
- RUBIÉS, Joan-Pau (2017). Ethnography and cultural translation in the early modern missions. *Studies in Church History*, vol. 53, Cambridge University Press, pp. 272-310.

- TURNER, Mark (1997). *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Post-colonial Nationmaking in Andean Peru*. New York: Duke University Press.
- TOWNSEND, Camilla (2015). *Malintzin: una mujer indígena en la Conquista de México*. Ciudad de México: Era.
- VALDEÓN, Roberto A. (2014). *Translation and the Spanish Empire in the Americas*. Philadelphia: John Benjamins.
- YANNAKAKIS, Yanna (2008). *The Art of Being In-between. Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*. Durham NC: Duke University Press.
- YANNAKAKIS, Yanna y Martina SCHRADER-KNIFFKI (2016). Between the «old law» and the new: Christian translation, Indian jurisdiction, and criminal justice in colonial Oaxaca. *Hispanic American Historical Review*, vol. 96, núm. 3, pp. 517-548.
- YANNAKAKIS, Yanna y Martina SCHRADER-KNIFFKI (2021). Traducción y construcción verbal de culpa en textos judiciales del México colonial. *Parallèles*, vol. 33, núm. 1, University of Geneva, pp. 53-70.
- ZIMMERMANN, Klaus (2005). Traducción, préstamos y teoría del lenguaje. La práctica transcultural de los lingüistas misioneros en el México del siglo XVI. En: Otto Zwartjes y Cristina Altman (eds.). *Missionary linguistic II/Lingüística misionera II*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, pp. 107-136.
- ZULOAGA, Marina (2015). *La conquista negociada. Guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto de Estudios Peruanos.

Fecha de recepción: 15 de diciembre de 2021.

Fecha de aceptación: 28 de enero de 2022.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2022.



Rasgos tipológicos de una lengua sudamericana aislada:  
el mochica colonial. Comentarios al libro *Mochica*  
de Rita Eloranta-Barrera

María Elena SÁNCHEZ ARROBA

Departamento de Humanidades y Antropología -  
Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo  
(Quintana Roo, México)  
maresan@uqroo.edu.mx

Código ORCID: 0000-0002-9014-3114

EL LIBRO *Mochica: gramatical topics and external relations* (Leiden: LOT Netherlands Graduate Schools of Linguistics, 2020) de Rita Eloranta-Barrera Virhuez, publicado en inglés por la Universidad de Leiden, institución en la que la autora de origen peruano obtuvo el doctorado en Lingüística, es un estudio descriptivo sobre el sistema del mochica, lengua extinta de la costa norte del Perú, considerada aislada. Para ello, la autora se basó en la información ofrecida por Fernando de la Carrera en la gramática colonial *Arte de la lengua yunga*, publicada en 1644; lo que permite destacar la deuda de la lingüística moderna con

las gramáticas coloniales. Sus objetivos fueron comprender la estructura de esta lengua prehispánica, en particular, sus principales rasgos tipológicos; e identificar su contacto con otras lenguas, así como sus posibles relaciones genealógicas con lenguas de la región mesoamericana. Esto último, debido a una anterior tesis doctoral en Lingüística, concentrada en supuestas afinidades fonológicas, morfosintácticas y léxicas entre el mochica y algunas lenguas mayas, específicamente, el *ch'ol* (Stark, 1968).

A lo largo de once capítulos, Eloranta-Barrera se propone desarrollar una investigación que contribuya al conocimiento sobre el pasado lingüístico de Mesoamérica y de los Andes, bajo la dirección académica de Willem F. H. Adelaar, prestigioso lingüista holandés, especialista en el estudio de lenguas andinas. En el primer capítulo se explican el contexto, los objetivos, el corpus y la metodología de la investigación, a la vez que se resalta el reto que supone estudiar una lengua sin hablantes, con escasas fuentes para su descripción, las cuales siguen, además, el modelo de las gramáticas latinas. También se mencionan las dificultades para acceder a archivos de órdenes religiosas, en los que se resguardan más fuentes sobre esta lengua, como el manuscrito del cronista Alonso Castro de Lovaina, de 1582. En la descripción del contexto resalta el enigmático panorama lingüístico de Sudamérica, área geográfica con sesenta y cinco lenguas aisladas sin clasificar, doce de las cuales se han encontrado en la zona andina.

La segunda parte de este libro abarca los capítulos 2, 3, 4 y 5, enfocados en las fuentes coloniales y republicanas de la lengua mochica, en el nuevo mochica del siglo XXI, y en la descripción del sistema fonológico y el morfológico del mochica del siglo XVII. El segundo capítulo ofrece una síntesis bibliográfica sobre esta lengua, en la que se revisan sus distintas denominaciones, como *muchic* y *yunga*, de la época colonial, y *chimú*, de la republicana. Se especifican las zonas geográficas en las que se habría hablado el mochica, y con base en la gramática de La Carrera se elabora un mapa con las poblaciones norteñas del Perú, hablantes de esta lengua en el siglo XVII. Surgen,

así, reflexiones sobre la importancia de este elemento lingüístico en la reconstrucción de la identidad cultural de la costa norperuana, que deriva en los intentos por revivir el mochica, y en la aparición del llamado neomochica, con apoyo del Gobierno Regional de Lambayeque, el cual promueve su difusión en los centros educativos de la región Lambayeque.

A pesar del deslinde entre la lengua yunga y la *pescadora*, denominación vinculada previamente con la *quingnam*, otra lengua extinta, Eloranta-Barrera sugiere que la distinción mediterráneo-marítima de los españoles se vincula con el uso de los nombres yunga, para referirse a las lenguas en los valles distantes de la costa, y *pescadora*, a la lengua en zona costera. Además, por haberse nombrado al mochica como yunga en la gramática de La Carrera, se infiere que esta lengua habría sido una lengua general, con un estatus especial, de amplia extensión geográfica y probables variantes regionales. Las lenguas de la costa norte habrían recibido el nombre de yunga y *pescadora*, y los miembros de la cultura Sicán habrían sido hablantes de la lengua mochica. Se sugiere, incluso, la existencia de hablantes bilingües *mochica-pescadora* y *quingnam-pescadora*. De manera que la única denominación para las lenguas de la costa no habría sido el término quechua *yunga*, en el que se habría incluido a la *pescadora*.

Después de revisar diversos tipos de fuentes coloniales y republicanas, Eloranta-Barrera analiza la situación actual en la que dos grupos rivales, sin preparación lingüística, integran un movimiento que se propone revivir la lengua que desapareció en la primera mitad del siglo XIX, produciendo el llamado neomochica, de base mochica, con influencia de estructuras del español, tanto en sus reglas fonéticas como en su ortografía y sintaxis, particularmente en el orden de sus constituyentes. Ante la falta de atención por parte de los lingüistas hacia esta lengua revivida, la autora sugiere la conveniencia de analizar las posibilidades de que la recuperación de una lengua contribuya a contrarrestar la pérdida del patrimonio lingüístico. Resalta que el neomochica es una lengua nueva, distinta de la original, basada en el mochica

colonial y en el republicano, que presenta calcos del castellano, lengua materna de los revivalistas.

El segundo capítulo termina con un análisis etimológico del antropónimo *Naimlap* y el topónimo *Lambayeque*. Con respecto a este último, Eloranta-Barrera sugiere la etimología «el que se convierte en pájaro», propuesta acorde con la estructura y la sintaxis de la lengua mochica, y con la leyenda de la fundación de la dinastía que gobernó la zona hablante de esta lengua. *Lambayeque* procedería, entonces, del sustantivo <ñaim> ‘pájaro’ y del verbo nominalizado <pa:llae> ‘el que se convierte’. Esa interpretación se sustenta en la versión de la Salve en lengua mochica, texto en el que aparece el verbo <pa:ll-> ‘convertir’.

