

allpanchis

allpanchis

Año LIII, núm. 97. Arequipa, enero-junio de 2026

DOI: <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v53i97>

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

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

AYUDANTE EDITORIAL

Bach. Aldhana Núñez Herrera (Universidad Católica San Pablo, Perú)

CONSEJO DE REDACCIÓN (2026-2030)

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)

Ascensión Martínez Riaza (Universidad Complutense de Madrid, España)

Rafael Sánchez-Concha Barrios (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)

Vera Tyuleneva (Universidad San Martín de Porres, Perú)

Brendan Weaver (Stanford University, Estados Unidos)

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR (2026-2030)

Fernando Armas Asín (Universidad del Pacífico, Perú)

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

Armando Guevara Gil (Universidad para el Desarrollo Andino, Perú)

Renzo Honores (Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 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)

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 (versión 4.0), la cual autoriza el intercambio, el uso y la adaptación de artículos siempre que el crédito esté asegurado para los autores.

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

- Demasiado moderno, demasiado antiguo. Presentación del dossier en honor de la obra de Alejandro Ortíz Rescaniere* 9
Juan Javier RIVERA ANDÍA

DOSSIER

- Los regalos de Alejandro Ortíz Rescaniere (1941-2024). Notas sobre una obra singular en la antropología peruana andinista* 19
The Gifts of Alejandro Ortíz Rescaniere (1941-2024). Notes on a Singular Oeuvre in Peruvian Andean Anthropology
Juan Javier RIVERA ANDÍA
- Alejandro Ortíz Rescaniere, el Aliocha de Arguedas* 55
Alejandro Ortíz Rescaniere, Aliocha, for Arguedas
Carmen María PINILLA
- En homenaje a Alejandro Ortíz, antropólogo y amigo* 85
In tribute to Alejandro Ortíz, anthropologist and friend
Fermín DEL PINO DÍAZ

- Cada uno tiene su yanantin o el otro yo de Alejandro Ortíz Rescaniere* 121
Literature and Writing: The Yanantin of the Ethnologist Alejandro Ortíz Rescaniere
 Françoise AUBÈS
- «*Y me quedé Vallejo ante Muchay*». *Hacia una biografía multinaturalista* 133
 «*And I remained Vallejo before Muchay*». *Toward a Multinaturalist Biography*
 Pedro GRANADOS
- La Hermandad de la Inmaculada Virgen de la Puerta de Salaverry (Trujillo, La Libertad) y la formación de una identidad comunitaria sobre la base de una advocación mariana* 159
The Brotherhood of the Immaculate Virgin of the Port of Salaverry (Trujillo, La Libertad) and the Formation of a Community Identity Based on a Marian Devotion
 Gherson LINARES PEÑA
- Primeros recuerdos de Alejandro en París y Perú (homenaje a Alejandro Ortíz Rescaniere)* 187
First Memories of Alejandro in Paris and Peru (a tribute to Alejandro Ortíz Rescaniere)
 Michel BRAUDEAU
- Testimonios sobre Alejandro Ortíz Rescaniere (poemas de Pierrette Bertrand-Ricoveri y una carta inédita de Claude Lévi-Strauss)* 193
Testimonials about Alejandro Ortíz Rescaniere (Poems by Pierrette Bertrand-Ricoveri and an Unpublished Letter of Claude Lévi-Strauss)
 Autores varios

<i>Bibliografía de Alejandro Ortíz Rescaniere</i>	199
<i>Bibliography of Alejandro Ortíz Rescaniere</i>	
Juan Javier RIVERA ANDÍA	

ARTÍCULOS ACADÉMICOS

<i>El límite es Tucumán: José de San Martín al frente del Ejército Auxiliar del Perú en 1814</i>	219
<i>The Limit is Tucumán: José de San Martín at the Head of the Auxiliary Army of Peru in 1814</i>	
Marisa DAVIO	

<i>El Derecho peruano en el siglo XIX: ¿tradición jurídica monista o pluralista?</i>	245
<i>Monist or Pluralist Legal Tradition in 19th-Century Peru?</i>	
Armando GUEVARA GIL	

NOTAS

<i>Una lectura global de la Inquisición española. Sobre el libro de Fernando Ciaramitaro, Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano</i>	293
<i>A Global Reading of the Spanish Inquisition. On the Book by Fernando Ciaramitaro, Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano</i>	
Silvia TOPPETTA	

<i>Apuntes para una historia de las ideas en el siglo XX en torno a la sexualidad y la salud pública en el Perú. Reseña del libro de Paulo Drinot, Historia de la prostitución en el Perú, 1850-1956</i>	299
<i>Notes for a History of Ideas in the 20th Century Regarding Sexuality and Public Health in Peru. Review of Paulo Drinot's Book, History of Prostitution in Peru, 1850-1956</i>	
Juan Javier RIVERA ANDÍA	

DEMASIADO MODERNO, DEMASIADO ANTIGUO.¹
PRESENTACIÓN DEL DOSSIER EN HOMENAJE A LA OBRA
DE ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE

*Dans la classe de M. Germain, pour la première fois ils sentaient
qu'ils existaient et qu'ils étaient l'objet de la plus haute
considération: on les jugeait dignes de découvrir le monde.*
— Albert Camus, *Le Premier Homme*

*Ci siamo seduti dalla parte del torto... perché tutti gli altri posti
erano occupati, e va bene; ci siamo detti «sfacciamo i cattivi perché
i buoni muoiono bambini», e pure questo va bene; ci siamo solo
dimenticati di dirci qual è il limite – perché c'è il limite...
ma io non lo conosco.*
— Paolo Sorrentino, *L'amico di famiglia*

EN EL PRESENTE DOSSIER, el amable lector encontrará algunos trabajos originales en honor de y también sobre Alejandro Ortiz Rescaniere y su obra. Este incluye, además, documentos, la mayoría inéditos y algunos publicados por primera vez en español. Los autores

1 El presente título está directamente inspirado en el artículo de Miguel Gutiérrez Estévez (1996) sobre Julio Caro Baroja, al que hacemos alusión al final de esta breve presentación del *dossier*.

aquí reunidos tratan de abordar algunas de las que serían quizá las dimensiones más destacadas de esta obra; aunque inevitablemente otras queden ausentes (como es el caso de su interés en la etnografía amazónica, su diálogo con la antropología española o su crítica del seudorracismo).

Mi propio artículo intenta solamente constituirse en un primer esbozo de los principales lineamientos de la obra científica y artística de Ortiz Rescaniere a partir de sus principales publicaciones, prestando atención al contexto vital y social en que se produjeron. Intento esbozar sus principales descubrimiento e hipótesis sobre la tradición oral peruana, los métodos seguidos para lograrlo y el marco académico de producción de su obra. Añado, además, ciertos puntos de discusión frente a los cuales se estructuran algunas de sus propuestas; aunque soy consciente de las muchas limitaciones que se mantienen por subsanar, en particular aquellas relacionadas con las propuestas estéticas de las publicaciones de Ortiz Rescaniere.

Fermín del Pino nos adentra en el contexto académico, las preocupaciones científicas y las raíces intelectuales que antecederían, inspirarían y rodearían la obra de Ortiz Rescaniere (y de José María Arguedas). El autor presta atención no solo al contexto peruano, sino también al español, cuyo pueblo y cuyos grandes intelectuales como Julio Caro Baroja y escritores como Benito Pérez Galdós, Ortiz Rescaniere apreciaba tanto. Del Pino reconoce, además, la singularidad o casi marginalidad de Ortiz Rescaniere en el contexto de la antropología peruana (cuyos numerosos vértices, el autor conoce profundamente desde su perspectiva peninsular), aquel que extiende tanto a los maestros como a los discípulos de este. Aquella cercanía de Ortiz Rescaniere con la cultura e inteligencia españolas es contrastada, además, con el «antihispanismo peruano» que afectaba a tantos miembros de la academia peruana que lo antecedieron —un antihispanismo tan realmente predominante en algunos casos como equivocadamente exagerado por ciertos analistas (por ejemplo, en el famoso debate que

Vargas Llosa, contemporáneo de Ortiz Rescaniere, abriera en torno a la «utopía arcaica», dejando de lado trabajos medulares de Arguedas en el valle del Mantaro y en España)—. Como en la obra de Arguedas, nada está más lejos del antihispanismo que el sincero y profundo interés de Ortiz Rescaniere en los mundos indígenas del Perú. Fermín del Pino aborda con maestría y fino detalle estas constelaciones poco conocidas de la obra de nuestro más lúcido andinista.

El artículo de Carmen María Pinilla busca adentrarnos en la imprevista de la entrañable y compleja relación con Arguedas y su obra. Su artículo se concentra en la edición agotada hace años de la correspondencia personal que ella editara con Ortiz Rescaniere. A partir de ese material, ella toca con delicadeza el grado de intimidad y casi comunión que Arguedas siente y expresa repetidamente hacia Ortiz Rescaniere, al que llama «Aliocha» —en referencia (como bien lo recuerda Pinilla) a uno de los hermanos Kamarazov de la obra epónima de Fiódor Dostoyevski, aquel hermano cuya vitalidad lo salva del nihilismo que aqueja a los otros dos—. Pinilla conduce al lector de la mano por este intrincado «tesoro» de múltiples conexiones familiares y amicales marcadas todas por la seducción de las artes, conocimientos y encrucijadas políticas del mundo indígena peruano. Muestra la relación filial (reconocida no solamente por Arguedas, sino también por Ortiz Rescaniere y el padre de este) que incorpora luego aquella entre colegas unidos en la ilusión de un proyecto conjunto, y «el dolor y el peso» que el abrupto fin de esta responsabilidad habría dejado en Ortiz Rescaniere, aquel joven de veintiocho años al que Arguedas escribirá: «tú has sido el único a quien considero con amor y orgullo una especie de hijo. Recuérdame así y cúpleme así» (Ortiz Rescaniere, 1996, p. 269).

Françoise Aubès emprende un análisis de uno de los aspectos quizá menos conocidos de la obra de Ortiz Rescaniere: su literatura en prosa y en verso. Aubès nos advierte, en efecto, cuán reductor sería recordarlo «solamente como un excelente investigador». Analiza

con rigor y precisión un campo prácticamente inexplorado de la obra de Ortiz Rescaniere, tanto para la historia de la antropología como de la literatura en el Perú. Ella se centra, con justeza, en los textos contenidos en su publicación principal, *El Señor de los Temblores*, en su estructura y en sus elementos paratextuales. Además de la gran amplitud temporal de los años de producción de estos textos, la autora destaca su filiación con autores como Lezama Lima y su gusto por el «refinamiento» de un lenguaje neobarroco y modernista que se solaza en «imágenes complejas, difíciles de descifrar» o, en definitiva, en un cierto «hermetismo». Resalta la heterogeneidad de sus componentes, aquello que los hace «difíciles de encasillar»: desde poemas en prosa hasta *nouvelles*, pasando por textos dialogados y microrrelatos. La lectura de algunos de estos hace preguntarse a la autora si se tratan de «cuentos de hadas distópicos, apocalípticos». Sin embargo, también señala otras referencias claras en las ficciones de Ortiz Rescaniere. Uno de ellos es el conjunto de El Callao y Lima, tan presentes en el relato «El Señor de los Temblores». Aubès señala un cierto surrealismo en Ortiz Rescaniere, probablemente alimentado también por «una inspiración que viene de la... vertiente... de etnólogo con su amplio conocimiento del mundo andino y de la selva». Así, como ejemplos de relatos «directamente inspirados del patrimonio de literatura oral», señala los paralelos entre «La fiesta del cautivo» y «El amante de la culebra», cuento recogido por el padre Lira en el Cusco (Arguedas, 2012 [1947]). Creemos, finalmente, que el artículo pionero de Aubès definitivamente marcará pistas fundamentales en futuros trabajos sobre la literatura de Ortiz Rescaniere.

El artículo del poeta, crítico literario y alumno de Ortiz Rescaniere, Pedro Granados, rigurosamente especulativo, abre la posibilidad de una biografía de César Vallejo atenta a las perspectivas emanadas por el llamado multinaturalismo amerindio. Finalmente, el trabajo de Gherson Linares, escritor, etnógrafo y coautor de Ortiz Rescaniere (Ortiz Rescaniere et al., 2001), nos ofrece una aproximación diacrónica a una de las expresiones

de religiosidad popular más fascinantes de la costa norte peruana. Ambas contribuciones ilustran, estamos seguros, las dimensiones etnológica y literaria de una obra siempre atenta al arte y a lo popular como la de Ortiz Rescaniere.

En lo que respecta a los documentos presentes en este *dossier*, hemos incluido una breve misiva inédita que Claude Lévi-Strauss dirigiera a su exalumno. La carta es una respuesta al envío, de Ortiz Rescaniere, de uno de los primeros números de la revista que dirigiera en Perú, *Anthropologica*, que su maestro elogía.² Los otros dos documentos provienen de otros dos intelectuales y amigos franceses: la psicóloga, antropóloga y especialista en mitología amazónica, Pierrette Bertrand-Ricoveri, y el reconocido escritor francés Michel Braudeau. De la primera incluimos —reunidos, junto con la carta de Lévi-Strauss, en un mismo apartado titulado «Testimonios sobre Alejandro Ortiz Rescaniere»— la traducción de algunos poemas publicados en *Libre Cours* (Bertrand-Ricoveri, 2019) y dedicados a Ortiz Rescaniere. De Braudeau traducimos —siempre con la ayuda de Valentín Ortiz Souffez— un testimonio personal inédito sobre su amigo, tanto en París como en Lima y la sierra peruana. Ambos testimonios muestran la íntima afinidad entre los fundamentos y el desarrollo mismos de la obra de Ortiz Rescaniere y el ejercicio de la literatura —al que tampoco fue ajeno, como es sabido (Désveaux, 2025), Claude Lévi-Strauss—.

Es de este modo y con este «coro de amigos», como dice Fermín del Pino, que intentamos aquí contrarrestar en algo la suerte de afonía colectiva en torno a la pérdida de nuestro autor. Esta sordina quizá se vuelva más elocuente todavía si la contrastásemos con otros homenajes o recuentos de obras más o menos recientes a colegas de su misma

2 Otros documentos firmados por Claude Lévi-Strauss fueron incluidos en «Recuerdos de una amistad» (1996). Ortiz Rescaniere publicaría algunos años más tarde un trabajo sintético sobre la obra de su viejo profesor: «Lévi-Strauss et l'Amérique hispanique» (2004). La impronta de la obra de Lévi-Strauss en la de Ortiz Rescaniere no ha sido estudiada en profundidad hasta el momento.

generación (y, a veces, incluso de la misma universidad), publicados también por estudiosos más jóvenes de la misma casa de estudios. Nos referimos aquí no solo a aquellos ya desaparecidos, como Manuel Marzal (Sánchez y Curatola, 2013)³ o Fernando Fuenzalida (Diez, 2011), sino también a otras publicaciones en honor de colegas suyos tan notables como Teófilo Altamirano, «ejemplo para todos los peruanos» (Ossio, 2009, p. 176); Juan Ansión, «uno de los protagonistas del desarrollo de la antropología en el Perú» (Ames, 2018, p. 197) o Norma Fuller, «pionera en el trabajo de campo» (Castillo, 2025, p. 8).⁴ En cambio, como hemos señalado antes, a propósito de la singularidad (Rivera Andía, 2025) —o, como dice Fermín del Pino, «distancia personal *vis a vis* de la colectividad antropológica nacional»— de quien consideramos nuestro más eximio andinista, a dos años de su partida, solo conocemos una muy breve nota (Huerta, 2024) en la revista que él dirigiera durante veinte años, la misma que ha rendido homenaje no solo a numerosos colegas de su misma casa de estudios, sino incluso de otras (Golte Adams, 2021).⁵ Puede uno incluso llegar a pensar,

-
- 3 El mismo Ortiz Rescaniere participaría de esta publicación en honor de su colega: «Homenaje: Manuel Marzal Fuentes (1931-2005)» (2006). Marzal es también el autor de uno de los pocos libros que Ortiz Rescaniere reseñaría a lo largo de su carrera: *Historia de la antropología indigenista: México y Perú* (1982). El tema de la religión en el Perú, tan caro en Marzal, es solo retomado por Ortiz Rescaniere en unos breves textos publicados bajo el título de «La religión y el comportamiento de los peruanos» (2001).
 - 4 En este caso puede, además, verse el video de la ceremonia oficial en el siguiente enlace: <https://facultad-ciencias-sociales.pucp.edu.pe/noticias/ceremonia-de-homenaje-a-la-dra-norma-fuller/>. Otro documento audiovisual similar, pero para el caso de la «Ceremonia de homenaje y agradecimiento al Prof. Juan Ossio Acuña» llevada a cabo a fines del 2021, puede consultarse en este enlace: <https://facultad-ciencias-sociales.pucp.edu.pe/noticias/grabacion-ceremonia-de-agradecimiento-y-homenaje-al-profesor-juan-ossio-acuna/>.
 - 5 Esta parquedad se vuelve silencio en las otras publicaciones periódicas dedicadas a la antropología en el Perú, incluso en el caso de aquellas vinculadas al *alma mater* de Ortiz Rescaniere o a su país de adopción, Francia (cf. Salazar-Soler, 2011).

como dice Gutiérrez Estévez con respecto a la recepción antropológica española de Caro Baroja, en una suerte de «cordón sanitario» derivado, por un lado, de un «ambiente intelectual... tan raquítico... y... beato» y, por el otro, de una «dificultad de entender escolarmente su independencia teórica y metodológica» (Gutiérrez Estévez, 1996).⁶ Añadiríamos nosotros que esta independencia —quizá cada vez más extraña entre nuestros intelectuales contemporáneos— es el fruto, en la obra de Ortiz Rescaniere, tanto de su evidente aplomo a la hora de pensar por sí mismo preguntas tan «antiguas» como irresueltas, como de aquella «moderna» duda que alimentaba su persistente aprecio por todo aquello que sometía a su reflexión.

Entre Alsergrund y Favoriten, marzo de 2026

Juan Javier RIVERA ANDÍA
Coordinador del *dossier*

REFERENCIAS

- AMES, Patricia (2018). Juan Ansión: trayectoria profesional y aportes a la antropología peruana. *Anthropologica*, vol. 36, núm. 41, pp. 196-203.
- BERTRAND-RICOVERI, Pierrette (2019). *Libre cours*. París: Harmattan.
- CASTILLO GUZMÁN, Gerardo (2025). Discurso de Orden en homenaje a Norma Fuller Osores. *Anthropologica*, vol. 43, núm. 55, pp. 5-17.
- DEGREGORI, C. I. (ed.) (2000). *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

6 Compárese, por ejemplo, con las muy breves referencias a la obra de Ortiz Rescaniere en las publicaciones dedicadas a reflexionar, ya entrados en el siglo XXI, sobre la historia de la antropología peruana (Diez, 2008, pp. 54, 74, 83-84, 90-92; Tanaka, 2014, p. 350; Degregori, 2000, pp. 109, 180, 207, 384; Degregori et al., 2016, p. 61).

- DEGREGORI, C. I., P. F. SENDÓN y P. SANDOVAL (eds.) (2016). *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana II*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- DÉSVEAUX, Emmanuel (ed.) (2025). *Aux sources de Tristes Tropiques: Les carnets de terrain de Claude et Dina Lévi-Strauss (1935-1939)*. París: Éditions de l'ÉHESS.
- DIEZ, Alejandro (2008). *La Antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías latinoamericanas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DIEZ, Alejandro (2011). Leyendo a Fuenzalida. *Anthropologica*, núm. 29, pp. 233-248.
- GOLTE ADAMS, M. (2021). Jürgen Golte: el último viaje. *Anthropologica*, vol. 39, núm. 47, pp. 497-505.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel (1996). Demasiado antiguo, demasiado moderno. *Revista de Occidente*, núm. 184, pp. 45-62.
- HUERTA MERCADO, A. (2024). Alejandro Ortiz Rescaniere (1941-2024). *Anthropologica*, vol. 42, núm. 52, pp. 5-7.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1996). *José María Arguedas, recuerdos de una amistad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (2001). La religión y el comportamiento de los peruanos. En: *Perú: ¿en qué país queremos vivir? La apuesta por la educación y la cultura*. Tomo I: Cultura. 38.ª Conferencia Anual de Ejecutivos CADE. Lima: CADE-IPAE, pp. 49-84.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (2004). Lévi-Strauss et l'Amérique hispanique. En: Michel Izard (ed.). *Claude Lévi-Strauss*. París: L'Herne, pp. 383-386.
- ORTIZ RESCANIERE, A., Juan Javier RIVERA ANDÍA y Gherson LINARES PEÑA (2001). Ritos y canciones en torno a la identificación del ganado en el valle de Chancay. El rodeo de San Juan de Viscas. *Anthropologica*, vol. 19, núm. 19, pp. 261-334.

- ORTIZ RESCANIERE, A., Juan M. OSSIO, Guillermo ROCHABRÚN, José SÁNCHEZ PAREDES, Elsa TUEROS, Nelly CHUMPITAZ, Young Mi LEE, Juan Luis OSSIO, Norma CORREA y Carlos YOUNG (2006). Homenaje: Manuel Marzal Fuentes (1931-2005). *Anthropía. Revista de Antropología y otras cosas*, año 4, núm. 4, pp. 6-19.
- OSSIO, Juan (2009). Semblanza de Teófilo Altamirano. *Anthropologica*, vol. 27, núm. 27, pp. 169-176.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2025). Mi maestro Alejandro Ortiz Rescaniere (1941-2024): Breves apuntes sobre una obra singular y un homenaje no publicado. *Notas de Antropología de las Américas*, núm. 3, pp. 340-348.
- SALAZAR-SOLER, Carmen (2011). In memoriam. Carlos Iván Degregori (1945-2011). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 40, núm. 2, pp. 453-457.
- SÁNCHEZ PAREDES, José y Marco CURATOLA PETROCCHI (eds.) (2013). *Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S. J.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TANAKA, Martín (ed.) (2014). *50 años pensando el Perú: una reflexión crítica. El Instituto de Estudios Peruanos, 1964-2014.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Los regalos de Alejandro Ortiz Rescaniere (1941-2024).
Notas sobre una obra singular en la
antropología peruana andinista

Juan Javier RIVERA ANDÍA

Universität Tübingen, Tübingia, Alemania
rivera.jj@puce.edu.pe

*Estimamos y admiramos, sobre todo,
la honradez intelectual, la noble y fuerte rebeldía.*
— José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*

Todo se despliega en el vuelo crucial de los adioses.
— Alejandro Ortiz Rescaniere, *Poemas*

RESUMEN

Nos proponemos inventariar casi medio siglo (1973-2006) de la obra escrita (sobre todo antropológica, pero también literaria) de Alejandro Ortiz Rescaniere. Con tal fin organizamos esta obra en dos grupos: uno está dedicado a su preocupación

central (la mitología andina) y constituye el núcleo de su obra. El otro grupo reúne aquellos trabajos que se derivan de este y constituyen más bien una serie de contorno de aquel núcleo. También seguiremos un criterio cronológico, tanto en el caso del núcleo, que está dividido en tres fases (a saber, estructural, hermenéutica y comparativa), como en el segundo grupo (que va desde la juventud marcada por la figura de Arguedas hasta sus preocupaciones escritas en su madurez sobre cuestiones relacionadas con el Perú como nación).

PALABRAS CLAVE: *mitología, Andes, amerindios, tradición oral, Perú*

The Gifts of Alejandro Ortiz Rescaniere (1941-2024). Notes on a Singular Oeuvre in Peruvian Andean Anthropology

ABSTRACT

My aim is to provide an overview of nearly half a century (1973–2006) of Alejandro Ortiz Rescaniere's oeuvre (primarily his anthropological works, but also his fictional ones). To this end, I have organized his publications into two groups: one is devoted to his central concern (Andean mythology), which forms the core of his scientific interest. The second group brings together other interests that rather constitute a sort of extensions of that core. This article also follows a chronological approach, both in the case of the core body of work—which, in consequence, is divided into three phases (namely, structural, hermeneutic and comparative)—, and in the second group (which spans from his youth, marked by the figure of Arguedas, to his written reflections in later life on issues relating to Peru as a nation).

KEYWORDS: *mythology, Andes, Amerindians, oral tradition, Peru*

ESTAMOS A FINES DEL VERANO de 1997, o quizá ya entrados en el indistinguible otoño que el llamado «fundo Pando» acoge, cerca del mar y rodeado de innumerables vestigios de la Lima precolombina. Un joven estudiante emerge de la violencia de los extramuros de la ciudad

para asistir, sintiéndose aliviado,¹ a su primera clase de Simbolismo y Ritual. Acababa de descubrir, en Letras, el anarquismo limeño, el teatro existencialista, las novelas de Miguel Gutiérrez y la poesía de Pedro Granados. Portentos, se diría; pero acaso ninguno como aquellos que el profesor de aquel curso, Alejandro Ortiz Rescaniere, le descubrirá en los siguientes años; no solo en las aulas de una universidad católica convertida en refugio de una guerra de varias décadas, sino también en futuras expediciones conjuntas a los valles del Chancay y del Mantaro y, muchos años después, en escenarios europeos como los de un palacio madrileño, un barrio parisino o un bosque de Flandes (Rivera Andía, 2025). Del quizá mejor de esos regalos de nuestro profesor, tratará este texto: su obra escrita.

Esta obra abarcará más de medio siglo de publicaciones que van de 1963 a 2015.² Su más temprano registro es de 1963, en que se publica la primera parte de su etnografía sobre Vicos (Ancash, Perú),³ en la

-
- 1 Solamente algunos años antes, un estudiante de aquella misma facultad desaparecería luego de haber sido detenido por fuerzas del orden (Ames, 2018, p. 203), pero de ello solo se hablaría muchos años después.
 - 2 Aquí nos centraremos en su obra escrita y publicada con Ortiz Rescaniere como autor, coautor y editor. Sin embargo, para considerar la obra antropológica de Ortiz Rescaniere sería necesario tomar en cuenta no solo sus textos, sino también su archivo etnológico, que debe incluir materiales tanto fotográficos como sonoros —ambos prácticamente desconocidos hasta el momento—. Estos últimos se encuentran actualmente en el Instituto de Etnomusicología de la PUCP, cuya página web menciona 165 grabaciones realizadas en 1962, 1971 y 1973 (<https://ide.pucp.edu.pe/colecciones/coleccion-alejandro-ortiz/>). Creemos que, además, se debería incluir su trabajo editorial en la dirección, durante dos décadas, de la revista *Anthropologica* (Diez, 2008, p. 92) —en cuyos años finales, entre 2001 y 2003, también estuvo involucrado quien escribe estas líneas—, de la breve colección de libros *Ethnographica* (Diez, 2008, p. 92) y de la desaparecida *Favilla*, revista virtual del Seminario de Estudios Narrativos (<https://hispanismo.cervantes.es/departamentos/universidad-catolica-del-peru-seminario-estudios-narrativos>).
 - 3 Sobre el papel del así llamado «proyecto Vicos» en la antropología peruana, puede verse la perspectiva norteamericana de la Universidad de Cornell, tal como ha sido vertida en este archivo virtual: <https://vicosperu.cornell.edu/cornellpe->

revista del centro de estudiantes de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.⁴ En cuanto a su publicación más tardía, esta parece datar de 2015, cuando se publica su reconocimiento a su colega y amigo español, Manuel Gutiérrez Estévez, cuya obra también se ha dedicado, en buena medida, al estudio de la mitología amerindia.

Intentaremos navegar este medio siglo tomando como guía los ocho libros —o diez, si contamos uno que publica como coautor y otro como editor—⁵ escritos por Ortiz Rescaniere en un periodo de más bien tres décadas, entre 1973 y 2006. A continuación, con fines puramente heurísticos, dividiré esta obra en dos grupos, considerando su preocupación central en uno y aquellos trabajos que se derivan de (o se complementan con) este en el segundo. La distinción entre ambos grupos es, pues, de orden tipológico: el primero constituye una suerte de núcleo, mientras que el segundo, más bien una serie de envoltorios o contornos de aquel núcleo. Sin embargo, al mismo tiempo, seguiremos (sobre todo con fines pedagógicos) un criterio cronológico, sobre todo en el caso del núcleo, que está dividido en tres fases (estructural, hermenéutica y comparativa). También el segundo grupo, el de los contornos, sigue un criterio cronológico que va desde la primera ju-

ru_page_1.htm. La impronta del proyecto Vicos en las primeras experiencias de campo de Ortiz Rescaniere no ha sido estudiada en profundidad hasta el momento (cf. Degregori, 2000, p. 180). Lo mismo podría señalarse sobre el papel del proyecto de Matos Mar en el valle del Chancay, en la que Ortiz Rescaniere participó junto con otros conocidos antropólogos de su generación (Rivera Andía, 2001; Vivanco, 2012; Golte Adams, 2021).

- 4 En el mismo número de esta revista también se incluye un incendiario texto de Luis E. Valcárcel titulado «Yo denuncié», que no parece estar incluido en la más reciente bibliografía de las publicaciones de este autor clave de la antropología andina (Valcárcel, 2015).
- 5 Un misterio nos asalta desde el inicio, incluso a quienes creíamos conocer el grueso de la obra de Ortiz Rescaniere, con un libro en coautoría del que no hemos tenido noticia sino muy recientemente y al que todavía no hemos podido acceder: *La teoría de conjuntos en la lingüística moderna: un seminario interdisciplinario* (1965), firmado junto con Ernesto Zierer. Parece existir, además, una traducción al inglés publicada en 1968 en Europa bajo el título *Set Theory and Linguistics*.

ventud marcada por la figura de Arguedas hasta sus preocupaciones escritas al final de la producción de Ortiz Rescaniere sobre cuestiones relacionadas con el Perú como nación.

1. UN NÚCLEO: ASEDIOS A LA MITOLOGÍA ANDINA

La mayoría de los libros publicados por Ortiz Rescaniere, unos seis en total, están consagrados a la mitología andina, a saber: *De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú* (1973), *Huarochirí, 400 años después* (1980), *El quechua y el aymara* (1992), *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes* (1993), *Sobre el tema de la pasión. Mitología andino-amazónica* (2004) y *Mitologías amerindias* (2006). Todos fueron impresos en Lima, salvo dos, *El quechua y el aymara* y *Mitologías amerindias*, que aparecieron en Madrid. Entre los editados en el Perú, el primero de todos destaca por una propuesta estética —a cargo del artista peruano Alfonso Respaldiza Rojas (1945-1991)—, ligada a cierto indigenismo y desplegada en varios otros volúmenes de la editorial Retablo de Papel. No conocemos estudios específicos al respecto.

Creemos que este conjunto es el que podríamos considerar el núcleo de su obra. Es aquí donde aparecen los temas fundamentales de la mitología andina que Ortiz Rescaniere descubrirá. Pueden, además, entreverse tres fases (cada una de ellas compuesta por dos libros): la primera, marcada por las enseñanzas del estructuralismo francés; la segunda, de corte hermenéutico; y la tercera, de índole más bien comparativa.

En la primera fase, de inspiración estructuralista, se encuentra, primero que nada, *De Adaneva a Inkarrí* (1973). Este libro constituye una versión editada de su tesis doctoral sustentada en 1970 y es probablemente su libro más citado por sus colegas contemporáneos. Este estudio parte de mitos recopilados por el mismo Ortiz Rescaniere en Vicos (Áncash) —lugar acerca del cual trataría su primera publicación

antropológica una década antes—, para emprender un análisis de los temas presentes en una serie de mitos provenientes de varias regiones del Perú. Estos relatos provienen tanto de la etnografía andina como del llamado «manuscrito de Huarochirí» de principios del siglo XVII (Ávila, 1966). El siguiente libro, titulado *Huarochirí, 400 años después* (1980), sería, además, el primero de los cuatro que se publicarían en el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. A diferencia del libro anterior, aquí Ortiz Rescaniere analiza sobre todo el corpus mítico recogido por él mismo en la provincia serrana de Huarochirí (departamento de Lima), extrayendo sus conclusiones a partir del material mítico de una sola región (justamente aquella en la cual Francisco de Ávila llevó a cabo su proyecto de extirpación de idolatrías). Ambos libros en conjunto constituyen probablemente uno de los esfuerzos más serios de la época por tomar en consideración la alteridad indígena en los Andes, como paso previo y fundamental al desentrañamiento de la cosmovisión andina. A diferencia de los análisis emprendidos por eminentes estudiosos en el mismo período (Pease, 1973; Wachtel, 1973; Rostworowski, 1983), las perspectivas de Ortiz Rescaniere restringe sus materiales a la mitología, hurga lo más posible en su diversidad interna y extrae sus conclusiones solo de los materiales examinados, evitando extrapolaciones riesgosas.

La agudeza analítica de sus estudios en esta primera fase puede verificarse también en otros trabajos más breves, aparecidos entre fines de los setenta e inicios de los ochenta. Los temas más recurrentes en estos son la figura de Inkarrí —«El mito de Inkarrí no es un mito» (1970) e «Inkarrí: urgencia del pasado en el presente» (1974)—, el dualismo —«Los zorros devoradores» (1977), «El dualismo religioso en el antiguo Perú» (1980) y «El dualismo andino. Hechos y preceptos» (1983)—, la concepción del tiempo —«Moya: espacio, tiempo y sexo en un pueblo andino» (1982) y «El tratamiento del tiempo en los mitos andinos» (1982)— y estructuras cosmológicas subyacentes a prácticas específicas —«Estructura tradicional y forma prestada en dos mitos de Paríamarca sobre la Virgen de Cuevasanta» (1970) y «El orden ideal

Isua» (1977)—. Todo este corpus abre pues la exploración de los temas propios de la mitología andina que Ortiz Rescaniere investigará en las próximas décadas, tales como «las humanidades sucesivas», el «presente mediocre» o «el dios miserable».

La segunda fase de los estudios de Ortiz Rescaniere sobre la mitología andina está representada también por dos libros, pero más cercanos entre sí (tanto conceptual como cronológicamente) que los dos anteriores: *El quechua y el aymara* (1992) —que es también el primero que publicaría fuera del Perú— y *La pareja y el mito* (1993). Hay que señalar que, sin embargo, la tercera edición de este último (publicada en 2001) constituirá una versión considerablemente aumentada (por el mismo autor) con respecto a las ediciones anteriores. El número de capítulos se duplica, agregándosele cinco más. El resultado es un libro prolongado hasta alcanzar casi el doble de páginas. Interesantemente, los capítulos que se agregan —sobre todo «Mixturas», «En torno al individuo andino» y «Entre la comunidad y el individuo»— apuntan, no tanto a continuar el análisis de otros corpus míticos, sino más bien a extender las conclusiones extraídas en los capítulos anteriores a dominios más ligados al mundo nacional contemporáneo no necesariamente indígena o siquiera rural. Lo primero que puede señalarse de esta segunda fase es que los análisis de ambos libros aparecen, ciertamente, menos estrechamente sujetos a la metodología estructuralista francesa. Sin embargo, esto no deja de ser más bien una opción casi estética que no merma, en todo caso, su rigurosidad. Es de notar, además, que la impronta del estructuralismo en la obra temprana de Ortiz Rescaniere nunca tuvo realmente el peso ni la apariencia que pueden apreciarse en trabajos tanto anteriores (Zuidema, 1964) como contemporáneos (Wachtel, 1973), e incluso posteriores (Palomino, 1984) al suyo.

En segundo lugar, creemos que lo que distingue estas reflexiones de aquellas de la primera fase es un tipo de inflexión similar (y quizá paralela, aunque más atenuada) a la que hemos señalado en otro momento para el caso de los trabajos de Manuel Gutiérrez Estévez (Rivera Andía, 2015). Este paralelo con Gutiérrez Estévez no es sino

reforzado cuando recordamos que el período entre 1981 y 1986 es, según el mismo Ortiz Rescaniere, el punto a partir del cual sus reflexiones entraron en un diálogo de muchos años con las de su colega español: «Lo que he publicado desde 1983 en gran parte se lo debo a él» (Ortiz Rescaniere, 2015, p. 92).

Esta inflexión se encuentra, en el caso de Ortiz Rescaniere, expresada en dos textos cruciales (y muy particulares dentro del contexto de la etnografía andina). De hecho, quizá se trate también de sus trabajos más perfectamente situados entre literatura y antropología, tanto por sus temas como por sus escrituras: «Lo andino: mitos y ficciones» (1981) e «Imperfecciones, demonios y héroes andinos» (1986). Ambos textos, donde la distinción entre sus trabajos antropológicos y literarios sería tan ardua como innecesaria, podrían considerarse como una solución anticipada (aunque también algo densa) de los problemas que notables colegas suyos discutirían una década después en torno a la posible definición de un objeto de estudio llamado, a veces, «lo andino» (Fuenzalida, 1992; Ansión, 1994).

En cuanto a *El quechua y el aymara* en sí mismo, este funciona más bien como una presentación erudita de los materiales a partir de los cuales se elaborarán las perspectivas expuestas en *La pareja y el mito*. La apertura del primero a formas de tradición oral no incluidas en la definición mito también es aparente en artículos contemporáneos como «Anotaciones sobre el teatro quechua» (1990) y «Anotaciones sobre la literatura quechua-aymara» (1993), pero también en otros muy tempranos y menos conocidos como «Hijos del Mantaro, aves de trabajo» (1971). Sin embargo, esta apertura no diluye la mitología como foco analítico. Al contrario, la segunda fase parece todavía más marcada por la mitología recogida en Huarochirí, aunque quizá menos por los relatos recogidos por el mismo Ortiz Rescaniere que por aquellos publicados bajo el nombre Francisco de Ávila (1966). Lo mismo se sostiene en el caso de «Matrimonio y cambio cósmico: Huaytyacuri» (1991),

el conjunto de dos estudios que publica junto con Enrique Ballón bajo el título de «Dos estudios sobre un mito de Huarochirí» (1991).⁶

Así, las perspectivas de *La pareja y el mito* retoman, pues, su aproximación a los temas míticos del manuscrito de Huarochirí para abarcar diversos aspectos de la vida rural en los Andes contemporáneos,⁷ pero el tema privilegiado es sobre todo la cuestión de los componentes indígenas de la alteridad en los Andes. Es decir, ya no se trata tanto de analizar la mitología andina como expresión de una alteridad contrastada con el mundo occidental moderno contemporáneo, sino más bien de explorar las formas que la alteridad adquiere para la cosmología andina, esto es, cuál es el otro en la ideología indígena de las tierras altas de Sudamérica. Tal búsqueda conduce a Ortiz Rescaniere a «la cuestión de la pareja» (2001, p. 11):

El propósito inicial de estos trabajos era un tanto distinto y más general... nos habían encargado una investigación sobre la concepción mítica del otro en los Andes. Empezamos con la recopilación y el estudio de un relato sobre el Inca. Lo hicimos pensando que ese personaje representa, entre otros valores, lo propio frente a lo ajeno. Nos llamaba la atención que fuese derrotado por el Inca español o Españarrí, que representa lo foráneo y lo nuevo. Y eso, a pesar de que el Inca suele ser descrito con cariño y su mundo, como idílico. En el transcurso del análisis de este relato y de sus variantes surgieron otros temas, entre ellos uno que terminó por imponerse: la cuestión de la pareja. Que el Inca encarne lo autónomo, lo entrañable, pero que después tenga que luchar y ser vencido por alguien que es su par opuesto, un desconocido rival, aparte de parecer un eco de acontecimientos del pasado, parecía aludir a ciertos esquemas básicos e ideales de la pareja. Es así como este trabajo sobre

6 Sobre las correspondencias y resonancias entre el cosmos y unidades sociales básicas en los Andes, véase también: «La aldea como parábola del mundo» (2001).

7 Por ejemplo, los ritos, como se puede apreciar en artículos como «Símbolos y ritos andinos: un intento de comparación con el área vecina amazónica» (1985), «Ritos y canciones en torno a la identificación del ganado en el valle de Chancay. El rodeo de San Juan de Viscas» (2001), «Carnaval y humor andinos» (2002), «El contrapunto festivo (el contrapunto y las competencias en las fiestas andinas)» (2008) o «Contraste festivo. Contrastes y competencia en las celebraciones andinas» (2009).

la relación mítica de lo propio y de lo ajeno terminó ocupándose de una parte más precisa de ese vínculo... Revisamos unos relatos sobre historias de amores extraordinarios... [y] presentamos los elementos de lo que podría ser el conjunto de valores que orientan la relación de pareja.⁸

Al margen de si este «encargo» se asemeja a la llamada «alterantropología indígena» emanada del perspectivismo de Viveiros de Castro (2013, p. 17), este estudio de la alteridad andina se apoya no solo en los ámbitos de lo extraordinario, sino también en su contraparte lógica, aquellos vinculados a lo propio.