En el capítulo 3 se presenta una evaluación de las anteriores propuestas de interpretación del sistema fonológico de la lengua mochica, mediante un acercamiento filológico que tuvo en cuenta la ortografía de la lengua española en el período colonial, y sus cambios fonológicos durante los siglos XVI y XVII. Con base en la representación alfabética de otras lenguas originarias descritas en aquella época, como el *zoque*, el *otomí*, el *chinanteco* y el *mapudungun*, Eloranta-Barrera argumenta que la controversial sexta vocal <ae> habría sido una vocal central, alta, no redondeada /i/, explicable por un proceso de armonía vocálica, que se producía al elevarse las vocales /e/ y /o/, presentes en raíces nominales a las cuales se añadía un sufijo genitivo. Lo mismo ocurría con la vocal central /a/, cuando se le añadía a la raíz nominal un sufijo locativo. Tanto Cerrón-Palomino (1995) como Torero (2002) habían sugerido un proceso de armonía vocálica, el cual logra ser explicado por Eloranta-Barrera. Esta evidencia morfofonológica constituye un argumento lingüístico plausible, acorde con la noción de equilibrio en el sistema. Destaca en esta obra el uso de los símbolos del Alfabeto Fonético Internacional, herramienta metodológica valiosa que contribuye a la comprensión de las propuestas de reconstrucción del sistema fonológico del mochica.

La autora resalta, además, la amplia distribución de dicha vocal en lenguas del norte del Perú, el oriente del Ecuador y el sur de



Colombia, particularmente en lenguas amazónicas. Curiosamente, en la región mesoamericana también se observa esta vocal, en lenguas como el *mixe-zoque*, el protoazteca y el *huave*, así como en algunas lenguas mayas: el protoyucatecano, el *ch'ol*, el *quiché* y el *cachiquel*. Se rechaza la propuesta de Cerrón-Palomino (1995), quien atribuyó a la sexta vocal un sonido presente en alemán, el cual hubiera sido reconocido con facilidad por los investigadores alemanes. La duración vocálica fue otro rasgo con valor contrastivo en la lengua mochica, cuyo sistema fonológico estuvo integrado por veintiún fonemas consonánticos y seis fonemas vocálicos. Esta lengua, con tendencia a palabras monosilábicas, carece de grupos consonánticos en posición de ataque o de coda en sus sílabas, las cuales siempre presentan un núcleo vocálico. En cuanto al acento, este habría caído siempre en la sílaba raíz.

El capítulo 4, enfocado en el sistema nominal de la lengua mochica, describe el comportamiento de los sustantivos, los adjetivos y los pronombres, categorías que solo presentan flexiones de número y caso, así como un sistema de adposiciones que actúan como marcadores de caso analítico. La autora establece una oposición binaria «directo/oblicuo», en la que el oblicuo es la forma marcada que expresa una función específica, en contraste con el directo, cuya marca es cero. Los marcadores de oblicuo pueden comportarse como un relacional, en combinación con algunas adposiciones; como un genitivo, cuando expresan posesión, o como un ergativo, cuando expresan agentividad en construcciones ergativas.

Con base en su marcación morfológica, se distinguen tres clases de sustantivos en el campo de la posesión inalienable: absolutizables (que pueden aparecer fuera de construcción posesiva), no absolutizables, y de doble marcación, o sea, con marcación en el núcleo u objeto poseído, y en el dependiente o poseedor. Los alienables se clasifican en dos grupos, según el tipo de marca relacional que reciben por terminar en vocal o en consonante. En esta lengua todos los modificadores nominales, incluidos los adjetivos, preceden a los núcleos; y se cuenta con dos tipos de numerales: el de formas libres que se usan para enu-

merar y calcular, y el de formas ligadas que se combinan con clasificadores numerales. Además, existen tres mecanismos para la formación de palabras en mochica: composición, derivación y reduplicación, los cuales también se describen en el cuarto capítulo.

En el capítulo 5 se expone el sistema verbal de la lengua mochica, sistema ergativo en desarrollo que muestra rastros de marcación pasiva. En una lengua con sistema de alineamiento ergativo completamente desarrollado, no debería existir un uso recurrente de construcciones pasivas; sin embargo, el mochica descrito por La Carrera (1644) muestra un sistema en transición desde un patrón acusativo hacia otro ergativo. Al final, se incluyen listas de distintos tipos de adverbios. El capítulo 6 se centra en la sintaxis y en la semántica de las construcciones posesivas atributivas que aparecen en la gramática de La Carrera (1644). Uno de los rasgos tipológicos que distingue al mochica de otras lenguas andinas es, precisamente, la presencia de más de un tipo de construcción posesiva. El mochica tiene diferentes tipos de construcciones posesivas en las que se asocian dos frases nominales.

Eloranta-Barrera sostiene que los investigadores previos de esta gramática no lograron ofrecer una explicación sistemática del sistema de posesión nominal en mochica, porque no tuvieron en cuenta las características del poseedor, las del objeto poseído, ni las propiedades de la relación posesiva. En esta lengua, las marcas morfológicas de posesión varían según el tipo de construcción posesiva. La estrategia morfosintáctica para indicar relación de posesión entre dos frases nominales es el caso genitivo marcado en el poseedor, aunque también existen sufijos relacionalizadores que se unen al núcleo de la frase posesiva. Otra estrategia para marcar posesión nominal en mochica es la doble marcación, con marca en el núcleo y en el dependiente. En cuanto al orden de ubicación del poseedor y el poseído, el genitivo precede a los núcleos nominales, tanto en las construcciones posesivas inalienables como en las alienables, ya sea con poseedores nominales o pronominales.

El análisis de la escisión de la inalienabilidad en mochica propuesto por Eloranta-Barrera no muestra un sistema bipartito (inalie-

nable-alienable), sino un *continuum* que va desde la construcción arcaica inalienable en un extremo, hacia una innovadora con los alomorfos que expresan posesión alienable, en el otro; mientras que, en un área de transición, se ubican construcciones posesivas inalienables con doble marcación, que hicieron más fácilmente observable la construcción posesiva.

El capítulo 7, enfocado en la nominalización léxica y en la gramatical, incluye la descripción de cuatro sufijos nominalizadores de verbales: 1) de evento, 2) agentivos, 3) locativos o de contenedor, y 4) locativo o instrumental, más sufijos que producen nominalización estativa y deadjetival. Muestra también situaciones de nominalización que cumplen una función de relativización, complementación o adverbial. Eloranta-Barrera comenta que algunos nominalizadores léxicos como los de evento, los agentivos y los estativos se usan en construcciones de nominalización gramatical, lo cual indica la ausencia de una clara distinción en mochica entre la nominalización léxica y la gramatical.

En el capítulo 8 se analizan los clasificadores numerales de la lengua mochica con un enfoque novedoso, basado en una comparación con los sistemas de clasificadores numerales descritos por Bender y Beller (2006). Eloranta-Barrera sostiene que esta lengua comparte rasgos con las lenguas austronesias, no así con las lenguas amazónicas ni con las mesoamericanas. Si bien los clasificadores numerales son comunes en las lenguas amazónicas, esto no ocurre con las lenguas andinas. Según esta autora, el mochica no presenta un sistema de clasificadores numerales prototípico, ni un sistema de cuenta específica; pues incluye morfemas que no pueden analizarse como clasificadores numerales en sentido estricto, y sus clasificadores no se restringen o no son específicos de un solo objeto. En este libro, se propone que el mochica colonial contaba con un sistema de clasificación numeral en transición, desde un sistema de clasificadores numerales basado en las propiedades semánticas de los sustantivos, hacia un sistema de cuenta específica, en el que los clasificadores se aplican a objetos específicos.

La grandeza del imperio Sicán explicaría la relevancia de un sistema que acelerase las cuentas mediante clasificadores, para contar en decenas, centenas y millares.

El capítulo 9 incluye una evaluación de antiguas propuestas sobre el contacto con lenguas de los Andes, en especial, los probables contactos entre el mochica y las lenguas *hibito*, *cholona*, *quingnam* y quechua. Para el *cholón* se cuenta con una gramática de Pedro de la Mata (1748), más tres listas de palabras; y para el *hibito* con la lista de 43 palabras de Martínez Compañón (1782) y una de Tessmann (1930) con 33 palabras. Ambas lenguas habrían sido independientes, y si bien comparten léxico, esto se debería a situaciones de contacto. Con base en ítems léxicos compartidos entre el mochica y estas lenguas, Muysken (2007) propuso una relación genealógica. No obstante, Eloranta-Barrera sugiere que estas correspondencias son producto de préstamos, como consecuencia del contacto comercial entre estos pueblos y el mochica. Una evidencia arqueológica convincente de ese contacto, según Hovdhaugen (2000), es la presencia del lapislázuli en la costa pacífica del norte del Perú y de Chile, a pesar de que esta piedra solo se extrae de la zona andina chilena.

La lengua *quingnam*, lengua del reino de Moche que fue impuesta por Chimú Capac, de acuerdo con Calancha (1639), aportó palabras a la lengua mochica, razón por la cual la autora de este libro sostiene que, en la obra de La Carrera, se reconocen palabras con rasgos fonológicos de origen no mochica, como el acento final y la presencia de un fonema aproximante labiovelar sonoro /w/. Continúa analizando préstamos del quechua al mochica colonial y al mochica republicano, identificados por Cerrón-Palomino (1989), así como préstamos del mochica al quechua; pero atribuye a la lengua mochica algunos préstamos considerados de origen quechua, como <*apichu*>.

En el capítulo 10 se exploran las relaciones del mochica con otras lenguas distantes, como las malayo-polinesias, el chamorro, el *uro*, el cayapa colorado o el atacameño, y muy en particular, la relación entre el mochica y lenguas mayas, a partir de un detallado análisis del

protomaya, evidencia a la que no tuvo acceso Stark (1968). Eloranta-Barrera llega a la conclusión de que, pese a coincidencias estructurales como clasificadores numerales, uso frecuente de construcciones pasivas, marcadores de referencia personal, posesión nominal, escisión de la inalienabilidad, marcadores de relaciones espaciales que se originan en las partes del cuerpo, ausencia de marcas plurales obligatorias y formas léxicas similares, el mochica y las lenguas mayas no se relacionan genealógicamente. Identifica segmentaciones arbitrarias de morfemas en los 89 cognados propuestos por Stark (1968) entre el mochica y el *ch'ol*, además de manipulación de los significados de las formas analizadas, por lo que concluye que el mochica aún se concibe como una lengua aislada.

Por último, en el capítulo 11 se presenta una síntesis de los hallazgos obtenidos durante el largo proceso de elaboración de este libro, y se sugieren temas específicos para investigaciones futuras sobre la lengua mochica y sobre su rol en la historia de la lingüística prehispánica de Sudamérica. Se recomienda buscar más información de archivo sobre la relación entre el mochica y otras lenguas extintas de esa región; y acertadamente, se procura atraer la atención de los investigadores hacia el movimiento de recuperación del mochica por parte de los revitalistas que han elaborado materiales de enseñanza de esta lengua, aunque sin asesoría especializada. En general, el análisis riguroso de Eloranta-Barrera contribuye valiosamente a una visión con enfoque tipológico sobre la estructura del mochica colonial, que bien puede constituir un serio punto de partida para el interés de recuperación del patrimonio lingüístico de la costa norperuana.

## CONFLICTO DE INTERESES

La autora declara no tener conflicto de intereses.

## COPYRIGHT

2022, la autora.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## REFERENCIAS

- BENDER, Andrea y Siegard BELLER (2006). Numeral Classifiers and Micronesian Languages: Common Roots and Cultural Adaptations. *Oceanic Linguistics*, vol. 45, núm. 2, pp. 380-403.
- CALANCHA, Antonio de la (1639). *Coronica Moralizadora del Orden de San Agustin en el Peru, con sucesos egenplares en esta monarquia*. Vol. 1. Barcelona: Lacavalleria.
- CARRERA, Fernando de la (1644). *El Arte de la Lengua Yunga de los valles del Obispado de Truxillo del Peru, con un Confessionario, y todas las Oraciones Christianas, traducidas en la lengua, y otras cosas*. Lima: Joseph Contreras.
- CERRÓN PALOMINO, Rodolfo (1989). Quechua y Mochica: lenguas en contacto. *Lexis*, vol. 13, núm. 1, pp. 47-68.
- CERRÓN PALOMINO, Rodolfo (1995). *La lengua de Naimlap (reconstrucción y obsolescencia del mochica)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DE LA MATA, Pedro (2007 [1748]). *Arte de la Lengua Cholona*. Editado por Astrid Alexander-Bakkerus. Frankfurt; Madrid: Vervuert; Iberoamericana.
- HOVDHAUGEN, Even (2000). A loanword from Mapudungun in Mochica? En: Paul Wallin y Helene Martinsson-Wallin (eds.). *Essays in Honour of Arne Skjolsvold 75 years. The Kon-Tiki Museum Occasional Papers*. Vol. 5. Oslo: The Kon-Tiki Museum, Institute for Pacific Archaeology and Cultural History, pp. 133-138.

- MARTÍNEZ-COMPAÑÓN, Baltasar (1985 [1782-1790]). *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. Vol. 2. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- MUYSKEN, Pieter C. (2007). Cholon. En: Willem F. Adelaar y Pieter C. Muysken (eds.). *The languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 460-475.
- STARK, Louisa (1968). *Mayan Affinities with Yunga of Peru*. Tesis doctoral. Nueva York: New York University.
- TESSMAN, Günter (1930). *Die Indianer Norost-Perus, Grundlegende Forschungen für eine systematische Kulturkunde*. Hamburgo: De Gruyter.
- TORERO, Alfredo (2002). *Idiomas de los Andes. Lingüística e historia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Editorial Horizonte.

Fecha de recepción: 7 de febrero de 2022.

Fecha de aceptación: 9 de mayo de 2022.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2022.







Teatro, historia e identidad en Sullana.  
En torno a *El regreso de los tallanes* de L. Millones,  
R. Mayer y E. Aguirre (2021)

Carlos ARRIZABALAGA

Facultad de Humanidades - Universidad de Piura (Piura, Perú)  
[carlos.arrizabalaga@udep.edu.pe](mailto:carlos.arrizabalaga@udep.edu.pe)

Código ORCID: 0000-0003-3097-057X

LA PUBLICACIÓN DE LOS LIBRETOS DRAMÁTICOS, que forman parte de las celebraciones por el aniversario de la fundación de la ciudad de San Miguel en Tangará, brinda una sorpresa refrescante y hasta inspiradora en medio de las restricciones y la aflicción originadas por dos años de lacerante pandemia.<sup>1</sup> El libro de Luis Millones, Renata Mayer y Elim Aguirre Domenak, *El regreso de los tallanes. Teatro, historia e identidad en el Perú* (Pamplona: Universidad

---

1 El trabajo ha sido presentado con una recepción entusiasta tanto en Madrid como en Lima, con los comentarios, entre otros, de Fermín del Pino, Susana Aldana y Alejandro Díez Hurtado.

de Navarra, 2021), gira en torno a unas coloridas actuaciones escolares llenas de sentimiento y entusiasmo colectivos, celebradas de forma discontinua y con distintas versiones durante los años 2003 a 2019 en Tangará y en Sullana, en el extremo costero norte del país.<sup>2</sup> Se representa la llegada de la expedición de Pizarro y la fundación pacífica de la primera ciudad española en estas tierras. La representación de la historia genera una fuerte identidad comunitaria y el libro describe y analiza la búsqueda de las raíces de esa identidad en ese encuentro entre los tallanes originarios y las huestes castellanas.

Es un encuentro pacífico marcado por el reconocimiento y sometimiento de las culturas tallanas, así como la afirmación de la fe cristiana y la organización de la nueva sociedad. Solo en una ocasión se representó la rebelión de trece caciques tallanes, ocurrida en el valle del Chira. Todos quieren destacar que los tallanes eran pacíficos, lo mismo que la fundación misma de la ciudad. Los autores insinúan con acierto que los pobladores se identifican con esa interpretación «porque la vida allí es tranquila y como ellos describen *tienen paz*» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 14).