En cuanto a la exploración de lo extraordinario, Ortiz Rescaniere se concentra en tres figuras contrastadas: el inca, seres marginales y demonios. La primera es la del héroe andino conocido como inca, que puede ilustrarse también por medio de artículos como «El inca y el charlatán» (1992), «Lo propio y lo ajeno en las representaciones del Inca» (1992), «Reflexiones sobre la imagen andina del “yo” y el “otro”: un análisis de un personaje fabuloso, el Inca» (1992) y «El inca y los amores extraordinarios» (1993).⁹ La figura de seres marginales (o marginalizados) está compuesta de caracteres sociales andinos como el *opa*, tal como aparecen en «Chawa: la marginalidad andina y un cuento de Arguedas» (1984) y expresiones de religiosidad popular, como es el caso en «Expresiones religiosas marginales: el caso de Sarita Colonia» (1990). Finalmente, encontramos una tercera figura en los seres demoniacos, que son estudiados en «El demonio andino» (1982) y en «Imperfcciones, demonios y héroes andinos» (1986).

En cuanto a las dinámicas de lo propio, Ortiz Rescaniere explora las nociones en torno al individuo de manera más bien sucinta y programática. Así lo vemos en «El individuo andino, autóctono y cosmopolita» (1999) y «El individuo andino contemporáneo» (2001). Raudamen-

8 Ortiz Rescaniere (2001, p. 11).

9 Encontramos incluso una aproximación de corte histórico, en italiano, sobre el mundo precolombino asociado a esta figura: «La sociedad inca al momento della conquista» (1992).

te, en cambio, lo que acaparará su atención, dejándose llevar por sus propios materiales, son las concepciones en torno a la pareja. Aquello que descubre, primero insinuado en las concepciones en torno al inca, y luego de manera más clara en aquellas sobre la pareja en los Andes, es en realidad una dialéctica de lo propio y lo ajeno, una forma de adopción de la alteridad para dominarla manteniéndola como tal. De la misma forma en que los actos extremos o exagerados pueden iluminar sus variantes más moderadas y frecuentes, esta tesis podrá analizarse más fácilmente por medio del tema de «los amores extraordinarios», analizado en el penúltimo libro de Ortiz Rescaniere. Este análisis, en realidad, se extiende entre los dos últimos libros como autor de Ortiz Rescaniere (*La pareja y el mito* y *Sobre el tema de la pasión*), y es tratado también en los artículos entre ambas publicaciones —por ejemplo, «Amores bélicos» (1994) y «Pobres y ricos. La pareja en el mundo andino» (1995)—, como en su libro posterior, *Sobre el tema de la pasión*.

En suma, los análisis de la segunda fase, pues, giran en torno a emblemas de lo propio —tales como las concepciones en torno al individuo— y de la alteridad —tales como la trilogía inca/demonio/opa—. La tesis principal es sobre todo que las concepciones en torno al «Otro más entrañable» (Rivera Andía, 1999) implican una dialéctica particular entre lo propio y lo ajeno; y que esa dinámica se hace visible en un mitema particular que, para el caso de los Andes, Ortiz Rescaniere llama «los amores extraordinarios».

En la tercera y última fase encontramos trabajos sobre mitología que son explícitamente comparativos. Nos referimos solo a una visibilidad explícita, pues toda la obra de Ortiz Rescaniere es intrínsecamente comparativa. Sin embargo, aquí la comparación es destacada en el mismo análisis propuesto. Esto sucede tanto en *Sobre el tema de la pasión* (2004) como en el último libro que publicara, como editor, *Mitologías amerindias* (2006) —que es el único que publica como tal, aunque es verdad que podrían considerarse los veinte primeros tomos de la revista *Anthropologica* como esfuerzos similares—.

En *Sobre el tema de la pasión*, las comparaciones se concentran en aquellas entre la etnografía andina y la amazónica. Esfuerzos similares se habían publicado ya en artículos como «Símbolos y ritos andinos: un intento de comparación con el área vecina amazónica» (1985), «El Inca y el chamán» (1987) y «Unas imágenes del tiempo» (1995). Lo que hace Ortiz Rescaniere en estos textos es sobre todo mostrar hasta qué punto sus consideraciones sobre los principales temas de la mitología andina son, al mismo tiempo, el resultado de, y aplicables a, la mitología de los pueblos de la Amazonía occidental. Pero lo que *Sobre el tema de la pasión* analiza, sobre todo, no son cuestiones ligadas a la figura del inca o del tiempo, sino más bien, como señalamos arriba, ciertas relaciones entre humanos y no humanos: aquellos que Ortiz Rescaniere llama «amores extraordinarios». Habiendo, pues, examinado las ideologías de lo propio y lo ajeno, del sí mismo y del Otro, aquí se extiende en sus expresiones en el mitema de los amores entre humanos y seres que los relatos nombran como si fueran animales. Decimos «nombran», pues la ontología de estos «animales» en los relatos es solo el producto de una imposición, momentáneamente al menos, de su perspectiva extraña, foránea, no humana, sobre su víctima humana, la que solo por esa imposición no puede sino ver a su animal seductor también como humano. En suma, encontramos la formulación, desde el punto de vista de la mitología andina, de un perspectivismo *avant la lettre*. Esto se desprende de la publicación de estas tesis en 1993 (y su elaboración aparecida en artículos que se publican, al menos, desde 1989);¹⁰ es decir, justo antes de «los artículos fundantes» (Pazzarelli, 2019) del perspectivismo (Stolze Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996, 2015).

Ahora bien, la etnografía amazónica occidental, que es el contraste usual en *Sobre el tema de la pasión*, está también presente en un

10 Nos referimos aquí, en concreto, a los siguientes tres artículos: «La comunidad, el parentesco y los patrones de crianza andinos» (1989), «Matrimonio y cambio cósmico: Huaytyacuri» (1991) y «Reflexiones sobre la imagen andina del “yo” y el “otro”: un análisis del personaje fabuloso, el Inca» (1992).

libro que no es parte del núcleo dedicado a la mitología. Este texto no es un ensayo o monografía, sino un manual de clases para uno de los cursos universitarios de Ortiz Rescaniere —como aquellas «versiones taquigráficas» (véase figura 1) de los cursos ofrecidos por catedráticos como Luis E. Valcárcel u Honorio Delgado—. Se trata del *Manual de etnografía amazónica* publicado (tardíamente, esto es, muchos años después de iniciado el dictado del curso) en 2001.¹¹

Además de esta publicación relativamente amplia dedicada al tema encontramos también, en décadas anteriores, algunos estudios etnográficos amazonistas, notablemente su temprano artículo «El orden secoya o el árbol del universo» (1975) derivado de su trabajo de campo entre los siekoya pâi, escrito junto con Marie-France Souffez y su cercano amigo Jorge Casanova (véanse figuras 1, 2, 3 y 4; que hemos privilegiado en este artículo para destacar un aspecto casi opacado de la obra de Ortiz Rescaniere, vista como predominantemente andinista) —quien lo acompañaría al campo y cuya tesis doctoral se sustentaría después (Casanova, 1976) bajo la dirección de Ortiz Rescaniere—. ¹²

11 El otro manual de curso escrito por Ortiz Rescaniere, «Cultura y desarrollo» (2004), no se publicó en forma de libro, pero circuló en formatos digital e impreso durante los años en que fuera profesor del programa de maestría en Gerencia Social de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

12 Este breve artículo sería luego una de las fuentes de inspiración del acercamiento a la etnografía amazónica de otra gran especialista en mitología amerindia, María Susana Cipolletti (1985, p. 305; 2019).

FIGURA 1
Alejandro Ortiz Rescaniere y líder secoya



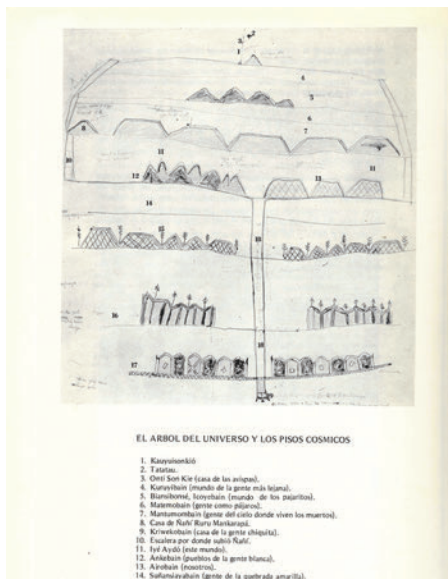
FIGURA 2
Alejandro Ortiz, Jorge Casanova y tres líderes secoya



FIGURA 3
*Valentín Ortiz Souffez, Marie-France Souffez,
no identificado, nativo secoya y Alejandro Ortiz Rescaniere*



FIGURA 4
Dibujo y leyenda incluidos en Ortiz Rescaniere et al. (1975, p. 54)



Otro aspecto importante que quisiéramos destacar es el retorno a un cierto formalismo explícito en *Sobre el tema de la pasión*. En más de una página, Ortiz Rescaniere explicita el método de la semiótica estructural tal como fuera desarrollado por A. Greimas. Si consideramos la impronta del estructuralismo francés en sus dos primeros libros, en realidad, son sobre todo *La pareja y el mito* y *El quechua y el aymara* —es decir, los de la segunda fase— los únicos libros donde los métodos de análisis se mantienen tácitos.

En *Mitologías amerindias*, tanto su introducción al mismo, como la organización de los capítulos de diversos autores sobrepasa la dicotomía tácita Andes/Amazonía (y ya de por sí portentosa) en *Sobre el tema de la pasión*. Diversos temas como la pasión, el infierno y ciertas especies animales son abordados en los dominios de diversas mitologías a lo largo de todo el continente: norteamericana, cheroqui, México central, maya, andina, amazónica, guaraní, wichí, ayoreo y patagónica. El punto de partida del proyecto de publicación (en el que tuve el honor de acompañar a Ortiz Rescaniere, primero desde Lima y luego ya desde Madrid), es la certeza de que los mitos amerindios poseen, a pesar de la enorme diversidad de mundos que pueblan el continente, una intensa unidad. Sin ningún interés por la palabra dogmática o pretensión de verdad excluyente, los mitos amerindios son producidos como comentarios y decires sobre el pasado, el presente y el porvenir de los mundos en los cuales emergen. Los autores aquí reunidos analizan cómo las transformaciones y concreciones fugaces de los mitos en determinadas regiones americanas abordan temas recurrentes en la palabra americana de hoy. La reunión de estos trabajos ofrece así una mirada a este gigantesco mundo en el que predominan temas como el pasado y el futuro excesivos, el presente mediocre, la multiplicidad de mundos, la transformabilidad extrema del dominio de lo humano y la fascinación por (y casi necesidad de) el Otro.

En resumen, pues, el núcleo de la obra de Ortiz Rescaniere, el estudio de la mitología andina, expresado en seis libros publicados sobre todo en las tres últimas décadas del siglo XX y la primera del

siglo XXI, puede dividirse en tres fases. La primera, de corte estructuralista (predominante en los setenta y ochenta), dará paso a otra más bien hermenéutica (concentrada en la última década del siglo pasado) y concluirá con una última fase, en la cual se destacan los alcances comparativos de sus estudios (sobre todo en los primeros años del siglo XXI). Si la primera fase presenta sus descubrimientos iniciales acerca de los temas predominantes de la mitología andina, la segunda y tercera fases analizarán (una desde la hermenéutica y la otra desde la semiótica estructural) los aspectos ligados con lo propio y lo ajeno en los mundos amerindios de las tierras altas de Sudamérica. A continuación, emprenderemos un viaje similar, pero esta vez no por el núcleo sino por los contornos de esta obra.

2. UNOS CONTORNOS: LA IMPRONTA DE ARGUEDAS, UN PROYECTO DE RECOPIACIÓN, LA ESCRITURA COMO ARTE Y LA CUESTIÓN PERUANA

Luego de considerar cómo aquella suerte de núcleo conformado por los seis libros en torno a la mitología andina ilumina, junto con otras publicaciones coetáneas, el mundo de raigambre indígena en las tierras altas del Perú, describiremos brevemente algunos campos distintos a ese núcleo (aunque conexos a este y directamente vinculados entre sí): la relación entre Ortiz Rescaniere y el escritor y antropólogo José María Arguedas, el interés común por la tradición oral (también tratado, en este *dossier*, por Carmen María Pinilla), la obra de ficción de Ortiz Rescaniere (analizada, en este *dossier*, por Françoise Aubès) y su breve propuesta sobre un tema ligado a la sociedad peruana contemporánea.

Estos contornos abarcan sobre todo dos libros, un importante documento de trabajo y algunos breves artículos. Uno de los libros está dedicado al primer contorno, es decir, a los lazos con Arguedas —además de aquellos entre este y su padre, José Ortiz Reyes (1912-2001)—: *Recuerdos de una amistad* (1996). Aquí también puede atisbarse

el segundo contorno, la importancia del acercamiento a la tradición oral peruana en la relación Arguedas - Ortiz Rescaniere. El otro libro al que aludimos reúne los cuentos y poemas en prosa que delinean el tercer contorno: *El Señor de los Temblores* (2003). Finalmente, el cuarto contorno, la preocupación por el análisis de la sociedad contemporánea, está representado aquí sobre todo por dos breves artículos.

Comencemos por el primero. El libro *José María Arguedas, recuerdos de una amistad* —que lleva en la portada una foto de un celaje de Andahuaylas por Jorge Yamamoto— rompe una suerte de silencio empecinado. En efecto, entre 1969, año de la desaparición de Arguedas, y 1996, en que se publica este libro, se suceden casi tres décadas en las que solamente podemos encontrar una breve publicación de cinco páginas de Ortiz Rescaniere sobre su más entrañable maestro, titulado: «Arguedas y la antropología» (1980). Este silencio, en efecto, se impone casi inmediatamente después de la breve nota en un diario limeño del 7 de diciembre de 1969, pocos días después del fallecimiento de Arguedas, donde se llama a Ortiz Rescaniere «el continuador» de su obra (Ortiz Rescaniere, 1969).¹³

Quizá este silencio explique en parte lo poco que se ha reflexionado en la antropología andinista sobre este vínculo,¹⁴ a pesar de (o quizá más bien a causa de) la conversión del escritor indigenista, sobre todo después de su muerte, en una suerte de ícono cultural y político. La ruptura de ese silencio voluntario de tres décadas se la debemos, según el mismo Ortiz Rescaniere (1996; Ortiz Rescaniere et al., 2006), al apoyo de otro profesor mío, Manuel Marzal (1931-2005), y a la presencia de Fermín del Pino y el empeño de Carmen María Pinilla; ambos autores de este *dossier*. Es recién a partir de 1996 que el mismo

13 Agradezco a Joaquín Molina por llamar mi atención sobre esta publicación. Existe también un registro filmico de Ortiz Rescaniere durante el sepelio de Arguedas: <https://youtu.be/e3VjhXOSpQ4?si=rkuN2Lj6MHKa8Sv7>.

14 Sin embargo, la estrecha amistad entre Arguedas y Ortiz Rescaniere fue recientemente tratada por una experta no peruana (Duarte Viana, 2013).

Alejandro Ortiz nos ofrecerá una visión mucho más precisa de su relación con Arguedas por medio de la correspondencia entre ambos. Estas cartas permiten vislumbrar hasta qué punto Arguedas formaría parte del círculo más íntimo de familiares, amistades y colegas de Ortiz Rescaniere. Lo que encontramos en esas cartas, grabaciones y notas no es, contra lo que se podría esperar dada la imagen más publicitada de Arguedas hoy, desgarrado o solemnidad, sino sobre todo una sincera, lúdica y prolongada amistad. Y quizá más importante todavía: una amistad acompañada de una gran admiración y conciencia de la riqueza y variedad de mundos que encierra el Perú.

La casi comunión de criterios, como escribe Lorenzo Villalonga en su más conocida obra, que se expresa tan bien en *Recuerdos de una amistad* podría estar, por cierto, ya sugerida en la temprana publicación conjunta entre ambos: «La posesión de la tierra. Los mitos posthispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua» (1967). Esta publicación conjunta marcaría un hito visible de un constante y decidido apoyo de Arguedas a la preparación científica de Ortiz Rescaniere, que incluirá varias recomendaciones frente a notables andinistas y etnólogos como Claude Lévi-Strauss (una de cuyas cartas inéditas dirigidas a Ortiz Rescaniere se traduce y transcribe en este *dossier*).

Pero, además de una feliz colaboración, también encontramos, más o menos implícito, una promesa incumplida: la de una larga obra conjunta de recopilación y análisis de la tradición oral peruana. En efecto, el suicidio del escritor sucederá casi inmediatamente después del retorno, desde Europa, del joven antropólogo Ortiz Rescaniere. Este regreso tiene, en buena medida, el propósito expreso de trabajar juntos en una gran recopilación de tradición oral peruana. Es probable que un proyecto tal haya sido inspirado a partir de la participación de Arguedas en la formación, desde 1943, del archivo de tradición oral peruana por la Sección de Folclore del Ministerio de Educación del Perú.¹⁵ Contem-

15 Es de este archivo del que emergerá el famoso libro editado junto con Francisco Izquierdo Ríos: *Mitos, leyendas y cuentos peruanos* (Arguedas e Izquierdo, 1947). Seis

plando su final, Arguedas encargará a Ortiz Rescaniere (a quien además legará su cátedra universitaria) que se ocupe de la continuación del proyecto que ambos ya habían diseñado juntos y también de la publicación de al menos una antología de relatos orales con la editorial italiana Einaudi (Ortiz Rescaniere, 1996, p. 288) —que tomaba como inspiración la entonces reciente publicación en Berlín de los cuentos recogidos por Max Uhle (1968)—.

Sin embargo, ni el proyecto escrito por Ortiz Rescaniere y corregido por Arguedas, ni la «edición fina de *Mitos y cuentos andinos*» (Ortiz Rescaniere, 1996, p. 293) verán finalmente la luz. Los avatares de este intempestivo fracaso son magistralmente descritos por Carmen María Pinilla en este *dossier*. Lo que nos interesa señalar aquí es cuán radicales parecen tanto la casi inminencia de la realización de este proyecto como el abrupto, violento final que lo cercena. Quizá pueda dar una idea del golpe recordar que Arguedas no solo propondría este proyecto, sino que estuvo casi omnipresente en todas las etapas del ciclo vital de Ortiz Rescaniere que lo anteceden y servirían de preparación para este trabajo. Y esto puede rastrearse desde su misma infancia, como su discípulo lo señala en su último libro, como autor, dedicado a la mitología:

Era niño cuando leí por primera vez el cuento que motiva este libro, *La amante de la culebra*. Estaba escrito en un periódico. El título y su autor, alguien que me era familiar, José María Arguedas, hicieron que me decidiera a emprender la proeza de leer el texto. La historia me conmovió. No podía entender, a mis doce años, que una pasión tan exaltada despertase el odio y la destrucción final del amante. ¿Por qué tanta crueldad? ¿Por qué debe morir una culebra que pudo conquistar

años después, Arguedas (1953) seguirá publicando algo del material entonces recogido —usando sobre todo las recopilaciones de Pedro S. Monge Córdova (Monge, 1981, 1993 [1986]; Pérez, 2015; Hurtado, 2022)—, sobre todo en torno al valle del Mantaro, región de suma importancia en su obra (Rivera Andía, 2004). La constitución y posteriores avatares de este archivo no están exentos de controversia y un cierto misterio hasta el día de hoy (Rodríguez Pastor, 1944; Ministerio de Educación, 1946, 2012; Izquierdo Ríos, 1975, pp. 308-312; Roel, 2003; Herrera et al., 2019; Molina, 2020; Molina y León-Chinchilla, 2025).

a una moza...? Me pareció un oprobio que a la muerte del amante la joven fuese curada de su pasión... Mucho más tarde, en un curso sobre literatura oral releí y presenté a los estudiantes ese cuento que me conturbara en la infancia. Fue el inicio de un largo camino que ahora he resumido en este libro.¹⁶

Después de su niñez, la figura de Arguedas constituirá, sin duda, una voz más que relevante cuando se decidan sus estudios universitarios de Antropología en Lima, su trabajo de campo iniciático en Vicos (a donde Arguedas también viajara), su preparación posterior en Francia —véase la carta de Arguedas a Lévi-Strauss (Ortiz Rescaniere, 1996, pp. 211-213)—, el interés en aprender una lengua indígena —véase la carta de Arguedas a John Murra (Murra y López-Baralt, 1998, pp. 148, 151 y 166; Ortiz Rescaniere, 1996, pp. 12, 222, 237-241, 247, 265, 275)— y el mismo tema de investigación que atravesará todas estas etapas. Publicaciones coescritas, conversaciones esclarecedoras, cartas de alta intensidad emotiva y proyectos diseñados en conjunto pergeñan todo este trayecto de Ortiz Rescaniere en el Perú, fuera de él y su regreso. Pero apenas unas semanas después de seguir luchando por la realización de este proyecto —véase la carta de Arguedas a Luis A. Ratto, jefe del departamento de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Agraria de La Molina (Ortiz Rescaniere, 1996, pp. 299-302)— es que sobrevendrá su abrupto final.

Si bien el proyecto específico imaginado y alentado junto a Arguedas no llega a concretarse, creemos que muchos de los elementos que lo inspiraron son constitutivos de lo que llamamos el núcleo de la obra que Ortiz Rescaniere forjara a lo largo de su vida. Estos elementos, en última instancia, pasión y curiosidad, son los que finalmente confirmarían aquella «continuidad» a la que se aludía en la entrevista de 1969 que mencionamos arriba.

Sin embargo, sí hay rastros de más de un intento de Ortiz Rescaniere de abordar este archivo o de crear uno similar. Así, se publicará

16 Ortiz Rescaniere (2004, p. 9).

años más tarde, ya entrados los ochenta, una selección de recopilaciones de relatos orales que participaron en un concurso organizado en el marco de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde Ortiz Rescaniere ya se encontraba como profesor desde 1978. Los textos fueron publicados bajo el título de *Relatos del primer concurso escolar sobre literatura popular organizado por la Pontificia Universidad Católica del Perú* (1985).¹⁷ En los siguientes cuatro años, además, incluirá, en dos números de la revista que tenía a su cargo, *Anthropologica*, dos fragmentos del archivo vinculado a Izquierdo y Arguedas (Arguedas e Izquierdo, 1987, 1989), específicamente aquellos en torno a un pueblo de la sierra de Lima, Arahua (provincia de Canta). Luego, sin mediar explicación, toda publicación o incluso mención de este archivo se detiene,¹⁸ con la excepción, tardía y breve, de su presentación al pequeño y poco difundido libro *Voces nuestras. Cuentos, mitos y leyendas del Perú. Relatos recopilados por docentes (1945-1950)* publicado en 2012 (luego de la inexplicablemente efímera publicación digital del archivo iniciado por Izquierdo Ríos y retomado por Arguedas).¹⁹

17 No tenemos noticia de si fue conservado el corpus del cual se extrajeron estos relatos publicados.

18 Aparte de los trabajos vinculados a este archivo, Ortiz Rescaniere publicaría, en coautoría, y ya en torno al cambio de siglo: «Apuntes de campo: “Así puede acabar todo”» (1999), «Las aventuras de Juan Haragán» (2000) y «La tradición oral del Valle de Chancay en 1963. Alejandro Vivanco, un etnógrafo olvidado» (2003). Entre ambos tipos de publicaciones, los dedicados al archivo Arguedas-Izquierdo y los dedicados a otras recopilaciones, encontramos además algunas reflexiones sobre la metodología apropiada para recopilar: «Algunas sugerencias para la transcripción del trabajo de campo» (1992); y también sobre la observación etnológica: «La antropología: hechos y nociones. Comentarios sobre la relatividad de las observaciones y de las nociones en antropología» (1996).

19 Esta efímera publicación virtual es ya parte de otra historia, en la que participara quien escribe estas líneas, desde una oficina del entonces recién creado Ministerio de Cultura a fines de la primera década del siglo XXI; solo algunos años después de que esta (entonces, todavía en lo que se llamaba Instituto Nacional de Cultura) desestimara un proyecto de recopilación de tradición oral elaborado en conjunto con Ortiz Rescaniere.

Finalmente, luego de la publicación de *Recuerdos de una amistad* encontramos por fin, ya entrados en los últimos años de su producción, varias reflexiones de Ortiz Rescaniere sobre las perspectivas antropológicas de Arguedas: «La metáfora de los amores salvajes en el *Canto kechwa* de José María Arguedas» (1997), «Una mirada vagabunda. Vigencia de la antropología de Arguedas» (2002), tres contribuciones a sendos libros editados por Carmen María Pinilla —«Arguedas en el valle del Mantaro» (2004), «Arguedas y el Perú de hoy» (2004) y «Arguedas: Perú infinito» (2011)—, una breve entrevista publicada bajo el título «Una entrevista con Alejandro Ortiz Rescaniere: el discípulo de Arguedas» (2007), y finalmente el capítulo «Vigencia de la obra de José María Arguedas» en el libro colectivo *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales* (2013).²⁰

El tercer contorno de la obra de Ortiz Rescaniere también tiene que ver con la literatura, pero esta vez con la propia. Nos referimos aquí a sus poemas, cuentos y *nouvelles* publicados entre fines de los setenta e inicios del siglo XXI.²¹ Este corpus constituye una suerte de realización de otro viejo proyecto intelectual al que aluden tanto Arguedas como Ortiz Rescaniere (2006, p. 185), evocando una conversación en las anchas escaleras del actual Museo Nacional de la Cultura Peruana, sobre la inseparabilidad de la antropología y el arte.²²

20 Podrían agregarse también a este conjunto dos textos aún no hallados, pero de los que fuimos testigos: una conferencia dada en torno al año 2000 por Ortiz Rescaniere en Lima —en la que participara también el sociólogo Nelson Manrique (1947-2026)—, y una entrevista otorgada al diario *La República* (publicada casi simultáneamente) donde Ortiz resalta al Arguedas «purista».

21 El linaje de los Ortiz cuenta, en realidad, con tres generaciones de autores de ficción, si tomamos en cuenta publicaciones como *Simache* de José Ortiz Reyes (1941) y *Los gigantes y otros relatos* de Valentín Ortiz Souffez (2022) —que además incluye narraciones inspiradas en la mitología andina—. *Recuerdos de una amistad* (Ortiz, 1996) incluye, además, seis relatos de José Ortiz Reyes (Ortiz Rescaniere, 2006, pp. 85-136) —casi todos, junto con otros entonces todavía inéditos, fueron recientemente publicados bajo los títulos de *La detención* (2022) y *Simache y otros relatos* (2025)—.

22 Y a la que aludimos también, en este *dossier*, Carmen María Pinilla, Françoise Aubès y quien escribe. Podríamos señalar también, además de la literatura, la

Me acuerdo... cómo me preguntaste cierto día... si no había incompatibilidad entre el arte y la antropología, entre el saber artístico y la ciencia. Y yo te dije que había mucha necesidad de ambas cosas, pero que no era fácil que alguien tuviera condiciones para lograrlo. Creo que tú has de hacerlo. ¡Hasta me siento algo padre; cuando me hago esta ilusión!²³

FIGURA 5
Dibujo de Ortiz Rescaniere en un ejemplar de Sociología del rito
(J. Cazeneuve)



FIGURA 6
Dibujo de Ortiz Rescaniere en un ejemplar de Sociología del rito
(J. Cazeneuve)



El lapso de tiempo en el que se publicaron los relatos y poemas de Ortiz Rescaniere está contenido dentro del que abarcan sus estudios antropológicos (véanse figuras 5 y 6). Así, su primer cuento, «Adalberto y su tía o una historia de Segismund Freud» (1979), apare-

afición por el dibujo de Ortiz Rescaniere, tal como se expresa, por ejemplo, en algunas hojas en blanco de ciertos ejemplares de su biblioteca (véase figura 4), un poco al estilo encontrado también en algunos libros de propiedad de Lévi-Strauss (Désveaux, 2025, pp. 160, 164). Esta afición en Ortiz Rescaniere quizá esté relacionada con la obra pictórica de su madre, Alejandra Rescaniere (1955), uno de cuyos dibujos aparece en la portada de *Sobre el tema de la pasión*.

23 Ortiz Rescaniere (1996, p. 265).

cerá recién seis años después de *De Adaneva a Inkarrí* (1973).²⁴ Y su última publicación de ficción —la traducción al francés de «Melva Luna» en *La Nouvelle Revue Française* (2006)— antecede en una década a sus dos últimas publicaciones antropológicas, ambas del 2015 —incluidas en sendos libros relacionados con su colega español (y tutor mío)—.

Casi al inicio de este período se publicarán en 1984 un conjunto de poemas no incluidos en publicaciones posteriores (pero también del mismo estilo «neo-barroco» al que alude Aubès), en la revista *Cielo Abierto*. Por los mismos años encontramos también los dos textos híbridos ya mencionados arriba, cuando señalamos una inflexión en el núcleo de su obra: «Lo andino: mitos y ficciones» (1981) —que se publicará en la mítica revista editada en Nueva York, *Escandalar*— e «Imperfcciones, demonios y héroes andinos» (1986). Y ya casi al final de sus pocas publicaciones literarias encontramos su libro compilatorio del 2003. *El Señor de los Temblores* es, pues, una especie de compendio o *summa* de tres décadas de ejercicio literario.

El Señor de los Temblores tuvo, en realidad, dos ediciones. La primera fue una edición casi privada del mismo autor, impresa en el 2001. La segunda, aunque afirma ser la primera, data del 2003 y aparecerá en Jaime Campodónico / editor. El contenido de ambas es casi idéntico, aunque el ordenamiento de los relatos varíe. La primera edición, por ejemplo, no está dividida en dos partes e incluye solo diecisiete textos (pues falta uno que solo aparecerá en el 2003: «La distancia exagerada de las circunstancias»). La segunda edición tiene un formato más pequeño y lleva en la portada, en vez de los arabescos negros sobre fondo canela o cartón claro (claramente inspirado en el diseño de la portada de la tercera edición de *La pareja y el mito*), un detalle de un cuadro de El Bosco con fondo púrpura. Aquí hare-

24 La discreta incursión en la narrativa de ficción de Ortiz Rescaniere parece iniciarse, en realidad, al menos desde fines de los sesenta, según se deduce de su correspondencia con Arguedas en torno a 1967 (1996, pp. 239-240). No hemos encontrado estos textos.

mos referencia sobre todo a la edición en Campodónico, pues es la más completa.²⁵

Conocemos solo tres antecedentes de este conjunto de dieciocho relatos (escritos entre 1978 y 2001). Dos datan de 1979: uno es un fragmento del cuento que da nombre al libro, aparecido en la revista *Escolios*; y el segundo es un fragmento de «Adalberto y su tía» que se publicará con un título más largo («Adalberto y su tía o una historia de Segismund Freud»), en la revista *Hueso Húmero*. El tercer antecedente aparece solo un año antes de la publicación del libro *El Señor de los Temblores*, en la revista limeña *More Ferarum*, en cuyo número doble del 2002 se incluirán fragmentos de los relatos «Betty», «Es la hora» y «Disolvente». Finalmente, ya luego de la publicación de *El Señor de los Temblores*, uno de sus textos será traducido al francés en *La Nouvelle Revue Française* el 2006.²⁶

Sin contradecir en nada la perspectiva de Aubès, incluida en este *dossier*, acerca del carácter hermético y barroco de la prosa literaria de Ortiz Rescaniere, solo quisiéramos hacer dos anotaciones que vinculan su literatura con, por un lado, la etnografía amerindia y, por el otro, con preocupaciones tan urgentes como fundamentales, abordadas ya por las Ciencias Sociales de su época y quizá más aún por las contemporáneas. Nos referimos al problema de la alteridad (radical) y de los límites de las prácticas que hoy se conocen bajo el marchamo de policrisis, producción de ruinas o Antropoceno.

El primer vínculo aparece en uno de los más, a nuestro parecer, conmovedores y bellos relatos de Ortiz Rescaniere. Nos referimos a «La fiesta del cautivo». Me parece importante explorar cómo este

25 También esta edición es la única que fuera al menos nombrada (sin ningún comentario adicional) en una lista de publicaciones de los profesores de antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Diez, 2008, p. 98).

26 El entonces editor de esta revista, el escritor Michel Braudeau (que también participa de este *dossier*), había dedicado años atrás a Ortiz Rescaniere su novela *Pérou* (publicado en francés por Gallimard y en español por El Santo Oficio). Un gesto similar encontramos en algunos poemas publicados por Pierrette Bertrand-Ricoveri (traducidos por primera vez en este *dossier*).

relato transmite la suerte de escándalo ontológico producido por la alteridad radical detrás de la ideología y las prácticas de los ritos sacrificiales de guerreros cautivos, tal como son descritos, por ejemplo, en la etnografía amazonista de Alfred Métraux (1928, 1979). Con el algo altisonante término «escándalo ontológico», intentamos aludir al efecto provocado, incluso en un lector familiarizado con las cosmovisiones amerindias, por prácticas como las tupinambá, donde aquel que será sacrificado puede, o incluso debe, vivir íntimamente familiarizado por un tiempo prolongado con quienes más tarde lo devorarán. ¿Cómo, no solo comprender, sino asumir —quizá en los términos reivindicados por los vanguardistas de la famosa *Revista de Antropofagia*, pero sobre todo en aquellos que utiliza J. Conrad en *El corazón de las tinieblas*— esta alteridad radical de las «sociedades sin estado» que cunde en, sino permea, toda América? De hecho, quizá su misma conciencia de este aspecto sea lo que decide a Ortiz Rescaniere a terminar su relato con un tono de ensayo, un poco también en homenaje a la manera en que termina *La guerra y la paz*.

La segunda mera observación que queremos anotar aquí es cómo la figura de «los arbitrarios», en el relato (o relatos múltiples engarzados en otros) titulado *El Señor de los Temblores*, puede ser considerada como una suerte de predicción de las terribles formas desplegadas en la guerra que tendría como protagonistas al aparato represivo estatal y los miembros de partidos políticos y movimientos como aquel conocido bajo el nombre de Sendero Luminoso. ¿Qué salida encontrar a las incesantes crisis actuales, cuando los principales bandos debatiéndose por una salida parecen todos sumidos en la sentina de una búsqueda del poder que emana solo arbitrariedad pura?

El cuarto y último contorno de la obra de Ortiz Rescaniere puede entrecerse en su mirada, desde su conocimiento de la cosmología andina, de dos aspectos de la sociedad peruana contemporánea: la educación y el seudorracismo. El primero se concentra en la etnografía de las relaciones entre el mundo escolar y las poblaciones rurales de las tierras altas, sea por medio de sus narraciones de estas en torno

a aquel, o sea por la experiencia de los mismos niños. La publicación de Ortiz Rescaniere al respecto es el libro *Educación y cultura popular. Ensayo sobre las posibilidades educativas del folklore andino* (1980), escrito junto con Manuel Román y Juan Ossio. Pero encontramos también varios artículos, publicados igualmente en las dos primeras décadas de su obra: «¿Por qué los niños no van a la escuela?» (1971), «El mito de la escuela» (1973), «Algunas consideraciones antropológicas sobre la educación bilingüe» (1979),²⁷ «Una opinión antropológica sobre algunos de los programas educativos más significativos llevados a cabo en América Latina» (1983) y «Escuela oficial y cultura popular» (1983). Finalmente, y ya en torno al cambio de siglo, encontramos dos documentos de trabajo producidos con varios otros colegas: «Un estudio sobre los grupos autónomos de niños a partir de un trabajo de campo en Champaccocha, Andahuaylas» (1994) y «Establecimiento de una línea de base de patrones de crianza y alternativas no escolarizadas de educación inicial en el Perú» (2002). Se trata, pues, de una exploración de los entrelazamientos entre lo que hoy se da en llamar formas de arraigo (*emplacement*) y desarraigo (*displacement*) (Blaser, 2025).

El segundo punto de este último contorno es la discusión de las formas en que se suelen conceptualizar las discriminaciones sociales en el Perú en términos de «racismo».²⁸ La tesis de Ortiz Rescaniere es tan sencilla como contraria al supuesto sentido común académico de su tiempo: el «racismo» es una herramienta analítica poco relevante para el caso de la sociedad peruana, una categoría que esconde más

27 Sobre el tema específico del bilingüismo y la escuela también puede consultarse: «Desde Bruselas: Carta sobre el quechua» (1975), nota periodística señalada por el artículo de F. Aubès; y «Perú 1984: caracterización sociolingüística. Apuntes para un debate» (1984), en coautoría con Luis Enrique López, Juan Ossio, Pozzi-Escot y Zúñiga.

28 Para un debate más o menos reciente en torno a la pertinencia del concepto de «racismo» para comprender la discriminación en la sociedad peruana, véase Rochabrún (2014a, 2014b).

que descubre aquellos malestares que pretende describir.²⁹ Su sencillez, sin embargo, no ha impedido que sea, en el mejor de los casos, tolerada, y en otros tajantemente ignorada o, como hemos sido testigos, incluso desestimada por sus colegas sociólogos y antropólogos —un poco en el mismo tenor, pero con mucha menor publicidad, de la mesa en torno a «Todas las sangres» (Rochabrún, 2000)—. Lo que nos interesa no es contraponer ahora estos argumentos, sino más bien señalar la directa relación entre la idea del seudorracismo con sus planteamientos en torno a lo que llamó el «cosmopolitismo andino». En el contexto de sus investigaciones en torno a la mitología y las ideologías de la alteridad en los Andes, su planteamiento sobre el cosmopolitismo andino emerge de su análisis de las ideologías de la alteridad en la mitología andina, arriba mencionado. Esta dualidad cosmopolitismo/seudorracismo se expresaría en dos breves, pero cruciales textos, ambos de 1999: «El racismo ilustrado o cuando se ve lo propio con ojos ajenos» y «El individuo andino, autóctono y cosmopolita».³⁰

Finalmente, creemos que esta preocupación por la sociedad de su tiempo (que nosotros llamamos cuarto contorno), la primera sobre la escuela y la más reciente sobre el supuesto racismo, podría abonar a favor de la comunión de interés sobre la sociedad peruana, tan destacada en la obra (y la persona) de Arguedas. De hecho, nosotros destacamos estos dos breves trabajos de Ortiz Rescaniere porque nos parece que muestran bien dos líneas transversales muy presentes en su obra (y también en la de Arguedas). La primera es la aversión por la dependencia, entre intelectuales peruanos (y del llamado sur global en general), frente a ciertas herramientas analíticas desarrolladas en contextos foráneos y subsecuentemente exportadas de la metrópoli

29 Una crítica conceptual similar de Ortiz Rescaniere, pero en torno a una herramienta analítica todavía más importante en la antropología, puede encontrarse en «Sobre el uso impreciso y equívoco de la palabra cultura» (2010).

30 Un desarrollo paralelo y más empírico de «El individuo andino, autóctono y cosmopolita» puede encontrarse en «Mixturas» (1999), en coautoría con Jorge Yamamoto Suda.

a sus periferias. El tipo de dependencia a la que nos referimos es, pues, intelectual, analítica. La segunda línea transversal presente en este último contorno de la obra de Ortiz Rescaniere es la aversión a la suerte de pesimismo melancólico que suele aquejar a los diagnósticos desde las ciencias sociales peruanas (y, de nuevo, en otras comarcas convertidas en o imaginadas como periferia). De hecho, tal melancolía es engendrada, en buena medida, por aquella dependencia ya aludida. Un análisis aquejado de ella, pues, usualmente no encontrará en la realidad que pretenden observar aquello que, desde la metrópoli, se afirma como fundamental (sean valores democráticos, desarrollos de la burguesía, elementos para una revolución y un largo etcétera). Estas actitudes de «ninguneo» y de pesimismo tan antiguas —ya a fines del siglo XIX Joaquín Capelo escribía en su *Sociología de Lima*: «el Perú es hoy, como un enfermo próximo a expirar» (1896, p. 333)— fueron denunciadas también por Arguedas, como lo expresa su famoso poema «Llamado a algunos doctores» (1966).