El libro contiene una presentación, una introducción general, un ensayo sobre la sociedad tallán y una reflexión final que abarcan un total de 37 páginas, que aparecieron publicadas, con muy ligeras variaciones, el primer semestre del mismo año (Millones y Mayer, 2021). La mayor parte del volumen está dedicado a la transcripción del texto teatral representado, junto con otros cuatro libretos relacionados, un registro fotográfico de la obra, ocho entrevistas a responsables de la función dramática y a representantes de la cultura de Sullana, dos pequeños estudios sobre la danza y la música en la escenificación (realizados por Jonatan Berrocal Casimir y Elmer Sulupe Osorio), y una breve reflexión final. En definitiva, una curiosa

---

2 Se ha vuelto a celebrar en 2021, con algunas restricciones, en el Auditorio de la Biblioteca Municipal de Sullana.

acumulación de materiales variados con visiones y consideraciones plurales, donde el centro conductor es la realización de un festival como un proyecto compartido y de gran vitalidad, que tiene como objetivo afirmar la identidad regional a partir de la identificación étnica y la concienciación ideológica que permite la articulación de maestros y estudiantes, así como la interacción de intelectuales y población local a través del teatro escolar.<sup>3</sup>

Luis Millones y Renata Mayer han colaborado ya en numerosos estudios desde al menos 2003, y sus trabajos sobre fiestas y costumbres populares se habían enfocado ya hacia celebraciones norteafricanas como las danzas de Bernardo El Carpio y de Santiago Apóstol en Colán (Millones y Mayer, 2007). En esta ocasión no se trataba de describir y analizar un festejo tradicional, sino de una dramatización reciente cuya continuidad está todavía por venir. Además, se trata principalmente de la aportación de la joven investigadora sullanera Elim Aguirre, coautora del libro, quien a su vez agradece la ayuda de la estudiante de antropología Maricielo Manayay. Ellas tuvieron a su cargo la realización de la mayor parte de las entrevistas y recibieron del profesor Terán los libretos.

El volumen se publica en una serie dirigida por Miguel Zugasti en la Universidad de Navarra (España), la misma en la que Millones y Mayer (2020) habían publicado recientemente un resumen de su trabajo: *La herencia española en los mitos andinos contemporáneos* (Millones y Mayer, 2019). Allí mostraron su preocupación por el descuido con que la antropología y la historia habían desatendido el folclore y habían olvidado considerar que muchas tradiciones que se consideran nativas serían, en realidad, «tradiciones con una larga historia en el continente europeo» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 17).

En el caso de las representaciones teatrales de Tangará se hace mención del recuerdo local «de las celebraciones que se llevaron a cargo en 1932, gracias al interés del entonces presidente de la

---

3 Hubiera sido bueno resolver algunas inconsistencias en el estilo de las citas.

República, Luis Miguel Sánchez Cerro» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 230), y apenas se alude a «noticias sobre la recreación urbana de algunos de los mitos y personajes de las más distantes regiones» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 230). En realidad, tanto el estudio introductorio como las reflexiones finales podrían enriquecerse para una mejor comprensión de los materiales. En efecto, aunque hay algunas menciones a la geografía y clima del lugar, el análisis está bastante descontextualizado. Podría resultar útil hacer alguna mención de la historia reciente de la provincia y señalar sus fiestas y celebraciones. En lugar de eso, se remontan a la época de la primera evangelización, las campañas de extirpación de idolatrías y a algunos rastros de festividades religiosas en Potosí y Trujillo, con algunas afirmaciones gratuitas: «era imposible lograr la conversión soñada por los extirpadores» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 18). El extraño énfasis en los elementos «ajenos al culto católico», referido a cosas como bailes o máscaras, escamotea el hecho de que la mayoría de ellos no tenían por qué serlo ni impidieron a las poblaciones andinas una adhesión sincera y válida a la religión cristiana, la misma que comparten hoy la mayoría de los estudiantes y profesores que participan en el festival, que de esa manera se convierten en «participantes en la divulgación de su militancia en esta identidad» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 22).

Ofrecen un primer recuento y algunas impresiones interesantes, con una aproximación desde la antropología cultural que descubre en estas celebraciones una búsqueda de identidad y un deseo de afirmar una versión de la historia que contradice con la lectura de los textos escolares oficiales: «La construcción de la identidad es un proceso que necesariamente contará con la aceptación de una propuesta de pasado común que enlace a los habitantes de una región (pueblo, país o ciudad) y los comprometa a mantener la relación que los une» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 15).

Una parte también apreciable es el resumen de los diversos estudios que han abordado la sociedad tallán en la historia, que analiza testimonios de crónicas y también aportes de la arqueología norperuana, aunque esta esté más referida a la zona lambayecana. Esa recopilación de «numerosas fuentes coloniales y modernas» recoge las mismas que han trabajado con anterioridad muchos estudiosos, como Zevallos Quiñones (1948), Ramos de Cox (1958), Alfredo Torero (1986) o Rodolfo Cerrón Palomino (1995). En cualquier caso, se echa de menos una alusión a algunos estudios relevantes, especialmente cuando señala que «los tallanes eran parte de un sistema de cacicazgos autónomos» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 29), en que parecen aludir al estudio de Juan José Vega (1993, p. 286), sin mencionarlo.

## LA BÚSQUEDA DE IDENTIDAD

La representación teatral que hacen los jóvenes estudiantes de Sullana cada año es resultado de un proceso creativo en el que participan ideas y personas a lo largo de varias décadas, aunque en el estudio introductorio aluden a aspectos generales relevantes, y en este sentido, es pertinente señalar a los actores de la cultura local. Apenas deslizan unas líneas sobre Reynaldo Moya Espinoza (Paita, 1920 - Sullana, 2014), el autor del texto teatral, a quien califican de «difusor incansable» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 227) de la revalorización del pasado. Nunca lo mencionan como historiador, y es que el profesor Moya nunca fue reconocido por la historiografía nacional, pero destacan su formación académica: «luego de estudiar contabilidad y periodismo, descubrió su vocación de escritor» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 227).<sup>4</sup> Moya

---

4 En cualquier caso, los autores hacen referencia a su estudio dedicado a los tiempos prehistóricos (Moya, 2003).

fue incorporado al final de su vida a la Academia Nacional de la Historia y recibió la medalla del Congreso en el año 2004. Sus obras presentan imprecisiones y sus citas y referencias no siguen normas de rigor académico, pero no fue un aficionado y muy bien puede calificarse de historiador o erudito local pues sus obras recopilan una inmensa cantidad de información, pese a tener varios errores o inconsecuencias. Su obra teatral además revela cierta habilidad para construir una situación dramática sencilla y elocuente. Tiene sentido de la teatralidad, con escenas claras y ritmo escénico.

Insinúan los autores que el interés por reivindicar a los grupos étnicos tallanes habría iniciado por el descubrimiento del Señor de Sipán en Chiclayo, en julio de 1987 (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 227). Por supuesto que las excavaciones de Sipán han marcado definitivamente la afirmación de las culturas nortañas, pero Moya había empezado a publicar sus notas sobre historia de Piura mucho antes, pues sus primeras entregas en el diario *Correo* datan de diciembre de 1981, y se prolongarán durante años en forma de notas que conformarían una «Breve historia de Piura» que llegó a alcanzar miles de páginas. Estas notas periodísticas alcanzaron una gran estimación especialmente entre los docentes de la región, y están coleccionadas en la biblioteca de la Universidad de Piura. Fundó en 1950 el diario *El Norte*, en Sullana. Asimismo, promovió otras diversas iniciativas en Sullana, donde creó e impulsó diversos colegios nacionales y particulares.

No dan ninguna noticia del también profesor y periodista Eleodoro Terán Tello, principal impulsor de las celebraciones teatrales, quien fue un destacado vecino, regidor de la Municipalidad Provincial y presidente de la Casa de la Cultura de Sullana. Originario de Cajamarca, en la entrevista señala que llegó a Sullana en 1958 para cubrir una vacante de profesor de matemáticas. Falleció en mayo de 2020, a los 89 años. Su interés por Tangará y por el pasado tallán de la provincia lo puso en contacto con Víctor Borrero Vargas (1943-2008), autor del más antiguo de los libretos, y otros

escritores locales, pero no se ha investigado lo suficiente sobre los movimientos literarios en la ciudad de Sullana.

Señalan muy bien que la reivindicación del pasado tallán había tenido una posición temprana en la tesis de Héctor Ceballos Saavedra (1961), incluso con más relevancia a nivel regional que los trabajos previos de Jorge Zevallos Quiñones (1948) y de Josefina Ramos de Cox (1950 y 1958). Había, claro, un gran interés «por identificar los ancestros» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 227). Pienso que hubiera sido muy interesante investigar este interés, que se había mostrado claramente en la prensa local a través de periódicos y revistas, especialmente en artículos divulgativos como los de Carlos Robles Rázuri (1968, 1975 y 1976) y Esteban Puig (1985), entre otros. Había un interés por distinguir a los tallanes, aunque fuera con teorías inusitadas: «el caso de los piuranos específicamente diferenciados de los quechuas y de otros grupos étnicos peruanos» (Robles, 1968, p. 6), porque no evolucionaron como ellos sino que habrían provenido, según Robles (1968), de un continente desaparecido en medio del Pacífico o de una remota migración japonesa. Los debates sobre las fechas y circunstancias de la fundación alcanzaron eco en la prensa nacional (Miro Quesada, 1982). Especial relevancia tuvo la temprana síntesis de Néstor Martos (1957, p. 14):

Se sabe que los tallanes, llamados yungas, lo mismo que todos los habitantes de la costa norperuana, procedieron de la sierra. Durante una época no precisada aún los tallanes vivían en behetrías autónomas sin organización ni jefe único. Posteriormente los mochicas o chumús los sometieron aunque les permitieron conservar su organización y tal vez su lengua. Se presume que cuando los mochicas estuvieron acosados por los quechuas, los tallanes lograron una suerte de autonomía. Siglos después, cuando Inca Yupanqui o Tupac Inca Yupanqui, los tallanes fueron sometidos por los quechuas, quienes trataron de imponerles su idioma.

El acontecimiento que alimentó realmente la identidad regional en torno al pasado tallán fue la celebración del 450 aniversario

de la fundación de San Miguel de Piura, en 1982, que tuvo un gran impacto a través de la prensa local y nacional. Fue acompañado de varias iniciativas: «la actuación de grupos musicales y de danza, presentación de libros, exhibición de productos industriales, cuadros y muestras arqueológicas, así como la realización de un coloquio internacional de historiadores» (Hampe, 1982, p. 14). Como corolario de las celebraciones, se celebró un concurso de trabajos sobre historia regional, en el que resultó premiado el historiador limeño Juan José Vega (1932-2003) —con un estudio titulado precisamente «Los tallanes» (1985 y 1988), que formaría parte además de un libro publicado por el gobierno local pocos años después (Vega, 1993)—; justamente Vega se había destacado por investigar la oposición de diversos grupos étnicos al dominio incaico.<sup>5</sup>

La identificación con los ancestros tallanes era un elemento clave de la identidad regional, aunque no es la única ni excluyente de otras expresiones como lo son la literatura costumbrista, la gastronomía, el tondero, etc., de procedencia pocas veces tallán y que señalan la importante presencia afroperuana en la región. Se presume un origen tallán a leyendas como la aludida del lagarto de oro, pero es un relato reciente. Sin embargo, la referencia al mundo prehispánico es demasiado poderosa y se expresa en un buen número de iniciativas culturales, sociales o comerciales que utilizan palabras supuestamente tallanes: *wallac* (o *walac*), *lengash*, *cutivalú*, etc. Víctor Borrero Vargas publica *Cuentos tallanes* en 1989 y *Nuevos cuentos tallanes* en 1991.<sup>6</sup> *Tallán* era el nombre de una revista que publicaba en Piura el Instituto Nacional de Cultura en los años ochenta y un distrito de reciente creación en la toponimia regional es precisamente

5 Ese interés por los tallanes se manifiesta también en los trabajos de Espinoza (1999) y de Domínguez (2004-2007).

6 Otro escritor, Carlos Espinoza León (2005), incluye en sus fantásticas *Leyendas piuranas* relatos inventados sobre «Vicús, dios de la lluvia» y otros relatos que destacan «una cosmovisión de raíces autóctonas», porque «son personajes tallanes o vicús» los que protagonizan cuatro de esas leyendas (p. 6).



«El Tallán». Recientemente el escritor Gonzalo Higuera ha publicado las novelas *El último tallán* (2017) y *El primer vicús* (2021), y las presentaciones de las novelas han servido igualmente para ahondar una importante afirmación de identidad regional, incluyendo también el tema de la fundación: «San Miguel fue la primera capital del Perú» (Higuera, 2017, p. 125). En la última de sus obras se afirma:

Los elementos de nuestra piuranidad deben conservarse como verdadero crisol, como son los valores espirituales existentes y dentro de todo, nuestros ancestros tallán y vicús. El universo étnico piurano es uno de los elementos que debería ser nuestra fuerza y no nuestro alejamiento. (Higuera, 2021, p. 59).

Los promotores de la celebración, por último, fueron también propulsores de diversas iniciativas culturales y firmes defensores de la creación de una institución universitaria local, la Universidad Nacional de la Frontera (creada por ley del 26 de julio de 2010), con lo que Sullana dejaba de depender de una filial de la Universidad Nacional de Piura. Lo que los autores del libro no señalan es que toda esta búsqueda de identidad es una búsqueda de reconocimiento y autonomía, pero no contra el centralismo limeño tanto como del centralismo que ejerce la misma ciudad de Piura, capital del departamento, respecto de muchos aspectos, pero especialmente de las expresiones culturales de las ricas provincias de la subregión Luciano Castillo Colonna.

En realidad, la moderna ciudad de Piura es el resultado de los varios traslados que vivieron sus habitantes desde que fuera fundada por Pizarro en 1532 con el nombre de San Miguel, en un lugar llamado Tangarará. Sin embargo, lo cierto es que las celebraciones de su fundación sirven a los sullaneros para afirmar su importancia histórica frente a la capital del departamento, la misma que debería ser, en realidad, la protagonista de las celebraciones (Seminario, 2017, p. 22). Son paradojas de la identidad, que no siempre entiende la historia verdadera como propia.

## UNA NECESARIA CONTEXTUALIZACIÓN

Los autores denuncian que el libreto presenta «una sociedad idílica que a lo largo de sus parlamentos intercambian palabras y frases en un supuesto idioma tallán, aunque no es difícil descubrir que ha sido construido a partir del quechua» (p. 231). En efecto, los que reciben a Pizarro hablan entre ellos en un idioma inventado en el que se mezclan palabras quechuas como «pachamama» o «inti». No es esta la única inconsecuencia que tiene el libreto y que ha dado lugar a intensos debates entre los intelectuales locales. Sin embargo, la prioridad dada a lo histriónico, por encima de la exactitud histórica, no es un fenómeno circunscrito a la representación teatral que nos ocupa, sino que atraviesa muchas otras expresiones culturales de la región.

El estudio introductorio hace solamente algunas consideraciones imprecisas sobre los festivales en los que se representaba a los incas durante la colonia y sobre el significado de que las celebraciones religiosas servían para afirmar la evangelización y el respaldo a las autoridades españolas (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 18). Es acertado indicar la frecuente participación indígena en toda celebración de la Iglesia y la manera cómo el recordar los hitos de la historia de cada pueblo permite reconocer «el núcleo de su identidad» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 20), si bien no se llega a explicar el hilo de continuidad con que las danzas y fiestas populares en lugares como San Lucas de Colán, con sus representaciones de Bernardo el Carpio y de Santiago Apóstol, han pervivido hasta la actualidad mostrando modelos muy cercanos para imaginar y desarrollar la manera tan ceremonial de dramatizar la fundación de San Miguel de Piura en Tangará.