Un contraste final. La obra de Ortiz Rescaniere se inicia en los años de la efervescencia social y política que, luego de un más bien breve «Gobierno Revolucionario», reiniciará una serie de represiones brutales seguidas de una todavía más aguda inestabilidad política que no ha cesado hasta hoy. Este marco de violencia e inestabilidad casi permanentes contrasta, en efecto, con una obra producida enteramente desde el Perú, pero, a nuestro parecer, sorprendentemente ecuaníme y constante.

Estos son, pues, el núcleo y los contornos que hemos vislumbrado en los treinta años que su obra nos viene acompañando. Si, además de la mitología andina, hemos decidido señalar aquí su breve pero fundamental incursión, desde su conocimiento de la tradición oral de las tierras altas, en la sociedad peruana contemporánea y en la ficción literaria, es porque la consideramos fundamental para una valoración cabal de la obra de Ortiz Rescaniere: su abarcamiento más allá de la mitología y a partir de ella. El valor de su obra atañe, pues, no solo al estudio de la antropología americanista, sino también a la compren-

sión de la sociedad y la literatura en el Perú contemporáneo. En este Perú cuya inteligencia parece adolecer de las mismas asimetrías que aquejan al país (y el continente), una obra de la talla que Ortiz Rescaniere nos ha legado resulta tan inesperada como necesaria. Inesperada y necesaria fue también la alegría que acompañó tantas conversaciones con nuestro profesor. Este alumno suyo le agradece todas y cada una de las sonrisas, las bromas y las risas en que ella se solazaba.

REFERENCIAS

- AMES, Patricia (2018). Juan Ansión: trayectoria profesional y aportes a la antropología peruana. *Anthropologica*, vol. 36, núm. 41, pp. 196-203.
- ANSIÓN, Juan (1994). Transformaciones culturales en el medio rural: el paradigma indigenista en cuestión. En: O. Dancourt, Enrique Mayer y Carlos Monge (eds.). *Perú, el problema agrario en debate V*. Lima: Sepia, pp. 69-102.
- ARGUEDAS, José María (1953). Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales. Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción. *Folklore Americano*, vol. 1, núm. 1, pp. 101-294.
- ARGUEDAS, José María (2012 [1947]). El amante de la culebra. En: *Obra Antropológica*. Tomo II. Lima: Horizonte, pp. 23-28.
- ARGUEDAS, José María y Francisco IZQUIERDO RÍOS (1947). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima: Ministerio de Educación Pública.
- ARGUEDAS, José María y Francisco IZQUIERDO RÍOS (1966). Llamado a algunos doctores. *El Comercio*. 10 de julio de 1966.
- ARGUEDAS, José María y Francisco IZQUIERDO RÍOS (1987). Folklore del pueblo de Araguay. *Anthropologica*, vol. 5, núm. 5, pp. 357-380.
- ARGUEDAS, José María y Francisco IZQUIERDO RÍOS (1989). Del Folklore de Araguay. *Anthropologica*, vol. 7, núm. 7, pp. 5-39.

- ÁVILA, Francisco de (1966). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- BLASER, Mario (2025). *For emplacement: Political Ontology in Two Acts*. Durham: Duke University Press.
- BRAUDEAU, Michel (1998). *Perú*. Lima: El Santo Oficio.
- BRAVO, M. (2002). Índice de autores de la revista *Anthropologica* (1983-2001) y *Debates en Antropología* (1978 - 1982). *Anthropologica*, núm. 20, pp. 373-405.
- CAMUS, Albert (1996). *Le premier homme*. París: Gallimard.
- CAPELO, Joaquín (1896). *Sociología de Lima*. Vol. 3. Lima: Imprenta Masías / Imprenta La Industria.
- CASANOVA VELÁSQUEZ, Jorge (1976). *Secoya: un pueblo desconocido (Primera descripción monográfica de la sociedad y la cultura Secoya)*. Tesis doctoral. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Programa Académico de Ciencias Sociales.
- CHAMPA, J. (1985). Índice de autores y de temas de la revista *Debates en Antropología* (1978- 1982). *Anthropologica*, núm. 3, pp. 315-323.
- CIPOLLETTI, M. S. (1985). La concepción del cosmos de un shaman Secoya (Amazonia ecuatoriana). *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 15, pp. 305-322.
- CIPOLLETTI, M. S. (2019). *Kosmospfade. Schamanismus und religiöse Auffassungen der Indianer Südamerikas*. Alemania: Sankt Augustin.
- DEGREGORI, C. I. (ed.) (2000). *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- DÉSVEAUX, Emmanuel (ed.) (2025). *Aux sources de Tristes Tropiques: Les carnets de terrain de Claude et Dina Lévi-Strauss (1935-1939)*. París: Éditions de l'ÉHESS.
- DIEZ, Alejandro (2008). *La Antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías latinoamericanas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- DUARTE VIANA, Regina (2013). Celebrando a Arguedas y a Chimbote: la ciudad como personaje en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. En: Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez, Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera, Eileen Rizo-Patrón y Carla Sagástegui (eds.). *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales*. Tomo 1. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 405-420.
- FUENZALIDA, Fernando (1992). La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días. *Anthropologica*, núm. 10, pp. 7-25.
- GOLTE ADAMS, M. (2021). Jürgen Golte: el último viaje. *Anthropologica*, vol. 39, núm. 47, pp. 497-505.
- HERRERA, M., K. Best Urday y Y. Sucasaca (2019). Trayectorias de intelectuales y redes culturales en la Amazonía peruana entre 1940 y 1980. *Revista Del Instituto Riva-Agüero* 4(2), pp. 185-252.
- HURTADO, Carlos (2022). La otra intelectualidad. El profesor Pedro S. Monge y la revista Xauxa. Jauja, 1942-1979. *ISHRA*, núm. 9, pp. 55-70.
- IZQUIERDO RÍOS, Francisco (1975). *Pueblo y bosque. Folklore amazónico*. Lima: P. L. Villanueva.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1928). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Minerva.
- MÉTRAUX, Alfred (1928). *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. París: E. Leroux.
- MÉTRAUX, Alfred (1979). *A religião dos tupinambás*. São Paulo: Universidade de São Paulo / Editora Nacional.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN (1946). *10 charlas sobre folklore*. Lima: Ministerio de Educación Pública (Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural).
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN (2012). *Voces nuestras. Cuentos, mitos y leyendas del Perú. Relatos recopilados por docentes (1945-1950)*. Lima: Ministerio de Educación.
- MOLINA, Joaquín (2020). Siguiendo los pasos de Arguedas, aproximaciones a los legajos 46-2 y 46-5 del Archivo Etnográfico José María Argue-

das. Ponencia en línea en el *II Congreso de Antropología del Centro del Perú «Balances y nuevos desafíos»*, Huancayo, del 11 al 13 de junio de 2020. URL: <https://www.facebook.com/AntropologosCentro/videos/archivo-etnográfico-josé-maría-arguedas-joaquin-molina/251940359426160/>

- MOLINA, Joaquín y Yhon LEÓN-CHINCHILLA (2025). Centenary Paper: Enfermedad, diagnóstico, tratamiento y cura: burilando hechicería en el valle del Mantaro. *Bulletin of Hispanic Studies*, Centenary Papers, vol. 102, pp. 71-91.
- MONGE, P. (1981). *Estampas de Jauja*. Lima: Lasontay.
- MONGE, P. (1993 [1986]). *Cuentos populares de Jauja*. Segunda edición. Jauja: UNCP.
- MURRA, John V. y Mercedes LÓPEZ-BARALT (eds.) (1998). *Las cartas de Arguedas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1996). *José María Arguedas, recuerdos de una amistad*. Lima: PUCP.
- ORTIZ RESCANIERE, A., Jorge CASANOVA y Marie-France SOUFFEZ (1975). El orden secoya o el árbol del universo. *Textual*, núm. 10, pp. 50-60.
- ORTIZ REYES, José (1941). *Simache*. Lima: Club del Libro Peruano.
- ORTIZ REYES, José (2022). *La detención*. París: Edición de V. Ortiz Souffez.
- ORTIZ REYES, José (2025). *Simache y otros relatos*. Lima: IIDA.
- ORTIZ SOUFFEZ, V. (2022). *Los gigantes y otros relatos*. Lima: Edición del autor.
- PALOMINO FLORES, Salvador (1984). *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua. La complementariedad de los opuestos en la Cultura Andina*. Lima: Editorial Pueblo Indio.
- PAZZARELLI, Francisco (ed.) (2019). *Conversar mundos. Naturalezas, culturas y ontologías en la antropología contemporánea*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- PEASE, Franklin (1973). *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul.
- PÉREZ BRAÑEZ, Jaír (2015). *Pedro Suasanivar Monge y sus contribuciones a la literatura oral del Valle del Mantaro*. Texto inédito.

- RESCANIERE, Alejandra (1955). Ilustraciones. En: *Argonauta. Libro viajero de poesía*. Lima: Publicación independiente.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (1999). Inishpaw o muerte y desencuentro del Otro más entrañable. *Anthropologica*, vol. 17, núm. 17, pp. 411-418.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2001). Apuntes para una historia de la antropología en el Perú: la etnografía inédita de Alejandro Vivanco y los estudios etnológicos en el valle del Chancay. *Anthropologica*, vol. 19, núm. 19, pp. 9-51.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2004). La pasión y los medios. Aproximaciones a la obra etnológica de José María Arguedas y al concepto de «cambio cultural» en la Antropología peruana. En: C. Pinilla (ed.). *José María Arguedas en el valle del Mantaro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 195-302.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2015). Un español en Lima, un peruano en Madrid y unos «moros» en México. Algunos recuerdos y un breve apunte acerca de una inflexión en los trabajos centrales (1983-2003) de Manuel Gutiérrez Estévez. En: Juan Antonio Flores Martos, Julián López García, Pedro Pitarch, María García Alonso y Francisco Ferrándiz (eds.). *Manuel Gutiérrez Estévez, maestro de etnógrafos (americanistas)*. Madrid: Iberoamericana, pp. 221-228.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2024). Los ritos ganaderos amerindios cincuenta años después. Número especial de la revista *Allpanchis*, núm. 93, pp. 9-24.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2025). Mi maestro Alejandro Ortiz Rescaniere (1941-2024): Breves apuntes sobre una obra singular y un homenaje no publicado. *Notas De Antropología De Las Américas*, núm. 3, pp. 340-348.
- RIVERA ORAMS, Cecilia (2011). Despedidas. *Anthropologica*, núm. 29, p. 6.
- ROCHABRÚN, Guillermo (ed.) (2000). *La mesa redonda sobre «Todas las sangres» del 23 de junio de 1965*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROCHABRÚN, Guillermo (2014a). Ser racista en el Perú: una vana pretensión. *Revista Argumentos*, año 8, núm. 2. Disponible en http://www.revistargumentos.org.pe/vana_pretension.html ISSN 2076-7722

- ROCHABRÚN, Guillermo (2014b). Cuando todos los puntos de apoyo se mueven. *Revista Argumentos*, año 8, núm. 3, septiembre 2014. Disponible en: <http://revistargumentos.org.pe/puntosdeapoyo.html>
- ROSTWOROWSKI, María (1983). *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SORRENTINO, Paolo (2006). *L'amico di famiglia*. Film.
- STOLZE LIMA, Tania (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmología tupi. *Mana* 2, vol. 2, pp. 115-144.
- UHLE, Max (1968). *Vom Kondor und vom Fuchs*. Berlín: IAI.
- VALCÁRCEL, Luis E. (2015 [1981]). *Memorias*. Lima: Ministerio de Cultura.
- VIVANCO, Alejandro (2012). *Una etnografía olvidada en los Andes: el Valle del Chancay (Perú) en 1963*. Edición a cargo de Juan Javier Rivera Andía. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio. *Mana*, vol. 2, núm. 2, pp. 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2013). Cannibal metaphysics. Amerindian perspectivism. *Radical Philosophy*, núm. 182, pp. 17-28.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2015). *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: HAU Books.
- WACHTEL, Nathan (1973). *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ZUIDEMA, Tom (1964). *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden: Brill.

Fecha de recepción: 2026-03-26.
Fecha de evaluación: 2026-04-30.
Fecha de aceptación: 2026-05-15.
Fecha de publicación: 2026-06-30.



Alejandro Ortiz Rescaniere, el Aliocha de Arguedas

Carmen María PINILLA

Independiente (Lima, Perú)
cmpinilla@yahoo.com

RESUMEN

Se presentan aspectos del vínculo —afectivo y académico— que unió a Alejandro Ortiz Rescaniere con José María Arguedas. A través de un estudio del epistolario entre ellos, se intenta hacer dialogar a ambos personajes, motivo por el cual usamos citas textuales de su correspondencia. La fuente es el libro con las cartas entre Arguedas y Ortiz Rescaniere, para el que, a pedido de Alejandro, me ocupé de transcribir testimonios y cartas, así como de confeccionar las correspondientes notas. Dicha publicación, realizada por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) en 1996, puso en evidencia la forma como se ligan proyectos de vida y afectos. Con un tiraje limitado, se agotó hace años y no ha tenido reedición, por ello, pensamos que el mejor homenaje para Alejandro es visitar ese epistolario y explicar su cercanía a José María Arguedas.

PALABRAS CLAVE: *etnología, amistad, mito, cultura andina, angustia*

Alejandro Ortiz Rescaniere, Aliocha, for Arguedas

ABSTRACT

Aspects of the emotional and academic bond between Alejandro Ortiz Rescaniere and José María Arguedas are presented. Through a study of their correspondence, we attempt to bring the two figures into dialogue, which is why we use verbatim quotes from their correspondence. The source is the book of letters between Arguedas and Ortiz Rescaniere, for which, at Alejandro's request, I transcribed testimonies and letters, as well as prepared the corresponding notes. This publication, made by the Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) in 1996, highlighted the way in which life projects and affections intertwine. With a limited print run, it sold out years ago and has not been reissued. For this reason, we believe the best tribute to Alejandro is to revisit this correspondence and explain his closeness to José María Arguedas.

KEYWORDS: *ethnology, friendship, myth, Andean culture, distress*

EN ESTE HOMENAJE A mi apreciado amigo Alejandro Ortiz Rescaniere quisiera hacer dialogar a José María Arguedas, Jomalí para Alejandro, con Aliocha, apodo con el que llamaban a Alejandro tanto sus padres como José María. Para ello me valgo de la valiosa correspondencia del autor de *Los ríos profundos* con José Ortiz Reyes, padre de Alejandro, y con Alejandro Ortiz Rescaniere, correspondencia reunida en un libro publicado hace casi treinta años, que se agotó pronto. Lamentablemente, hasta hoy día este libro no ha tenido reedición.¹

1 Tuve la suerte de coincidir con Alejandro Ortiz Rescaniere en Desco en un homenaje por los veinticinco años del fallecimiento de Arguedas. Al final de este evento, Alejandro se me acercó para decirme que, si bien hasta el momento nunca quiso hablar de su relación con el escritor, asunto muy doloroso para él, hoy estaba listo para hacerlo. Alejandro había releído la correspondencia entre

Me contó Alejandro, a propósito de una entrevista que le pedí en 1985, que después de muerto José María, «nunca me gustó hablar de él», sin embargo, consideró que entonces era el momento de compartir algunos recuerdos suyos (Ortiz Rescaniere, 1996b, p. 171). Me aseguró que, tanto su padre como él, consideraban que las cartas que Arguedas les dirigió mostraban al escritor en la hondura de sus sentimientos, en posesión de altas cualidades morales que lo engrandecían. Revelaban su compromiso apasionado con esos valores, su esfuerzo constante por alcanzarlos.² Ambos tuvieron en cuenta, asimismo, «la

ellos y consideraba que tenía un valor excepcional y contribuía a conocer aspectos importantes de la obra y la vida de Arguedas.

Desde entonces, me volqué a trabajar en ese tesoro. Descubrí que no solo había cartas entre Alejandro y José María, sino también, y antes, correspondencia privilegiada entre su padre, José Ortiz Reyes —el íntimo amigo y abogado de Arguedas— y el escritor. Alejandro donó los originales de estos tesoros al Archivo José María Arguedas de la Biblioteca Central de la PUCP, donde yo trabajaba, y la PUCP publicó el libro conteniendo las cartas, además de los testimonios de ambos, material que yo transcribí y para el cual preparé las notas respectivas. No está demás decir que, tanto nosotros como Alejandro, estábamos convencidos de que los epistolarios son una fuente importante para conocer —comprender— a las personas en su comunicación cotidiana, ubicando previamente los contextos en que se dan. De ahí que la correspondencia entre Arguedas y ambos amigos —José y Alejandro— está precedida de largos testimonios que ofrecen pormenores de la situación personal y del contexto detrás de lo vertido en las cartas. Además, echan luces sobre el proceso de gestación de publicaciones o proyectos, como los de recopilación de cuentos y mitología andina.

El libro con este contenido se publicó en 1996 con el título de *José María Arguedas. Recuerdos de una amistad* (1996a), editado por Alejandro Ortiz Rescaniere, y con presentación y notas de mi parte. Como dijimos, la publicación contiene dos importantes testimonios, diecisiete cartas de Arguedas a José Ortiz Reyes, con sus respectivas respuestas, y seis narraciones de Ortiz Reyes sobre la época en que encarcelaron a ambos en El Sexto. También incluye cerca de cincuenta documentos entre cartas de José María a Alejandro, algunas dirigidas a profesores o a amigos relacionadas al bienestar de Alejandro, y también las respuestas de este último a José María.

- 2 Ante un comentario apasionado de Arguedas sobre terceros, vertido en una de las cartas a José Ortiz Reyes, este, teniendo muy en cuenta los riesgos que

riqueza indiscutible del epistolario como testimonio de una época histórica crucial del Perú» (Pinilla, 1996, p. 9). Desde aquella reunión, se acrecentó nuestra amistad y pude ser testigo del gran antropólogo que fue mi amigo Alejandro.

Con este epistolario se inició el Archivo José María Arguedas de la PUCP, en 2001, gracias a la plena aceptación de parte del entonces rector Salomón Lerner.³ Teníamos muy claro que, tratándose de un autor cuya obra expresa inmejorablemente los principales problemas de nuestro país, era necesario profundizar en su persona, en sus emociones, en la manera de vincularse con sus amigos y en su comprensión de la vida social y de los problemas nacionales.⁴ Ya Alberto Flores Galindo (1992, pp. 9-10) lo había expresado así poco antes de su partida:

Arguedas era un hombre proclive a la autobiografía y a la confidencia. Buena parte de su obra, como antropólogo y como novelista, se alimentó de sus vivencias personales, de las cosas que él había visto o había experimentado. Este lado de su vida terminó expresándose a través de la elaboración de una correspondencia muy directa, en la que él presenta claramente sus lados y facetas más personales. Veremos cómo, al final de su vida, esta correspondencia alcanza una dimensión literaria. De ahí que, aunque los editores no lo hayan considerado, habría que insistir en la necesidad de dedicar por lo menos un volumen para recopilar las

implicaba publicar tal tipo de documentos, nos pidió agregar una nota. La nota demuestra las deliberaciones éticas que padre e hijo hicieron antes de dar paso a publicar su correspondencia. Dice ella: «Expresiones de José María como las que aparecen en esta carta son improntas de su temperamento. Aparecen con frecuencia en su correspondencia. Muestran un estado emocional momentáneo en completa contradicción con la nobleza de su carácter y sentimientos» (Ortiz Reyes, 1996, p. 58).

- 3 Luego de la publicación de este epistolario logramos ubicar y publicar varios otros (ver Pinilla, 1999, 2002, 2004, 2005, 2007, 2011a, 2011b, 2013).
- 4 Estudiamos profundamente la herramienta epistemológica de la comprensión del sentido de las acciones sociales, usada por Dilthey y por Weber, y, ejemplarmente, por Arguedas, siguiendo nosotros las construcciones teóricas —fenomenológicas— de Alfred Schütz (1972).

cartas intercambiadas por Arguedas con otros escritores, con editores y con otras personas, como, por ejemplo, los diversos psiquiatras.

Hacia 2001, Alejandro me invitó a participar en una investigación que dirigió, con dos alumnos suyos, destinada a reflexionar sobre pormenores del trabajo etnológico de Arguedas en la sierra central.⁵ Alejandro quería difundir las cuatro libretas de campo que Arguedas utilizó cuando trabajaba en esa zona, libretas que dejó en sus manos;⁶ y publicar también el hallazgo mío de casi cincuenta cartas y telegramas de amor de Arguedas que me proporcionó Vilma Arguedas —considerada hija del escritor—, en Huancayo, después del romance que vivió este con su madre, la profesora Vilma Ponce, de Apata.

Luego seguí de cerca los interesantes trabajos de Alejandro en la revista *Anthropologica*, que dirigió por muchos años, y naturalmente todas sus publicaciones posteriores sobre Arguedas. El hallazgo suyo de dos cartas de Arguedas, no contenidas en su libro de 1996, fue compartido generosamente por él en una conferencia magistral que ofreció en la PUCP durante el homenaje por el centenario del nacimiento de José María, organizado por la mencionada universidad en 2011.⁷

5 Dichos alumnos, hoy destacados antropólogos, fueron: Juan Javier Rivera Andía, investigador en diferentes universidades europeas, con voluminosas publicaciones; y Dolmar Montesinos Pérez, cultor del folclor peruano. Estos dos jóvenes fueron los investigadores dirigidos por Alejandro en el trabajo de campo y son autores de los siguientes textos sobre el trabajo de José María en Huancayo: «La pasión y los medios. Aproximaciones a la obra etnológica de Arguedas y al concepto de “cambio cultural” en la antropología peruana» (Rivera Andía, 2004) y «La obra antropológica de Arguedas en Huancayo. Una aproximación a su estudio y a los factores que influyeron en su pensamiento» (Montesinos Pérez, 2004). El resultado de dicha investigación fue publicado por la PUCP con el título de *Arguedas en el valle del Mantaro* (Pinilla, 2004), con prólogo de Alejandro Ortiz Rescaniere.

6 Las libretas de campo se escanearon y se grabaron en un CD que se incluyó en el libro mencionado en la nota anterior.

7 Cartas inéditas de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere (Archivo José María Arguedas, Biblioteca Central, PUCP).

He dividido el presente trabajo en dos partes. La primera está relacionada al vínculo entre José María y Alejandro en tanto etnólogos. La segunda parte era necesaria para señalar la índole de los lazos afectivos entre ambos. En realidad, los dos aspectos se entremezclan en todo el epistolario.⁸

Después de la decisión de romper su silencio de casi quince años sobre José María, Alejandro fue brindándonos excelentes testimonios de su entrañable vínculo.

[Un día, cuando entraba a] ... la casa de la madre de Celia Bustamante. [...] yo dije «Jomalí, Jomalí, dónde estás que no se te ve». Había ido con mi madre, pero no era la primera vez que visitaba el lugar. Después de años a José María a Celia y Alicia les placía recordar mis conversaciones y mis comentarios, para ellos jocosos. Recuerdo también que decía que esa casa era muy vieja, apollada. Tendría entonces unos cuatro años [...].⁹

Alejandro, niño, continuó viendo a José María, a Celia y a Alicia en paseos que organizaban sus padres, o en las tertulias en su casa de la avenida Arenales, a las que asistían los alumnos de Sabogal y de Julia Codesido, amantes del arte y miembros de un colectivo llamado Asociación del 46, año de la promoción en que egresaron de Bellas Artes. Entre ellos se encontraba su madre, Aleja Rescaniere.¹⁰ Asimismo, los padres de Alejandro lo llevaban algunas veces a la Peña Pancho Fierro, de Alicia Bustamante. Todo ello hizo que el cariño del escritor hacia el hijo de su amigo no se debilitara nunca.

8 Debo aclarar que las citas de los interlocutores no siguen un orden estrictamente cronológico, a veces es temático. Ocurre que una idea vertida con anterioridad sobre un determinado tema la presentamos posteriormente, pues estuvo entonces mejor explicada.

9 Ortiz Rescaniere (1996b, p. 171).

10 Integran ese colectivo —además de Alejandra Rescaniere, madre de Alejandro, y de Alicia y Celia Bustamante— las siguientes personas: Enrique Camino (padrino de bautizo de Alejandro), Luisa Castañeda, Armando Camino, Luisa Quintana y Cota Carvallo, entre otras.

José Ortiz Reyes —compañero de Arguedas en la Universidad San Marcos y vecino suyo de celda en El Sexto durante el tiempo que estuvieron encarcelados por protestas estudiantiles— tenía en gran concepto a José María y le consultaba todo acerca del futuro de su hijo, algo que halagaba al escritor, quien trataba de cumplir a cabalidad con la confianza depositada en él.

Desde entonces, José María, y también los padres de Alejandro, lo llamaban Aliocha, como el tercer hijo de Fiódor Karamazov en la novela *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski, conocida por Arguedas y por todo su círculo de amigos.¹¹ «Pequeño Aliocha»¹² lo llama José María en sus cartas cuando Alejandro era ya antropólogo y realizaba una especialidad en La Sorbona.

Antes de ello, en 1958, José Ortiz Reyes consultó a su amigo escritor y profesor en San Marcos cuando le tocaba a Alejandro ingresar a la universidad. Arguedas aconsejó entonces que Alejandro ingresara a la PUCP y estudiase ahí dos años de Letras. Después se vería lo demás. Según Alejandro, «así se hizo» (Ortiz Rescaniere, 1996b, p. 184). Dos años más tarde padre e hijo le consultaron nuevamente, pues tenía que elegir una carrera. Esta vez fue decisión de Alejandro, y de su gran amigo Hernando Núñez Carvalho, buscarlo en su oficina del Museo Nacional de Cultura.

Fui con Hernando Núñez a quien también le gustaba la idea de estudiar antropología. Fue una reunión corta pero decisiva. Le preguntamos por el significado y las posibilidades de la antropología. Terminada la entrevista, bajando las escaleras, le pregunté por la vinculación entre la antropología y el arte. Entonces, me cogió del brazo y me dijo que eran actividades complementarias. Años después gustaba recordarme este

11 «Tan solo *Los hermanos Karamazov* y *Crimen y castigo* me causaron un efecto semejante al de *Los miserables*» (carta de José María Arguedas a Ángel Flores, del 23 de noviembre de 1955; en Pinilla, 2007, p. 170).

12 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 10 de diciembre de 1966 (inédita; Archivo José María Arguedas, Biblioteca Central, PUCP).

episodio. En general, le placía repetir anécdotas pasadas, cosas más o menos cómicas o terribles. Además, era medio burlón. Afable y sensible, pero burlón. Tenía un fino sentido del humor. Cuando me recordaba aquel episodio lo hacía con un tono socarrón.¹³

Según Alejandro, José María era también sumamente convincente; sus palabras tenían un sello de autenticidad (Ortiz Rescaniere, 1996b, p. 191). Por eso, también, su simpatía. «Siempre daba la sensación de decir la verdad, aunque se tratase de emociones exageradas, cuando decía, por ejemplo, “creí que esta noche me iba morir” o “tu carta me ha hecho el ser más dichoso”. Nadie dudaba de la sinceridad de lo que afirmaba porque transmitía esa sensación» (Ortiz Rescaniere, 1996b, p. 191).

Ya en San Marcos, Alejandro veía frecuentemente a José María tanto en la universidad como fuera de clases, pues iba a tomar té a su departamento de la calle Chota, donde Celia y Alicia lo recibían con gran cariño. Le contaba sobre los cursos y los profesores, algo que a José María le interesaba, y este le daba consejos sobre no ser muy susceptible al juzgar a los docentes. También le aconsejaba dónde hacer sus prácticas y, según las orientaciones de Alejandro, hasta le señalaba los lugares y temas que podían interesarle más. Así fue como le aconsejó ir a Vicos a realizar su trabajo de campo (Ortiz Rescaniere, 1996b, p. 189).

En Vicos, antigua hacienda de la sierra central, se desarrollaba un programa experimental auspiciado por la Universidad de Cornell. Allí trabajaban importantes profesores norteamericanos, quienes interactuaban con los alumnos practicantes que llegaban. En una reunión les preguntaron por sus avances, pidiendo que cada uno expusiera sus hipótesis de trabajo. José María había preparado a Alejandro para que su estudio se limitase a investigar si pervivía, o no, la solidaridad entre los vicosinos cuando alguien enfermaba. Según Arguedas, un estudioso

13 Ortiz Rescaniere (1996b, p. 185).

de la zona había afirmado que ya no existía tal solidaridad en Vicos, algo que Alejandro quería invalidar, pues Arguedas sospechaba en este sentido. Cuando los practicantes expusieron sus resultados ante los estudiosos del proyecto Perú-Cornell —Paul Doughty entre ellos— felicitaron a Alejandro por ser el único que delimitó bien su campo de estudio y lo conectó acertadamente con sus hipótesis (Ortiz Rescaniere, 1996b, p. 189).

PRIMERA PARTE

1. LA FORJA DEL ANTROPÓLOGO LIBRE Y CREATIVO

Arguedas intervino asimismo en 1964 en la vida de Alejandro, cuando, finalizados los estudios de este en San Marcos, quiso hacer un postgrado en París. Acogió tan bien la idea de su exalumno que lo presentó a la Embajada de Francia (Ortiz Rescaniere, 1996b, p. 193). Una vez allá —entre 1965 y 1969— Alejandro le escribió cartas ya no como a su maestro sino como a un amigo —o colega—, dándole sus impresiones. E incluso —como veremos en la segunda parte— aconsejando este joven Aliocha al escritor maduro. Las cartas tenían confidencias y en ellas ambos intercambiaban ideas, proyectos, sentimientos y angustias.

Alejandro y José María se vieron dos veces en París, en 1965 y en 1966. El escritor buscaba pasar por París cada vez que lo invitaban a Europa para dictar alguna conferencia. La primera vez, en 1965, permaneció un mes y medio. Participó entonces en el Coloquio Internacional del Centro de Investigaciones Científicas de Francia, reunido en París.

Hay que tener en cuenta que, antes de que Alejandro viajase a París, Arguedas le pidió que elaborase un resumen de los mitos que había recogido en Vicos y que añada su interpretación. Alejandro así

lo hizo y lo entregó a su maestro.¹⁴ Meses después, Arguedas se lo volvió a pedir. Alejandro, ya en París, arregló un poco dicho resumen y se lo envió. Al recibirlo, Arguedas le comentó: «Tu trabajo es bueno, pero algo desigual. Yo llegaré a París el 10. Ya hablaremos. Llevaré una copia. Creo que podemos presentar un trabajo firmado por los dos».¹⁵

Y así se hizo. Alejandro recuerda que ese trabajo, radicalmente mejorado por José María, lo expuso este en París con su nombre, el de Alejandro, como coautor. «La verdad es que no fue producto mío, pues Arguedas estuvo desde el diseño hasta la recolección de datos en Vicos. E intervino luego corrigiendo y rearmando el informe final» (Ortiz Rescaniere, 1996b, p. 194). La ponencia se tituló «La posesión de la tierra, los mitos posthispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua» (Arguedas y Ortiz Rescaniere, 1967, pp. 309-315).¹⁶

La segunda vez que visitó José María a Alejandro fue en junio de 1966, meses después de intentar suicidarse (en abril de 1966). Y le anunció así su visita:

El 23 salgo para Viena. No sé todavía si de allí viajaré a otro país, pero de todos modos iré a París para estar unos días contigo [...]. Yo tampoco ando muy bien de humor, como tú, aunque yo tengo quizá algún derecho para el deshumor: no puedo reintegrarme.¹⁷

14 Hacia 1964, finalizados sus estudios en San Marcos, Alejandro y su compañero Hernando Núñez Carvallo trabajaron con José María en la Casa de la Cultura hasta que ambos viajaron a París.

15 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, sin fecha [de julio de 1967] (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 232).

16 Véase también Merino de Zela (1970, pp. 147-148).

17 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 12 de julio [de 1966], aunque no indica el año en que se escribe, por el contenido correspondería a 1966, pues entre el 22 de julio y el 2 de agosto de este año viajó Arguedas a una reunión de antropólogos en Viena (inédita, Archivo José María Arguedas, Biblioteca Central, PUCP).

En esta oportunidad, Alejandro debía recogerlo y guiarlo, a pesar de haber estado Arguedas años atrás en esa ciudad.¹⁸ «Ha de ser agradable —le dice— vernos nuevamente y charlar sobre tus humores negros y sobre los grandes proyectos; que así es por fortuna este mundo. Te abraza mucho, José».¹⁹ Pensamos que José María esperaba que el contacto con su querido pupilo lo ayudase a «reintegrarse».

En las cartas que ambos intercambian discuten sobre el material que Arguedas le había enviado a Alejandro sobre Vicos y sobre diferentes mitos andinos. Su exalumno los iba trabajando, aunque al inicio no le entusiasmaba mucho el tema. Gradualmente, fue interesándose más, y conectó ese material con el arsenal teórico del estructuralismo de Lévi-Strauss, su profesor en La Sorbona. Colaboraban en ello las agudas opiniones de Arguedas y, naturalmente, sus propias cualidades. Va forjándose así el antropólogo creativo y libre, contestatario ante modas teóricas o presiones académicas.

Alejandro le escribe más convencido ya del valioso material que tiene entre manos, le cuenta que lo expondrá ante su profesor Dietchy, famoso etnólogo, pero que su real esperanza para avanzar en este proyecto es él:

Aparte de esto, tengo una lejana esperanza —en espacio y no en posibilidades—: tú. Voy a tratar, a la manera de Lévi-Strauss (*Le cru et le cuit*), de, partiendo de un mito (Adaneva o Inka Ri), hacer un análisis

18 «Te escribiré o telegrafiaré avisándote el día de mi llegada. Tendrás que ir a recibirme al aeropuerto porque no sé manejar bien en las grandes ciudades. No te me vayas a ir a algún sitio, y si por fuerza mayor lo haces, avísame a Viena, ponme unas líneas a la Embajada del Perú. Yo preguntaré antes de embarcarme para París» (carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 12 de julio [de 1966]; inédita, Archivo José María Arguedas, Biblioteca Central, PUCP).

19 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 12 de julio [de 1966] (inédita, Archivo José María Arguedas, Biblioteca Central, PUCP).

de el [sic]²⁰ más grande número de mitos que lleguen a mis manos de la zona andina. De esta manera se podría aclarar el primer mito y los otros también (hay que tener en cuenta que los mitos «se hablan» entre ellos y que pueden llegar a ser inteligibles si se descubre «la gramática» que rige el funcionamiento de un conjunto de mitos provenientes de una gran zona cultural). Por supuesto que sería necesario un estudio etnográfico del, por lo menos, lugar de proveniencia del mito de referencia. Y de allí la delicadeza del negocio: si me mandas abundante material sobre mitos, religión, referencias del medio donde fue tomado, la cosa podría marchar (las menciones; un poco de todo; organización social, economía, parentesco, etc.).²¹

Luego se les ve a ambos dispuestos a la contrastación de hipótesis, a su aprobación o rechazo, según los hechos. Buscan, por tanto, ampliar el número de mitos diferentes, especialmente aquellos «que no encajan en el cuadro», refiriéndose a algunos mitos recogidos en el manuscrito de Huarochirí.²²

En 2004 —como en una retrospectiva— Alejandro afirmó ideas muy importantes respecto a la peculiar metodología de Arguedas. Destacó su mirada libre de teorías limitantes. Le llamó, por eso, «mirada vagabunda», sin prismas ni anteojeras (Ortiz Rescaniere, 2004,

20 Usamos la palabra *sic*, que se origina en la expresión *sic erat scriptum*, porque reproducimos textualmente el original. Lo hacemos aquí y en otro caso similar, como se encontrará posteriormente.

21 Carta de Alejandro Ortiz Rescaniere a José María Arguedas, del 21 de septiembre de 1966 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 214).

22 Antes le había dicho: «En tu inquietante resumen interpretativo de los mitos no consideras el Incarrí de Qero donde el cuadro se presenta con una claridad mayor aun que en los otros casos que consideras. Encaja perfectamente en tu interpretación. Supongo que tienes el texto de Núñez del Prado y el de Morote. Si no lo tienes, también avisa. Son cortos y pueden mandarse copiar. Conviene que leas el libro sobre los mitos de Huarochirí publicado por Galante. El texto quechua fue escrito a fines del siglo XVI. Yo he hecho una traducción al castellano y el libro aparecerá en diciembre. Podemos quizá enviar la parte de la narración misma de los mitos que ya está impreso [sic]» (carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 5 de noviembre [de 1966]) (en Ortiz Rescaniere, 1996a, pp. 216-217).

p. 15). Arguedas, nos dice Alejandro, desaprobaba una visión carente de enigmas, sin misterio ni belleza; por el contrario, alentaba el desconfiar de herramientas más ideológicas que metodológicas o de explicaciones prefabricadas (Ortiz Rescaniere, 2004, p. 16). También destacó su convicción de que la etnología no debía limitarse al estudio de hechos obvios, materiales, sino investigar también las manifestaciones del espíritu de los pueblos que las suscitan (Ortiz Rescaniere, 2004, p. 14). Al hacer este recuento sobre la metodología arguediana, Alejandro alabó la importancia que daba su maestro a la sensibilidad estética y a la emoción personal, pues tales cualidades asistían y mejoraban la observación y la comunicación del antropólogo. Arguedas le dice por carta a Alejandro, que él, Aliocha, las posee, pues ha notado a través de sus cartas y trabajos, que, como él mismo, siente auténtico amor y admiración por el mundo andino que estudia:

[...] solamente cuando un hombre tiene una sensibilidad sin límites, una sabiduría muy grande y un amor igualmente grande, puede llegar a hacer las deducciones profundas que tú haces y que están llenas de una seguridad en el porvenir de las gentes por las cuales yo incluso estaba un poco desanimado, a pesar de que ellos han sido la razón de mi vida.²³

Los afectos son importantes en los logros académicos. Se lo dice Arguedas explícitamente a Alejandro, luego de conversarlo con José Ortiz Reyes: «La teoría, como decíamos con tu papá, sin un corazón lleno de amor y de fe en el ser humano, no dan (sic) para muchos».²⁴

23 Cinta grabada por José María Arguedas para Alejandro Ortiz Rescaniere, del 5 de noviembre [de 1966] (en Ortiz Rescaniere, 1996a, pp. 248-249).

24 Y continúa: «Yo creo que los países tan ricos como este siempre logran formar a personas que necesitan en el momento oportuno. Todavía tú vas a poder llegar a tiempo para poder demostrar cuán maravillosa fuente de conocimientos del ser humano y de la felicidad también para cualquier ser humano, es la cultura quechua en sus manifestaciones más bellas, que son al mismo tiempo las más sabias». Cinta grabada por José María Arguedas para Alejandro Ortiz Rescaniere, del 5 de noviembre [de 1966] (Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 249). Son preciosos estos

Volvamos a finales de 1967 cuando Alejandro, intuyendo todo lo que, vimos, expresaría en 2005 sobre la epistemología de Arguedas, le hace a su maestro una excelente observación:

Tú, aparte de ser capaz de ser etnólogo; es decir, hombre de ciencia occidental que estudia una cultura exótica, tú puedes, *además*, vivirla, pensar en esa cultura; tu privilegio es único; es como si Lévi-Strauss pudiera, para ir al campo, dejar de ser francés, de pensar en occidental y poder pensar en Bororo y luego, a semivoluntad, volver a ser francés. ¿Te das cuenta qué maravilla? El J. María etnólogo no solo puede estudiar al informante José María. Es casi imposible de imaginar, pero basta leer *Los ríos profundos* para saber que tal fenómeno existe.²⁵

El interés de Arguedas por recopilar mitos, expuesto desde sus primeros escritos, reaparece en 1966 cuando le revela a Alejandro que viajará a los pueblos del interior de Lucanas por cuatro meses:

Me dedicaré exclusivamente a recopilar cuentos y cantos. Es una cadena de pueblos muy antiguos y todavía aislados. Voy a tratar de encontrar alguna otra versión de «Adaneva» en Enero y Febrero y completar esa versión algo confusa que recogiste del rey inca y Atusparia y Uchku-pedro.²⁶

En la misma carta le reitera el interés que le despiertan los avances de su pupilo, pues tienen coincidentes intereses:

datos acerca del modo en que reaccionan ambos frente a la renovada corriente de la antropología estructuralista de Lévi-Strauss, que recibe Alejandro en París, y que es asimilada y adaptada por estos peruanos en momentos en que se debatía la dureza del positivismo. Esa situación pudo apreciarla Arguedas en junio de 1965, durante la mesa redonda sobre *Todas las sangres*, escenario de enfrentamiento entre la cientificidad, por un lado, y, por otro, la hermenéutica comprensiva, representada entonces tímidamente por Arguedas (Pinilla, 1993, 2002).

25 Carta de Alejandro Ortiz Rescaniere a José María Arguedas, del 8 de diciembre de 1967 (Ortiz Rescaniere, 1996, pp. 245-246).

26 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 10 de diciembre de 1966 (inérita, Archivo José María Arguedas, Biblioteca Central, PUCP).

Es bueno que me hables con el mayor detalle posible de tus nuevas hipótesis, de cuanto vas descubriendo en tus lecturas y en tu trabajo en la Universidad acerca de la significación de los mitos. Sin haber confeccionado un plan estamos coordinando el futuro trabajo, «informalmente». Tú me hablas en voz alta y en tu lenguaje, en que lo soez y lo sabio se combinan tan eficaz y «duminosamente», porque lo soez es materia de primera o de última. Como este puesto que ocupó, si Dios no se opone, será tuyo a tu vuelta, conviene que charlemos de lo que nos interesa lo más frecuentemente posible. El viernes pasado presenté mi proyecto de trabajo para el verano y ya en el documento hablo de ti. Te enviaré una copia. Digo que ya estás estudiando con Lévi-Strauss.²⁷

Y más adelante:

Háblame de tus descubrimientos, hipótesis, dudas, maldiciones; yo saco provecho de todo eso, porque me resulta ya a estas alturas más difícil recurrir a los libros —que tampoco se pueden encontrar aquí— para aprender cosas que tú digieres y luego me pasas la sustancia. Te dedicarás a eso todo el tiempo. Aquí hay materia para algunas decenas de gentes que hayan afilado las uñas y los ojos para descubrir. Eso es lo mejor que tiene este país. Ayer subí hasta Matucana. ¡Qué luz bárbara alumbraba los abismos y los eucaliptos que gozan creciendo sobre los filos de los abismos!²⁸

Es entonces que Arguedas, después de apreciar el acierto con que Alejandro realiza el estudio de los mitos andinos, plantea formalmente que sea su sucesor y se encargue de dictar sus cursos en la Universidad Agraria.²⁹

27 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 10 de diciembre de 1966 (ínédita, Archivo José María Arguedas, Biblioteca Central, PUCP).

28 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 10 de diciembre de 1966 (ínédita, Archivo José María Arguedas, Biblioteca Central, PUCP).

29 Alejandro le agradece: «Mi orgullo se inflamó e hinchó un poco (aunque con disimulo: nadie, creo, se dio cuenta) cuando supe que habías pensado en mí para esa cátedra, la cual, por lo que me dices resulta ser interesante: trabajo de campo libre

2. «¡TÚ ME HAS DADO LA ETNOLOGÍA! UNA MANERA DE COMPRENDER Y APROXIMARME A LOS HOMBRES»³⁰

Arguedas sigue enviando material a Alejandro y comentándole los mitos que antes no entusiasmban mucho a este. Así se lo dice Alejandro a su maestro a fines de 1967:

[...] el mito de Huacón es un mito de una riqueza formidable que puede hacer empalidecer a cualquier mito prehispánico. Y nuestro Adaneva no es sino una versión más de la gran mitología andina, y que no tiene que ver nada con la cucufatería. Sí, sí tiene que ver: la utiliza para sus propios fines lógicos.³¹

José María aprecia los avances de Alejandro y le dice:

Es formidable comprobar cómo los mejores descubrimientos sobre el Perú los has hecho desde París. Cómo es indispensable tener el dominio de la teoría a fin de (*vis*),³² para poder hacer los descubrimientos más difíciles.³³

José María aprecia con alegría que en su exalumno se ha afianzado verdadera pasión por la cultura andina pasada y presente. Y Alejandro se lo revela en diferentes momentos:

José María. Mi trabajo me gusta, me gusta, me arrastra, me dejo conducir... Estoy tan contento esta noche que casi no puedo escribir esta

y a discreción. Muchas gracias» (carta de Alejandro Ortiz Rescaniere a José María Arguedas, del 21 de septiembre de 1966; en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 214).

30 Carta de Alejandro Ortiz Rescaniere a José María Arguedas, del 25 de febrero de 1969 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 246).

31 Carta de Alejandro Ortiz Rescaniere a José María Arguedas, del 8 de diciembre de 1966 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 245).

32 Queda trunca la frase en el original.

33 Cinta grabada por José María Arguedas para Alejandro Ortiz Rescaniere, del 5 de noviembre [de 1966] (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 249).

carta. Pero quisiera que tú participaras en mi entusiasmo de alguna manera. A través de la cultura andina voy dándome cada vez más cuenta de la complejidad, ambigüedad, dinamismo del pensamiento, del alma humana ¡cómo me has ayudado!³⁴

José María le dice a inicios de 1969:

Ojalá que París te haya verdaderamente dado, como lo sentí con orgullo y felicidad cuando estuve contigo, ojalá que te haya dado una apetencia de descubrir y esclarecer las cosas del hombre, pero en especial, de este hombre peruano andino, cargado de sabiduría, fuerza, hondura y pureza, que esa apetencia acalle todas las otras brutalidades que hay que soportar para llegar a esos maravillosos descubrimientos.³⁵

José María lo ha logrado: Alejandro tiene una profesión que le entusiasma y está seguro de que aportará a la disciplina; pero, además de lo anterior, posee ideales similares a los suyos. Aliocha se lo confirma dirigiéndose a él como lo llamaba de niño:

Jomalí. Nunca creí que pudiera ser tan feliz. (Antes solo conocía «momentos de felicidad»). Pero esto es nuevo: más dulce, más seguro y constante. Se basa en personas que aprendo a amar, en un trabajo que me entusiasma suavemente, que me despierta a media noche y me habla tranquilamente, con tanto misterio y claridad, de un Dios, de un personaje. Escribir una página sobre Coricancha o leer una carta tuya... No tienes idea cuánto te agradezco. Tú me has dado la etnología, es decir una manera de comprender y aproximarme a los hombres. Como era un pobre diablo-infeliz-medio-muerto solo tú supiste ser maestro de un tal alumno. Ni Lévi-Strauss con sus malabares deslumbrantes de técnica no habría jamás podido hacer nada por alguien que no tenía ni siquiera condición de hombre, como yo en Lima. En Perú solo quiero trabajar contigo por lo menos durante un año no me importan las

34 Carta de Alejandro Ortiz Rescaniere a José María Arguedas, del 9 de octubre de 1966 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 234).

35 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 13 de febrero de 1969 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 271).

condiciones económicas basta que MF [Marie-France] y yo podamos comer y pagar un cuarto. Recorrer el Perú, aprender de quienes saben tanto y son nuestros maestros, es decir, aprender de nuestro hombre del Pueblo. Aprender juntos, tú y yo, de ellos [...].³⁶

3. PROYECTO DE VIDA: RECOPIACIÓN DE MITOS

Hemos visto que, ya desde París, Arguedas propone a Alejandro trabajar juntos en el proyecto de recopilación de mitos, por eso le escribe en junio de 1966:

Si mejoro y se firma el convenio de la U. Agraria con el ministerio de educación (Cueto) iré a tiempo completo a la Agraria, pero para dedicarme únicamente a la recopilación folclórica. El convenio duraría tres años. Al cabo de ese tiempo te dejaría a ti un caudal muy grande de material más o menos ordenado. Tú vendrías a reemplazarme en esa cátedra (18,000) de sueldo básico por ahora y tendrías trabajo para el resto de tu vida. Estudia pues a fondo y piensa que aquí te espera un fondo de mitos y cuentos verdaderamente descomunal. Al parecer todo te va saliendo bien. Siempre que me recupere. Te envío copia de la carta respuesta de Lévi-Strauss.³⁷

36 Carta de Alejandro Ortiz Rescaniere a José María Arguedas, del 25 febrero de 1969 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 277). Efectivamente, fuimos testigos de la pasión de Aliocha por salir al campo, lo pueden confirmar sus alumnos predilectos que participaron en el proyecto del valle del Mantaro. Los oía delinear el itinerario de sus viajes a diferentes zonas del valle del Mantaro con un entusiasmo ilimitado. Buscaba Alejandro conocer y comprender diferentes estilos de vida, pues era conversador y muy simpático en esos contextos. Alejandro tuvo, como dice Arguedas, las condiciones especiales para su profesión; para ese modelo de antropólogo, añadimos nosotros, que describió bien Clifford Geertz (1997).

37 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 22 de junio de 1969 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 212).

4. ALEJANDRO, EL MUNDO ANDINO Y EL QUECHUA

Arguedas propuso a su amigo investigador John Murra considerar a Alejandro como candidato para una beca en Cornell destinada a estudiar quechua intensivamente. Murra escribió a Alejandro en este sentido, pero el proyecto no llegó a concretarse. Quiso entonces Arguedas enseñarle quechua él mismo. Así se lo asegura en sus momentos positivos: «conmigo, a medida que vayas descubriendo el idioma, vas a ir descubriendo otros aspectos de ese mismo mundo en el cual tú estás entrando, a través de los mitos y las leyendas. Pero con el lenguaje te vas a meter todavía más a fondo».³⁸

Cuando José María se entera de que en la Universidad de Huamanga necesitan dos etnólogos, escribe al rector presentando a Alejandro, y le dice a este último: «Ayacucho es una zona tan densa en antigüedad prehispánica y en formas infinitas. Vamos a ver cómo funciona tu funcionalismo».³⁹

Estos esfuerzos de José María por su pupilo aliviaban sus angustias, pues imaginaba un futuro donde, libre de fantasmas de muerte, trabajaría con Alejandro en la recopilación y conservación de mitos andinos y selváticos. Alejandro soñaba también con ese futuro: «Escribamos juntos, con el material que podamos recoger durante algunos años, un gran trabajo sobre mitos y ritos peruanos (habrá que ir a toda la ceja de selva, zona del contacto cultural entre la andina y la amazónica) [...]. Aliocha».⁴⁰

38 Cinta grabada por José María Arguedas para Alejandro Ortiz Rescaniere, del 5 de noviembre [de 1966] (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 252).

39 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 13 de febrero de 1969 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 271).

40 Carta de Alejandro Ortiz Rescaniere a José María Arguedas, del 25 febrero de 1969 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 279).

5. PROYECTO DE CREACIÓN DE UN LABORATORIO DE MITOLOGÍA ANDINA

Es importante conocer, a través de este epistolario, que hacia el final de su vida Arguedas buscó como ocupación permanente la recopilación folclórica, ocupación que, esperaba, lo liberase de sus angustias. Lo hizo a pesar de que —o quizá debido a ello— no podía avanzar con lo que él buscaba como final para su última novela. Es así como se dispone a revivir el antiguo proyecto de recopilación que firmaron en 1966 la Universidad Agraria y el Ministerio de Educación.⁴¹ Habiendo fallado el Ministerio de Educación en transferir las partidas a las que se comprometió, se le presenta a José María la posibilidad, en 1969, de reemplazar al ministerio con la editorial italiana de Giulio Einaudi, editor que le escribe por entonces proponiéndole traducir y publicar *Todas las sangres* y literatura quechua.⁴²

Acepta Einaudi participar en el proyecto de recopilación y Arguedas envía un memorándum a la Universidad Agraria —a Luis Ratto, jefe del Departamento de Ciencias Sociales— para que participe dicha entidad. Lo firma Alejandro, y Arguedas pone un añadido con su firma.⁴³ Se aprecia en dicho memorándum que el proyecto

41 El convenio suscrito entre la Universidad Agraria y el Ministerio de Educación Pública estipulaba que el ministerio otorgaría a la universidad la suma de cincuenta mil soles mensuales durante tres años con el objeto de que la facultad de Ciencias Sociales se encargase de realizar una recopilación de literatura oral en las zonas quechua y aimara. El proyecto fracasó por incumplimiento del Ministerio de Educación, pues solo entregó algunos meses la subvención convenida (véase el memorándum de Alejandro Ortiz Rescaniere y José María Arguedas a Luis Ratto, del 18 de noviembre de 1969; en Ortiz Rescaniere, 1996a, pp. 299-300).

42 Carta de José María Arguedas a Giulio Einaudi, del 3 de octubre de 1969 (en Ortiz Rescaniere 1996a, pp. 292-293).

43 Dice el añadido: «Si se aceptara el proyecto, yo solicitaría se me incluyera en el personal del Laboratorio, a cualquier nivel. Hablé con Ortiz Rescaniere en el Perú y en París sobre la urgencia e importancia del proyecto que propone» (véase el memorándum de Alejandro Ortiz Rescaniere y José María Arguedas a Luis Ratto, del 18 de noviembre de 1969; en Ortiz Rescaniere, 1996a, pp. 299-300).

constará de tres actividades: un curso de introducción al método de análisis de mitos, un trabajo propiamente de recopilación y análisis del material recogido y un seminario expositivo de los trabajos realizados. Se agrega que se empezaría por recoger y estudiar los mitos de la región andina, por zonas, para terminar con mitos americanos y luego, en base a los análisis de los mitos andinos, conectar todo el material con mitos universales.

Según Alejandro, la posibilidad de realizar este proyecto calmó en algo las expectativas y angustias de José María. Pensamos nosotros que el escritor vivía por entonces la presión por terminar *El zorro de arriba y el zorro de abajo* y por conseguir el trabajo que le había ofrecido a Alejandro. Además, por supuesto, de asuntos provenientes de sus relaciones afectivas. Consideramos que pronto adquiere conciencia de vivir al límite y admite que le será imposible cumplir con proyecto alguno. Es así como el 27 de noviembre de 1969, día anterior a su suicidio, escribe a Einaudi disculpándose por no poder cumplir lo acordado y solicitando ser reemplazado por Alfredo Torero y por Alejandro Ortiz Rescaniere.

Muy estimado amigo: una dolencia muy grave me impedirá realizar a mí el excelente proyecto de preparar una colección de mitos, leyendas y cuentos quechuas que con las notas informativas y interpretativas, alcanzarían a formar un volumen que, como le dije, y que usted aceptó con entusiasmo, constituirían, especialmente para el lector europeo, una hermosa y valiosísima revelación.⁴⁴

En la misma fecha en que escribe esta carta, redacta otra para Alejandro, de despedida, pues ha tomado la decisión de acabar con su vida. «Querido Aliocha: espero que te llamen de la Agraria. He dedicado este mes a dejarte el camino expedito. ¡Felizmente te alcancé! He

44 Carta de José María Arguedas a Giulio Einaudi, del 27 de noviembre de 1969 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 303).

pedido al rector, en mi despedida, que te contraten con mi sueldo, que queda vacante». ⁴⁵

En ella también le pide disculpas y le recuerda los compromisos que debe cumplir con el país.

SEGUNDA PARTE

6. «AMIGO ÍNTIMO, INDULGENTE Y GENEROSO». ⁴⁶ ALEJANDRO, CONFIDENTE DE AMORÍOS Y CRISIS PSÍQUICAS DEL ESCRITOR

Entre José María y Alejandro se dio una complicidad que, pensamos, ocurre generalmente entre pares. El niño presente en ambos lo permitió. Recordemos que cuando José María se separa de Celia, a mediados de 1965, de regreso de un viaje por Estados Unidos, deja su hogar y se va a vivir donde Alejandro y su madre, íntima amiga de Celia. Alejandro le tuvo que ceder su cuarto y se trasladó al comedor. «Entonces yo era su confidente. Me contó de su amor como si se tratase de algo perfectamente natural. Me hablaba de sus experiencias afectivas. Pormenores de sus relaciones con Celia. De los maltratos de su hermanastro durante la adolescencia» (Ortiz Rescaniere, 1996b, p. 193).

Arguedas reconoce el afecto y la dedicación de Alejandro cuando más tarde le dice: «Me tuvieron en tu casa en un período de soledad y de lucha feroz. Eso une mucho a la gente, a veces más fuertemente unos días que años de otro tipo de amistad». ⁴⁷

45 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 27 de noviembre de 1969 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 305).

46 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 10 de diciembre de 1966 (iné dita, Archivo José María Arguedas, Biblioteca Central, PUCP).

47 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 4 de abril de 1966 (en Ortiz Rescaniere, 1996b, p. 209).

Cuando Alejandro parte a Francia, Arguedas extraña las largas conversaciones frente a frente con él. Por eso le dice:

Me habría sido tan provechoso y tan cómodo hablar contigo de estas cosas, pues no tengo un amigo suficientemente íntimo, indulgente y generoso. Todos los de mi edad están detrás de sus negocios, porque ellos tienen la casa arreglada. La mía está revuelta.⁴⁸

7. ALEJANDRO, «UNA ESPECIE DE HIJO»

«Querido Aliocha, tú has sido el único a quien considero con amor y orgullo una especie de hijo. Recuérdame así y cúpleme así. Te abraza José María»,⁴⁹ le escribe. Y en otra ocasión le recuerda cuando, antes de decidirse a estudiar antropología, fue a buscarlo para preguntarle si esa disciplina era compatible con el arte, si armonizaban el saber artístico y la ciencia. «Y yo te dije que había mucha necesidad de ambas cosas, pero que no era fácil que alguien tuviera condiciones para lograrlo. Creo que tú has de hacerlo. ¡Hasta me siento algo padre; cuando me hago esta ilusión!».⁵⁰

Alejandro lo reconoce así y se lo dice en diferentes ocasiones, por ejemplo: «José María un fuerte abrazo de tu hijo Etnofroidiano». ⁵¹ También el padre de Alejandro extiende su vínculo paternal a Arguedas. Le pone en una carta:

48 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 10 de diciembre de 1966 (inédita, Archivo José María Arguedas, Biblioteca Central, PUCP).

49 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, sin fecha [del 27 de agosto de 1968] (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 269).

50 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, sin fecha [de 1968] (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 265).

51 Carta de Alejandro Ortiz Rescaniere a José María Arguedas, del 9 de octubre de 1967 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 236).

Mi hijo, nuestro Aliocha, podría decírtelo mejor que yo puesto que ama verdaderamente lo que tú siempre has amado, y cree y tiene fe, y piensa en las inmensas posibilidades de un pueblo que, a pesar de 400 años de vasallaje, no ha sido avasallado [...].⁵²

8. ALEJANDRO: PUPILO Y BÁLSAMO CONTRA LA DEPRESIÓN. «TUS CARTAS ME HACEN MUCHO BIEN»

Casi un año tras la partida de Alejandro a Francia y en vísperas de que la angustia lleve a Arguedas a su intento de suicidio, en abril de 1966, le dice: «He recibido tu afecto cuando más lo necesitaba. Estoy algo destrozado por dentro por mis propios problemas y por los del país».⁵³

En diciembre del mismo año, le reitera: «Tus cartas me han hecho mucho bien».⁵⁴ Y en febrero de 1967 le escribe casi con las mismas palabras: «Estoy bastante deprimido y me alivio en este momento escribiéndote, porque tus cartas me hacen mucho bien».⁵⁵

9. ALEJANDRO: TESTIGO INCRÉDULO DE LOS DÍAS FINALES DE SU MAESTRO

«Jomalí, por favor, ten fe»,⁵⁶ le escribió un desesperado Alejandro desde París, pensando que se venía el fin. Es posible que, al regresar a Lima en septiembre de 1969, José Ortiz apartara esos pensamientos

52 Carta de José Ortiz Reyes a José María Arguedas, del 3 de mayo de 1969 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 285).

53 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 4 de abril de 1966 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 208).

54 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 10 de diciembre de 1966 (inérita, Archivo José María Arguedas, Biblioteca Central, PUCP).

55 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, del 20 de febrero de 1967 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 223).

56 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, de marzo de 1968 [sin día] (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 258).

de la mente de su hijo recordándole que en muchas oportunidades su maestro había anunciado ese desenlace —incluso dejándole testamentos, como amigo y abogado que era de él—, pero luego se recuperaba.

Es importante conocer el testimonio de Alejandro al respecto, porque aporta la perspectiva de alguien muy cercano al escritor en afectos y vida. Nos dice que, en noviembre, días antes de su «accidente» fueron a una fiesta patronal, Alejandro, Marie-France, Sybila y Arguedas.⁵⁷ Hubo huaylillas y danzantes de tijeras. Arguedas comentaba las pruebas que realizaban entre entusiasta y horrorizado. Incluso al sonar una cashua salieron los cuatro a bailar. Pero anota enseguida que «ese día casi no percibí su humor característico. Noté, por el contrario, una seriedad profunda desacostumbrada en él». Luego lo vio dos veces más. Una en el estudio de su padre y otra en su casa. En el estudio, Alejandro lo encontró conversando con su padre. Al entrar Alejandro, Arguedas le comentó que había leído el proyecto de recopilación de mitos:

«Lo he leído y me ha dado mucho entusiasmo, una alegría inmensa. Fíjate que soy tan tonto, que hasta he pensado en suicidarme». Fue la única vez que me habló de un futuro suicidio. Recuerdo bien mi respuesta y mi actitud: «Qué tontería», contesté, y me di media vuelta. Cortante, probablemente porque era demasiado inmaduro.

Dos días después, prosigue el testimonio de Alejandro, Arguedas fue a su casa; piensa que quería grabar algo en la nueva grabadora que tenía. Encontró a su pupilo echado en la cama, advirtiendo quizá el visitante la flojera del joven, desistió de su primera intención y se despidió. Al hacerlo le repitió dos veces que saludara a su madre pues la quería mucho. Algo que no extrañó a Alejandro pues se lo decía

57 Ortiz Rescaniere (1996b, p. 194). José María estaba casado, desde 1967, con Sybila Arredondo. Y la francesa Marie-France Souffés era la esposa de Alejandro. Estos últimos habían conocido a Sybila en enero de 1968, cuando estuvo en París de paso hacia Cuba, donde Arguedas la esperaba. Todo lo acá citado corresponde a esta misma fuente.

siempre. Al irse Arguedas, Alejandro se quedó «un poco preocupado, no porque presintiera nada. Sino porque me pareció que no fui lo suficiente atento con el asunto de la grabadora».⁵⁸

Al día siguiente fueron Alejandro y Marie-France a buscarlo en la librería donde trabajaba Sybila. Nos dice Alejandro que Arguedas llegó y Sybila propuso almorzar juntos. Fueron los cuatro caminando por Ocoña a un pequeño restaurante. Recuerda Alejandro que, durante la comida, Arguedas se mantuvo silencioso y se hizo lustrar los zapatos por un niño. Eso pareció entretenerle; luego los llevó en su carro a la Parada pues Sybila, Marie-France y Alejandro querían comprar discos de música serrana. Al despedirse, cuando Alejandro se aproximó a la ventanilla de su carro, le dijo, refiriéndose a Sybila:

«Es una buena mujer. No debes alejarte de ella. Debes verla siempre». Es lo último que me habló. Y lo repitió en el mensaje que me dejó al morir. Nos dejó en la Parada, dijo que tenía que ir a la Molina. Ahora pienso que fue a escribir las cartas de despedida, incluyendo la mía. Y no lo vi más.⁵⁹

Pensando Alejandro en esos momentos, considera que se había producido un cambio en la personalidad de su maestro. Hablaba con una solemnidad, seriedad o gravedad que en él era poco frecuente. No había casi ironía ni bromas. Sybila no participaba mucho en la conversación. Esa es su impresión: una suerte de indiferencia con todos.

Luego de morir Arguedas, Alejandro tuvo varias reuniones con Sybila y con Celia. Con la primera trataba el asunto de la recopilación de mitos prometido por la Editorial Einaudi. Asunto que no se concretó, pues, opina Alejandro que «la presencia de Arguedas fue indispensable». Finaliza su testimonio afirmando que, con la publicación de su epistolario, «se cumple un ciclo de mi vida ligado a Arguedas».⁶⁰

58 Ortiz Rescaniere (1996b, p. 196).

59 Ortiz Rescaniere (1996b, p. 198).

60 Ortiz Rescaniere (1996b, p. 199).

En la carta de despedida, José María le dice a su querido Aliocha:

Te he de hacer un poco de falta, pero ya no puedo más. Te veo maduro, algo temeroso ante la bárbara fuerza y desbarajuste de nuestro país. Hazle frente... Dispénsame, perdóname; continúa lo que hice, tú eres el único que puede llevar el trabajo que, a nivel elemental, pero felizmente con trascendencia, hice; lo puedes y debes llevar a su culminación. Convierte el laboratorio en lo que prometes. Es tu obligación y la mejor fuente para tu propia felicidad y realización. Te dejo bien casado, bien acompañado, bien armado. ¡A luchar como yo lo hice! Te abrazo, confío en ti, José María.⁶¹

Imaginamos el dolor y el peso por el mandato que recibió Alejandro en esta carta, seguida de la muerte de su maestro. Nos parece, por tanto, absolutamente comprensible que transcurriesen dieciséis años para que pudiese al fin verbalizar el trance que vivió de cerca y plasmar en un libro su entrañable vínculo con el escritor. Encarnando así al antropólogo libre, espontáneo y honesto que fue.

CONFLICTO DE INTERESES

La autora declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2026, 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/>).

61 Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz, del 27 de noviembre de 1969 (en Ortiz Rescaniere, 1996a, p. 305).

REFERENCIAS

- ARGUEDAS, José María y Alejandro ORTIZ RESCANIERE (1967). *Les problèmes agraires des Amériques Latine*. París: Editions du Centre de la Recherche Scientifique.
- FLORES GALINDO, Alberto (1992). Arguedas y la utopía andina. En: *Dos ensayos sobre José María Arguedas*. Lima: SUR.
- GEERTZ, Clifford (1997). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- MERINO DE ZELA, Mildred (1970). Vida y obra de José María Arguedas. *Revista Peruana de Cultura*, Lima, núms. 13-14, pp. 147-148.
- MONTESINOS PÉREZ, Dolmar (2004). La obra antropológica de Arguedas en Huancayo. Una aproximación a su estudio y a los factores que influyeron en su pensamiento. En: Carmen María Pinilla (ed.). *Arguedas en el valle del Mantaro*, prólogo de Alejandro Ortiz Rescaniere. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 303-357.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro (1996a). *José María Arguedas. Recuerdos de una amistad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1996b). Testimonio. En: Alejandro Ortiz Rescaniere (ed.). *José María Arguedas. Recuerdos de una amistad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 171-199.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (2004). Prefacio. En: Carmen María Pinilla (ed.). *Arguedas en el valle del Mantaro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 13-18.
- ORTIZ REYES, José (1996). Testimonio de José Ortiz Reyes. En: Alejandro Ortiz Rescaniere (ed.). *José María Arguedas. Recuerdos de una amistad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.15-38.
- PINILLA, Carmen María (1993). *Arguedas: conocimiento y vida*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PINILLA, Carmen María (1996a). Presentación. En: Alejandro Ortiz Rescaniere (ed.). *José María Arguedas. Recuerdos de una amistad* (pp. 8-12). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- PINILLA, Carmen María (ed.) (1996b). *Arguedas en familia. Cartas de José María Arguedas a Aristides y Nelly Arguedas, a Rosa Pozo Navarro y a Yolanda López Pozo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PINILLA, Carmen María (2002). Cartas del Archivo José María Arguedas de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Donaciones recientes de Fernando de Szyszlo, Blanca Varela, Mario Vargas Llosa, Duccio Bonavia, Haydée Castagnola y Germán Garrido Klinge. *Anthropológica*, XX(20), pp. 121-179.
- PINILLA, Carmen María (2003). La sociedad peruana, la política y los intelectuales. En: Carmen María Pinilla (ed.). *Primera Mesa Redonda sobre Literatura Peruana y Sociología del 26 de mayo de 1965* (pp. 91-111). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- PINILLA, Carmen María (2004). Correspondencia [de Arguedas y Vilma Ponce Martínez]. En Carmen María Pinilla (ed.). *Arguedas en el valle del Mantaro*, prólogo de Alejandro Ortiz Rescaniere. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PINILLA, Carmen María (ed.) (2005). *Correspondencia entre José María Arguedas y Juan Mejía Baca en la Biblioteca Nacional*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- PINILLA, Carmen María (ed.) (2007). *Apuntes inéditos. Celia y Alicia en la vida de José María Arguedas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PINILLA, Carmen María (ed.) (2011a). *Itinerarios epistolares. La amistad de José María y Pierre Duvols en dieciséis cartas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PINILLA, Carmen María (2011b). Cartas de Arguedas a Abelardo Oquendo en el Archivo Arguedas de la PUCP. *Anthropológica*, Año XXIX, núm. 29, pp. 155-166.
- PINILLA, Carmen María (ed.) (2013). *Arguedas y Barrantes. Dos amautas*. Lima: Academia Peruana de la Lengua y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2004). La pasión y los medios. Aproximaciones a la obra etnológica de Arguedas y al concepto de «cambio cultural»

en la antropología peruana. En: Carmen María Pinilla (ed.). *Arguedas en el valle del Mantaro*, prólogo de Alejandro Ortiz Rescaniere (pp. 195-289). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

SCHÜTZ, Alfred (1972). *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós.

Fecha de recepción: 2025-07-09.

Fecha de evaluación: 2025-09-26.

Fecha de aceptación: 2025-10-01.

Fecha de publicación: 2026-06-30.



En homenaje a Alejandro Ortiz, antropólogo y amigo

Fermín DEL PINO DÍAZ

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España
fermindelpino@gmail.com

Código ORCID: 0000-0002-3068-4533

RESUMEN

Se traza primeramente una semblanza del autor y del homenajeado doctor Ortiz Rescaniere como antropólogos ubicados en un contexto propio, dentro de las comunidades española y peruana, unidos por su amistad y biografía coincidente. Dentro del campo de estudio peruanista se elige la obra de José María Arguedas, porque une la historia científica de ambos y de sus comunidades respectivas (Arguedas, lector de Joaquín Costa). El doctor Ortiz fue el discípulo predilecto de Arguedas, y ambos se han relacionado estrechamente con la cultura hispano-peruana, de un modo que les distingue particularmente dentro de la rica y diversa antropología peruana. Su común valoración de la dignidad personal, la diversidad cultural

y, en particular, del campo de las emociones sinceras y poéticas les distingue como para reconocerlos emparentados.

PALABRAS CLAVE: *Joaquín Costa, José María Arguedas, valle del Mantaro, Sayago, colectivismo, emociones*

In Tribute to Alejandro Ortiz, Anthropologist and Friend

ABSTRACT

The author and the honoree Dr. Ortiz Rescanière are first described as anthropologists situated in their own contexts, within the Spanish and Peruvian communities, united by their friendship and shared biography. Within the field of Peruvianist study, the work of José María Arguedas is chosen because it unites the scientific histories of both, and of their respective communities (Arguedas, reader of Joaquín Costa) Dr. Ortiz was Arguedas' favorite disciple, and both have had a close relationship with Spanish-Peruvian culture, in a way that distinguishes them particularly within the rich and diverse Peruvian anthropology. Their shared appreciation for personal dignity, cultural diversity, and in particular the field of sincere and poetic emotions, distinguishes them to recognize them as related.

KEYWORDS: *Joaquín Costa, José María Arguedas, Mantaro's Valley, Sayago, colectivismos, emotions*

ME INVITA JUAN JAVIER RIVERA al homenaje a su maestro Alejandro Ortiz, y nada me impedirá ofrecer mi recuerdo al coro de amigos que ha congregado para ello. Mencionaré algunos momentos compartidos con él y, sobre todo, la huella dejada en mí por su propio maestro Arguedas, el poeta, novelista y original etnógrafo, al que he reconocido ya otras veces como peruano ligado a la antropología hispana (Pino, 1995, 2005, 2012, 2013, 2018). También entonces fui invitado a ello por sus numerosos discípulos y admiradores peruanos (Alberto Flores Galindo, Cecilia Rivera, Nelson Manrique, Rodrigo Montoya, Carmen María Pinilla, Alejandro Ortiz, entre otros).

1. EL PRIMER CONTACTO PERUANO

Mi llegada primera al Perú ocurrió en el verano de 1971, cuando ya hacía dos años había fallecido Arguedas (1911-1969), y nada me unía todavía con el maestro peruano. Es verdad que, en mis clases madrileñas de Ciencias Políticas (1960-1966), su nombre y el Perú habían sonado alguna vez en el aula, pero mi visita real al país andino no tenía que ver con esa disciplina, primera en mi formación. Había sido más bien mi iniciación posterior en la antropología (ocurrida en 1967-1968) y mi interés en el fenómeno de la migración —como tal «cosa social»— lo que me condujo por espacio de un año (los veranos de 1971 y 1974 y un semestre de 1975) al departamento peruano de Madre de Dios, caracterizado por una economía recolectora típica de la selva amazónica (caucho, castaña, madera y oro), que atraía una numerosa mano de obra de los departamentos serranos de Cusco y Puno. Aunque otros miembros del equipo español que me acompañaban se interesaron por la población nativa de selva, yo atendí principalmente a la problemática migratoria: a su frecuencia, motivos, antigüedad y dispersión a lo largo de un departamento tan extenso (tiene una superficie de 85,301 km², que emula incluso la extensión de toda Andalucía —la región más extensa de España [87,599 km²], después de Castilla-León [94,224 km²]— pero con una escasa población de apenas 130,000 habitantes).

Esas tres temporadas de trabajo de campo fueron una indudable experiencia personal, que coincidió con mi traducción del clásico *Manuel d'ethnographie* (1947) de Marcel Mauss, y dieron lugar a varios ensayos míos presentados a los tres congresos internacionales americanistas coetáneos —Roma, 1972; México, 1974; París, 1976—,¹ y a algunas

1 Pino (1972, 1974). El texto de 1974 fue recogido con modificaciones en Pino (1979). En México asistí a una apasionante sesión sobre etnografía amazónica, coordinada por D. Ribeiro y S. Varese, y en París presenté una comunicación so-

conferencias en el propio Perú y España, así como a una estancia larga en el *Institut de Hautes Études de l'Amérique Latine* bajo la dirección de varios colegas franceses (Henry Favre, François Bourricaud y Jean Piel), amparado en una beca española de la Fundación March (1973-1975). Cuando arribé al trabajo de campo peruano, mi experiencia se reducía realmente a un mes de práctica en los Pirineos aragoneses, junto con otros compañeros dirigidos por Claudio Esteva. Este era entonces director de una nueva Escuela de Estudios Antropológicos (1965-1968), en el Museo Nacional de Antropología, donde yo me había formado durante un año de cursos intensivos, dictados por profesores españoles y americanos, algunos de ellos republicanos hispanos formados en México, como el propio Esteva. Por cierto, en los primeros años de la década de 1970, Esteva dirigía también a un grupo de alumnos de Barcelona para realizar un estudio de comunidad en Chinchero (Cusco) y estaba en contacto con los antropólogos peruanos.

Pero, a decir verdad, los problemas migratorios de la selva peruana no centraron en exclusiva mi atención en esos años, porque mi dedicación doctoral y posterior producción antropológica fue dedicada de modo creciente a la historiografía antropológica, fundamentalmente respecto de las antiguas crónicas de Indias en el siglo XVI. Yo notaba interiormente, en mi visita al Perú, el mismo incentivo en los trabajos de campo sobre localidades de selva que en la etnohistoria colonial, usando archivos coloniales o crónicas de Indias. La masiva participación hispana en los viejos archivos americanistas, así como la búsqueda de ancestros antropólogos en el pasado, me invitaba a sumarme con gusto tanto a la ola de trabajadores de campo como a la etnohistoria documental o a la historia disciplinar propia.

Formada entonces a partir de maestros y textos internacionales, nuestra generación española echaba de menos ancestros propios.

bre la migración altiplánica a la selva como forma de su complementariedad ecológica con la sierra, bajo la coordinación de Flores Ochoa, pero no se publicó.

Mi propia dedicación doctoral —simultánea a mi trabajo de campo amazónico, como he señalado— había sido sobre el valor etnográfico de las crónicas de Indias (1975). Aunque no sea una explicación del todo suficiente, tal énfasis historiográfico de mi parte coincidió también con mi traslado profesional desde la Universidad Complutense al Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), donde desde 1982 coordiné un equipo de alumnos interesados en la historia de la Antropología, apoyados en varios proyectos de investigación financiados. Estos nuevos proyectos y algunas becas de investigación en esos años del quinto centenario de 1492 (1982-1992) dieron lugar asimismo a una serie de tesis doctorales, bajo mi dirección, dedicadas a la obra del padre Bartolomé de Las Casas, Bernardino de Sahagún, Cieza de León, Francisco Ignacio Alzina, Tomás López Medel, entre otros. Esta dedicación en equipo a fuentes etnográficas coloniales me llevaría progresivamente al campo de las ediciones críticas, en el que he dedicado especial atención posterior tanto a algunos autores del período colonial (Polo Ondegardo, José de Acosta, Bernabé Cobo, Bartolomé Hernández) como a personajes ilustrados (Alejandro Malaspina, Martínez Compañón, José Ignacio Lecuanda) y contemporáneos (entre los que destacan Joaquín Costa, Miguel de Unamuno, Juan Serrano o José María Arguedas).

Fue así, tras mi inicial especialización como historiador de la antropología, como di el salto cronológico del presente etnográfico al período colonial, y finalmente temático, de la historiografía colonial a la edición crítica de algunas fuentes etnográficas sobresalientes. Pero ese salto no era un paso en el vacío, porque la primera formación recibida en la Facultad de Ciencias Políticas era en parte sociológica y en parte historiográfica. En la especialidad elegida de Estudios Hispanoamericanos, en el último curso de la carrera (iniciada en octubre 1960 y concluida en junio de 1966), competían el estudio de la sociedad actual latinoamericana con el de su período colonial. Eso producía un mestizaje en mi formación disciplinar que iba desde los debates

morales lascasianos del siglo XVI a la problemática que enfrentaba la revolución cubana de Fidel Castro con el programa reformista del primer presidente católico norteamericano: mi acceso a los estudios universitarios en Madrid en octubre del año sesenta coincidió casualmente con ambos fenómenos (Castro en enero de 1959 y Kennedy en noviembre de 1960).

2. DE MADRE DE DIOS A LA HISTORIOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA

De hecho, el planteamiento peruano que elaboré de la migración altioplánica en Madre de Dios oscilaba, por un lado, entre un minucioso recorrido de las zonas suburbanas de Puerto Maldonado a lo largo del río Tambopata y del Colorado (donde se asentaban la mayoría de los migrantes de procedencia serrana en trabajos agrícolas o de lavado de arenas auríferas) y, por el otro, una encuesta a diferentes informantes antiguos (arequipeños y japoneses, principalmente) en la que pretendía recuperar la historia reciente del departamento, nacido en 1912 durante el gobierno del presidente Guillermo Billinghurst (1912-1914). En el primer caso, mi programa me llevaba a distinguir la suerte particular de estos migrantes de la sierra, que era la población más numerosa entre los migrantes recientes, a los que se refería reiteradamente la burguesía urbana nacional como inadaptados al clima de selva, frente a los nativos, cuya adaptación climática se pretendía imitable por todos.

Normalmente, las dificultades adaptativas de tipo climático se referían a la frecuencia epidémica de enfermedades de piel (por picaduras de mosquitos y serpientes), y, en particular, a la «uta», que es una forma de *leishmaniasis* caracterizada por la aparición de úlceras cutáneas indoloras que pueden tardar en sanar y dejar visibles cicatrices (una enfermedad parasitaria transmitida por la picadura de mosquitos infectados, que afecta principalmente la piel). La frecuencia con que los migrantes serranos padecían esta enfermedad daba lugar a una

cierta preocupación académica cusqueña sobre una supuesta incapacidad adaptativa, por proceder de un clima serrano; pero pude comprobar que esa mayor frecuencia se derivaba más bien de la proporción mayor de serranos que entraban en contacto directo con el agente mediador, los mosquitos, sin protección ni atención médica alguna. En el trabajo «Migración y adaptación...» (Pino, 1974), me ocupaba de discutir el análisis tradicional de los estudios de migración altiplánica, proponiendo otra etiología menos «biologista», más socioecológica. De hecho, en mi participación en el grupo coordinado por Flores Ochoa en el Congreso Americanista de París de 1976, expuse las características de esta migración a zona selvática como parte tradicional del proceso andino de intercambio entre diversas zonas andinas (de sierra y llanos), que caracterizaba la reciente historia andina propuesta por los trabajos del profesor John V. Murra.