Es fácil advertir la presencia como modelo del Inti Raymi en el Cusco, pero también hay que considerar que en los colegios de Sullana existía una fuerte tradición de representar pequeñas estampas costumbristas y diversas obras de teatro dentro de los festivales,

particularmente en las kermeses, en las que las danzas y la música ocupan también un lugar destacado. Dolores Cruz de Acha (1915-1972) destacó precisamente en la preparación de este tipo de funciones dramáticas en los años sesenta del siglo pasado, y algunos de los relatos de Jorge Moscol Urbina (1916-2002), como «El engaño» (1967), han conocido versiones dramatizadas en las que se destaca el elemento regionalista hasta la actualidad. Más aún habría que señalar, como antecedente lejano y tal vez difuso pero muy significativo, la ópera en tres actos *Cajamarca* (1954) del chiclayano Enrique López Mindreau (1892-1972), con libreto de Luis Augusto Carranza, estrenada en el Teatro Municipal de Lima, el 10 de julio de 1954 (La ópera «Cajamarca» triunfó ayer en Lima, 1954, p. 2).

En este sentido el libro tiene algo de documento de trabajo, al ofrecer un conjunto de materiales que suscitan el interés por ahondar y precisar en la investigación. De algún modo el subtítulo «Teatro, historia e identidad en el Perú» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021) es exacto en cuanto al contenido, pero descubre un campo de estudio que requiere alguna información mayor de las circunstancias y de los problemas suscitados. Hubiera sido muy útil tener una información mayor de los protagonistas y del proceso por el que se constituye y se renueva el colectivo promotor, a partir de la figura impulsora del profesor Terán. Son decenas de personas implicadas que forman parte de instituciones educativas y agrupaciones culturales, y que actúan estableciendo comités de apoyo, etc., de manera tal vez similar al estilo de las mayordomías de las cofradías o de la organización de la Semana Santa en Catacaos o de muchas celebraciones populares norteñas.

En cualquier caso, el libro ofrece una gran oportunidad para la comparación de las versiones y el comentario de las diversas opiniones y visiones a veces contradictorias que ofrecen las entrevistas de diversos intelectuales locales, que merecerían un comentario más desarrollado.

## ALGUNAS ACLARACIONES

Los autores ven conveniente hacer una nota sobre los idiomas hablados en la región, atendiendo el estudio clásico de Alfredo Torero (1986) y el trabajo recopilatorio de Mathías Urban (2019). Parecen dejar claro que la lengua tallán era la que se hablaba en el valle del Chira y en el valle medio del río Piura, mientras la lengua de Sechura era «muy distinta», aunque con algunos vocablos semejantes.

El propio Moya se había hecho eco del estudio de Alfredo Torero llegando a conclusiones muy diferentes que carecen de fundamento alguno: identifica la lengua tallán con el sec y considera erradamente que la lengua de Sechura era un dialecto tallán «con una mayor influencia mochica» (1994, p. 184), además de que la lengua de Olmos era «una variedad de la de Sechura», y todo para mantener la idea de que los tallanes constituían una sola nación. En realidad, Moya (1994, p. 124) interpreta equivocadamente a Rivet (1949, p. 6), quien llama «tallán» a una familia de lenguas del sur del Ecuador y norte del Perú solamente porque tendrían algunas supuestas similitudes culturales, puesto que no hay mayores datos que permitan establecer ningún parentesco lingüístico entre el tallán y el sechura (Arrizabalaga, 2018).<sup>7</sup> A propósito de ello faltó aclarar que en la obra se hace eco de una presunta etimología del etnónimo, atribuida supuestamente a Manuel Yarlequé (Robles, 1976). En efecto, el canto del primer acto exclama:

Siembra, indio, siembra;  
Toma tu tacla y húndela en la tierra,  
Esta tierra buena y fecunda. (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 42).

---

7 Esta idea de que existía una sola nación tallán, pese a las diferencias idiomáticas, persiste de una manera u otra en la imaginación regional, como se manifiesta en las ficciones de Gonzalo Higuera (2010): «Los vocablos tallanes entre pueblo y pueblo eran diferentes, por lo que había dificultad para la comunicación entre los asistentes. Sin embargo, el curaca Amotape fungía de traductor» (p. 24).

En efecto, parece forzado interpretar que el vocablo «tallán» provenga del quechua «tacla», como afirmara Jacobo Cruz Villegas (Robles, 1976), y más aún cuando la agricultura del desierto piurano, ni antes ni ahora, ha empleado la tacla en ningún caso (Arrizabalaga, 2008, p. 64).

La representación se realiza en la fecha del aniversario de la fundación, que se presume es el 15 de julio de 1532, pero muchos historiadores creen que la verdadera fecha es el 15 de agosto. De hecho, existe una polémica en este sentido que pone de manifiesto la rivalidad existente entre Piura y Lima y que ha hecho incluso que se convoquen marchas de protesta, como ocurrió en agosto de 2018.<sup>8</sup>

Otro detalle del texto que merecía una aclaración es el que hace referencia a la ubicación del sitio: «Este fue el escenario histórico real de la fundación» (p. 46), declara el relator de la obra dramática. Pero sabemos que la ubicación actual de Tangará corresponde a un traslado ocurrido a inicios del siglo XIX, debido a que un fenómeno de El Niño alteró el curso del río Chira y destruyó el lugar. El verdadero lugar histórico no es el que dice el libreto, como bien han señalado los historiadores locales, en particular Miguel Arturo Seminario Ojeda (2017), pues el lugar original debió estar más cerca a la desembocadura del río y en algún lugar desde donde se podía divisar el océano. Según Vega (1993, p. 182), habría estado situada frente a Valdivia, jurisdicción de Paita y no en el cerrillo donde se ubica ahora.

## VARIANTES Y PROBLEMAS TEXTUALES

Las distintas versiones sobre la fundación de la ciudad de San Miguel en Tangará ameritan un trabajo filológico que ponga de relieve

---

8 Walac Noticias (10 de agosto de 2018). San Miguel de Tangará: Promueven marcha en respaldo a la fecha de su fundación. En <https://walac.pe/san-miguel-de-tangarara-promueven-marcha-en-respaldo-a-la-fecha-de-su-fundacion/>.

las variantes y resuelva los problemas que presenta la transmisión textual. Una comparación entre los diversos textos que se han propuesto o representado para las celebraciones podría establecer una interesante evolución formal e ideológica. En el libro los libretos están ordenados de esta manera, según un orden aparentemente cronológico:

1. Víctor Borrero Vargas, *Tangarará* (1993). Nunca se escenificó.
2. Reynaldo Moya Espinoza, *Teatralización de la Fundación de San Miguel de Tangarará* (2003). Es un libreto que nunca se escenificó pero que pudo servir de base para la versión dramatizada. Hay que suponer que su fecha de composición pudo ser anterior a la señalada.
3. Reynaldo Moya Espinoza y Eleodoro Terán Tello, *Rebelión de los curacas tallanes y fundación de San Miguel de Tangarará* (2003). Es el libreto que se escenifica desde 2003, con muy ligeras modificaciones. Solamente el 2018 fue remplazado por el de Figueroa.
4. Reynaldo Moya Espinoza, *Rebelión de los caciques tallanes* (2010). Es un acto que se anexó a la obra, pero nunca se ha escenificado.

Sin duda, el primer libreto de Borrero resultó muy difícil de representar con ese lenguaje torpemente alambicado y pretenciosamente arcaizante: «ajustad padre sus balandranes para los convites [...] no andaréis con mirada de bisojo echando vista a la cruz y a los tizonas» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 134). La obra de Borrero se caracteriza por mostrar un estilo muy recargado y la representación de su libreto se torna muy difícil, si no imposible. Particularmente resulta chocante que se comprenda mejor a los tallanes, que son los únicos que hablan en un castellano moderno en lugar de ese castellano artificiosamente arcaizante, que más parece parodia quijotesca que castellano del siglo XVI. Aparte, el libreto es excesivamente largo.