Pero la parte menos desarrollada de mi investigación selvática, aunque tal vez la más interesante, se ocupaba del estudio histórico del nuevo poblamiento de Madre de Dios. En efecto, incluía un largo proceso en que habían participado tres grupos sociales, enfrentados entre sí, de tal manera que recordaba la historia medieval española: en este caso, a los cristianos conquistadores que se habían enfrentado a las tropas islámicas que habían invadido la Península Ibérica en el siglo VIII (711 d. C.) y dominado por siete siglos (hasta 1492, derrotadas en Granada). Con las tropas islámicas vino un pequeño componente judío, que terminó adueñándose de la economía cristiana, por lo que terminaron igualmente expulsados en 1492, tras una larga polémica acerca de la sinceridad de su conversión cristiana. Lo que los historiadores profesionales señalaban como característica de la historia hispana medieval (cultivada por mentes privilegiadas como Américo Castro y Sánchez Albornoz, ambos exiliados de España en 1936 por el régimen franquista) era precisamente la peculiar formación de una sociedad caballeresca, compuesta de estos tres típicos grupos: soldados cristianos e islámicos, agricultores musulmanes y administradores judíos.

Cuando los informantes ancianos de Puerto Maldonado se referían a la propia sociedad de la ciudad y su entorno agrícola, su descripción me recordaba esencialmente la del Medioevo hispano: cada cual reacciona a los nuevos datos de acuerdo con su sensibilidad previa... A los migrantes limeños y arequipeños tempranos que llenaban el espacio superior de la sociedad urbana (representado por las autoridades burocráticas, grandes colonos, empleados bancarios, profesores numerosos de educación, ciertos funcionarios, etc.) se enfrentaban los propios nativos, que tuvieron que ser «conquistados» para ocupar el estrecho espacio suyo que ocupaban en las riberas, sus núcleos principales de población. Luego, fueron la mano de obra principal en los trabajos sucesivos de extracción de materia prima (caucho, castaña, oro), aunque a veces competían y peleaban esporádicamente por el uso de la tierra y zonas de caza propias.

Pero a esas dos fuerzas sociales enfrentadas (conquistadores y nativos) le acompañó en los primeros años del siglo XX un sector migrante inesperado: mano de obra japonesa que fue contratada previamente por empresas peruanas de la costa en sus haciendas azucareras y en costas llenas de «guano», y que hacia los años veinte (1908-1920) contribuyeron a la construcción de la carretera de acceso a Puerto Maldonado.² En aquel momento de nuestra visita (1971-1975), la población japonesa seguía siendo todavía un sector social considerable, que hacía producir los campos de arroz y maíz de la ribera del Tambopata, cercanos a Puerto Maldonado —la capital—, que dirigían algunos hoteles (por ejemplo, uno en que nosotros posteriormente nos alojamos), y proveía asimismo algunos de los técnicos urbanos (médico, ingeniero, dentista, entre otros). Como ejemplo de su impor-

2 Parece que desde Japón mismo se contrató en los años iniciales del siglo XX la venida de obreros para la instalación de una empresa cauchera, comandada por la norteamericana Inca Rubber Co. Véanse Ikeda Yoshikawa (2015), también Sala i Vila (1996), Lausen-Herrera (1991) y García Morcillo (1982), formando este parte de nuestro equipo.

tancia grupal disponían de un cementerio propio, formaban un equipo de fútbol local y sus ancianos respondieron afablemente a algunas de nuestras encuestas, en una de sus reuniones colectivas periódicas. Eran, pues, un grupo importante de la población natural de Madre de Dios, especialmente de su capital.

La sociedad antigua del departamento hasta la década de 1970 la formaban, pues, tres grupos importantes. En primer lugar, colonos de la costa (Lima y Arequipa), entre los cuales hubo algún español relevante como don Máximo Rodríguez (asturiano dueño de un famoso fundo cauchero, en un pueblo llamado por él «Iberia» al norte del departamento), adonde se había traído del norte población campa para su negocio cauchero. Su hijo Lucho Rodríguez Rengijo fue en las décadas 1930-1940 diputado electo del departamento de Madre de Dios, y su familia había dejado herederos en España, a quien entrevistamos posteriormente. El segundo grupo eran los propios nativos, de procedencia variada (Ese-Eja, amaracairis, shipibos, antiguos campas, etc.), mano de obra principal de los caucheros, que en ese momento ocupaban zonas de reserva en el territorio del Manu y en varias misiones marginales actuales (Palma Real, bajo los adventistas; El Pilar, bajo los dominicos). Y el tercer grupo eran los japoneses, de los que ya hablamos con algún detalle.

En el momento actual, los japoneses habían sido sustituidos como grupo demográfico importante por los serranos de Cusco y Puno: eran ellos ahora los principales empleados del Ministerio de Educación, con algunos funcionarios y, sobre todo, campesinos del Tambopata: pero también empezaban a ser los principales dueños de centros mineros para la recogida del oro fluvial, que traían a sus propios obreros de Cusco y Puno.³ Como se ve, mi propuesta de historia

3 En cierto modo eran representantes en la selva del sistema capitalista serrano (que recurrían al sistema de enganche forzado para abastecerse de mano de obra propia), como les acusaba oficialmente entonces Stefano Varese, cuando le entrevisté como alto funcionario de la División de Comunidades Nativas de la

cultural de Madre de Dios no se centraba finalmente en un estudio puntual de la población migrante de la sierra, sino en la descripción de una estructura social dinámica, que creía podía parangonarse con la primitiva España medieval, *mutatis mutandi*.

No quiero ocultar que la realidad de campo era mucho más compleja y cambiante, como saben quienes hayan probado someter a un esquema estructurado una tierra de colonización migratoria, cíclicamente sometida al cambio de precios del producto económico que les atraía como migrantes. En la década de 1970 la actividad aurífera estuvo relativamente controlada por el Banco Minero y por un grupo político denominado SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, creado en 1971), formando una serie de apasionados funcionarios del gobierno militar, que tuvo entonces en su mano un enorme poder, pero fueron despojados de ello en 1975, una vez alterado el curso del gobierno revolucionario. Ellos fueron primeramente nuestros informantes a nivel económico. La actividad minera empezaba a cambiar a partir de 1975, debido a los abusos privados del empleo descuidado de mercurio para la obtención del oro de playa, lo que terminó deteriorando fatalmente la higiene de los ríos de la zona y arruinó la economía departamental a su alrededor.

Selva, dentro del Ministerio de Agricultura, implementado por el gobierno del general Velasco, a finales de la década de 1960. Allí se hallaban también las oficinas de SINAMOS y de la Reforma Agraria. Recordaba este comportamiento serrano en cierto modo al poblamiento extractivista que hicieron previamente los caucheros. Véase al respecto la entrevista que le hizo Rodrigo Montoya (2001). Posterior a su paseo antropológico por Norteamérica, al término del gobierno militar, Varese logró enlazar con los afines colegas mexicanos y norteamericanos, y ha escrito sus recuerdos (Varese, 2018), que ha tenido varias ediciones, incluso inglesa.

3. EL NUEVO INTERÉS POR LA ANTIGUA ETNOGRAFÍA HISPANA SOBRE AMÉRICA

Aún sin recurrir al desafortunado curso económico y demográfico del proceso migratorio serrano en Madre de Dios y a la inmediata deriva política del gobierno militar peruano, mi compromiso creciente con el tema de mi tesis doctoral me hizo ir dejando a medias el estudio de campo. Pero mis contactos con el Perú prosiguieron. Ahora, a distancia, puedo mostrar —sin complejo de culpa disciplinar— mi desapego a la hora de aprovechar los datos de campo, que fue seguramente una decisión negativa para mi dedicación peruana; aunque, finalmente, es cierto que estaba haciendo objeto especial de atención la historia antropológica en el Perú, tanto colonial como presente (la obra del P. Acosta, la expedición Malaspina, la obra de J. Costa y J. M. Arguedas, etc.).

En este caso, mi dedicación ya no era exclusivamente peruanista, pero sí fue fundamentalmente histórico-científica. Incluso amplí mi ámbito temporal, incluyendo expediciones ilustradas (la grande de Malaspina en torno al Pacífico, en 1789-1794), la obra decimonónica hispano-americana del abogado español Joaquín Costa (1846-1911) y también la de los recientes republicanos exilados: en la década de 1960 la participación antropológica de los exilados hispanos en México (Bosch-Gimpera, Comas, Genovés, Bernaldo de Quirós, Palerm, Carrasco, Lorenzo, Esteva, etc.) superaba en importancia a la nacional —Julio Caro Baroja y Luis Pericot— y era de donde esta se nutriría en adelante. Esto me obligaba a conceder atención institucional a la historiografía científica, perteneciendo desde 1978 a la Sociedad Española de Historia de la Ciencia (ingresé como número 37), donde comencé destacando allí la obra del jesuita Acosta (1540-1600), cuyo naturalismo como ciencia era entonces más apreciado que su etnografía y teoría evolucionista, recién descubierta por el maestro Rowe en 1964 (Pino, 2017).

Con ese tema histórico regresé al Perú en 1987, cuando el profesor Maticorena nos convocó en el hotel Crillón a un congreso sobre la integración nacional. En la década de 1970, yo había dictado conferencias aisladas en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y en la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco (UNSAAC) sobre el trabajo de campo selvático, pero no un curso formal. Mis contactos con antropólogos de la PUCP continuaban a partir de entonces, en especial con Juan Ossio, Alejandro Ortiz y el antropólogo jesuita Manuel Marzal, quien me invitaría luego, en 2001, a dictar un seminario de doctorado sobre crónicas, etnohistoria y antropología.⁴

Debo recordar que mi coordinación de un gran congreso madrileño dedicado al Inca Garcilaso, en 1990, nació de una iniciativa de Alberto Flores Galindo (nuestro querido «Tito») que, con motivo de mi regreso en 1987, me comprometió a organizarlo en España con apoyo de la embajada peruana (que luego me nombraría por ello Comendador de la Orden al Mérito por Servicios Distinguidos). Yo conocía a Tito desde París, donde fuimos compañeros de estudios en el curso 1973-1974. Cuando el congreso madrileño del Inca Garcilaso se celebró en abril de 1990, entonces el pobre Tito —amenazado ya de una enfermedad fatal— acababa de morir y todo el país lloró desconsolado acompañándole al entierro y dando luego su nombre a instituciones como la biblioteca de la PUCP (donde él dictaba cada año clases de Sociología Histórica del Perú).

En Lima se celebraron varios congresos garcilasianos en esos años (2009 y 2016) y la UNSAAC convocó finalmente, en 2017, un congreso extraordinario en recuerdo del Inca Garcilaso, invitándome

4 En esta ocasión Alejandro y yo coincidimos como miembros del Departamento de Antropología de la PUCP. Es interesante observar que entonces publicó su *Manual de etnografía amazónica*, tema que yo había abandonado del todo, aunque hice una última visita a Puerto Maldonado en 1998, cuando fui invitado a Lima a estudiar la edición del jesuita Acosta en un congreso sobre edición de crónicas de Indias (Pino, 1999).

a dictar la conferencia de clausura («Inca Garcilaso, 400 años»). Ese año centenario de 2009 se celebraron asimismo varios homenajes al Inca en España (Alicante, Barcelona, Sevilla), a los que asistí ya como veterano garcilasista. Lo mismo ocurriría en 2009 en todo el mundo (Lima, Boston y Sevilla).⁵

Tito Flores Galindo, que venía con frecuencia a España en las décadas de 1980 y 1990, nos dictaba seminarios de historia crítica sobre el variado proceso nacional del Perú (Garcilaso, Túpac Amaru, Arguedas, Sendero Luminoso), me unió a otro sector académico más comprometido con la historiografía nacional, hasta el punto de formar un grupo ideológico (Sur) que editaba una revista propia marxista, *Márgenes*. Ellos me llevaron a un congreso sobre el novelista y etnógrafo José M. Arguedas, al cumplirse los veinticinco años de su muerte (1994) y luego en el centenario de su nacimiento (2011). Finalmente, otra institución peruana que me ha distinguido con sus invitaciones ha sido la Biblioteca Nacional del Perú, durante la dirección de don Ramón Mujica, que organizó dos coloquios especializados dedicados al libro antiguo (2014 y 2015) y a la historiografía peruana de la Compañía de Jesús. Aunque mi interés originario peruano siempre fue el campo antropológico, he mencionado otros contactos y actividades para mostrar que mi peruanismo excedía ese campo en exclusiva.

4. MIS ENCUENTROS CON ALEJANDRO ORTIZ

Mi primer contacto con Alejandro Ortiz tuvo lugar en España en la década de 1980, cuando fue invitado a Santander por la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo a dictar una conferencia de antropología americana, coordinada por mi colega español Manuel Gutiérrez.

5 Desde 1992 he publicado diversos artículos garcilasianos, incluyendo la coordinación de un congreso.

Yo era un simple testigo atento, que acudía al acto interesado en aprender de los demás, pero la humanidad contagiosa de Alejandro me permitió compartir algunas conversaciones amistosas y comidas llenas de expansiones personales. Sin embargo, aunque propiamente no compartíamos siquiera un tema común de trabajo (tradiciones populares, mitos, interpretaciones estructurales...), mi conocimiento con Alejandro Ortiz se hizo prolongado y objeto de mutuas invitaciones cada vez que uno visitaba al otro en su país.

Finalmente, hallamos un terreno común en la obra de su maestro Arguedas, aunque indirectamente. En realidad, mi proximidad a Arguedas tiene que ver con mi dedicación al estudio del abogado Joaquín Costa (1846-1911), cuya obra de derecho consuetudinario inspiró al propio José M. Arguedas cuando vino a España en 1958. Quería estudiar entonces dos comunidades tradicionales equiparables a dos peruanas, separadas entre sí por una distancia evolutiva dentro de un mismo «polo de modernidad», por la pérdida progresiva de su primitivo estatuto colectivista. Así que en ocasiones posteriores, en que se le dedicó la atención en Perú a su maestro personal (1994, 2005 y 2011), reanudamos nuestra amistad compartiendo nuestra devoción por el personaje.

Mi llegada a París fue más tardía que la suya en la década de 1960, atento con sus materiales mitológicos peruanos bajo el magisterio de Arguedas, a las enseñanzas directas de Lévi-Strauss. Para mí, Lévi-Strauss era asimismo un reverenciado maestro, pero por otros motivos más historiográficos: por su discipulado temprano con Boas y Lowie, su disputa posterior en Francia por la herencia de Durkheim y Mauss, por sus postulados sobre la lógica del totemismo, etc. Pero, sobre todo, me interesaba por su mirada de *longue durée* a la historia renacentista de la antropología (él atento lector de los primeros viajeros franceses a la costa brasileña, y yo a los escritos tempranos jesuitas sobre los incas). Sé por mi amigo Serge Gruzinski que al maestro francés le gustó un escrito mío sobre el jesuita Acosta (Pino, 1992),

publicado en un monográfico de 1992 por Serge y Carmen Bernard en su conocida revista *L'Homme*.

Mi llegada posterior a París en 1973-1974 no fue con maestros de antropología, propiamente hablando, sino con sociólogos y geógrafos peruanistas del IHEAL (*Institut de Hautes Études de l'Amérique Latine*), quienes me ayudaron a interpretar la migración altiplánica a la selva vecina de Madre de Dios. En particular seguí la estela de dos sociólogos franceses que intervinieron directamente en el progreso etnográfico de Arguedas, uno en contra (Henri Favre) y otro a favor (François Bourricaud). Por ellos tuve en París una noticia directa del agrio debate sostenido entre él y el antropólogo H. Favre en 1965, con motivo de su novela *Todas las sangres* (1964).

Creo que ambos, Alejandro y yo, tenemos una cierta distancia personal *vis a vis* de la colectividad antropológica nacional, en mi caso por mi derivación a la dedicación historiográfica, y en el suyo, por no deberle casi nada a los otros maestros peruanos de la disciplina, sino al propio Arguedas. La doble dependencia de Alejandro respecto de Arguedas (a través de su padre José Ortiz, amigo de Arguedas) y, a su través, del propio Lévi-Strauss, le alejó de los debates internos de la profesión en los correspondientes corrillos del gremio (la PUCP y fuera de la misma). Creo que su magisterio personal en la antropología peruana también ha sido distinto, como lo prueba el discipulado directo de Juan Javier Rivera, que reclama tener en cuenta la antropología peculiar de su maestro y de algunos colegas genuinos como Alejandro Vivanco. Otro énfasis que distingue a ambos en la comunidad etnográfica peruana es su interés por referirse al valle del Mantaro y Huancaayo, tierra de los Huancas. Posteriormente ha estudiado Juan Javier Rivera la zona cañari, más al norte pero igualmente caracterizada históricamente por su colaboración con los españoles y contra los incas.

Mi conocimiento directo de la comunidad antropológica peruana, como digo, viene limitado por mis dos intereses temporales en Perú, ya mencionados (la migración altiplánica y la historia «colonial»

de la antropología). En el primer terreno conocí a los nacionales Stefano Varese (aunque nacido en Italia), Alberto Chirif, Jorge Flores Ochoa y Héctor Martínez; o los peruanistas relacionados con la selva John H. Rowe, Thomas Moore, Patricia Lyon, Jean Piel, Jean Revel Mouroz, Jean-Pierre Chaumeil, entre otros. Mis primeros contactos en la década de 1970 fueron con Juan Ossio, Enrique Mayer y Fernando Fuenzalida en Lima, quienes me invitaron a una charla sobre mi investigación de campo, como haría Flores Ochoa en Cusco. Me admiró la erudición de Fuenzalida, que ya conocía mi reciente trabajo traductor de Marcel Mauss en 1971, el mismo año que se produjo. Ossio compartió conmigo su discipulado personal con Evans-Pritchard, al que yo llegué por su discípulo español Carmelo Lisón, uno de mis profesores allegados en Madrid.

Mi deriva hacia la historiografía antropológica me puso en contacto posterior con otros profesores de la PUCP como Franklin Pease (quien compartió conmigo su empatía con los dos maestros peruanistas Murra y Rowe), Marco Curatola o el jesuita Manuel Marzal, quienes me pidieron participar en sus coloquios y clases de la PUCP. Sin embargo, en el campo de la propia historiografía antropológica peruana he colaborado asimismo con historiadores como Alberto Flores Galindo, Nelson Manrique, Manuel Burga (rector de la Universidad San Marcos entre 2001 y 2006), y más recientemente con Luis Millones, Carlos Iván de Gregori, Víctor Peralta, Pedro Guibovich, Eduardo Wuffarden, José Carlos Vilcapoma y Andrés Chirinos, entre otros. Con ellos he coeditado libros sucesivos en Lima (sobre el Inca Garcilaso, los jesuitas Acosta y Cobo, el ilustrado Lequanda y J. M. Arguedas). Con otro sector más literario he discutido sobre la edición crítica de crónicas, como José Antonio Mazzotti, José A. Rodríguez Garrido, Carlos Gálvez, etc. Así que me siento unido a la academia peruana por numerosos lados disciplinares.

5. EL CASO ARGUEDAS, CLAVE EN MI MIRADA PERUANA

Me gustaría finalmente centrar mi participación en este homenaje a Alejandro sobre el plano de la originalidad de la familia arguediana y el buen fundamento de su personal enfoque antropológico, que yo puedo comprender mejor desde España y su relación larga con el Perú. La venida de José María Arguedas a España en 1958 y el uso posterior de esa experiencia antropológica comparada no ha sido vista por todos sus intérpretes posteriores con toda la claridad necesaria, según creo. Tiene mucho que ver su interés hispano con la peculiar visión arguediana de la tradición y la modernidad, que dio lugar a la famosa malinterpretación de parte de su joven amigo y admirador Mario Vargas Llosa, que se ha generalizado más de lo conveniente, definiendo a José María como pensador «arcaico». Ambos estuvieron en España el mismo año, Mario de estudiante de doctorado y José María de investigador de campo. La autoridad interpretativa de Mario sobre el escritor José María no tiene otro fundamento que su prestigio universal como escritor y no por su saber peruanista: aquel prestigio fue empleado asimismo por el gobierno peruano de Fernando Belaunde para encargarle luego en 1983 —justamente el año que conocí en Santander a Alejandro— una encuesta colectiva sobre los campesinos de Uchuraccay (Céspedes Cáceres, 2023)⁶ acusados de matar a ocho periodistas, seguramente confundidos por ellos como miembros de Sendero Luminoso.

Vargas Llosa reunió a un pequeño grupo de antropólogos peruanos (Luis Millones, Juan Ossio y Fernando Fuenzalida), junto con algún jurista, psicólogo, lingüista y periodista, para llevar a cabo la encuesta, tras la que creyeron de buena fe —con error trágico—

6 Al respecto se puede consultar el estudio de caso desarrollado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Muy interesante asimismo el análisis del antropólogo peruano Enrique Mayer, desde la Universidad de Yale (1991).

que el asesinato de los periodistas a manos campesinas se debió a su primitivismo cultural y a sus creencias en demonios. No nos importa el acierto de su diagnóstico, ya juzgado muy críticamente por otros colegas como Rodrigo Montoya —un discípulo entusiasta de Arguedas— y la posterior Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), sino el hecho probable de que su llamada oficial a juzgar este caso le dio posiblemente legitimidad para juzgar posteriormente a Arguedas —a quien reconocía admirar— como escritor adscrito a una «utopía arcaica» (FCE, 1996). Es curiosa la ingenuidad con que los escritores elevados a la fama suponen tener el monopolio de la modernidad, y más aún con la flagrante contradicción de que el primer premio Nóbel peruano reconociera primeramente en Arguedas un héroe personal por poseer la clave de las dos mitades del alma nacional, para luego condenarlo como incapaz de atender al progreso (es decir, a una de las mitades del alma peruana, en la que él mismo se ubica como juez y parte). Admira primeramente a Arguedas como escritor por su doble familiaridad con la cultura nacional y la popular, para luego acusarle de sostener esa dualidad, que ya le parece insostenible para el progreso nacional por su arcaísmo utópico.

Yo puedo percibir mejor ese malentendido mirando las cosas desde fuera del Perú, porque el rol «arcaico» de España ha sido igualmente malinterpretado a lo largo del tiempo, por la misma dialéctica entre tradición y modernidad. Y, así como el personaje Arguedas permite observar de otro modo la historia peruana, por ser «representativo» de su doble peculiaridad nacional, yo podría afirmar del personaje Joaquín Costa lo mismo. Creo que Arguedas supo ver bien este valor personal de Costa y su obra de finales del siglo XIX, cuando decidió seguir su ejemplo como etnógrafo y eligió en 1958 dos comunidades zamoranas —previamente estudiadas por Costa y su equipo a fines del siglo anterior— como ejemplo del problema que quería resolver en su estudio de las comunidades peruanas (oponiendo polarmente el caso de Puquio y el valle del Mantaro). A ambas comunidades dedicó

su atención como etnógrafo y como novelista. Precisamente su inspirador Costa había elegido —para su investigación sobre el presente de las comunidades rurales— una zona tradicionalista de la provincia de Zamora, la comarca de Sayago, que ya los literatos del siglo XVI consideraban el paradigma de lo arcaico, del hombre de campo inculto. Las dos comunidades de Sayago elegidas eran Bermillo y Aliste: en Bermillo no se habían repartido los «bienes de propios» y en la comarca de Aliste sí (Arguedas cambió Aliste por otro pueblo cercano y parecido, La Muga).

Como se sabe, el «colectivismo agrario» fue el tema que centró la atención de Costa como etnógrafo, y así tituló la obra final de 1898 en que recogió el resultado de sus investigaciones en equipo sobre el derecho consuetudinario en España (Costa, 1898).⁷ La progresiva privatización de tierras, ganados, contratos, instituciones, etc., ocurrida en España a fines del XIX no era para él un camino sin retorno hacia la degradación sino, salvando ciertas condiciones de sobrevivencia de los viejos intereses y derechos establecidos, una solución para enfrentar la problemática general que lleva consigo todo cambio inducido desde el exterior. De Costa, conocido por su estudio minucioso sobre las tradiciones regionales en España (empezando por el Alto Aragón, su tierra natal oscense), no debe olvidarse su continuo compromiso con los cambios jurídico-políticos sobrevenidos en España (empezando por la reforma de la institución monárquica y de la hegemonía de la Iglesia católica), dando entrada a una modificación radical de las ideas y formas políticas con la reforma promovida desde 1876 por la famosa Institución Libre de Enseñanza.

El abogado aragonés, consciente de la historia jurídica propia, contemplaba el pasado colectivista de muchas instituciones económicas de la España rural (herencia, propiedad, matrimonio, sistemas

7 Costa tomó datos sistemáticos de su trabajo anterior (1896-1898), que luego apareció como libro (Costa, 1902).

de contratos, por ejemplo) y, a partir de su conocimiento personal del mundo rural dentro de su propia familia campesina (en que había nacido), analizaba las consecuencias de la pérdida progresiva de esta condición colectivista, con motivo del progreso temporal a fines del siglo XIX. Esto ocurre justamente cuando se produce el final antillano y filipino del sistema colonial hispano, en 1898. A pesar de su devoción por las tradiciones rurales, era consciente de la inadaptación económica a los tiempos presentes de parte de los diversos entes demográficos que formaban la sociedad española. Y por ello proponía que estos cambios fuesen considerados como parte de la necesaria reforma de las tradiciones para su conservación en beneficio suyo, justamente puesta a la libre disposición de la población. Dada su formación humanista en historia del Derecho, era consciente de los seculares cambios establecidos en España sobre la primitiva población celtibérica, justamente tras la venida de sucesivos invasores (romanos, visogodos, árabes, entre otros).

No de otra forma planteaba José María Arguedas el caso del fin de la influencia hispana sobre su colonia peruana, o sea, de los cambios sobrevenidos en el periodo republicano desde el exterior —europeo o norteamericano (sistema de carreteras y puentes nuevos, inversiones mineras o de productos naturales preciosos como el guano, reforma de la flota pesquera en Chimbote, venta rural de mercancías urbanas...)—. En el valle del Mantaro, ubicado al centro del país en la zona antigua de la etnia huanca —enemiga jurada de los incas, desde el gobierno de Pachacútec hacia 1460—, es donde Arguedas pudo descubrir un resultado exitoso de los cambios culturales derivados del contacto con el exterior (comercio, migrantes, carreteras, ferias, entre otros). Y, a la hora de explicar la causa, enfatizó que importaba el sentimiento local de no sentirse inferiores ni desconectados del destino nacional, en este caso particular. Al contrario que el caso de otras comunidades menos conectadas con el exterior como Puquio, al sur del departamento de Ayacucho, donde la apertura de la carretera —deci-

dida por la propia comunidad— trajo consigo resistencias interiores e inadaptaciones, a pesar de su beneficio económico. Se debía el éxito del cambio positivo al pasado tradicional no alterado, gracias a la alianza con los españoles, como no ocurrió del mismo modo en un área sometida al gobierno incaico generalizado (al sur del Perú), aunque parte de sus gobernantes se aliaron con los españoles (la sección cusqueña de Huáscar Inca, Paulo Inca y de Sayri Topa) y se le reconoció por ello su estatuto previo de nobleza.

Este fenómeno particular de la zona huanca, estudiada por expertos como el entonces profesor de la Universidad del Centro (Huánuco), Waldemar Espinoza Soriano (1971-1979), nos lleva a un fenómeno particular de la conquista, subrayado asimismo por el historiador Edmundo Guillén, pero que no ha sido tenido en cuenta —de modo sistemático— por la historiografía tradicional:

El imperio [inca] sucumbió, no tanto por la audacia y la nueva tecnología bélica de los invasores, sino más bien por la alianza de algunos sectores andinos sometidos, que creyeron encontrar en los españoles el medio para reaccionar contra los incas, y las pugnas intestinas entre los linajes o *panacas* incas que crearon las circunstancias favorables para su trágico final. (1979, p. 11)

Esta interpretación se ofrece por E. Guillén como opuesta a la versión «hispana» de la conquista, que subraya el mérito propio de las armas hispanas, pero realmente coincide con el énfasis reciente puesto por los historiadores mexicanos sobre la conquista cortesiana, exitosa a causa de sus alianzas antimexicanas, tanto en Tlaxcala como en Michoacán.⁸ Es decir, el énfasis de Arguedas sobre el progreso cultural sostenible logrado por las comunidades actuales del Mantaro tiene en cuenta la importancia de esta espontánea y temprana colaboración

8 Es la nueva versión de la conquista cortesiana, sostenida por historiadores mexicanos siguiendo la propuesta temprana de Mathew Restall (2019), anunciada ya en Restall (2012). Véase una síntesis actualizada en Esteban Mira Caballos (s. f.).

nativa con los conquistadores hispanos para explicar el éxito contemporáneo de los cambios posteriores: se trata de regiones preparadas —previamente— para sacar provecho propio de la actual invasión externa, precisamente por parte de este grupo de comunidades «colaboracionistas», no de las vencidas por su oposición incaísta. Una explicación estructural viene dada por Juan Javier Rivera (2002, p. 79), al analizar esta particular situación mestiza:

Si los pobladores campesinos del valle son tan «insolentes», es porque —gracias a una serie de privilegios recibidos en el virreinato [a los indios que la habitaban, los huancas]— nunca hubo un sólido régimen de haciendas que despojase a los campesinos indígenas de sus tierras... ese particular dinamismo social y económico se debe también a un tipo particular de percepción del otro [...].⁹

Soy consciente de la dificultad para mantener este análisis para todo el territorio andino, y comparto los escrúpulos mostrados por el historiador José Carlos de la Puente Luna (2011), ante la interpretación generalizante de W. Espinosa, cuando sostiene en contra suya que el comportamiento huanca fue generalmente colaborativo con los incas de Cusco, pero que ni siquiera se puede generalizar la misma conducta de todas las comunidades huancas, que no eran un reino homogéneo, sino una inestable asociación de comunidades locales, obrando cada una por su interés. Yo haría notar que los incas vencidos fueron los quiteños obedientes a Atahualpa, no los del Cusco (aliados finales del lejano emperador), aunque entre estos hubo seguidores temporales de la misma conducta en Vilcabamba, finalmente colaboradores a partir de Sayri Topa (1557), cuya hija casará con el capitán español que capturó a su tío Tupa Amaru en 1572, Martín García de Loyola. De esta rama nacerán los marqueses de Santiago de Oropesa, con mayorazgo

9 Este ensayo sobre Arguedas se incluyó, como lo anunciaba ya en 2002, en la obra colectiva de Carmen María Pinilla (2004, pp. 269-286).

en el valle de Yucaj (Lohmann Villena, 1948-1949). Precisamente de esta colaboración incaica con la Corona y su conversión en nobleza hispana se ha ocupado ya el mencionado José Carlos de la Puente Luna (2016), en un suculento monográfico de la *Revista Andina*, acompañado de cuatro eruditos comentarios (César Itier, Sara Vicuña Guengerich, R. Alan Covey y Luis Miguel Glave).¹⁰ Como conclusión ilustrativa de su temprano trabajo de 2008 sobre las visitas de curacas y nobles a la Península reclamando su apoyo real y el pago de los gastos del viaje («a costa de su Majestad»), recogemos esta frase:

Al reinventarse como leales vasallos cuyo único interés —y deber— era permitir que el rey «viese» las injusticias cometidas en América, estos viajeros legitimaron sus travesías con razones que las autoridades metropolitanas encontraron extremadamente difíciles de refutar, al menos en el papel. (Puente Luna, 2008, p. 50)

Me llama la atención que el doctor Puente Luna, dedicado tenazmente —desde su tesis doctoral— a estudiar la relación pactada entre la nobleza incaica o caciquil durante el largo período «hispánico», se haya ocupado previamente de la relación «mestiza» desarrollada en el valle del Mantaro durante el siglo XVII.¹¹ Esta interpretación «peruanista», preferida también por Arguedas para explicar la capacidad huanca de salir airosa del contacto cultural con los españoles conquistadores, se oponía claramente a la interpretación «incaísta» de la conquista por parte de sectores cusqueños representados por Luis

10 El mismo autor publicó recientemente un libro sobre las visitas de nobles andinos a la metrópoli, para hacer valer sus derechos ante el Real Consejo de Indias (Puente Luna, 2022). Un avance del mismo en Puente Luna (2008), en él se remite a su tesis de maestría (Puente Luna, 2006).

11 Así mencionaba este precedente trabajo en una entrevista del 21 de abril de 2023: «mi primera publicación en formato de libro estuvo dedicada al siglo XVII, el valle de Jauja, las acusaciones de hechicería e idolatría. Ya para ese entonces se había definido mi interés en el periodo colonial con énfasis en la relación entre poblaciones indígenas, Estado y sociedad» (*Libros a mí*, 2023).

Valcárcel, donde toda modernización era vista del todo negativa para la causa nacionalista. Esa posición radicalmente antihispánica tuvo una contestación coetánea —en el propio Cusco de la década de 1930— de parte de José Uriel García (véase Castilla, 2010), que tuvo una evidente influencia hispanista con los argentinos Martín Noel, Ángel Guido y Ricardo Rojas. Ya se ha indicado la incidencia de Uriel en los presupuestos arguedianos, desde los comentarios ya mencionados de Vargas Llosa, en 1996, pero creo que lo ha tratado más resueltamente la antropóloga cusqueña Elizabeth Kuon Arce (2008, p. 48) en un brillante trabajo —junto con los arquitectos Ramón Gutiérrez y Graciela María Viñuales— sobre las relaciones intelectuales establecidas entre Cusco y Buenos Aires, en que se despliega la obra de tres ancestros académicos andinos (Luis Valcárcel, Uriel García y José Marías Arguedas) que fueron influidos por una corriente hispanista desplegada en la vecina Argentina:

[...] en definitiva, la visión de García sobre «el nuevo indio» es justamente el entender como tal al «mestizo andino» capaz de testimoniar la síntesis peruana [...]. No es ajeno a esta visión, que comparte José María Arguedas, sobre todo después de sus trabajos en el Valle del Mantaro, el hecho de que la mayoría de los indigenistas sean en definitiva no indígenas sino mestizos, donde la presencia hispana y criolla está plenamente vigente.

Estudiosos recientes en la Universidad de Alicante de la inventiva literaria de Arguedas han coincidido en esta original revaloración mestiza de sus orígenes culturales —andinos e hispanos— al describir su universo literario:

[...] un universo cultural en el que no solamente tuvieran cabida los mitos y leyendas andinas, sino en el que la cultura hispánica entrara a dialogar con la indígena con el fin de establecer un mestizaje socio-cultural [...]. De este modo, en los años cuarenta, Arguedas comienza a desmarcarse del concepto de clase con el que definió Mariátegui el

problema del indígena en el Perú en términos dualistas, para dirigirse hacia el reconocimiento de la cultura andina, en la que lo hispánico podría llegar a dialogar con lo indígena en una realidad heterogénea [...] la narrativa arguediana a partir de los años cincuenta se dirige hacia la defensa de «un Perú mestizo, fuertemente cargado de herencia indígena, pero también con presencia de lo hispánico» (Alemany Bay, 2002).¹²

El propio Juan Javier Rivera recogía el mismo año de 2002 una cita propia de Arguedas, bien expresiva de su concepción transculturadora entre lo hispano y quechua, como tal antropólogo:

Algunos antropólogos [...] concebimos la integración en otros términos o dirección. La consideramos no como una ineludible y hasta inevitable y necesaria *aculturación* sino como un proceso en el cual ha de ser posible la conservación o intervención triunfante de algunos de los rasgos característicos no ya de la tradición incaica, muy lejana, sino de la viviente hispano-quechua, que conservó muchos rasgos de la incaica. (1989 [1970], pp. 18-19).¹³

Otra confirmación de su persistente atención a lo hispano en su «universo cultural» vino expresado por el propio Alejandro Ortiz, cuando describía «el círculo de amistades de Arguedas», en uno de los homenajes a Arguedas, en que participamos juntos. Entre las personas que formaban el grupo de amigos íntimos de José María estaban Emilio Adolfo Westphalen y César Moro, quien era francamente anti-hispánico por su orientación francesa, en lo cual chocaba francamente con José María. Así lo expresaba Alejandro Ortiz (2005, p. 293) recurriendo a sus recuerdos familiares:

12 Simón Martínez (2017, p. XX). Véase también Alemany Bay (2002).

13 En Rivera (2002, p. 94). La cita de Arguedas procede de su artículo «El indigenismo en el Perú» de 1965, para el coloquio literario de Génova (se llama a sí mismo «antropólogo», en un congreso literario).

Arguedas admiraba lo hispano, su lengua y cultura, lo hispano peruanizado o aindiado; gustaba de las mezclas y de los colores peruanos. Aunque también, aborrecía la explotación que sufría el hombre del campo, al que por entonces llamaban indio. El antihispanismo de Moro significaba para Arguedas afrancesamiento, esnobismo extranjerizante, desarraigo. Y Arguedas buscaba la belleza y la verdad en las raíces, en todas las raíces de esta nación que amaba tanto [...].

A tener en cuenta que el joven Arguedas estuvo preso varios meses por su simpatía hacia la República española, al participar a inicio de los años treinta en una burla estudiantil del enviado fascista italiano; era amigo del embajador español republicano enviado por M. Azaña (el cordobés Antonio Jaén Morente, 1879-1964); en sus clases de literatura en Sicuani, estudiaría la obra póstuma de García Lorca (*Poeta en Nueva York*, 1940), etc. Es decir, al contrario que el resto del país, Arguedas conocía una España progresista, compatible perfecto con su indigenismo apasionado. Con frecuencia, la imagen popular en Perú acerca de personajes hispánicos contemporáneos sufre del estereotipo reaccionario, tal vez por contagio del largo período colonial; pero aun así se olvida la importancia del componente lascasiano en el siglo XVI peruano, la crítica frecuente dentro del sector eclesiástico hacia el gremio conquistador, así como el apoyo inicial de la Corona al propio lascasismo (justamente para debilitar el peso de los conquistadores rebeldes, reunidos alrededor de Gonzalo Pizarro). Incluso en el período republicano, la presencia de españoles como José Joaquín de Mora, Sebastián Lorente, Jiménez de la Espada o Juan Larrea —amigo en París de César Vallejo— replican ese estereotipo conservador, como pudo advertirlo el propio Arguedas en su fértil encuentro con la obra del abogado progresista Joaquín Costa.

En este antihispanismo peruano se hallaba asimismo otro miembro de la academia peruana con quien Arguedas estuvo en contacto, no siempre fluido: Luis E. Valcárcel. Si bien se ha estudiado el enfrentamiento de Valcárcel con José Uriel, no he visto señalado con tanta

claridad el que se dio de modo sostenido entre Valcárcel y Arguedas, que en mi opinión tendría consecuencias fatales para el segundo. Es conocida la distancia entre ambos (la han marcado ya Ángel Rama y otros arguedistas), porque el propio Arguedas lo reconoció varias veces, desde 1953:

Valcárcel representa la corriente pesimista acerca del mestizo. Pero toda persona que haya vivido en muchas ciudades y aldeas de la sierra, sabe por propia experiencia que el mestizo no representa solo «un borroso elemento de la clase media», sino la mayoría y, en algunos casos, como en los pueblos del valle alto del Mantaro (provincias de Jauja y Huanca-
yo), la totalidad de la población de estas ciudades y aldeas.¹⁴

En el artículo citado por Juan Javier de Arguedas sobre «El indigenismo en el Perú», que es redactado justamente el año 1965, aunque no publicado hasta 1970, se declara duramente sobre la contribución de Valcárcel al conocimiento del Perú actual, por su tendencia incaísta y antihispánica, que desdibuja la realidad indígena actual:

Mariátegui no disponía de información sobre la cultura indígena o india; no se la había estudiado, ni él tuvo oportunidad ni tiempo para hacerlo; se conocía y es posible que aún en estos días se conozca mejor la cultura incaica, sobre la que existe un bibliografía cuantiosísima, más que sobre el modo de ser de la población campesina actual... Pero durante el largo período colonial el pueblo nativo asimiló una ingente cantidad de elementos de la cultura hispánica, aparte de los que las autoridades les // impusieron... Los españoles y sus descendientes rodeados por la masa indígena... en el fondo de angostos valles de prodigiosa hermosura se indigenizan mucho más de lo que hasta ahora se ha descubierto... Uno de los colaboradores de *Amauta*, el Dr. Luis E. Valcarcel, se convertirá... en el mentor de la corriente antihispanista más extrema del pensamiento... se aventura a sostener la conveniencia de una restauración del imperio incaico, afirmación de la que se

14 Citado por A. Rama (1975, p. 3), tomado del artículo «La sierra en el proceso de la cultura peruana», publicado en el diario limeño *La Prensa*.

arrepiente después. Sostiene que todos los vicios y defectos del hombre peruano son de origen hispánico... El historiador Raul Porras representa, en cambio, la actitud contraria... en los últimos años de su vida, adopta una posición menos radical...

Es inevitable que el propio Valcárcel tuviera noticia de ello, aunque desde 1962 Arguedas ya no pertenecía a la Universidad San Marcos sino a la Universidad Agraria. No obstante, ambos compartían su pertenencia fundacional del Instituto de Estudios Peruanos (IEP) desde 1964, en el que Valcárcel actuaba de presidente. En ese año la editorial argentina Losada (fundada en 1938 por un español republicano) publicaba su segunda novela *Todas las sangres*, como en 1958 había publicado *Los ríos profundos*, y justo se había convocado en Arequipa una mesa redonda de críticos literarios, en la que discutieron Arguedas y Salazar Bondy.¹⁵ Así que Luis E. Valcárcel como presidente del IEP y José Matos Mar como su director, ambos antropólogos, decidieron convidar a algunos sociólogos como el joven francés Henri Favre, o los peruanos Jorge Bravo Bresani y Aníbal Quijano para comentar la famosa novela. Esta llamada «mesa redonda», pues, se realizó enseguida, el 23 de junio de 1965. Ha sido objeto de varias ediciones la misma, así como muy comentada en artículos y libros y no merece la pena reproducir sus numerosos análisis.

Pero sí lo merece referirse brevemente a los críticos sociólogos, tras declarar que el propio Augusto Salazar Bondy continuó criticando (junto con dos críticos literarios más, Alberto Escobar y José Miguel Oviedo) la obra como más o menos adaptada a la tónica estilística de la novela moderna y —al mismo tiempo— a la realidad social (Alberto Escobar, al menos, le dio valor a sus referencias reales y de estilo, subrayando que la última novela había elevado el referente real desde la familia o comunidad aldeana a toda la nación, cosa que agradeció

15 Fue entre el 14-17 de junio de 1965 cuando se desarrolló el primer Encuentro de Narradores Peruanos en Arequipa.

especialmente el autor juzgado, acosado por todas partes). Pero ninguno de los sociólogos pareció entender la correcta relación entre la novela y la realidad social: especialmente el francés insistió de modo contundente en que el relato de la sociedad andina que se hace en la novela no se correspondía con los campesinos peruanos que él estaba entonces estudiando en Huancavelica: ya no había unidades «étnicas» indígenas —como sostenía entusiasmado Arguedas, respondiendo a su propia experiencia personal y de campo— sino simples campesinos, que respondían a los problemas propios en términos de clase social «dependiente».

Tal vez fuera especialmente doloroso para Arguedas que su amigo Aníbal Quijano —asistente elevado a polemista por invitación de la propia mesa— suscribiera casi totalmente la crítica francesa. No creo que lo reparase luego el hecho de que rectificara en un artículo laudatorio de periódico, al cabo de una semana —alabando a Arguedas como antropólogo, no como novelista—, en respuesta a la crítica a los sociólogos de parte de uno de los críticos literarios, José M. Oviedo. Como se sabe, esa misma noche recogió José María en su diario la determinación de quitarse la vida, dado que le parecía «haber vivido en vano», sin contacto con la realidad de la nación; aunque no lo intentase por primera vez hasta diez meses después, el mes de abril de 1966. Es evidente que fue consecuencia directa de la contundente crítica literaria y sociológica recibida en junio, a juzgar por las palabras que escribió esa misma noche:

Creo que hoy mi vida ha dejado por entero de tener razón de ser.... casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista, también hoy, de que mi libro «Todas las sangres» es negativo para el país, no tengo nada que hacer ya en este mundo. Mis fuerzas han declinado creo que irremediabilmente.

Pido perdón a los que me estimaron por cuanto de incorrecto haya podido hacer contra cualquiera, aunque no recuerdo nada de esto. *He tratado de vivir para servir a los demás*. Me voy o me iré a la tierra en que nací

y procuraré morir allí de inmediato. Que me canten en quechua cada cierto tiempo donde quiera se me haya enterrado en Andahuaylas [...].¹⁶

Se ha dicho (Cortez, 2016) que una parte relevante del poco éxito nacional de Arguedas como antropólogo se debió a la oposición interna sufrida de parte de José Matos Mar, tanto en la Universidad de San Marcos como luego —ya fuera de esa universidad— en el IEP. En efecto, Matos fue quien organizó la encerrona crítica y además participó en ella, aunque hablase el último de los ponentes, para condenarla por confusa y por subjetiva:

La novela de José María Arguedas, de *Todas las sangres* ofrece ... una situación confusa en diferentes niveles y en diferentes sectores... dentro de todo este plan, José María en *Todas las sangres* toma parte implícita... // por dar preferencia de acuerdo a su experiencia personal, a su simpatía con un aspecto de la realidad, con un aspecto del proceso social.¹⁷

Se sabe que Valcárcel guardó un silencio absoluto en esta mesa redonda, sin hacer ninguna intervención que no fuera su clausura, sin mediar palabra alguna al respecto. Así lo describió José Miguel Oviedo unos días después en *El Comercio Gráfico*: «La mesa terminó sorpresivamente cuando Luis E. Valcárcel, que la presidía guardando el más absoluto silencio ante la creciente confusión, juzgó que ya era suficiente y dijo a media voz *Hemos terminado...*» (en Cortez, 2016, p. 70). Tampoco en sus *Memorias* (Valcárcel, 1981) —obra que fue editada antes que la propia mesa redonda— he podido advertir alusión alguna a la ocasión, a pesar del triste final que conectó su primer intento de suicidio con la mesa redonda. Por el contrario, Valcárcel se permitió informar en esas memorias, sin delicadeza alguna, que Arguedas no era hijo de

16 Arguedas et al. (1985, p. 67). Cursivas añadidas.

17 Cortez (2016, pp. 54-55).

su madre sino de una criada.¹⁸ No se puede decir, pues, que el maestro amase mucho a su discípulo, que tan contestón le había salido. Lo que ignoro es si esa indiscreción —tan molesta para la memoria de José María— fue hecha pública por voluntad de Valcárcel o de su dinámico alumno José Matos. Las memorias fueron dictadas personalmente por el primero, pero editadas por el segundo.

CONCLUSIONES

Lo que puedo decir, en conclusión, es que la persona del autor de *Todas las sangres* —y su obra antropológica también— permanece en pie a la luz de todos, creando escuela todavía como innovadora y coherente. Sobre todo, nos muestra su recuerdo la importancia intelectual para sus herederos de haber sido «buena persona», a pesar de sus dificultades propias: «He tratado de vivir para servir a los demás...» se atrevió a confesar al borde de la muerte. Y su mensaje antropológico apasionado —de que «no hay país más diverso» que Perú— ha tenido éxito, y se reconoce no solamente porque da orgullo a su gente, sino porque es la clave que explica y da sentido al resto de la historia nacional. Desde España, país de historia cultural igualmente «diversa» y mestiza, compartimos ese diagnóstico y agradecemos que decidiese no desterrarnos en sus análisis de la propia historia peruana, que tanto marcó nuestro propio proceso histórico. Nuestro amigo Alejandro, su discípulo, también está siendo reconocido por sus muchos discípulos y deudores como original y verdadero, llevado como él por sus propias emociones personales.

18 «José María fue hijo natural de un abogado de vida irregular» (Valcárcel, 1981, p. 370).

AGRADECIMIENTOS

El autor agradece a los revisores de *Allpanchis* su inteligente lectura previa del texto.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2026, 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

- ALEMANY BAY, Carmen (2002). José María Arguedas y su acercamiento a lo español a través de la antropología, la etnología y la literatura. *América Sin Nombre*, Universidad de Alicante, núm. 3, pp. 5-13.
- ARGUEDAS, José María et al. (1985). *¿He vivido en vano? Mesa Redonda sobre Todas las sangres, 23 de junio de 1965*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CASTILLA, Martín (2010). *Concepciones de la alteridad social en el indigenismo peruano de los años veinte*. Trabajo final de grado (licenciado en Sociología). Universidad Nacional de La Plata.
- CÉPEDA CÁCERES, Mario R. (2023). A cuarenta años de las masacres de Uchuraccay: las lecciones que no hemos logrado aprender. *Boletín del Instituto de Democracia y Derechos Humanos*. En: Pontificia Universidad Católica del Perú [en línea]. Disponible en: <https://idehpucp.pucp.edu.pe/boletin-eventos/a-cuarenta-anos-de-las-masacres-de-uchuraccay-las-lecciones-que-no-hemos-logrado-aprender-27706/>. Consulta: 14.07.2025.
- CORTEZ, Enrique E. (2016). José María Arguedas, etnógrafo: campo cultural y mestizaje. *Letras*, vol. 87, núm. 125, pp. 69-91.

- COSTA, Joaquín (1896-1898). Derecho consuetudinario y Economía popular de España. *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, vols. LXXXVIII- XCII.
- COSTA, Joaquín (1898). Colectivismo agrario en España. Partes I y II: doctrinas y hechos. 2 volúmenes. Madrid: Imprenta de San Francisco de Sales.
- COSTA, Joaquín (1902). *Derecho consuetudinario y Economía popular de España*. 2 volúmenes. Biblioteca de Ciencias Sociales. Barcelona: Henrich y Cía.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar (1971-1979). Los huancas aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú. *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, Huancayo, núm. 1, pp. 9-407.
- GARCÍA MORCILLO, Juan (1982). Del caucho al oro: El proceso colonizador de Madre de Dios. *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 12, pp. 255-263.
- GUILLÉN, Edmundo (1979). *Visión peruana de la conquista (la resistencia incaica a la invasión española)*. Lima: Editorial Milla Batres.
- IKEDA YOSHIKAWA, Santos (2015). Japoneses y comunidad nikkei en Madre de Dios: Crónica en memoria de los inmigrantes japoneses a la selva tropical de Madre de Dios. *Journal Discover Nikkei* [en línea], Japanese American National Museum. Disponible en: <https://discovernikkei.org/es/journal/2015/1/16/madre-de-dios/>. Consulta: 14.07.2025.
- KUON ARCE, Elizabeth et al. (2008). *Cuzco-Buenos Aires, ruta de intelectualidad americana (1900-1950)*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- LAUSENT-HERRERA, Isabelle (1991). Pasado y Presente de la Comunidad Japonesa en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- LIBROS A MÍ (2023). José Carlos de la Puente Luna: El sistema de justicia es una entrada privilegiada para entender cómo se construyó el orden colonial y monárquico. Disponible en: <https://librosami.pe/2023/04/jose-carlos-de-la-puente-luna-el-sistema-de-justicia-es-una-entrada-privilegiada-para-entender-como-se-construyo-el-orden-colonial-y-monarquico/>. Consulta: 14.07.2025.

- LOHMANN VILLENA, Guillermo (1948-1949). El señorío de los marqueses de Santiago de Oropesa en el Perú. *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 19, pp. 347-458.
- MAYER, Enrique (1991). Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's «Inquest in the Andes» Reexamined. *Cultural Anthropology*, vol. 6, núm. 4 (noviembre), pp. 466-504.
- MIRA CABALLOS, Esteban (s. f.). Hernán Cortes, entre dos leyendas. En: Sitio web Esteban Mira Caballos. Disponible en: <https://estebanmiracaballos.com/2021/01/08/hernan-cortes-entre-dos-leyendas/>. Consulta: 14.07.2025.
- MONTOYA, Rodrigo (2001). En la selva sí hay estrellas. Una entrevista con el doctor Stefano Varese. *Revista Quehacer*, núm. 128, pp. 98-105.
- ORTIZ, Alejandro (2005). El círculo de Arguedas. En: Carmen María Pinilla (ed.). *Arguedas y el mundo de hoy*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo, pp. 289-293.
- PINO, Fermín del (1972). Trabajos de antropología en Puerto Maldonado (Perú). *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 7, núm. 2, pp. 424-432.
- PINO, Fermín del (1974). Migración y adaptación: el caso de los serranos en el departamento selvático de Madre de Dios (Perú). En: *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, tomo 3. Roma: Tilgher, pp. 499-510.
- PINO, Fermín del (1979). Migración y adaptación: el caso de los serranos en el departamento selvático de Madre de Dios (Perú). En: Alberto Chirif (ed.). *Etnicidad y ecología*. Lima: Ediciones del Centro de Investigación y Promoción Amazónica, pp. 53-83.
- PINO, Fermín del (1995). Arguedas en España, o la condición mestiza de la antropología. En: M. Martínez y N. Manrique (eds.). *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después*. Lima: Editorial Desco, pp. 23-55.
- PINO, Fermín del (1996). La Renaissance et le Nouveau Monde: José d'Acosta, jésuite anthropologue (1540-1600). *L'Homme*, París, núm. 32, pp. 311-328.

- PINO, Fermín del (1999). Hermeneútica y edición crítica de la «Historia natural y moral de las Indias» del P. Acosta. En: I. Arellano y José A. Rodríguez Garrido (eds.). *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*. Pamplona, Madrid: Universidad de Navarra, Iberoamericana-Vervuert, pp. 305-350.
- PINO, Fermín del (2005). Arguedas como escritor y antropólogo. En: C. Piniella et al. (eds.). *Arguedas y el Perú de hoy*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo, pp. 377-403.
- PINO, Fermín del (2012). José María Arguedas entre España y Perú, buscando la intrahistoria nacional. En: E. Rodríguez Gómez (ed.). *Liberación y diálogo de todas las sangres. Homenaje a José María Arguedas*. Madrid: Editorial Dykinson, S. L., pp. 109-130.
- PINO, Fermín del (2013). El jurista español Joaquín Costa y el etnógrafo José María Arguedas, aliados «naturales»: la academia al servicio de la sociedad. En: C. Esparza et al. (coords.). *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales*. Tomo 3. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 21-55.
- PINO, Fermín del (2017). El maestro Rowe y los orígenes de la reflexión antropológica. *Investigaciones Sociales*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, núm. 39, pp. 97-112.
- PINO, Fermín del (2018). La influencia de Joaquín Costa en el planteamiento etnográfico de América Latina y el Perú: José María Arguedas. *Cuadernos Arguedianos*, Lima, núm. 17, pp. 157-175.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la (2006). *What's in a Name? An Indian Trickster Travels the Spanish Colonial World*. Tesis de maestría. Fort Worth: Texas Christian University.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la (2008). «A costa de Su Majestad»: indios viajeros y dilemas imperiales en la corte de los Habsburgo. *Allpanchis*, núm. 72, pp. 11-60.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la (2011). Curacas «amigos de cristianos» y «traidores» a sus indios: a propósito de la alianza hispano-huanca. En: José Luis Álvarez et al. (eds.). *Pueblos del Hatun Mayu. Historia, Arqueología y Antropología en el valle del Mantaro*. Lima: CONCYTEC, pp. 87-110.

- PUENTE LUNA, José Carlos de la (2016). Incas pecheros y caballeros hidalgos: la desintegración del orden incaico y la génesis de la nobleza incaica colonial en el Cuzco del siglo XVI. *Revista Andina*, núm. 54, pp. 9-95.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la (2022). *En los reinos de España. Viajeros andinos, justicia y favor en la corte de los Austrias*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- RESTALL, Mathew (2012). La Nueva Historia de la Conquista. *History Compass*, vol. 10, núm. 2, pp. 151-160.
- RESTALL, Mathew (2019). *Cuando Moctezuma conoció a Cortés*. México: Taurus.
- RIVERA, Juan Javier (2002). Una antropología del mestizaje. El concepto de cambio cultural en la obra etnológica de José María Arguedas y en la crítica al paradigma indigenista. *Antropologica*, núm. 20, pp. 77-102.
- SALA I VILA, Nuria (1996) Apuntes sobre una región de frontera: la creación del departamento de Madre de Dios (Perú). En: Pilar García Jordán (coord.). *Las raíces de la memoria: América Latina, ayer y hoy*. Barcelona: Universitat, pp. 453-466.
- SIMÓN MARTÍNEZ, José David (2017). *La concepción mestiza de lo andino en los relatos de José María Arguedas*. Tesis de grado en español: lengua y literaturas. Universidad de Alicante.
- VALCÁRCEL, Luis (1981). *Memorias*. Edición de José Matos Mar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- VARESE, Stefano (2018). *Antropología del activismo y el arte del recuerdo*. México: Universidad Autónoma de México.
- VARGAS LLOSA, Mario (1996). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fecha de recepción: 2025-07-22.

Fecha de evaluación: 2025-09-22.

Fecha de aceptación: 2025-09-29.

Fecha de publicación: 2026-06-30.



Cada uno tiene su *yanantin* o el otro yo de Alejandro Ortiz Rescaniere

Françoise AUBÈS

Université Paris-Nanterre, París, Francia
aubesfrancoise1@gmail.com

RESUMEN

A partir del concepto andino de *yanantin* estudiado por A. Ortiz Rescaniere y que significa tener su «doble o pareja, su igual y opuesto visible o invisible», este artículo propone una lectura de *El Señor de los Temblores*, libro de relatos cortos publicado en 2003, según varios enfoques: desde el aspecto meramente textual hasta las relaciones que existen entre el imaginario de estas ficciones y el trabajo del etnólogo, siendo el *yanantin* del etnólogo, su otro yo, su afición a la literatura y a la escritura.

PALABRAS CLAVE: *etnólogo, yanantin, literatura oral, cuentos, José María Arguedas*

Literature and Writing: The *Yanantin* of the Ethnologist Alejandro Ortiz Rescaniere

ABSTRACT

Based on the Andean concept of *yanantin*, studied by A. Ortiz Rescaniere, which means «to have one's double or counterpart, one's equal and visible or invisible opposite», this article proposes a reading of *El Señor de los Temblores* (The Lord of the Earthquakes), a book of short stories published in 2003 from several perspectives: from the purely textual aspect to the relationships that exist between the imaginary world of these fictions and the work of the ethnologist, the *yanantin* of the ethnologist being his other self, his love of literature and writing.

KEYWORDS: *ethnologist, yanantin, folk literature, short stories, José María Arguedas*

«TODO SER ANIMADO tiene su *yanantin*: su doble o pareja, su igual y su opuesto, visible o invisible», escribía en 1975 el joven etnólogo Alejandro Ortiz Rescaniere en un artículo titulado «Desde Bruselas: carta sobre el quechua», publicado el jueves 17 de julio de 1975 en el diario *Expreso*. En aquella época el etnólogo se encontraba en Bélgica como investigador libre en Filosofía y Letras de la Universidad de Bruselas. Había sustentado su doctorado en 1971 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y empezaba una brillante carrera. El diario publicó la carta que escribió con fecha del 3 de julio de 1975 a su padre el abogado José Ortiz Reyes, en la cual comentaba un hecho impactante de la actualidad peruana de 1975: el gobierno de las Fuerzas Armadas, encabezadas por el general Juan Velasco Alvarado desde el golpe de 1968, por el Decreto Ley N.º 21156 del 27 de mayo de 1975, declaró al quechua como lengua oficial del país junto al castellano. Alejandro Ortiz Rescaniere recalca en su comentario la importancia política cultural de tal medida «aunque fuese solo papel y letra muertas». «De

todas maneras es un paso adelante hacia nosotros mismos, hacia la búsqueda de nuestros “yanantín”».

Si hemos elegido la categoría de *yanantín* —complementariedad y oposición— que se suele utilizar como clave de comprensión de las mentalidades andinas para abordar la obra y la personalidad del etnólogo, es precisamente porque sería bien reductor recordar a Alejandro Ortiz Rescaniere solamente como un excelente investigador. Como su «padrino» José María Arguedas, tenía una gran pasión por las letras, era un empedernido lector de su *tablet* cuando viajaba o de los libros de la vasta biblioteca de su casa mirafloresina; esta pasión que podría según criterios cartesianos desentonar con el espíritu científico —primer requisito de todo trabajo académico— es revelador de la otra faceta de su persona. Y el amor a la literatura le incitará a escribir. Es verdad que tenía un gran modelo: José María Arguedas. Recordemos cómo Arguedas vivía esta situación doble y complementaria, ya que plasmaba en la ficción lo que no cabía normalmente en los trabajos académicos. La ficción, aquel espacio de la imaginación, de la emoción —pensemos por ejemplo en *Los ríos profundos*— nunca desentonó con la escritura más académica de sus trabajos de terreno; es verdad que la literatura siempre lograba colarse por los intersticios de los trabajos más serios, como es el caso de su tesis dedicada a las comunidades de España y del Perú.

Leer y escribir, las dos pasiones del etnólogo, se insertan dentro de una filiación familiar. Su padre, el abogado José Ortiz Reyes (1912-2001) era amigo de José María Arguedas. Se conocieron en 1935 en la Peña Pancho Fierro, luego ambos compartieron la experiencia del Sexto (cf. Ortiz Rescaniere, ed., 1996), cuando fueron detenidos en 1937 al manifestar contra la visita a la Universidad de San Marcos del general Camarotta, emisario del régimen fascista de Mussolini. José Ortiz Reyes escribió varios relatos sobre su experiencia de la cárcel reunidos en *La detención* y publicó en 1941 una novela titulada *Sima-che* (primer premio de novela en los Juegos Florales Universitarios de

1940) y de la cual se está preparando una reedición. Valentín Ortiz, el nieto de José Ortiz Reyes, también aficionado a la literatura, publicó un libro de cuentos (*Los gigantes*) y poesías. Alejandro Ortiz Rescaniere era un gran conocedor de la literatura española clásica del Siglo de Oro, admirador incondicional de las aventuras de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* —tenía numerosas ediciones de la obra de Cervantes que solía consultar muy a menudo, y que era un tema recurrente de conversaciones de sobremesa—. También apreciaba a los novelistas del siglo XIX, los grandes rusos, al español Benito Pérez Galdós, o Balzac y otros tantos escritores franceses que bien conocía por su cultura doble, siendo francesa su esposa Marie France Souffez. No olvidemos a los latinoamericanos como el mexicano Juan Rulfo, seguía en eso a Arguedas, pero a diferencia de Arguedas, muy crítico con ciertos autores de la época que, según él, consideraban al indígena solamente «como excelente elemento o material de trabajo» (Arguedas, 1971, p. 17), Alejandro Ortiz Rescaniere apreciaba las novelas del boom y en particular *Paradiso* (1966) del cubano José Lezama Lima.

Para aquel enamorado de la literatura, atento a los mecanismos que rigen todo texto de ficción, solo le quedaba dar el paso: atreverse a escribir. El resultado fue *El Señor de los Temblores*. En la primera edición (2003) de Jaime Campodónico, la carátula de color morado (¿color litúrgico de la penitencia, color del Señor de los Temblores?) representa un fragmento del tríptico de Jerónimo Bosh, *El juicio final*. Conocemos el papel desempeñado por la carátula de un libro. Este elemento paratextual suele orientar al lector, es un incentivo para que entre en el libro. En el caso de *El Señor de los Temblores* funciona muy bien. El fragmento del cuadro de Jerónimo Bosh ofrece una representación terrorífica, delirante, fantástica, de lo que se reserva a la humanidad, es decir, a los pecadores representados en el cuadro por hombres de piel blanca, desnudos, magros, macilentos, empalados, ensartados, torturados, enjaulados, colgados, quemados... En cuanto a sus torturadores, son mitad animales, mitad humanos, extraños insectos y dragones, que

remiten al bestiario al cual nos ha acostumbrado el pintor de *El jardín de las delicias*; agreguemos la serie de objetos que parecen animados como las amenazadoras hojas de puñales, amén de los sempiternos huevos de donde nacen los locos. Es un mundo que anuncia a su manera gran parte del imaginario estrafalario de los primeros relatos, donde el autor da rienda suelta a su imaginación.

El libro de dieciocho relatos consta de dos partes. Los catorce relatos de la primera parte son cortos, como el que abre el libro, titulado «Anaxágoras». Lo que llama la atención es la gran variedad de textos, desde microrrelatos, poemas en prosa y hasta relatos que por su extensión parecen más cuentos largos, tipo *nouvelle*, o textos dialogados casi teatrales, como ocurre con los relatos de la segunda parte de *El Señor de los Temblores*. Casi todos fueron escritos o terminados de escribir en los años ochenta, como se indica al final de los cuentos. Los primeros datan de 1978-1979 y los de la segunda parte fueron escritos veinte años después. Se da también el caso de cuentos empezados en los años setenta y terminados en 2001, como el cuento epónimo «El Señor de los Temblores» o el relato titulado «Seis retornos».

La lectura o la relectura de los cuentos nos sume en el mundo imaginario de Alejandro Ortiz Rescaniere y es grande la tentación de reconocer en ellos las huellas de sus múltiples lecturas. Pero nos consta que se hace visible también la inspiración que viene de la otra vertiente de su persona, la de etnólogo con su amplio conocimiento del mundo andino y de la selva.

Según nuestra personal clasificación se puede distinguir varios temas, varios estilos; son cuentos difíciles de encasillar, difíciles de explicar en particular los de la primera parte, pero creo que encajan bien con la curiosidad intelectual del etnólogo y su placer por la escritura y las palabras.

LA RAZÓN DE LA SINRAZÓN...

No pocos relatos, en particular los de la primera parte, muy cortos, podrían ser considerados como neobarrocos, modernistas. ¿Por qué? Porque en ellos cuentan más la imagen y las palabras que la elaboraron, que la intriga. Se asemejan a una búsqueda estilística, son como meros ejercicios de escritura donde se usan adjetivos cultos, dominan imágenes complejas, difíciles de descifrar, siguiendo las pautas de cierto barroquismo: refinamiento, hermetismo; algunos relatos tienen una intención lúdica. «Anaxágoras», microrrelato enigmático que inaugura el libro, consta de diez líneas, y es una microficción que estriba sobre el efecto sonoro del nombre del filósofo griego, aquel «Anaxágoras bajo el cielo de su Clasémene natal» (Ortiz, 2003, p. 13). La primera fase con su acentuación esdrújula se impone como un mero juego de sonidos. El cuento sobre aquel «filósofo griego que teoriza sobre el caos» (Ortiz, 2003, p. 13) es una buena introducción a los relatos «caóticos» que siguen. En estos primeros cuentos destaca un mundo irracional, fantasmagórico con imágenes superrealistas, donde se saborean las palabras en sus sonoridades, en su musicalidad como en el relato titulado «La distancia exagerada de las circunstancias»:

El pájaro regía una retórica de agonía: moríamos carcomidos por la distancia exagerada de las circunstancias. Embellecíamos, necios, los picotazos azulados del pasado. Nada más oscuro que esa piedad.¹

A veces adivinamos un lejano guiño al gran cubano en las metáforas extrañas,² en la elección de los adjetivos como en el cuento «Las dulces inteligencias», que podríamos leer en clave erótica:

1 Ortiz (2003, p. 31).

2 Cf. un ejemplo de la prosa de *Paradiso*: «La casa lucífuga, muy clavada en su esquina, con una luz que descendía, a medida que se iba endureciendo, tironeado por el cangrejo cremoso, hacia la hibernación subterránea» (Lezama Lima, 1976 [1966], pp. 482-483).

Las dulces inteligencia de tus prohibiciones en flor: rosas olorosas como los mantos alfelpados de la inmensa oscuridad; digitales encuentros a media voz —a la hora de los brutales desencuentros.³

«Lunes mexicanos» suena como un poema en prosa: «Encuentros de bosques secos. En la medianoche, la luna de cuernos alzaba tus tacones: ciénagas negras no anunciadas» (Ortiz, 2003, p. 17). El relato «Destino» empieza como si fuera un caligrama. El universo de los cuentos es cifrado, metafórico, alegórico. Si bien remite varias veces a «realidades» históricas como la conquista, la independencia de América,⁴ el lector se deja llevar por las imágenes extrañas. En «El rayo incesante» aparece un trío: América, su amante y el extraviado que viene para liberarla y que ha cruzado los mares trayendo la palabra *libertad*. En «Rosa» continuamos la travesía por mundos insólitos, en los cuales se esbozan ya aquellas historias de amor entre seres humanos y animales que el autor desarrollará más adelante. Es verdad que la araña de Rosa no tiene la carga poética de «la apasanka - apasanka apankora» (Arguedas, 1958, p. 265) de *Los ríos profundos*, pero es su amante: «La araña tejía los hilos a la luz de la luna. Rosa rezaba dormida en el jardín del anticuario (estaba protegida por la gasa que su amado elaboraba)» (Ortiz, 2003, p. 38). El amante de Rosa será devorado por un cuervo: «Transcurrió una luna al cabo de la cual Rosa amó a su nuevo animal» (Ortiz, 2003, p. 39). Pero involucrado en el gran ciclo de la vida, «el cuervo será devorado a su vez por un puma hasta que recupere Rosa al amante de los vellos oscuros» (Ortiz, 2003, p. 39). En «Salamandra», la salamandra con sus fauces es la depredadora del reino, lo devora todo hasta que el rey aterrorizado se case con ella. ¿Serán cuentos de hadas distópicos, apocalípticos?

3 Ortiz (2003, p. 31).

4 Véanse los cuentos titulados «América» y «La llegada».

AMORES EXTRAORDINARIOS

Otros cuentos, tanto por su forma como por su temática, parecen directamente inspirados por el patrimonio de literatura oral que conocía tan bien el etnólogo, estudiado en *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes* (1993) o en *Sobre el tema de la pasión. Mitología andino-amazónica* (2004). ¿Por qué este interés por la literatura oral? En la introducción de *Sobre el tema de la pasión* recuerda Alejandro Ortiz Rescaniere cómo cuando niño, el amigo de la familia, José María Arguedas, le invitó a leer el cuento «La amante de la culebra» y cómo este relato le impresionó, despertando en él muchos interrogantes. Retrospectivamente lo vemos como uno de los elementos detonadores de su vocación de etnólogo. Después de esta confesión algo íntima sobre su niñez, vuelve al objeto más serio de su estudio: el cuento oral. Explica su metodología, que es la del modelo actancial del semiólogo francés A. J. Greimas: consiste en analizar el programa narrativo, desde una situación inicial hasta un final que sería la inversión o la reversión de tal situación inicial, después de pasar por varias etapas, episodios o «tópicos». En *La pareja y el mito* dedica varias páginas a las relaciones entre un ser humano y un animal salvaje, son los «amores extraordinarios» (Ortiz, 1993, pp. 85-86). En *El Señor de los Temblores*, el relato «La fiesta del cautivo» cuenta los amores de una joven por un hombre-animal —otorongo-tigre—. La joven encargada de cuidar al preso capturado por su tribu se enamora de él, sabe que su tribu lo matará y lo comerán. Este cuento es una variante ficcional, imaginaria de los cuentos de «amores bestiales» como la mujer y la serpiente, la mujer y el tigre, etc., según un programa narrativo predeterminado y siempre igual: «En casi todos los relatos [como ocurre aquí en «La fiesta del cautivo»] el amante animal, a veces también sus hijos, mueren hervidos por los familiares o por la misma mujer, asistida por ellos» (Ortiz, 1993, p. 92). La joven se enamora cada vez más de este hombre animal, «tigre humano con su cara cuadrada sus ojos

rasgados» (Ortiz, 2003, p. 56). Lo protege, lo ayuda, intentan huir, tan fuerte es el amor de la joven: «No contaron con la obstinación que es capaz la mujer que se encapricha con un animal. Si es serpiente ve a su amante como un hombre delgado y de sutiles movimientos; si es tigre, le parece un cazador bueno como la luna [...]. Donde los demás ven a un animal, ella, a una amante» (Ortiz, 2003, p. 63). Recordemos el cuento andino recopilado por el padre Lira, «La amante de la culebra»: «El mozo caminaba y corría de bruces, se arrastraba, como si tuviera muchos pies menudos. Es que no era hombre. Era una serpiente. Pero para los ojos de ella semejaba un mozo delgado y alto» (Lira, 1990). Después de varias peripecias, el cautivo será sacrificado y comido. Con su piel harán un tambor, en cuanto a la joven «cuando parió, el párvulo fue devorado, era pecarí no era hombre» (Ortiz, 2003, p. 69). Y como dice la moraleja de este cuento: «Esta historia no tiene fin. El odio, el amor, la muerte y la venganza cuando se juntan, se encarnan en los actores, en la gente que fue tigre, en los otorongos que parecen pecaríes, en los saínos que se creen personas» (Ortiz, 2003, p. 69). Desde el enfoque antropológico, los primeros amores son pasiones salvajes, excesivas, son amores juveniles únicamente centrados en el sexo; son cuentos de «amor imperfecto», imposibles según las reglas de vida en sociedad, inevitables, sin embargo, pero pasajeros.⁵ Pero como dice el cuento «La transgresión», «pretender a otro demasiado diferente a uno, es la fuerza que despierta esa comparsa sin la cual la vida no tendría esa intensa alegría y ese dulce fin» (Ortiz, 2003, p. 69).

¿A LA LIMEÑA?

Hemos visto que la mayoría de los cuentos se desarrollaban en contextos fuera de cualquier tipo de elementos referenciales reconocibles. Sin embargo, la ciudad de Lima no está totalmente ausente, si

5 Cf. en «La fiesta del cautivo»: «La chica cocinaba para ese marido prestado, después tendría uno definitivo, una persona de verdad» (Ortiz, 2003, p. 55).

bien su representación no tiene nada que ver con una escritura «realista». Son más bien lugares emblemáticos por su función social o por su potencial imaginario. «Melva Luna» podría pertenecer a esta categoría «limeña». Terminado de escribir en 1998, el cuento será traducido al francés y publicado en el número 579, en octubre de 2006, en la prestigiosa revista francesa *NRF (La Nouvelle Revue Française)*. Al principio del cuento, estamos en la sauna de un club entre socios que cuentan su vida. Entre ellos Eusebio, un señor venido a menos quien gusta recordar los esplendores de su vida de antes, llena de aventuras, entre las cuales resalta el encuentro con la fascinante Melva Luna, poetisa excéntrica. Cuando Eusebio cae enfermo y la única solución que le queda es el hospicio, Melva no lo abandonará y decidirá instalarse en el hospicio con él y vivirán felices como jóvenes enamorados. ¿No podría ser este cuento una especie de extensión lúdica, a manera de *divertimento* de las temáticas desarrolladas en *Sobre el tema de la pasión y La pareja y el mito...*?

El cuento epónimo «El Señor de los Temblores», con un título que suena muy limeño, merece un sitio aparte; allí es donde convergen diferentes técnicas y ambientes. Aquí Lima es La Punta: «La Punta es una fina península que se pierde en la bruma del Pacífico sur» (Ortiz, 2003, p. 113). El personaje-narrador sucumbe al encanto melancólico del barrio y, en particular, al de una mansión cuyo dueño terrible, especie de *Dédalo criollo*, retocaba y edificaba siempre la casa para evitar los terremotos. El personaje-narrador declara que será su casa adoptiva; imagina lo que pasa dentro, ayudado en eso por Blanca, la empleada de quien se enamora. Blanca le cuenta cómo viven el dueño y su familia. Blanca no se contenta con contar todo esto a su enamorado, quiere una versión escrita: «Pedí a Blanca que continuara. Se negó pues era la madrugada. Antes de despedirnos, me dijo que esa historia del desayuno la quería por escrito “como un cuento” (porque suponía que yo era un artista). Así compuse un relato» (Ortiz, 2003, p. 114). Este cuento funciona como una formidable puesta en abismo del trabajo de

etnólogo: «te cuento en prosa lo que dices coloquialmente» (Ortiz, 2003, p. 13), ¡siendo Blanca el informante y el narrador el etnógrafo! Después de una serie de aventuras, que recuerdan la vena fantástica de los primeros cuentos y la aparición de nuevos protagonistas, como si ya no se pudiera controlar el relato, la tierra tiembla, el padre y dueño de la casa de La Punta muere: «Blanca y yo tomamos la casa de La Punta. Desde acá, organizamos la revolución mundial —[¿el gran Pachacuti?]— que nos llevará al fin de la historia (al menos de esta historia). ¿No Blanca? Ella asiente y me da un beso» (Ortiz, 2003, p. 156), tal es el excipit de este extraño, farsesco y poético relato.

A una pregunta que el joven Alejandro hacía a José María Arguedas sobre «si había una incompatibilidad entre antropología y arte», Arguedas respondió: «que no sólo no había incompatibilidad sino que era una misma cosa, que no se podía ser etnólogo sin tener la mayor aptitud para sentir y conocer las artes» (Arguedas, 2013, p. 581).

Sin menoscabar en nada los trabajos del etnólogo, las ficciones reunidas en *El Señor de los Temblores* hacen visibles justamente los lazos que unen los dos yoes de la persona de Alejandro Ortiz Rescaniere, como lo explicaba Arguedas, la antropología y el arte, el saber y la emoción creadora; aquellos polos opuestos que se complementan constituyeron su *yanantin*.

Según el testimonio de Valentín Ortiz, quedan varios textos sueltos sin publicar. Ojalá puedan ser editados, lo que nos permitiría continuar a distancia aquel diálogo tan rico que tuvimos con nuestro amigo a lo largo de los años, durante nuestras estadias miraflorenas.

REFERENCIAS

ARGUEDAS, José María (1971). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada.

ARGUEDAS, José María (1995 [1958]). *Los ríos profundos*. Madrid: Cátedra.

- ARGUEDAS, J. M. (2013). Carta a un joven etnólogo. Santiago 3 de marzo de 1969. En: *Obra antropológica*. Tomo 7. Lima: Editorial Horizonte.
- LEZAMA LIMA, J. (1976 [1966]). *Paradiso*. Madrid: Editorial Fundamento.
- LIRA, J. (1990). «La amante de la culebra» en *Cuentos del alto Urubamba*. Disponible en: <https://haravicus.blogspot.com>. Acceso: 25.08.2025.
- ORTIZ, Alejandro (1993). *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ORTIZ, A. (1996). *José María Arguedas, recuerdos de una amistad*. Presentación y notas por Carmen María Pinilla. Edición dirigida por Alejandro Ortiz Rescaniere. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ORTIZ, A. (2003). *El Señor de los Temblores*. Lima: Jaime Campodónico Editor.
- ORTIZ, A. (2004). *Sobre el tema de la pasión. Mitología andino-amazónica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ORTIZ, J. (1941). *Simache*. Lima: Club del Libro Peruano.
- ORTIZ, J. (2025). *Simache y otros relatos*. Edición de José Carlos Vilcapoma. Lima: Universidad Nacional Agraria de la Molina.

Fecha de recepción: 2025-05-23.

Fecha de evaluación: 2026-02-92.

Fecha de aceptación: 2026-02-24.

Fecha de publicación: 2026-06-30.



«Y me quedé Vallejo ante Muchay». Hacia una biografía multinaturalista

Pedro GRANADOS

Vallejo Sin Fronteras Instituto (VASINFIN), Lima, Perú
vasinfin@gmail.com

Código ORCID: 0000-0001-8359-397X

RESUMEN

Este artículo critica el canon biográfico de César Vallejo por omitir su componente multinaturalista amerindio. Mediante una relectura de la crónica «Un atentado contra el regente Horthy», se propone que la evolución ideológica de Vallejo entre 1924 y 1929 manifiesta una persistencia ontológica antes que etapas sucesivas. El estudio introduce una perspectiva amerindia-multinaturalista centrada en Ossag Muchay, en cuya onomástica Vallejo reconoce la raíz quechua *muchay* («reverenciar»). Al identificar esta «firma» andina bajo el ropaje otomano, el poeta realiza una traducción inversa: des-nacionaliza al sujeto para re-culturalizarlo en un universo simétrico. Apoyado en Viveiros de Castro, Descola y Derrida, el texto concluye

que la identidad vallejana es una «firma expandida» donde marxismo y ontología andina convergen en una lógica de pensamiento simétrico y resistencia postantropocéntrica.