Moya fue autor de tres libretos. Cabe suponer que elaboró un primer borrador que no se escenificó nunca, pero que desarrolla los principales acontecimientos y habría dado las pautas para construir la escena dramática. Es comprensible que resultara difícil de representar porque ofrece largos parlamentos de un relator y un pregonero, que se alteran con la voz como «testigo», del cronista Jerez. Ya contemplaba incluir escenas costumbristas, danzas y rituales ceremoniosos.

El tercer libreto, de Moya y Terán, presenta un lenguaje más entendible, gran fuerza didáctica y un ideario conciliador, recibió pequeñas modificaciones y fue finalmente muy bien recibido por más de diez años. Conserva la figura del relator, pero con parlamentos más ágiles y suprime el cronista. El año 2018 el profesor Terán buscó apoyos en la recién creada Universidad Nacional de la Frontera para realizar las celebraciones y el profesor Guillermo Figueroa, por aquel entonces profesor de esa institución universitaria, impuso un nuevo libreto (que sería el quinto libreto) en que se denuncia la violencia de los españoles en una versión trágica y sangrienta, muy influida de los *Poemas humanos* de César Vallejo, en el que los tallanes aparecen avasallados y prácticamente exterminados. Presentaba notables excesos y algunas inconsecuencias: los tallanes no conservaban en sus casas las momias de sus antepasados, como ocurría con los incas. Además, resultaba confuso porque da un salto de unos setenta años para una escena final llena de pesadumbre. No se volvió a representar y al año siguiente se recuperó nuevamente el libreto de Moya, que tiene un final más feliz.

Millones, Mayer y Aguirre (2021, p. 229) se limitan a presentar los libretos sin mayores comentarios, reconociendo que hay diferencias entre los autores. Los libretos, al igual que las entrevistas, dejan entrever las disensiones entre «indigenistas» y «colonialistas», y el empeño de los primeros por rechazar una versión pacífica y pactista de la fundación o de imponer una representación más violenta que, finalmente, no se ajusta a la realidad histórica ni es la que parece más

convinciente a los ojos de la mayoría de los vecinos, profesores y estudiantes. Parte de estas dificultades y tensiones aparecen testimoniadas en las entrevistas, como en la declaración del profesor Terán: «este profesor me cambia y me pone muertos» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 97). Los habitantes de Tangará son meros testigos y no tienen mayor intervención en la obra, pues finalmente «la iniciativa y desarrollo del evento registrado pertenece a las autoridades intelectuales de Sullana» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 230).

En ese sentido, se comprende la creación del cuarto libreto: «es un acto nunca representado que parece haber respondido a ciertas exigencias de dar fidelidad histórica a la identidad tallana» (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 202). Comprende la rebelión de algunos caciques que fueron sangrientamente ajusticiados por los españoles semanas antes de la fundación. Finalmente, el episodio de las «trece antorchas» queda solamente aludido en la obra final, pero no se representa.

La recopilación de los textos, finalmente, presentaba retos que la edición podría haber resuelto de mejor manera. Los autores señalan que han transcrito «cuidadosamente la representación dramática» a la que asistieron (Millones, Mayer y Aguirre, 2021, p. 229), y solamente hacen alusión a algunas dificultades técnicas de la organización misma del festival (que obliga a trasladar a decenas de figurantes, vestuario, equipos de sonido, etc.).<sup>9</sup>

La transcripción de los libretos ocupa la mayor parte del libro (Millones, Mayer y Aguirre, 2021) y presenta numerosas deficiencias, especialmente en el uso de las mayúsculas: «orgullo Tallán» (p. 40), «las Estrellas» (p. 42); en la puntuación: «soy el dominico Fray Vicente Valverde, y por la gracia de Dios, me acompañan» (p. 43); y en algunos errores ortográficos: «la intersección de la Santísima Virgen» (p. 48).

Entre la versión registrada por los investigadores el 2019 (Millones, Mayer y Aguirre, 2021) y el libreto original (que trae todas las acotaciones escénicas) hay algunas variantes, por lo general co-

---

9 También señalan que las versiones «han sido publicadas mucho tiempo atrás en libros y revistas de Piura», sin mencionar las necesarias referencias del caso.



rrecciones o arreglos de menor importancia: «tomaron prisioneros a los 13 curacas» (p. 40), «tomaron prisioneros a 13 curacas» (p. 186); «con la nubecilla blanca» (p. 42), «con la inga nubecilla blanca» (p. 189); «ordeno a todos los caciques» (p. 48), «ordeno que todos los caciques» (p. 196); «convertidas en españolas» (p. 49), «convertidas a españolas» (p. 197); «y podrán ser bautizadas» (p. 52), «y puedan ser bautizadas» (p. 200); «se juramentará el primer cabildo» (p. 50), «se juramentará a primer cabildo» (p. 198); «como ustedes ya saben» (p. 52), «como ustedes saben» (p. 200).

Hay dos supresiones en el libreto que se representa realmente, ambos en la escena crucial en que Pizarro reclama el sometimiento, solemnemente con la espada en alto. En el original, Pizarro proclama: «con la facultad que me han conferido sus majestades los reyes soberanos de España» (p. 197), y en la versión representada finalmente es menos rotundo: «con la facultad que me han conferido sus majestades de España» (p. 197). Como respuesta de los nobles tallanes, de pie ante Pizarro y el estandarte, según el libreto original: «son obligados a arrodillarse, levantan los brazos al cielo, se inclinan lentamente hacia adelante, tres veces exclaman: ¡Acatamos! ¡Acatamos! ¡Acatamos!» (p. 197). En la versión que se representa se suprime la triple exclamación. Y al final del segundo acto, en lugar de «La ciudad de San Miguel de Tangará acaba de ser fundada por Pizarro» (p. 198), dirán simplemente: «La ciudad de Tangará acaba de ser fundada por Pizarro» (p. 50).<sup>10</sup>

El único añadido al libreto original, que se inserta en la representación, se encuentra en el parlamento de Pizarro cuando ordena a los caciques presten juramento, y se trata del castigo que reserva a un cacique rebelde (p. 48):

En el caso del curaca Chira. ¡Sentado! Que este será desterrado junto con sus familiares y allegados hacia el valle del Taigualá.

---

10 Aunque luego dirán «los vecinos que poblarán la ciudad de San Miguel fundada en Tangará» y también «vecinos de San Miguel de Tangará» (p. 52).

Suponemos que querrá decir «que sea desterrado», en forma de mandato. No es posible averiguar a qué lugar hace referencia el lugar del castigo, puesto que no existe en la región ningún valle de ese nombre. Tal vez hayan querido referirse a Tacalá, nombre antiguo de una zona del valle del río Piura donde se situaba una represa. También podría aludir a los diversos nombres que en las crónicas recibe el valle de Tangará, que es el mismo que se conoce como valle del Chira.<sup>11</sup>

Un análisis de los discursos incluidos en las representaciones también podría dar algunos aportes interesantes, pues a la hora de recrear los discursos de los tallanes así como los parlamentos de los españoles se echa mano de modalidades textuales actuales, como ocurre en la despedida final de Pizarro, que tiene visos de congratulación típica de una alta autoridad en actos sociales como el brindis o la recepción: «comprometidos con los objetivos de nuestra misión, es para mí un grato honor haber compartido estas hermosas experiencias con ustedes».

## INTERPRETACIONES

Es particularmente interesante la impresión que refleja el testimonio de los autores (Millones, Mayer y Aguirre, 2021), que son espectadores de la representación teatral desde su propia formación antropológica, pero que también valoran la recepción que tiene la obra en el público, por cierto, muy diferente de la que ocasiona a los investigadores:

A los ojos de los visitantes la sensación que deja la obra es agrídulce, en una época de servidumbre (al menos de palabra) de grupos minoritarios y de género. La sumisión de quienes interpretan a los tallanes suena fuera de lugar, pero esa no fue la reacción de la audiencia local. Al ser entrevistados, lo que se encontró fue la doble satisfacción de probar su origen tallán y

---

11 El libreto de Borrero Vargas utiliza la forma «Tangarala» y hace referencias a la «diosa Luna» (p. 158) y a «ciénagas» (p. 160), tal vez como eco de las supuestas interpretaciones etimológicas que se han dado del topónimo (Arrizabalaga, 2020). En el libreto de Moya los tallanes adoran solo al dios Sol.

que la fundación de la primera ciudad del Perú hubiese sido San Miguel de Tangarará. En otras palabras, los actores y el público, convencidos desde su niñez de que reivindicaban su historia, ignorada o despreciada por el gobierno de Lima, revivían en voz alta, publicada por sus intelectuales y representada en público, la verdad y justicia de sus sentimientos (p. 231).