PALABRAS CLAVE: *César Vallejo, multinaturalismo, Muchay, pensamiento simétrico, biografía crítica, ontología andina*

«And I Remained Vallejo Before Muchay». Toward a Multinaturalist Biography

ABSTRACT

This paper critiques César Vallejo's biographical canon for omitting its Amerindian multinaturalist component. Through a re-reading of the chronicle «Un atentado contra el regente Horthy», it proposes that Vallejo's ideological evolution between 1924 and 1929 reflects an ontological persistence rather than successive stages. The study introduces an Amerindian-multinaturalist perspective centered on Ossag Muchay, in whose onomatopoeia Vallejo recognizes the Quechua root *muchay* («to reverence»). By identifying this Andean «signature» beneath Ottoman attire, the poet performs an inverse translation: denationalizing the subject to re-culturalize him within a symmetrical universe. Drawing on Viveiros de Castro, Descola, and Derrida, the paper concludes that Vallejian identity is an «expanded signature» where Marxism and Andean ontology converge in a logic of symmetric thinking and post-anthropocentric resistance.

KEYWORDS: *César Vallejo, multinaturalism, Muchay, symmetric thinking, critical biography, Andean ontology*

1. BIOGRAFÍAS SOBRE CÉSAR VALLEJO

EL PRESENTE ESTUDIO SE PROPONE responder a interrogantes que la historiografía vallejana ha postergado sistemáticamente: ¿Es posible reconstruir la trayectoria de Vallejo sin fragmentar su militancia marxista de su ontología andina? ¿De qué manera su escritura europea opera

como una «traducción inversa» de la cosmovisión multinaturalista?¹ A partir de estas preguntas buscamos cuestionar el «eurocentrismo metodológico» que ha presidido las narrativas sobre el poeta.

Históricamente, la biografía de Vallejo ha sido un campo de proyecciones personales. Juan Espejo Asturrizaga (1965) —tal como el Juan de los Evangelios— escribió enamorado de su amigo César Vallejo y, a modo de justificar su perfil bajo, su propio perfil bajo, terminó por delinear una imagen de Vallejo a la medida de su propia vulnerabilidad. Por su parte, la viuda del poeta, Georgette Philliparth (1968), lo hizo por celos, de espaldas a implícitos otros amores de Vallejo en *Los heraldos negros* y en *Trilce*; a cambio, ella reemplazó la complejidad del hombre por una idea y militancia: la de su propio socialismo.² Frente a estas lecturas, el propio poeta nos plantea —en un alto de su primer viaje a Rusia— unas coordenadas políticas y vitales imposibles de soslayar:

Yo no pertenezco a ningún partido. No soy conservador ni liberal. Ni burgués ni bolchevique. Ni nacionalista ni socialista. Ni reaccionario ni

-
- 1 El uso del término «multinaturalismo» en este estudio no se limita a una etiqueta descriptiva, sino que se inscribe en la propuesta de Eduardo Viveiros de Castro, quien postula una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos (naturalidades múltiples). Sin embargo, es necesario precisar que esta noción dialoga y se tensiona con lo que Philippe Descola (2012) denomina «animismo», donde la interioridad de los seres (humanos y no-humanos) es idéntica: «dos seres se distinguen no por su interioridad, sino por su equipamiento biológico o vestidura» (p. 191). Al aplicar esta óptica a Vallejo no buscamos un «animismo» ingenuo, sino lo que Bruno Latour (2008) sugeriría como un reensamblaje de lo social: Muchay no es un «sujeto» frente a un «objeto», sino un nodo en una red de asociaciones donde el nombre circula como un actante. La «ontología andina» que aquí invocamos —en sintonía con Bruce Mannheim (2020)— no es una reliquia del pasado, sino una estructura de pensamiento que permite a Vallejo reconocer en el «otro» otomano una mismidad espiritual bajo un cuerpo geográfico distinto.
 - 2 Tanto priorizó su ideología y militancia que incluso podríamos conjeturar que ella misma envenenó a Vallejo por trotskista; tal como lo podemos colegir desde el ensayo «Una lectura política de Trilce de César Vallejo» de Stephen Hart (Granados, 2024).

revolucionario [...] Se me antoja que, a través de lo que en mi caso podría conceptuarse como anarquía intelectual, caos ideológico, contradicción o incoherencia de actitudes, hay una orgánica y subterránea unidad vital.³

Otro tanto ocurre con Stephen Hart (2014), cuya obra presenta un degradé desde la picaresca —y, aunque implícito, el juicio severo a las andanzas del pícaro y prófugo nativo de Santiago de Chuco— a la elegía por los versos comprometidos y el trance de muerte del poeta. Hart jamás percibe el aspecto cultural profundo, aunque expone los componentes externos e incluso glosa calas puntuales de Vallejo en lo andino. Justo cuando se impone hablar de la sexualidad en la obra, el crítico inglés calla o queda culturalmente «corto»; por ejemplo, en su lectura de *Trilce XXX*: «El sexo con Otilia Villanueva Pajares es una actividad física, casi animal, descrita con un lenguaje pragmático, profano» (Hart, 2013, p. 93).

Sin embargo, aquello no es «casi animal», sino más bien sexo simétrico o multinaturalista; es decir: «Se afirma la unidad (“universalidad”) de un espíritu cósmico versus la diversidad (o “particularidad”) de los cuerpos naturales» (Rizo Patrón, 2013, p. 196). Para describir esta experiencia no cabe, pues, pretender ilustrar un caso de pansexualidad de corte individualista o romántico: «Como Whitman, Vallejo vio que somos, ante todo, un cuerpo» (Hart, 2013, p. 94). Por el contrario, Vallejo vio que somos, ante todo, un alma simétrica. Hart no percibe la presencia de la simetría, su constante opacidad y metamorfosis; sino que la advierte, a lo sumo, como un museo cultural de tópicos o un archivo de imágenes ya canonizado. Una limitación que, en justicia, también compartió la propia Georgette de Vallejo. Las biografías actuales sufren de un «eurocentrismo metodológico».⁴

3 Vallejo (2002a, p. 740).

4 Mientras la biografía tradicional busca «fechas y datos» (el cuerpo), nosotros proponemos una biografía que busque el «alma simétrica» (el flujo). Esto

Más bien a modo de una «contrabiografía»: «César Vallejo jamais celebrou seu aniversário. Durante toda a vida não soube quantos anos tinha» (Pinheiro, 2017, p. 7), el mismo poeta sí incorporó lo cultural en su propio proceso intelectual y artístico donde lo político no se contraponía a lo mítico. Por esta razón, sus «Nostalgias imperiales» y su *Trilce* —que es versión sintética y sincrética del mito de Inkarrí (Granados, 2014)— y su «Piedra cansada» constituyen un mismo mito expuesto de modo minimalista y con vocación incluyente siempre. De lo afrolimbeño, primero, y después de las etapas iluminista y revolucionaria de su experiencia europea: francesa y soviética, respectivamente. Sostenemos que una biografía de Vallejo que no incorpore aquel aspecto multinaturalista en su relato lucirá destrabada e inevitablemente parcelada y fragmentaria.⁵ En síntesis, positivismo burgués y antropocentrismo cultural occidental presiden, todavía hoy, la elaboración de estos artefactos biográficos alrededor del poeta nacido en Santiago de Chuco (1892-1938). La biografía multinaturalista, en cambio, no sería una suma de anécdotas, sino una lectura de capas simultáneas. Al respecto, debemos puntualizar que el relato de Vallejo es multinaturalista, aunque no aparezcan animales parlantes (como en Esopo o Huarochirí); es decir, la operación de Vallejo en Budapest no debe confundirse con la fábula antropocéntrica

justificaría por qué Vallejo dice que tiene una «orgánica y subterránea unidad vital» a pesar del caos ideológico.

- 5 Algo de esto ocurre también en la huella de Stephen Hart, con *El joven Vallejo (1905-1919). Apuntes para una biografía intelectual*, del joven estudioso español, Carlos Fernández. Citamos: «El objetivo principal de este trabajo es contribuir a repensar, desde marcos de referencia fiables, ciertos hitos claves del desarrollo poético del joven Vallejo, poniendo en evidencia los principales vacíos documentales y los anacronismos en que incurre inadvertidamente incluso la crítica más cualificada». Entre estos últimos, por ejemplo, la relación Vallejo-Tzara, sobre la que Fernández abunda: «Nótese cómo, sin llegar a sostener que Vallejo haya conocido las prácticas dadaístas antes de julio de 1929, Michelle Clayton hace analogías entre las prácticas lingüísticas de *Los heraldos negros* y las de los poetas dadaístas en su etapa suiza inicial» (Fernández, 2024, p. 11).

de la tradición occidental. Mientras que en Esopo los animales son disfraces de la moral humana, en la ontología de Vallejo —como en la de João Guimarães Rosa— el encuentro con el «otro» supone un intercambio de perspectivas donde la interioridad es la constante. Como señala Eduardo Viveiros de Castro en *La mirada del jaguar* (2013), el perspectivismo literario no humaniza lo no-humano, sino que reconoce que «los animales y otros seres no-humanos son personas porque son sujetos» (p. 24). En Vallejo, esta subjetividad se traslada a la onomástica: Muchay no es una metáfora de lo andino, sino un sujeto andino habitando un ropaje otomano. Cabe recurrir aquí al mito de Pariacaca (sus cinco nacimientos simultáneos) para explicar que la militancia marxista y la cosmovisión andina no serían etapas sucesivas, sino coexistentes. La identidad en Vallejo se definirá, como en seguida veremos, en tanto una «firma expandida»,⁶ una microescultura del ser que sobrevive a la máquina biográfica tradicional.

Por otro lado, Eduardo González Viaña (2009), como se señaló en otra ocasión, «escribe para enfatizar o corroborar la tesis de Roberto Bolaño en *Monsieur Pain* (1999)». En otras palabras, «Vallejo fue siempre —no sin razón— un perseguido político. Para sustentar este diseño estético-ideológico de sus novelas, tanto el escritor peruano como el chileno, elaboran un héroe sin fisuras»; en *Vallejo en los infiernos*, uno «galante, masculino, vengador, comprometido contra la injusticia, permanentemente correspondido en la amistad y solidaridad por sus amigos de la Bohemia de Trujillo. Y, por lo tanto, diseño de un héroe cuyo prestigio trasvasa hacia su grupo trujillano entero (Zoila Rosa

6 La firma en Vallejo no es la rúbrica que intenta fijar una presencia absoluta, tal como la deconstruye Jacques Derrida en «Firma, acontecimiento, contexto» (1971), sino un rastro que circula y se desprende del sujeto. En el relato, la «firma» es primero una empresa comercial y luego una marca personal; este desdoblamiento demuestra que la identidad no es una etiqueta, sino un «acontecimiento». Al decir «me quedé Vallejo ante Muchay», el poeta confirma que la firma es un rastro ontológico que sobrevive a la deconstrucción de la metafísica occidental (Derrida, 1971, p. 352).

Cuadra, Haya de la Torre, Alcides Espelucín, Antenor Orrego, entre otros)». Asimismo, «la novela de González Viaña no es solamente sobre César Vallejo; en realidad, es una elegía del Grupo Norte a través de un carácter emblemático», el autor de *Los heraldos negros*. En esa línea, «el político es un texto que declara sus simpatías hacia el aprismo que fundara, y solo a este aprismo originario, Víctor Raúl Haya de la Torre». La reconstrucción de Vallejo que encontramos en *Monsieur Pain* se concreta a través de las andanzas y perplejidades del mesmerista Pierre Pain, «una vez que este va intuyendo y, atando cabos, convenciéndose del asesinato del poeta peruano a manos del fascismo internacional». Sin embargo, hasta la aparición de *Ciudad Trilce* (2009) de Christian Vera Ossina, la mayoría de narradores había evitado al poemario de 1922, ciertamente, por complejo o incómodo. ¿Es que Vallejo no militó en *Trilce* y solo se dejó, por aquellos años, absorber por su pasión hacia la quinceañera Otilia Villanueva Pajares? ¿Es que *Trilce* queda encerrado en la cárcel de Trujillo? ¿O es que, más bien, Vallejo allí militó políticamente de otro modo?

Fuere como fuere, la obra de Christian Vera constituye la esperada novela de *Trilce* o, al menos, de cierto *Trilce*. Aquel que conecta los «fragmentos» del poemario (vanguardia histórica) con sus consecuentes: absurdo, anarquía, vacío; aunque, únicamente hacia el final de su obra, también parecería aquilatar, y en mucho, sus «fermento[s] de sol» (Granados, 2020b).

Frente a la fragmentación biográfica de corte eurocéntrico, este estudio postula que la evolución ideológica de César Vallejo entre 1924 y 1929 no responde a una sucesión de etapas estancas, sino a una operación de traducción inversa y persistencia ontológica. Se propone que, en su tránsito por la vanguardia europea, Vallejo no busca mimetizarse con el sujeto occidental, sino que activa un mecanismo de des-nacionalización del otro para reculturalizarlo en su propia matriz andina. El caso paradigmático de esta estrategia es el encuentro en Budapest con Ossag Muchay, donde el poeta no se halla ante un

sujeto turco o magiar definido por fronteras geopolíticas, sino ante un «paisano» reconocido a través de la vibración semántica de la raíz quechua *muchay* (besar/adorar).⁷ Esta anagnórisis simétrica permite rastrear una unidad vital donde la militancia política y la cosmovisión amerindia convergen en una «firma» de resistencia cultural que desafía las clasificaciones binarias de la modernidad.

2. «UN ATENTADO CONTRA EL REGENTE HORTHY» O «TEORÍA DE LA REPUTACIÓN»

La crónica-cuento-ensayo⁸ «Un atentado contra el regente Horthy» (Vallejo, 2002a, pp. 677- 680) fue escrita en Budapest (1928) y publicada en *Mundial* (núm. 447, 1929); la cual, asimismo, aparecerá en *Contra el secreto profesional* con el sugestivo título «Teoría de la reputación» (Vallejo, 2002b, pp. 498-500). Ambos textos son idénticos, salvo algunas puntuales omisiones; entre estas, la más extensa e importante, un párrafo que en «Teoría de la reputación» se omite y que, para nosotros, resulta fundamental:

Ossag Muchay es manifiestamente otomano. Al charlar de tan amable tema de fe, he estado en ello seguro con suavidad y abundancia. Ossag Muchay es turco. Su palabra, sin duda, no lo quiere pues suena

7 Como señala Bruce Mannheim (1991), la lengua quechua opera bajo una lógica de «evidencialidad» y «participación» que disuelve el binarismo occidental entre cultura (humana) y naturaleza (no-humana). Para Vallejo, esta ontología se manifiesta en la capacidad de su escritura para «animar» el mundo. No es que Vallejo «hable de» lo andino, sino que su sintaxis misma —como se observa en la anagnórisis con Muchay— activa una reciprocidad ontológica (p. 18).

8 Según George Lambie, citado por Huárag, «en ese periodo [1924-1929] se produce una constante búsqueda de estilos y formas poéticas. Ello explica que algunos de sus textos sean difíciles de clasificar. Pueden ser crónicas, ensayos o prosa poética [asimismo] Vallejo, en esa época, está definiendo su función social como escritor y, por lo mismo, su opción política» (Huárag, 2014, pp. 36-37).

a violoncelo juglaresco, a esa nacida condición sonora, labrado en dyramáter aserrado, en la que el ardiente país de Bohemia echa, con voz echadiza, la buenaventura. Pero, en pro y en contra, Ossag Muchay es turco.⁹

Según César Mejía Chiang (2013): «Vallejo traza una peculiar semblanza al dueño del local [Ossag Muchay], tratándolo como un ser insólito y extravagante. Resalta en varias ocasiones su origen étnico». Sin embargo, ¿por qué? o ¿para qué? A su turno, observa Eduardo Huárag (2014, p. 41): «Vallejo ha tomado el motivo del texto “Un atentado contra el regente Horthy” para luego plantear un tema de reflexión: el de la relación del nombre de la persona con el sujeto real que no puede reconocerse porque ha perdido el nombre»; debemos puntualizarlo, el nombre en tanto «la firma». Lo cual no resta, sino aumenta, la catadura acaso fantástica de este párrafo. Y, no menos, también la propia consistencia ontológica del mismo Ossag Muchay; el cual, en ese preciso momento estaba, según el narrador-personaje: «reduciéndose a una bolada continua de persona». «Bolada», obviamente, en términos de «rumor»; lo cual, a su vez, pasa a activar por lo menos dos sutiles acepciones del vocablo:

A. EL NOMBRE COMO ESCUDO POLÍTICO (DIMENSIÓN MARXISTA)

En la crónica, el hecho de que Muchay «guarde el nombre» del obrero Loeben (el arrestado) alude a la disolución del individuo en la clase. Si el obrero ha perdido su nombre al ser apresado, Muchay lo custodia para preservar la existencia de esa «célula» ideológica. Guardar el nombre es evitar que el sujeto desaparezca del todo bajo la represión del regente Horthy. Es una identidad delegada: mientras uno está preso, el otro «es» el nombre en libertad.

9 Vallejo (2002a, p. 677).

B. EL NOMBRE COMO «FIRMA» O RASTRO (DIMENSIÓN SIMÉTRICA)

Desde el pensamiento simétrico, el nombre no es una etiqueta externa, sino una «firma» o rastro esencial. Cuando Vallejo dice que Muchay guarda el nombre de Loeben, sugiere que ambos son parte de una misma «bolada continua de persona». En la lógica no-occidental que Vallejo plantea, los sujetos no son islas estancas, sino vasos comunicantes. Guardar el nombre del otro es reconocer que la alteridad (Loeben) es, en realidad, una extensión de uno mismo (Muchay). Esta idea prepara el clímax de la crónica: Vallejo «guarda» el nombre de Muchay al reconocer en él la raíz quechua. Al hacerlo, Vallejo rescata a Muchay de su «otomanía» superficial para devolverlo a un universo conceptual simétrico o más profundo.¹⁰

Por otro lado, otro de los sentidos de «beso», en referencia al turco Muchay, debate de inmediato con el contexto histórico-ideológico que se vive en la Rusia comunista; de manera específica, al modo como se asumen militancia y vida cotidiana, ideología y amor, política y familia. Según declaración de Ana Virof, trabajadora de una fábrica con tres hijos, al reportero César Vallejo sobre la diferencia que existiría en la URSS entre el amor libre y la pareja casada, en el contexto de la familia soviética, esta se caracterizaría por tres tendencias:

[La primera] disolución y debacle de los valores tradicionales de la familia burguesa [...] La segunda característica consiste en haber trasladado el eje de ésta de la casa, a la fábrica. ¡El amor inspirado y fundado en el trabajo! ¡El parentesco del trabajo! [...] La tercera, reside en los gérmenes socialistas que en ella se están incubando lenta y trabajosamente... El árbol genealógico ya no es una pirámide jerárquica.

10 Cuando Muchay guarda el nombre de Loeben, Vallejo está prefigurando la noción de la identidad como bien común. En el universo de la crónica, el nombre no pertenece exclusivamente al individuo, sino que es un rastro circular entre «hermanitos» o correligionarios. Guardar el nombre del otro sería un acto supremo de la reciprocidad (*ayni*): asegurar la presencia del que ha sido silenciado por el poder.

Es más bien un gran círculo absolutamente horizontal, integrado por todos los miembros de la sociedad.¹¹

No es que Vallejo esté en desacuerdo con estas tendencias de la familia soviética; en particular con la tercera, la cual grafica el paso de aquella «pirámide jerárquica» a un extendido archipiélago o, al menos figurativamente, a un *ayllu*. Puntualizando que este, por ejemplo, el Perú: «no es un mosaico desarticulado; es una nación, funciona como tal. Es decir, tiene una tradición de relaciones internas sociales y culturales básicamente pacíficas» (Ortiz, 1996, p. 109). Lo que pasa es que el autor de *Trilce* desea brindar a este último esquema un plus; es decir, aportar para que a aquel «círculo absolutamente horizontal» —a la larga, unidimensional de la familia soviética— se le adicione y yuxtapongan otras dimensiones espacio-temporales y simetrías. Es como si la familia soviética, no la burguesa, ya hubiera cumplido con ciertos requisitos básicos para sumar ahora en envergadura y complejidad. Tal como, y de modo análogo, también podría suceder con la ciudad socialista del futuro: «Concebir la urbe del porvenir dentro del sistema capitalista —como lo hacen los filósofos, profetas, políticos y escritores burgueses— es un absurdo y un contrasentido [...] No es la ciudad del porvenir Nueva York [...] Menester es socializar el trabajo, la técnica, los medios e instrumentos de producción, de una parte; y de la otra, la riqueza» (Vallejo, 2002b, pp. 14-15). Aunque, ante este punto, resulta fundamental aclarar cómo funciona aquello del «futuro» en el arte y la vida social; ya que, según Vallejo:

El arte socialista no es una realidad que vendrá, como parecen pensar algunos críticos marxistas, sino que es ya, una realidad existente [Beethoven, muchas telas del Renacimiento, las pirámides de Egipto, la estatuaria asiria, algunas películas de Chaplin, el propio Bach, etc.]. El Socialismo se halla, pues, en marcha, encarnado en múltiples fenómenos de la vida social.¹²

11 Vallejo (2002b, pp. 142-143).

12 Vallejo (2002b, p. 390).

Vallejo, en su primer viaje a Rusia, recoge un testimonio muy ilustrativo respecto de aquellas cuestiones. Habla una pareja muy joven de convivientes:

Ni ella ni yo concebimos el beso [«Muchay»] como un acto de egoísmo exacerbado o como un trance bestial de los instintos. Sin duda, mi compañera es mujer y yo soy hombre. Pero, precisamente, como mujer que es ella y como hombre que soy yo, nos amamos en un terreno racional y humano y, de ninguna manera, ni más allá ni más acá, en la decadencia ni en la animalidad [luego habla la muchacha] Mi padre, en buena cuenta, no tiene nada ya que ver conmigo. Mi madre, tampoco. Mi hermana, menos [...] Entre todos ellos y yo, apenas queda un lazo sentimental y muriente. Casi nada. Y lo propio me ocurre con los parientes de mi compañero.¹³

Obviamente, frente a todas estas cortapisas o aduanas a los afectos y a sus demostraciones: «No somos sino militantes —dice Gladkov—. Apenas nos tocamos simplemente, humanamente, nos sentimos como ciegos y cada cual se repliega en sí mismo» (Vallejo, 2002b, p. 91), el «beso» de Muchay se brinda generoso y sin restricciones de edad, género, militancia, nacionalidad ni cultura. Es decir, enfatizando esto último, trasciende lo ideológico; aunque no lo político. El sol sale para todos o, a pesar de ser Muchay supuestamente un bolchevique, su presencia es universal. Tan universal —y volvemos al párrafo omitido en «Teoría de la reputación»— que de manera simultánea a como se enfatiza la otomanía y la ciudadanía turca, la ascendencia de Ossag por su apellido sería, además, asimismo quechua. Es decir, aquí el protagonista actúa a modo de un mediador multinaturalista que no reconoce fronteras. En percatarse o acceder a una anagnórisis de esto último, y permitir que lo haga asimismo el lector, estriba el sutil trabajo de simetrías o equivalencias en que, por lo común, nos envuelve César

13 En De Priego (2002, p. LXVII).

Vallejo también en sus crónicas.¹⁴ Revelación, en otro contexto, muy semejante a la experimentada por Julio Ortega de visita en la casa del Inca Garcilaso de la Vega en Montilla:

Las casas cusqueñas son casas andaluzas. ¿No era este el modelo de la casa de su padre en el Cusco? Garcilaso había dejado una casa cusqueña para vivir en una casa andaluza, solo que ambas eran la misma. ¡Había hecho de las dos casas una memoria del porvenir! Este era el verdadero mito peruano [amerindio]: construir un espacio dentro de otro, hacer de dos mundos opuestos otra suma.¹⁵

Precisamente aquella revelación, percatarse el peruano Vallejo que el turco Muchay es finalmente su «paisano» y que aquello implica un «beso» (de bienvenida, reconocimiento, esperanza, complicidad) creemos aclara la frase final de nuestra crónica y título del presente ensayo: «Bajé los ojos, dando viento a mis órganos medianos y me quedé Vallejo ante Muchay». Que es como decir, invirtiendo el sintagma hacia una frase típica de radical sorpresa: «Y me quedé Mu(do) ante Vallejo». Secularizada epifanía, más bien, activación o puesta en acción, según Bruce Mannheim, de un «marco de referencia» o reconocimiento — autorreconocimiento— andino por parte del narrador-personaje.¹⁶

14 A la larga, coincidencias y oscilaciones entre varias nociones de las humanidades que conviven en las crónicas de César Vallejo. Tanto más ricas cuanto, en un determinado texto, se juntan y se potencian mutuamente; humanidades en tanto: libros, pueblos, narrativas y postantropocentrismo. Muy en particular, y decisiva en toda la obra de Vallejo, cuando no se deja de lado la última de las perspectivas nombradas (Granados, 2020a).

15 Ortega (1986, p. 81).

16 «En lugar de apoyar sus observaciones directamente en el observador, como hacemos nosotros [en inglés o en español], a veces las apoyan en los cerros en el horizonte y más frecuentemente en la posición del río celestial, la Vía Láctea, que sistemáticamente desplaza las observaciones de acuerdo con su posición en el cielo nocturno» (Mannheim, 2020, p. 57); «El marco de referencia es fundamental para la ontología andina, y tiene implicaciones a lo largo de múltiples campos prácticos, incluyendo la personalidad, la organización social a nivel

Obviamente, «órganos medianos» —en contraste con unos, implícitos y complementarios, «altos»— que, salvo únicamente por el tópico de la falsa modestia, son tales o inferiores en el narrador-personaje. Al contrario, César Vallejo no se halla jerárquicamente por debajo de Ossag Muchay, ambos constituyen dos islas de un mismo archipiélago. Analógicamente, resulta muy sugestiva esta reflexión de Ortiz Rescaniere:

[...] las islas [lugares donde se vive o donde se migra] no tienen contornos definidos ni definitivos; y cambiamos de isla con cierta soltura. Las lealtades son permutables, pero en cada una se vive con intensidad como si fuese la única que se posee y como si fuese la única que define a la persona [...] La cultura andina privilegia el presente en desmedro del pasado y, sobre todo, del incierto y borroso futuro. Los sucesos pretéritos importan en la medida que ahora nos sirven e instruyen.¹⁷

Aunque —en peruano coloquial— aquella frase expresaría de modo muy elocuente: «y me quedé cojudo [tonto] ante Muchay». En suma, los dos personajes, Ossag Muchay y César Vallejo, proceden o irradian de semejante fuente de poder; y, por ende, aunque sin alienar su propia alteridad o naturalizarse, ambos se hallan a un mutuo y mismo nivel.

Por lo tanto, «y me quedé Vallejo ante Muchay» implica ante todo un retrato (el del turco) y un autorretrato (el del peruano) cumplidos. Pero no se trata aquí, debemos puntualizarlo, de una síntesis por venir —entre Vallejo y Muchay—, la cual constituiría, a su vez, tesis respecto a otra futura antítesis. Es decir, nos hallamos aquí ante una actualidad «teórica» de Vallejo, la cual se detiene más en el estudio de las antinomias que en la dialéctica propiamente dicha:

local, el paisaje o el movimiento a través del mismo, los patrones de asentamiento, la organización política, el intercambio y la redistribución y las prácticas mortuorias» (Mannheim, 2020, p. 60).

17 Ortiz (1996, pp. 110-111).

[...] en la dialéctica los términos en oposición se distribuyen a lo largo de un eje siempre jerárquicamente orientado, de modo que el resultado de la oposición se decide tan pronto como esta es identificada, mientras que en una antinomia no existe semejante eje y el esfuerzo del pensamiento se dirige a la determinación de las posibles relaciones entre los términos de la antinomia.¹⁸

Algo semejante, respecto al legado de Hegel y Marx frente al pensamiento de César Vallejo, ocurre en la viñeta «La cabeza y los pies de la dialéctica» de *Contra el secreto profesional*:

Ante las piedras de riesgo darwineano, de que están contruidos los palacios de las Tullerías, de Potsdam, de Peterhof, el Quirinal, la Casa Blanca y el Buckingham, sufro la pena de un megaterio, que meditase parado [entre la compleja polisemia de este término en la poesía de César Vallejo, simultáneamente significa: en trance, en alerta o lucidez o potencia máximas, en extremo deseo o gozo], las patas traseras sobre la cabeza de Hegel y las delanteras sobre la cabeza de Marx.¹⁹

Es decir, existe «pena» en el «megaterio» (sujeto poético) porque, según las leyes de la evolución y la dialéctica, de antemano se haya excluido o ya extinto. Por el contrario, si las «piedras» —también las incaicas— no lo están, pues, mucho menos el «megaterio» aunque pertenezca al más remoto pasado. Un recurso extraordinario, de parte de César Vallejo, para confrontar y hasta refutar dos conceptos —la dialéctica y la teoría de la evolución— carísimos a Occidente. Refutarlos, aunque jamás excluirlos, desde una cosmovisión y sensibilidad cultural alternativa, aglutinante, amerindia y multinaturalista. En la presente viñeta, con su oportuna cuota de humor, no se niega a Darwin ni a Marx; se trata, más bien, de perfeccionar aquellos conceptos que los delimitan o de incluirlos —tanto a los conceptos como a sus autores— en una lógica no binaria de antes/después, vivo/muerto, idea (íntelecto) / naturaleza (hombre), etc.

18 Goodzich (1998, p. 33).

19 Vallejo (2002b, p. 483).

3. EL NOMBRE O «LA FIRMA»

Se conectan aquí dos artes o soportes a través de los cuales se revela la propia identidad. Ahora, lo que se resalta en las crónicas que vamos estudiando, de modo adicional a la plataforma oral o musical tan cara a Vallejo,²⁰ es el código escrito o el soporte plástico o «escultórico» del nombre. Y este planteamiento del nombre, en cuanto ícono o retrato, se conecta a su vez con una compleja y aguda reflexión de César Vallejo sobre las diferencias entre las artes plásticas; en concreto, entre la estatuaria y la pintura. Esto último plasmado en las relaciones entre el ámbito de las «firmas» y, por otro lado, el de una suerte de potencia «infracerebral» que sería típica, según César Vallejo, del arte de la escultura:

[...] cuando esta civilización en que nos hemos educado, haya cedido un poco sus atributos intelectuales excesivos a los atributos sensitivos del hombre, entonces la escultura [también la poesía y, por cierto, la «firma»] alcanzará una renovación incalculable [semejante a las que se experimentaron con las civilizaciones primitivas y el Renacimiento].²¹

Por su espontaneidad y condición «infracerebral», la «firma» se hallaría vinculada a la escultura. Y, obvio, previamente, hallaríamos justificado su rol o función de guardar o confirmar la identidad. Sin embargo, al menos en principio, estando aquella vinculada a la escultura, asimismo cumpliría otras condiciones que, según César Vallejo,

20 «Ni sólo Mallarmé —aquello de que no se trata ya más de “trozos sonoros regulares o versos, sino de subdivisiones prismáticas de la Idea”— ni únicamente la música culta o europea constituyen aquello que acierta a describir al “melómano” Vallejo. Sino que fue también, y sobre todo, la música popular o cotidiana o incluso “mítica” (glosolalias cuyas ondas, según Paul Zumthor, persisten aunque la cultura que las originó haya históricamente desaparecido) a lo que César Vallejo, en lo fundamental, y en toda su riqueza y complejidad, supo prestar oídos» (Granados, 2018).

21 Vallejo (2002a, pp. 931-932).

superarían incluso al promedio —en términos de autonomía y prestigio— de la escultórica contemporánea propiamente dicha:

Arte no figurativo, ni discursivo. Arte no representativo, ni anecdótico [...] En este anhelo estético, desiguales han sido, sin duda, los resultados obtenidos en la pintura y en la escultura [...] Iniciada por los pintores, la experiencia cubista es, en efecto, seguida y prolongada por algunos escultores ávidos de nuevas formas, con una sumisión que es casi servidumbre.²²

De este modo, «firma» («una entre todas»), la cual hallaríamos vinculada al logro —en tanto busto o retrato— de alguien en particular. Por ejemplo, nos referimos a la escultura que, a Vallejo, le hiciera el artista Joseph Decrefft (2002, pp. 153-155): «Solamente quiero agradecer a Joseph Decrefft sus esfuerzos para retratarme, los mismos que sólo han logrado hacer, no un retrato, sino una creación absolutamente nueva e independiente del original. Muchas gracias y muchos aplausos».

Por lo tanto, Decrefft acierta en el retrato justo cuando ejecuta algo distinto o emancipado del «original». Tal como en efecto, y desde un primer golpe de vista, cualquier «firma» es una distorsión respecto a la máscara de su propietario. A pesar de «El ocaso de las máscaras», otra crónica de la misma época:

[...] ya sólo los niños se disfrazan en París. Los mayores se apartan a mirarlos, con gran originalidad, exentos ellos de toda máscara. Los mayores han llegado a detestar los disfraces de carnaval, obedeciendo a un oscuro, aunque decisivo, deseo de no mistificar, ni siquiera de broma, su natural identidad personal. Se quiere ser uno mismo y no otro, a todo trance.²³

22 Vallejo (2002a, p. 929).

23 Vallejo (2002a, p. 581).

Y, de este modo, en concordancia a un fundamental ideal estético vallejano: «No quiero referir, describir, girar ni permanecer. Quiero coger a las aves por el segundo grado de sus temperaturas y a los hombres por la lengua dobleancho de sus nombres» (Vallejo, 2002a, p. 1069).

Por otro lado, «sentimiento manual» o «sentido infracerebral», conceptos inherentes a la «firma», muy semejantes a lo que se aborda en un famoso pasaje de *Contra el secreto profesional*: «En el momento en que el tenista lanza magistralmente su bola, le posee una inocencia totalmente animal. Lo mismo ocurre con el cerebro. En el momento en que el filósofo sorprende una nueva verdad, es una bestia completa» (Vallejo, 2002b, p. 480). Y vinculantes también, ambos conceptos, con el aspecto más gravitante de la propuesta poética del peruano; la cual se ramifica, sin excepción ni distinción de formatos, en los diferentes géneros a los que dio vida nuestro autor:

Dése esa emoción seca, natural, pura, es decir, prepotente y eterna y no importan los menesteres de estilo, manera, procedimiento, etc. Pues bien. En la actual generación de América nadie logra dar esa emoción. [...] La autoctonía no consiste en *decir* que se es autóctono, sino en *serlo* efectivamente, aun cuando no se diga [*da obra indígena es acto inocente*].²⁴

Conceptos, tanto «sentimiento manual» como «sentido infracerebral», análogos a los que podrían describir el «giro ontológico» o noción de las humanidades en tanto postantropocentrismo. Esto último, en su especificidad y debate con el «giro lingüístico» o incluso en su noción de las humanidades en tanto narrativas.²⁵ Las cuales, junto a las

24 Vallejo (2002a, p. 423).

25 No existen hechos, sino solamente interpretaciones de estos (Nietzsche, 2008, p. 60). El lenguaje remite solo a otros juegos de lenguaje (Wittgenstein, 2017, p. 329). Por lo tanto, el sujeto no existe previo a su prosopopeya; es decir, a lo que —por ejemplo, como en las fábulas de Esopo— ocurre cuando se nos representa un zorro que habla.

humanidades en tanto «libros» y «pueblos» («culturas»), se conciertan en la poesía, narrativa, ensayos, teatro y crónicas de César Vallejo. La «firma» en tanto microescultura o rastro manual (infracerebral) que sobrevive a la máquina. La «firma» no es un cierre, sino una apertura al otro:²⁶ Vallejo no se cierra en su nombre, sino que «se queda Vallejo» (se firma a sí mismo) en el momento exacto en que reconoce al otro (Muchay). Por lo tanto, la identidad de Vallejo no sería como una línea de tiempo (1892-1938), sino como una «firma expandida» que se manifiesta en «Muchay», en *Trilce* y en el lector actual.

4. MATERIALES PARA UNA BIOGRAFÍA «MULTINATURALISTA»

Una biografía multinaturalista sería una biografía en la que se tornarían visibles, a pesar de su opacidad, las múltiples identidades de la persona (de cualquier persona). Es decir, una que en vez del secuencialismo historiográfico acostumbrado —guiado por la ficción de la identidad única y por una perspectiva positivista o psicologista— se pueda, por el contrario, percibir al personaje biografiado en su especificidad cultural, amerindia o multinaturalista; algo fundamental y prácticamente inexistente en las más conocidas biografías del autor de *Los bernaldos negros*.

En general, el «pacto biográfico» respecto a César Vallejo,²⁷ sino obsoleto es ya del todo insuficiente. Lo más probable es que Vallejo, tal como Pariacaca, haya nacido también —y simultáneamente— de cinco huevos. Obvio, lo anterior, como el negarse a naturalizarse francés, para nada implicaría un «fiero nacionalismo» (Hart, 2013, p. 279).

26 Derrida (1971, p. 352).

27 El pacto biográfico (o autobiográfico), acuñado por Philippe Lejeune (1994), es un acuerdo implícito donde el autor promete al lector que el narrador y el protagonista son la misma persona real, comprometiéndose a contar la verdad sobre su vida. Este pacto establece la identidad entre autor, narrador y personaje.

Tampoco se trata, en esto de intentar implementar el multinaturalismo o la perspectiva simétrica para entender mejor a aquel oriundo de Santiago de Chuco,²⁸ de algo semejante a un «neo-junguismo» (como califica Stephen Hart la narrativa biografista de Juan Larrea). Por el contrario, más bien se trataría de implementar una lógica diferente:

La praxis europea consiste en «hacer almas» (y en diferenciar culturas) a partir de un fondo corporal-material dado (la naturaleza); la praxis indígena consiste en «hacer cuerpos» (y en diferenciar las especies) a partir de un continuo socio espiritual dado: dado precisamente en el mito.²⁹

Por lo tanto, creemos que, para encontrar sentido, y no solo entre los amerindios, nos queda una enorme tarea pendiente: trascender el positivismo (realismo, historicismo) y el horizonte de la prosopopeya (posmodernidad, «giro lingüístico») a fuerza de nuestra capacidad metonímica —recíprocamente identificatoria con el objeto— y percepción no solamente radial, sino polidimensional: concebir la existencia de cada uno como un «mil hojas»; vale decir, de capas yuxtapuestas y vivas.³⁰ Vallejo opera en un presente expandido: Muchay es turco en 1928, pero es muchay (rito de adoración) desde siempre. Esta coexis-

28 Si bien es cierto que, como afirma Frank Salomon (2018), las estructuras duales andinas son «simétricas en su forma pero desiguales en su rango» (pp. 32-33), la «simetría» que Vallejo propone en su «Teoría de la reputación» es de carácter ontológico, no jerárquico. Vallejo busca disolver la individualidad burguesa en una «bolada continua de persona». Esta «desigualdad de rango» se suspende en el plano del rito (el muchay), donde el nombre actúa como una «firma» o rastro esencial que une a los seres en un flujo anacrónico.

29 Viveiros de Castro (2010, p. 30).

30 Esta concepción de la identidad como capas vivas de tiempo desafía el secuencialismo biográfico positivista. Coincide con la noción de Georges Didi-Huberman sobre el «anacronismo» como una riqueza del objeto histórico, donde el pasado no está muerto, sino que «está delante de nosotros como un índice de aquello que falta para completar el sentido del presente» (Didi-Huberman, 2014, p. 42). El «megaterio vallejano» es, pues, una presencia contemporánea que irrumpe en la dialéctica occidental para señalar su insuficiencia.

tencia de tiempos es la base del pensamiento simétrico: la capacidad de sostener dos realidades contradictorias (Budapest / Santiago de Chuco) sin que una anule a la otra. Entonces, aquel «megaterio» vallejiano (*Contra el secreto profesional*) es, pues, una presencia contemporánea que irrumpe en la dialéctica occidental para señalar su insuficiencia. Y esto valdría también para el arte de elaborar una biografía.³¹

En el caso de estas crónicas, la ausencia de animales parlantes no invalida la lectura multinaturalista. La «firma» de Muchay actúa como el punto de fuga perspectivista. Vallejo no recurre a la alegoría esópica, sino a lo que podríamos llamar una «anagnórisis ontológica»: reconoce en el cuerpo de un turco la interioridad de un «paisano» andino. A diferencia de la fábula, donde el animal pierde su animalidad para volverse símbolo, en Vallejo, Muchay no pierde su «otomanía»; más bien, Vallejo habita la paradoja de que se puede ser «manifiestamente otomano» y «esencialmente muchay» al mismo tiempo. Es la «médula palpitante» de la lengua que mencionaba Amálio Pinheiro: una escritura que no representa mundos, sino que los hace colisionar simétricamente.