Evidentemente la realidad no suele acomodarse siempre al deseo o al patrón de las hipótesis o premisas de los científicos sociales que las estudian, un posicionamiento tal vez poco inclinado a aceptar la posibilidad de un encuentro y un entendimiento entre tallanes y españoles. Es posible que esperasen una representación más violenta o que los escolares mostraran a los tallanes de otra manera. Pero evidentemente los actores no quieren mostrar a los tallanes como personajes ingenuos que se someten engañados por los españoles, ni tampoco quieren representar a los fundadores de su ciudad como mentirosos o genocidas, sino como personas que llegan «en son de paz» (p. 45).

A mi modo de ver, la representación de Tangarará pretende ofrecer una versión bastante ajustada a la realidad histórica. Afirma de alguna manera un sentimiento de autonomía regional y no desafía simplemente la visión centralista limeña tanto como afirma su orgullo regional frente al centralismo de Piura; a la visión oficial que se desafía es aquella que contempla simplemente a los españoles como destructores y a los incas como buenos (aunque el mismo libro hace un elogio del «admirable sistema político, administrativo, socialista y cooperativo que fue el imperio incaico», p. 45). Igualmente, los incas habían sometido violentamente a los tallanes «y estamos cansados de que curacas grandes como Huayna Capac [sic], Huáscar o Atahualpa nos quieran mandar» (p. 45).

Lo de reconstruir la historia cultural del pueblo tallán era quizás pretender demasiado. El propósito de la representación es enseñar un acontecimiento fundamental de la historia, afirmando su orgullo regional con dos elementos, la nación tallán y la fundación española, y aglutinar con ello el sentimiento de pertenencia de una floreciente ciudad (Sullana) que, en vista de sus numerosas postergaciones y

con cierto cansancio del desorden, el contrabando y la delincuencia, contempla en la afirmación de su pasado tallán una fuerza para confrontar las dificultades del presente y afrontar mejor su futuro.

## CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

## COPYRIGHT

2022, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## REFERENCIAS

ARRIZABALAGA, Carlos (2008). *El dejo piurano y otros estudios*. Piura: Pluma Libre.

ARRIZABALAGA, Carlos (2018). El idioma que hablaba Martinillo de Poechos, ¿era el tallán una lengua aislada? En: Jorge Rosales (ed.). *El historiador. Su vida. El Perú. Estudios en homenaje al profesor José Antonio del Busto Duthurburu*. Piura: Universidad de Piura, pp. 57-76.

ARRIZABALAGA, Carlos (08.02.2020). El nombre de Tangará. *El Tiempo*, Piura, p. 12.

CERRÓN-PALOMINO, R. (1995). *La lengua de Naimlap (reconstrucción y obsolescencia del mochica)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CRUZ DE ACHA, D. (1967). *Juguetes folklóricos de Piura*. Sullana: s.e.

DOMÍNGUEZ MORANTE, Z. (2004-2007). La conquista española y el cambio socio-cultural en el pueblo tallán. *Contrastes. Revista de Historia*, núm. 13, pp. 93-122.

- ESPINOZA, C. A. (1999). *Sociedad indígena, tierra y curacazgos jungas en la región de Piura, siglos XVI-XVIII. Catacaos y los desafíos de la naturaleza, 132-1732*. Tesis para optar el grado de Magíster en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ESPINOZA LEÓN, C. (2005). *Leyendas piuranas*. Piura: Casa Editorial Piuranidad.
- ESTEBAN PUIG, E. (1985). Las etnias tallanes. *Tallán: revista del Instituto Nacional Cultura Filial Piura*, vol. 6, núm. 5, julio, pp. 23-25.
- HAMPE, T. (16.07.1982). Los 450 años de Piura. *El Comercio*, Lima, p. 14.
- HIGUERAS, G. (2017). *El último tallán*. Lima: Atalaya.
- HIGUERAS, G. (2021). *El primer vicús*. Lima: Atalaya.
- La ópera «Cajamarca» triunfó ayer en Lima (11 de julio de 1954). *La Prensa*, Lima, p. 2.
- LÓPEZ MINDREAU, E. y L. A. CARRANZA (1954). *Cajamarca, ópera en tres actos*. Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo.
- MARTOS, N. (1957). La ciudad volante. Historia de Piura. *Revista Piura*, vol. 3, núm. 10, pp. 14-19.
- MILLONES, L. y R. MAYER (2007). *Santiago Apóstol combate a los moros en el Perú*. Lima: Taurus.
- MILLONES, L. y R. MAYER (2019). *La herencia española en los mitos andinos contemporáneos*. Chiclayo: Centro de Formación Lectora Luis Hernán Ramírez (CEFORLEC).
- MILLONES, L. y R. MAYER (2020). La herencia europea en los mitos andinos. En: M. Zugasti (ed.). *Trece ensayos sobre patrimonio cultural andino y amazónico (siglos XVI-XIX)*. Pamplona: EUNSA, pp. 159-170.
- MILLONES, L. y R. MAYER (2021). Tangará o la construcción de una identidad. Resucitando el pasado. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 47 (93), pp. 301-322.

- MILLONES, L., R. MAYER y E. AGUIRRE (2021). *El regreso de los tallanes. Teatro, historia e identidad en el Perú*. Pamplona: EUNSA.
- MIRÓ QUESADA GARLAND, A. (17.07.1982). ¿Cuándo se fundó San Miguel? *El Comercio*, Lima, p. 10.
- MOSCOL URBINA, Jorge (1967). *Cuentos sechuras. Chispa y lisura del sechura*. Piura: Biblioteca Piuranidad.
- MOYA ESPINOSA, R. (1994). *Breve historia de Piura. La conquista*. Piura: Gobierno Local de Piura.
- RAMOS DE COX, J. (1958). Tallán. *Mercurio Peruano. Revista de Humanidades*, núm. 369, pp. 18-34.
- RAMOS DE COX, J. (1959). *Las lenguas de la región tallanca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 11-55.
- ROBLES RÁZURI, C. (02.10.1968). El origen de los piuranos. *El Tiempo*, Piura, p. 6.
- ROBLES RÁZURI, C. (22.06.1975). Las culturas prehistóricas de Piura. *El Tiempo*, Piura, p. 8.
- ROBLES RÁZURI, C. (14.11.1976). El sec, lengua de los tallanes. *El Tiempo*, Piura, p. 9.
- SEMINARIO OJEDA, M. A. (06.08.2017). Importancia histórica de Tangará. *Suplemento Dominical Semana. El Tiempo*, Piura, p. 22.
- TORERO, A. (1986). Deslindes lingüísticos en la costa norte peruana. *Revista Andina*, núm. 8, pp. 523-548.
- URBAN, M. (2019). *Lost languages of the Peruvian north coast*. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut.
- VEGA, J. J. (1985). Los Tallanes. *Tallán: revista del Instituto Nacional Cultura Filial Piura*, vol. 6, núm. 5, julio, pp. 45-64.

VEGA, J. J. (1988). *Los Tallanes*. Lima: Universidad Nacional de Educación La Cantuta.

VEGA, J. J. (1993). *Pizarro en Piura*. Piura: Gobierno Local de Piura.

ZEVALLOS QUIÑONES, J. (1948). Primitivas lenguas de la costa. *Revista del Museo Nacional*, núm. 17, pp. 114-119.

Fecha de recepción: 25 de enero de 2022.  
Fecha de aceptación: 7 de febrero de 2022.  
Fecha de publicación: 1 de junio de 2022.