CONCLUSIÓN

La trayectoria de César Vallejo, leída a través de la lente de su crónica en Budapest, permite concluir que el canon biográfico tradicional ha operado bajo un eurocentrismo metodológico que fragmen-

31 La propuesta de una biografía multinaturalista exige romper con la distinción moderna entre naturaleza y cultura. Según Philippe Descola, el «animismo» (frecuentemente presente en la percepción vallejana de las cosas y los seres) se caracteriza por atribuir a los no-humanos una interioridad idéntica a la nuestra, mientras que «lo que diferencia a los seres es su dotación biológica, es decir, sus cuerpos» (Descola, 2012, p. 204). Vallejo construye sus corporeidades biográficas —entendidas como la manifestación física y sensible de una trayectoria vital que no se agota en lo individual— incluido el caso de Muchay, a partir de este continuo espiritual y mítico (Muchay, en este sentido, funciona como una extensión del propio cuerpo político y ontológico de Vallejo).

ta al sujeto al intentar encasillarlo en categorías occidentales. Frente a esta visión, la propuesta de una biografía multinaturalista no busca simplemente añadir anécdotas, sino restituir la unidad vital del poeta a través de un cambio en la ontología de la mirada.

En primer lugar, el encuentro con Ossag Muchay demuestra que Vallejo no habitó Europa como un migrante asimilado, sino como un traductor inverso. Al reconocer la raíz quechua *muchay* (besar, adorar) en el nombre de un sujeto otomano, Vallejo desarticula la noción de frontera geopolítica para instaurar una simetría ontológica. Como ha sugerido Eduardo Viveiros de Castro (2013, p. 24), el perspectivismo literario no consiste en «humanizar» lo ajeno, sino en reconocer que la interioridad —la cultura— es la constante universal, mientras que el cuerpo o la nacionalidad es solo un ropaje o «vestidura» biográfica. Vallejo, al afirmar «me quedé Vallejo ante Muchay», no solo realiza un acto de reconocimiento onomástico, sino que atraviesa la «naturaleza» turca del personaje para alcanzar un sustrato espiritual compartido.

En segundo lugar, este estudio concluye que la identidad vallejiiana debe entenderse como una «firma expandida». Mientras la biografía positivista se obsesiona con el dato lineal y la presencia plena del autor, la perspectiva multinaturalista busca el rastro manual e «infracerebral». La firma en Vallejo —esa microescultura del ser que sobrevive a la máquina biográfica— funciona como el acontecimiento que Jacques Derrida (1971, p. 352) situaría fuera de los límites de la metafísica de la presencia: es una marca que circula y se desprende, permitiendo que el poeta se reconozca en el «otro» sin perder su esencia. Esta «bolada continua de persona» es la respuesta andina a la fragmentación de la modernidad; un *yanantin* o par complementario que une la militancia política con la persistencia del mito.

Finalmente, la biografía de Vallejo debe ser abordada como un «mil hojas» de temporalidades coexistentes. El mito de Pariacaca y sus nacimientos simultáneos nos enseñan que la militancia marxista, la vanguardia de Trilce y la ontología andina no son etapas sucesivas de una evolución progresiva, sino estratos que palpitan al mismo tiempo.

Siguiendo la tesis de Georges Didi-Huberman (2014, p. 31) sobre el anacronismo, el pasado de Vallejo no es una nostalgia muerta, sino una potencia que «está delante de nosotros» para dar sentido al presente. Proponer una biografía multinaturalista para César Vallejo es, en suma, cartografiar a un «megaterio» espiritual que, parado sobre las cabezas de Hegel y Marx, nos devuelve una imagen de las Américas Latinas donde el arte y la vida se integran en una lógica de simetría universal y resistencia cultural absoluta.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2026, el autor.

REFERENCIAS

- BOLAÑO, Roberto (1999). *Monsieur Pain*. Buenos Aires: Anagrama.
- DEL PRIEGO, Manuel (2002). Estudio Preliminar. En: *César Vallejo. Ensayos y reportajes completos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. XI-CV.
- DERRIDA, J. (1971). Firma, acontecimiento, contexto. En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 347-372.
- DESCOLA, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2014). *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- ESPEJO ASTURRIZAGA, J. (1960). *César Vallejo: itinerario del hombre, 1892-1923*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.

- FERNÁNDEZ, Carlos (2024). *El joven Vallejo (1905-1919). Apuntes para una biografía intelectual*. Trujillo: Reino de Almagro.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Lima: Francisco del Canto.
- GONZÁLEZ VIANA, E. (2009). *Vallejo en los infiernos*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.
- GOODZICH, Wlad (1998). *Teoría literaria y crítica de la cultura*. Madrid: Universidad de Valencia.
- GRANADOS, Pedro (2004). *Poéticas y utopías en la poesía de César Vallejo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GRANADOS, Pedro (2011). Apuntes sobre la actualidad «teórica» de la poesía de César Vallejo. *Blog de Pedro Granados*, 17/03. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/granadospj/2011/03/17/apuntes-sobre-la-actualidad-teorica-de-la-poesia-de-cesar-vallejo/>.
- GRANADOS, Pedro (2014). *Trilce: húmeros para bailar*. Lima: VASINFIN.
- GRANADOS, Pedro (2015). Amálio Pinheiro respecto a nuestro archipiéu valle-jiano. *Blog de Pedro Granados*, 05.
- GRANADOS, Pedro (2018). César Vallejo musical. *Blog de Pedro Granados*, 08/13. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/granados-pj/2018/08/13/cesar-vallejo-musical/>.
- GRANADOS, Pedro (2019). Heraldos negros: fermento(s) de Sol. *Archivo Vallejo. Revista de Investigación del Centro de Estudios Vallejanos*, núm. 4, pp. 249-263.
- GRANADOS, Pedro (2020a). Periodismo y Humanidades en César Vallejo. *Galaxia*, 43, pp. 41-53.
- GRANADOS, Pedro (2020b). Trilce y ¿trilceanas ciudadanías? *Mitologías Hoy*, núm. 22, pp. 357-368.
- GRANADOS, Pedro (2024). Georgette asesinó a Vallejo. *Blog de Pedro Granados*, 16/04. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/granados-pj/2024/04/16/georgette-asesino-a-vallejo/>.

- HART, Stephen (2013). *César Vallejo. Una biografía literaria*. Lima: Cátedra Vallejo.
- HUÁRAG, Eduardo. (2014). Contra el secreto profesional: la trasposición del discurso periodístico en la prosa poética. En: *Vallejo 2014. Actas del Congreso Internacional Vallejo Siempre*. Lima: Editorial Cátedra Vallejo, pp. 35-47.
- LAMBIE, George (2014). La política de César Vallejo en el siglo XXI. En: *Vallejo 2014. Actas del Congreso Internacional Vallejo Siempre*. Lima: Editorial Cátedra Vallejo, pp. 299-316.
- LEJEUNE, PHILIPPE (1994). *El pacto autobiográfico*. Madrid: Megazul-Endimiión.
- MANNHEIM, Bruce (1991). *The Language of the Inka since 1532: A Social History of Southern Peruvian Quechua*. Austin: University of Texas Press.
- MANNHEIM, Bruce (2020). Relatividad ontológica restringida. En: Óscar Muñoz (coord.). *Ensayos de etnografía teórica (Andes)*. Madrid: Nola Editores, pp. 47-84.
- MEJÍA CHIANG, C. (2013) *El arte de la palabra justa: Labor periodística de César Vallejo y Jorge Basadre*. Lima: Mesa Redonda.
- NIETZSCHE, F. (2008). *Fragmentos póstumos*. Madrid: Tecnos.
- ORTEGA, Julio (1986). Guamán Poma de Ayala y la conciencia cultural pluralista. *Lexis*, vol. 10, núm. 2, pp. 203-213.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1996). En torno al individuo andino: imágenes e identificaciones. *Anthropologica*, vol. 14, núm. 14, pp. 105-119.
- PHILLIPARTH, Georgette (1968). *Apuntes biográficos sobre Poemas en prosa y Poemas humanos*. Lima: Moncloa Editores.
- PINHEIRO, Amálio (2017). César Vallejo: Gestografía. *Algazarra*, núm. 5, pp. 4-36.
- RIZO PATRÓN, R. (2013). *Multinaturalismo e interculturalidad en el horizonte del mundo de la vida*. Volumen 1. Pereira, Colombia: Universidad Tecnológica de Pereira, pp. 195-209.

- SALOMON, F. (2018). *At the Mountains' Altar: Anthropology of Religion in an Andean Community*. Londres: Routledge.
- VALLEJO, César (2002a). *Artículos y crónicas completos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VALLEJO, C. (2002b). *Ensayos y reportajes completos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VERA OSSINA, C. (2009). *Ciudad Trilce*. La Paz: Plural.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2013). *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología post-estructural*. Edición de Stella Mastrangelo. Madrid: Katk Editores.
- WITTGENSTEIN, L. (2017). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Editorial Trotta.

Fecha de recepción: 2025-07-23.

Fecha de evaluación: 2026-04-18.

Fecha de aceptación: 2026-04-27.

Fecha de publicación: 2026-06-30.



La Hermandad de la Inmaculada Virgen de la Puerta de Salaverry (Trujillo, La Libertad) y la formación de una identidad comunitaria sobre la base de una advocación mariana

Gherson LINARES PEÑA

ghersonlinares1@gmail.com

Código ORCID: 0009-0002-1824-839X

RESUMEN

Desde sus orígenes en la colonia, las cofradías y hermandades han constituido una de las organizaciones de laicos más importantes dentro de la historia del catolicismo popular. Entre los elementos que, tradicionalmente, han explicado su origen, arraigo y supervivencia se encuentran cuestiones como la pertenencia de sus fundadores y cofrades a un gremio laboral, profesión o etnia, por ejemplo. Este artículo presenta un breve recuento de los principales hitos del origen e historia de la Hermandad de la Inmaculada Virgen de la Puerta de Salaverry para mostrar que, aun teniendo un origen gremial, esta

organización laica del Perú contemporáneo ha construido su larga historia de ochenta años con elementos que trascienden las mencionadas identidades colectivas. En particular, se muestra que el principal factor que explica su arraigo y longevidad se refiere a la consolidación de una identidad, más bien comunitaria, fundamentada en una advocación mariana proyectada para todo el distrito de Salaverry, como espacio físico y simbólico de su realización.

PALABRAS CLAVE: *hermandad religiosa, catolicismo tradicional, Virgen de la Puerta, puerto de Salaverry, identidad colectiva, identidad comunitaria*

The Brotherhood of the Immaculate Virgin of the Port of Salaverry—Trujillo, La Libertad— and the Formation of a Community Identity Based on a Marian Devotion

ABSTRACT

Since their origins in the colonial period, confraternities and brotherhoods have constituted one of the most important lay organizations in the history of popular Catholicism. Among the elements that have traditionally explained their origin, deep roots, and survival are factors such as the affiliation of their founders and members with a trade guild, profession, or ethnic group, for example. This article presents a brief account of the main milestones in the origin and history of the Brotherhood of the Immaculate Virgin of the Port of Salaverry to show that, even with its guild origins, this lay organization in contemporary Peru has built its long, eighty-year history with elements that transcend the aforementioned collective identities. In particular, it shows that the main factor explaining its deep roots and longevity is the consolidation of a more communal identity, based on a Marian devotion projected for the entire district of Salaverry, as both the physical and symbolic space of its manifestation.

KEYWORDS: *religious brotherhood, traditional Catholicism, Virgin of the Port, port of Salaverry, collective identity, community identity*

INTRODUCCIÓN

LAS HERMANDADES RELIGIOSAS constituyen una de las manifestaciones del catolicismo tradicional que mayor arraigo e importancia ha logrado consolidar en el Perú. Desde la aparición, durante la colonia, de las primeras organizaciones de fieles conformadas sobre la base del culto a alguna advocación de la Virgen María, Cristo o un santo patrón (Celestino, 1992, p. 104), su obra y legado es imprescindible para la comprensión del credo católico surgido como un elemento vital y trascendente de la cultura inmaterial peruana. En este respecto, la Hermandad de la Inmaculada Virgen de la Puerta de Salaverry (HIVPS en adelante) se halla entre las organizaciones de este gran linaje, que cuenta con una de las trayectorias más amplias en el norte del país. Surgida de la devoción y agencia de los pobladores del distrito de Salaverry —localidad portuaria del litoral del departamento de La Libertad—, la hermandad ha desarrollado una historia que ya cuenta con ochenta años de vida institucional, lo cual la convierte en una manifestación trascendental dentro del panorama de la cultura salaverrina.

Pero ¿qué factor ha sido preponderante en la construcción del arraigo y longevidad de esta organización de laicos católicos en el norte del Perú? Para abordar esta pregunta, en este artículo realizamos una revisión de los principales hitos de su constitución y trayectoria sobre la base de la revisión de fuentes primarias como los libros de actas de la organización —documentos inéditos que datan de la década de 1980— y testimonios orales de sus actuales miembros. Fundada en 1945, la HIVPS tiene un origen gremial, pues fue conformada por los antiguos carreros, esto es, los operarios que maniobraban las cargas del puerto con un sistema mecanizado de cuerdas y poleas. Muy pronto, debido al crecimiento vertiginoso del comercio que debía gestionar la aduana y las innovaciones de ingeniería para el trasbordo de la carga a los barcos mercantes, la labor de los carreros fue sustituida por nuevas técnicas de estibación y operaciones logísticas. Sin embargo, la HIVPS

continuó su labor congregando a fieles de diversas profesiones u oficios con la consigna de consolidar la celebración de la Virgen de la Puerta dentro de los límites del distrito. De esta manera, la HIVPS, cuya primigenia identidad colectiva se basaba en el protagonismo del gremio de los carreros, se transformó en una organización que tiene como objetivo la construcción de una identidad comunitaria fundamentada en una advocación mariana proyectada a todo el distrito de Salaverry, territorio que constituye el espacio simbólico y físico de su realización.

IDENTIDAD COLECTIVA E IDENTIDAD COMUNITARIA

Es necesario precisar los conceptos de identidad colectiva e identidad comunitaria, ambos provenientes del amplio debate que, en torno al tema de las identidades surgidas de la pertenencia a grupos o vecindades, ha desarrollado la psicología social. En principio, la comunidad, que surge al interior de las organizaciones sociales concebidas como grupos organizados en torno a fines comunes, posibilita la formación de un conjunto de identidades tanto colectivas como comunitarias (Andrade et al., 2021). Las identidades colectivas se forman a partir de la interacción que tienen entre sí los miembros de la comunidad; interacción que resulta de los procesos de toma de decisiones conjuntas, asunción de acuerdos, consolidación de liderazgos, etc., lo cual puede explicar el carácter cultural de los nuevos movimientos sociales (Melucci, 1995; Chiju y López, 2007). Por otra parte, para el caso de las identidades comunitarias, la concepción de comunidad incluye el espacio físico en el cual se desenvuelve la organización: una comunidad está hecha de relaciones, «pero no solo entre personas, sino entre personas y un lugar que, junto con las acciones compartidas, con los miedos y las alegrías, con los fracasos y los triunfos sentidos y vividos otorga un asiento al recuerdo, un nicho a la memoria colectiva e individual» (Montero, 2004, p. 99).

En suma, la identidad colectiva se configura esencialmente a partir de las interacciones entre los miembros, en particular, sobre la base de los aspectos cognitivos de estas interrelaciones y no tanto en la relación que establece el sujeto con el espacio físico y simbólico (territorio) que, en cambio, puede ser transformado a través de los procesos de la identidad comunitaria. En este último caso, el contexto donde surge la comunidad cobra especial relevancia, ya que los sujetos que la conforman desarrollan formas de adaptación, resistencia o de liberación por el hecho de convivir, precisamente, en ese contexto, al cual, finalmente, van a querer transformar (Montero, 2004, p. 95).

Las cofradías organizadas sobre la base de gremios de trabajadores artesanales pueden ser vistas como comunidades que desarrollaron identidades colectivas vinculadas a la labor técnica especializada que desarrollaban sus cofrades. Fernández (2017) ha demostrado el rol fundamental que desempeñaron las cofradías del gremio de sastres españoles en la formación de una identidad corporativa artesanal en la Lima colonial, por ejemplo. En una sociedad estamental y enfrascada en el sistema mercantilista de la época, las actividades de los gremios estaban concentradas en consolidar su rol como organizaciones de trabajadores en la economía imperial. Por ello, cuestiones como la especialización de la labor técnica o la etnia eran esenciales en sus trayectorias. De hecho, «la cofradía, más allá de su dimensión religiosa, fue un elemento capital en la construcción y definición de la identidad corporativa a lo largo del tiempo» (Fernández, 2017, p. 104). Todo ello sumaba a la formación de denominada identidad corporativa artesanal (Fernández, 2017, p. 101), concepto que podemos comparar con la identidad colectiva que ya hemos referido.

Desde finales del siglo XVI, el crecimiento explosivo de la actividad cofradiera en el virreinato del Perú la convirtió en una institución imposible de controlar desde el seno de la Iglesia. A mediados del siglo XVII, en Lima, se crearon el Real Juzgado de Cofradías y el Juzgado de Testamentos, Cofradías y Obra Pías para

vigilar su desempeño en los ámbitos civil y eclesiástico, respectivamente (Campos y Fernández de Sevilla, 2014). Después de su auge como institución vital para el proceso de la evangelización, la cofradía perdería su influencia y poder económico como resultado de las ideas de la Ilustración, las confiscaciones del liberalismo anticlerical, la desamortización de los bienes por parte del Estado hacia la última fase de la colonia y, más aún, las nuevas instituciones que trajo la república nacida en el siglo XIX (Rodríguez, 2012). Diversas normas dadas por el Estado republicano, entre 1853 y 1869, dictaminaron que los bienes de las cofradías y hermandades de la capital sean administrados por la Sociedad de Beneficencia de Lima; posteriormente, este marco legal será extendido al resto del país para dotar de recursos a las beneficencias departamentales y provinciales (Armas, 2007, p. 50). De esta manera, la HIVPS es heredera de este último tramo de la extensa historia de las cofradías en el Perú.

EL PUERTO DE SALAVERRY COMO CONTEXTO DEL ORIGEN DE UNA MANIFESTACIÓN DEL CATOLICISMO TRADICIONAL

Para entrar en materia sobre el origen de esta importante asociación de fieles devotos de la Virgen de la Puerta, debemos concentrar nuestras pesquisas en la actividad comercial —marítima y ferroviaria— del emblemático puerto de Salaverry. Este terminal portuario tiene su historia vinculada a hombres tan ilustres como Miguel Grau Seminario —el héroe de la Guerra con Chile— o el presidente José Balta —recordado por promover una de las mayores inversiones para la construcción de ferrocarriles en el Perú del siglo XIX—. La historia del puerto de Salaverry está unida con el declive y posterior cierre del antiguo terminal colonial de Huanchaco. En efecto, desde la fundación española de la ciudad de Trujillo en el siglo XVI, Huanchaco se mantuvo como uno de los puertos más importantes de la costa norte

del Perú hasta que, hacia el tercer cuarto del siglo XIX, el debate sobre la búsqueda de un nuevo punto de embarque, que mejore las condiciones que ofrecía Huanchaco, determinó su ocaso previsible y la creación de un nuevo terminal marítimo en su reemplazo. En 1868, el gobierno del presidente Balta se iniciaba con una política de inversiones gigantescas para la exportación de productos agrícolas como el azúcar —para el caso de los valles de la costa norte— o el guano —aquel abono orgánico natural, cuya extracción de los ingentes depósitos acumulados en las islas de Chincha en plena costa central, creó una de las mayores bonanzas de carácter falaz en nuestra historia republicana—. Balta auspició esta política de gobierno a través de la denominada «Ley general sobre construcción de ferrocarriles y emisión de bonos» del 15 de enero de 1869 (Retamozo, 2024, pp. 88-89). Pero, además de los ferrocarriles, la exportación tan dinámica de los productos peruanos requería, básicamente, de otra infraestructura fundamental: los puertos marítimos. Muy pronto, el crecimiento prodigioso que la industria del azúcar estaba logrando en los valles de Chicama y Santa Catalina, en la costa norte, derivó en la inutilidad del tradicional puerto de Huanchaco, que ya no ofrecía las capacidades esenciales para atender las grandes dimensiones de aquel comercio marítimo internacional. Por ello, el debate para la construcción de un nuevo terminal marítimo adquirió una importancia suprema entre los círculos políticos y de poder económico de la región.

Aquí destaca el protagonismo de los líderes de la Asociación del Club Progresista de La Libertad, quienes realizaron una serie de gestiones ante el despacho del presidente Balta, para convertir la tradicional Garita de Moche —ubicada a 23 kilómetros de Huanchaco y, hasta entonces, considerada como una caleta de pesca artesanal— en el nuevo puerto que los comerciantes liberteños estaban esperando. El presidente Balta, gran promotor de la participación de las élites agroexportadoras nacionales en el comercio global, accedió a la visión de los miembros del Club Progresista de La Libertad y, prontamente,

convocó a la Marina para la realización de una comisión que evaluara las condiciones que ofrecía el sitio de la denominada Garita de Moche. Aquella labor trascendental recayó en un marino excepcional que, unos años más tarde, se inmolaría en los cruentos combates navales de la Guerra con Chile: Miguel Grau Seminario. De hecho, la inspección de la Garita de Moche fue una de las misiones que Grau lideró durante la primera etapa de su retorno a la vida militar, pues solo un año antes, el experto marino se hallaba dedicado a la marina mercante.

Debido a las condiciones extraordinarias que otorgaban el guano y el salitre de las costas peruanas, el 13 de mayo de 1867, Grau asumió el mando del vapor Callao, de propiedad de la empresa Pacific Steam Navigation Company, naviera líder en estos negocios del Pacífico Sur. Pronto, el Callao sería reemplazado por el vapor Quito, del cual Grau también sería capitán. Con ello, el célebre hombre de mar estuvo dedicado a la labor mercante entre mayo de 1867 y febrero del año siguiente (Zapata et al., 2023, p. 46). En 1868, durante la breve presidencia interina del general Pedro Diez Canseco, Grau se incorpora nuevamente a la Marina de Guerra el 5 de febrero, y el 27 del mismo mes se le otorga el mando del monitor Huáscar. Uno de los últimos actos del general Diez Canseco como mandatario fue otorgar el ascenso a capitán de navío graduado a Grau (Zapata et al., 2023, p. 46), hecho que se efectuó el 25 de julio de 1868, solo un mes antes de que el presidente Balta asumiera el poder en agosto de ese mismo año (Centro Naval del Perú, 1978, pp. 26-28). Hacia fines de 1869 —período de las gestiones del Club Progresista de La Libertad— el gran marino todavía se encontraba comandando el célebre monitor. Es pues esta nave insigne la que, bajo las órdenes de Grau, irá a recorrer el mar de la Garita de Moche con el objetivo de evaluar y comparar sus ventajas frente a las del antiguo terminal de Huanchaco. El informe de Grau fue emitido el 2 de febrero de 1870, el cual pone fin al debate y recomendación, fehacientemente, la construcción del nuevo puerto en el mar de la Garita de Moche, debido a las irrefutables ventajas de esta parte del litoral liberteño (Sachún, 2019, p. 8).

Las acciones de la gestión Balta operaron con rapidez extrema: el 9 de marzo de 1870, el presidente firmó un decreto supremo con el que ordenaba la creación del nuevo terminal que, efectivamente, debía ubicarse en la antigua garita. Así lo establecía el artículo 1 de la referida norma: «La caleta denominada Garita de Moche queda convertida en puerto mayor con el nombre de Puerto de Salaverry en reemplazo del de Huanchaco que quedará, pasado el plazo que se señalará por resolución especial, reducido a la condición de caleta». Luego de la creación del puerto, el gobierno peruano consagró esfuerzos para la construcción de la línea férrea que conectara los pueblos y haciendas productores de azúcar con el nuevo terminal marítimo. Así, entre 1875 y 1876, fueron construidos los tramos y ramales del ferrocarril Ascope-Salaverry que incluyeron, en su diseño, el paso por las ciudades y pueblos de Moche, Trujillo, La Cumbre, Chicama, Chiclín, Chocope y Casa Grande. Es preciso señalar que el ferrocarril de Ascope a Salaverry alcanzaría a propulsar el desarrollo azucarero más importante de los valles de la costa peruana (Rotary International, 1931, p. 78).

LOS PRIMEROS «CARREROS» Y EL ORIGEN DE UNA DEVOCIÓN MARIANA EN EL PUERTO DE SALAVERRY

Nueve años después de la creación del puerto y solo tres transcurridos desde el inicio de operaciones del ferrocarril, la población y comercio de Salaverry habían crecido en magnitud suficiente como para sustentar su conversión en una organización política y municipal independiente. Indefectiblemente, esto fue refrendado por la ley dada por el Congreso en enero de 1879, cuando el gobierno central estaba a cargo de Mariano Ignacio Prado, norma que, en su artículo único, declara distrito al puerto mayor de Salaverry (Congreso de la República, 1879, L. 4 de enero, Artículo Único). Así, una vez materializados el puerto, el distrito y el ferrocarril, las condiciones estaban

determinadas para la creación de un nuevo punto de embarque para el azúcar y los granos del Perú, como también el surgimiento de una devoción mariana vinculada estrechamente con el trabajo de este emblemático emporio del comercio marítimo internacional.

El decreto del 9 de marzo de 1870 establecía, también, la relación de empleados —y sus respectivos salarios— que debían ser contratados para la operación de la aduana del nuevo puerto de Salaverry. La relación de estos primeros operadores del terminal incluía las labores de un administrador, un contador, un *vista*, un guardalmacén, un oficial auxiliar, dos amanuenses, un teniente de resguardo, nueve inspectores, un portero, un patrón de falúa, cuatro marineros y personal de la policía (Presidencia de la República, 1870, D. 9 de marzo, Artículo 2). Debido al crecimiento de las actividades portuarias relacionadas sobre todo con el comercio del azúcar, este pequeño equipo de trabajo debió ser complementado perentoriamente para incluir a un conjunto más amplio y diverso de empleados. Entre estos nuevos oficios y roles indispensables para la gestión de las oficinas y maquinarias de la marina mercante de fines del siglo XIX e inicios del XX, debemos destacar a los denominados «carreros», esto es, los operarios encargados de realizar las complejas maniobras para cargar y descargar los sacos de productos como el azúcar u otros despachados a granel.

El ferrocarril que venía desde Trujillo llegaba a Salaverry colmado de los sacos de productos cosechados en las haciendas de los valles norteños. Los carreros, hombres fuertes y saludables, se aprestaban a cargarlos y apilarlos en una explanada adecuada para su almacenamiento, antes de que sean llevados al embarque de algún buque mercante. Ciertamente, en aquellos años, mucho antes del desarrollo de la maquinaria portuaria moderna que incluye grúas, polipastos, ganchos y otros equipos propulsados con energía eléctrica o sistemas hidráulicos, los carreros de Salaverry implementaron un sistema de cuerdas y poleas para mover las pesadas cargas de sacos; todo ello para ser operado, en estricto, por la mano de obra del ser humano (W. Zuta, comunicación personal, 20 de mayo de 2025).

Hacia las primeras décadas del siglo XX, los carreros comparían mucho más que su trabajo altamente especializado en el puerto. Aproximadamente, entre las décadas de 1930 y 1940, los carreros de Salaverry conformaban una pequeña sociedad de hombres laboriosos cuya unión se vio fortalecida por un elemento trascendental de su cultura tradicional: la devoción ferviente que todos ellos tenían por la Virgen de la Puerta de Otuzco. En las vísperas del 15 de diciembre de cada año, los carreros viajaban a esta ciudad de la sierra liberteña para rendir su tributo durante los días principales de esta gran festividad. Pero más allá de su intervención como sencillos feligreses, los carreros salaverrinos adquirieron un protagonismo ejemplar debido a su participación exclusiva en uno de los momentos más tradicionales de la celebración. Según testimonios de sus descendientes, los carreros de Salaverry lograron un reconocimiento amplio como los piadosos estibadores que, por muchos años, tenían el encargo exclusivo de realizar la solemne *bajada* de la Virgen de la Puerta de Otuzco, desde su altar hasta la explanada exterior de la iglesia matriz para el saludo de sus fieles (W. Zuta, comunicación personal, 20 de mayo de 2025). Replicando la sabiduría y técnicas que estos hombres utilizaban para las maniobras en el puerto, los carreros desarrollaron el sistema de cuerdas y poleas con el que la sagrada imagen era bajada, por aquel entonces, para recibir el tradicional saludo. Cabe destacar el liderazgo de los hermanos Manuel y Ruperto León Otiniano, dos devotos y fieles carreros cuya labor fue fundamental para el desarrollo de estas tradiciones. Fueron, precisamente, Manuel y Ruperto León Otiniano quienes comandaron la organización del gremio de carreros que fundaría la legendaria Primera Cuadrilla de Cargadores de la Virgen de la Puerta de Otuzco. Y fueron ellos los que, en unos cuantos años, llevaron esta devoción y costumbres a su propia tierra: hacia los inicios de la década de 1940, aproximadamente, los miembros del gremio de carreros comenzaron a organizar las primeras fiestas en honor a la Virgen de la Puerta en el mismo distrito de Salaverry (S. Jiménez, comunicación personal, 26 de mayo de 2025).

Para ello, los carreros acudieron al domicilio de la señorita Bertha y su hermana Peregrina Bustamante quienes, además de regentar la única botica que había en el pueblo, guardaban en su domicilio una primorosa imagen de la Virgen de la Puerta, reliquia que constituía su máspreciado patrimonio religioso, cultural y familiar. Cabe señalar aquí un tema muy importante que concierne a un aspecto de la escultura misma de esta advocación mariana en Otuzco y Salaverry. Los pobladores de Salaverry habían comprobado que la imagen que tenían las hermanas Bustamante era idéntica a la antiquísima patrona de Otuzco, considerándolas prácticamente como gemelas. La única diferencia estaba en la orientación que cada una tenía en la mirada. Mientras que la de Otuzco mira hacia abajo, la de Salaverry tiene la vista hacia el frente (S. Jiménez, comunicación personal, 26 de mayo de 2025). Debido a este gran parecido, la imagen que custodiaba la familia Bustamante siempre ha sido considerada como un símbolo muy importante que entrelaza la fe del pueblo de Salaverry con la que se profesa en Otuzco.

Los salaverrinos solicitaron, entonces, la imagen prestada a la familia Bustamante con la finalidad de homenajear anualmente a la «Mamita» de la Puerta. Como respuesta, los visitantes se encontraron con la invaluable amabilidad de Bertha y Peregrina Bustamante quienes, en un gesto de bondad y querencia por las tradiciones del pueblo salaverrino, hicieron entrega de la imagen de la Virgen para la veneración de sus fieles. De esta manera y bajo la custodia principal de los carreros, la fiesta de la Virgen de la Puerta de Salaverry iniciaba su historia con las respectivas misa y procesión solemnes. Una vez terminados todos los actos celebratorios, la imagen regresaba a la casa de sus dueñas, las obsequiosas hermanas Bustamante.

Gracias a la tenencia de la imagen de la familia Bustamante durante los días de la festividad, el pueblo de Salaverry vio fortalecida su devoción y fue consolidando su historia como una de las localidades que profesan de manera más ferviente esta fe. Inicialmente, la celebración en Salaverry se hacía el mismo día que en Otuzco, es

decir, el 15 de diciembre, pero pronto esta fecha tuvo que ser cambiada. Precisamente, debido a la querencia por la Mamita de la Puerta, mucha gente de Salaverry —y otros pueblos como Moche que, como hemos referido, también participaba de esta devoción— partía a Otuzco; las calles del puerto se quedaban despobladas hacia el día 15. Por ello, el grupo de carreros y demás devotos cambiaron el calendario de la festividad, fijando el día central para el 25 de diciembre. De esta manera, los fieles de Salaverry —entre los que se cuentan no solo creyentes y peregrinos sino, también, miembros de comparsas de danzas tradicionales— podían asistir a la celebración en Otuzco y luego, ya de retorno, esperar con tranquilidad el día en que podían saludar a la Virgen en su propia tierra.

Sobre la base del gran empeño de los primeros carreros para llevar adelante las diversas gestiones para la organización de la fiesta, se fue formando el núcleo de devotos que en los próximos años conformarían la hermandad. Es así como el 25 de diciembre de 1946 se funda la Hermandad de la Inmaculada Virgen de la Puerta de Salaverry, fecha que conmemoraba la tradición de celebrar en el mismo día de Navidad. Los primeros presidentes de esta organización vital para la historia del catolicismo popular del distrito fueron, por supuesto, los mismos trabajadores portuarios que fundaron la Primera Cuadrilla de Cargadores de la Virgen en Otuzco: los hermanos Manuel y Ruperto León Otiniano.

UNA IMAGEN DE TODO EL PUEBLO DE SALAVERRY

Desde 1946 hasta por lo menos la primera mitad de la década de 1970, la hermandad continuó organizando la festividad con estos arreglos y costumbres que implicaban el préstamo que cada año hacía la familia Bustamante. Así como los antiguos carreros, las generaciones siguientes de estibadores portuarios continuaron siendo protagonistas en la celebración mariana (figuras 1 y 2). Sin embargo, esto se vio alterado cuando, debido a complicaciones médicas propias de la senectud,

Bertha y Peregrina no pudieron seguir cuidando de la imagen en su propia casa. Peregrina, finalmente, falleció y la señorita Bertha quedó al cuidado de su hermano Jorge Emilio y el hijo de este. Cuando Bertha alcanzó una edad muy avanzada, Jorge Emilio decidió llevarla a una casa de reposo de modo que tenga las mejores atenciones y cuidados. Es entonces cuando el hermano y sobrino de Bertha tuvieron que buscar un nuevo hogar para la imagen que su querida hermana y tía, respectivamente, había preservado durante toda una vida. En primera instancia, Jorge Emilio y su hijo fueron a buscar a la señora Narcisa Osorio de Villarreal, cuya casa quedaba muy cerca, exactamente al frente de la botica de la señorita Bustamante. Pero en ese momento, la casa de la señora Narcisa no ofrecía las condiciones mínimas para resguardar un bien tan valioso y delicado; la vivienda estaba hecha con insumos tradicionales como el adobe, por lo que se planeaba realizar su refacción con material noble. Con mucho pesar, la señora Narcisa tuvo que decir que no, pues tener a la Virgen entre los escombros de una refacción era una verdadera falta que no se podía permitir (S. Jiménez, comunicación personal, 26 de mayo de 2025).

En estas circunstancias, los Bustamante —padre e hijo siempre juntos en estas diligencias— acudieron a la vivienda de la familia Santillán. Esta ilustre familia de devotos estaba conformada por Leopoldo Santillán, su esposa Trinidad Tapia y sus hijos Alicia, Lupe, Mapi y dos hermanos varones más que después radicarían en Lima. En este caso, un hecho fortuito operó a favor de una posible acogida de la imagen. Por esos días, Lupe Santillán había dejado la casa de sus padres debido a que contrajo matrimonio; su habitación quedó desocupada y habilitada como un espacio perfecto para el resguardo de la imagen. Así, la venerada imagen de la familia Bustamante fue entregada a la familia Santillán, siendo recibida, en estricto, por la señora Trinidad Tapia. Es importante señalar que dicho acto fue formalizado a través de un documento que recoge esta voluntad de la señorita Bertha Bustamante, esto es, la entrega de la imagen de la Virgen a la familia Santillán como un encargo para su cuidado y preservación (S. Jiménez, comunicación personal, 26 de mayo de 2025).

Con ello, la hermandad continuó organizando la celebración con el mismo protocolo, pero acudiendo ahora a la familia Santillán. La imagen era solicitada hacia la víspera del día central que, por entonces, correspondía al primero de enero. Al día siguiente, ya habiéndose realizado todas las actividades del programa de celebraciones, la imagen era llevada en andas para su retorno a la casa de los Santillán. Este breve paseo de retorno constituía un acto notable con el que, efectivamente, culminaba la fiesta. Como se recuerda, la imagen era acompañada por las comparsas de negros y gitanas y la feligresía que, jovialmente, acostumbraba a escoltarla hasta la puerta de la vivienda de la señora Trinidad Tapia. Una vez allí la imagen era bajada y, luego de los últimos bailes que le brindaban las comparsas, ingresaba a la casa donde permanecería hasta la próxima celebración anual. Finalmente, los integrantes de la hermandad cargaban las andas para su guardado en el local del Club Unión que se ubicaba al costado de la parroquia.

Ello continuó realizándose con normalidad hasta 1981, año en que, durante la presidencia de Javier Piminchumo, ocurriría un hecho de gran trascendencia en la historia de esta devoción del pueblo de Salaverry. Después de culminadas las actividades del viernes 2 de enero (figura 3), por alguna razón la imagen se quedó en el templo, es decir, no se dispuso su retorno a la vivienda de la familia Santillán. Wilfredo Zuta López—integrante de la junta directiva que secundaba la gestión de Javier Piminchumo— recuerda que dos días después, el domingo 4 de enero de 1981, los hermanos que habían asistido a misa fueron a su casa hacia las diez de la mañana para anunciarle un hecho impen-sado: la imagen de la virgen había sido llevada intempestivamente del templo. Por su puesto, Wilfredo acudió a toda prisa y constató que, efectivamente, la urna estaba vacía.

Debido a lo insólito de este suceso, Wilfredo Zuta procedió a realizar la denuncia correspondiente ante el puesto de la Guardia Civil del puerto; acudió acompañado del párroco que por entonces oficiaba en la parroquia La Inmaculada, el R. P. Germán Cerna del Pino.

Evidentemente, aquellos días fueron de gran zozobra no solo para los miembros de la hermandad, sino para todo el pueblo creyente que preguntaba por el paradero incierto de la imagen. Cuando se tuvo noticia de que la venerada virgen había sido llevada en un manto blanco a casa de la familia Santillán, los miembros de la HIVSP se sumergieron en un ejercicio amplio de diálogo y reflexión que les permitiera hacer una evaluación justa de los acontecimientos. Después de algunas breves averiguaciones y un balance desapasionado de lo ocurrido, los hermanos llegaron a la conclusión de que la familia Santillán tenía pleno derecho de mantener la custodia de la imagen en su vivienda, lo cual se fundamentaba en el encargo que recibieron directamente de parte de sus primeros dueños, los miembros de la familia Bustamante, en particular, las hermanas Bertha y Peregrina Bustamante. El reconocimiento de la importancia de la familia Bustamante en la historia de la devoción por la Virgen de la Puerta y, más aún, de su rol como propietaria de la primera imagen sería mantenido por todas las directivas de la hermandad subsiguientes hasta el día de hoy (J. Gordillo, comunicación personal, 25 de noviembre de 2025).

Durante los meses de enero, febrero y la primera quincena de marzo de 1981, Wilfredo Zuta —que ya ejercía funciones como presidente de la junta directiva— organizó una serie de reuniones con los miembros de la HIVSP y representantes de otras organizaciones de fieles como Javier Cerdán Valderrama de la Comisión de Fiestas de San Juan Tadeo o María Azabache de Camino de la Hermandad de la Virgen Inmaculada Concepción. El propósito de estas reuniones era reflexionar sobre los acontecimientos últimos y hallar la forma de acceder a la imagen de la Virgen de la Puerta que se hallaba en la casa de la familia Santillán. De esta suerte, Wilfredo Zuta realizó visitas a la casa de Trinidad Tapia acompañado de estos mismos devotos o representantes de otras organizaciones de fieles para solicitar el retorno de la imagen a la urna de la iglesia. Pero los esfuerzos de estas comisiones fueron en vano; la familia Santillán no accedía a prestar la imagen para

las celebraciones de aquel año. La señora Trinidad Tapia argüía, con toda razón, que la imagen le había sido encargada por la propia señorita Bertha Bustamante y que su cuidado, ahora, era parte de una labor que ya correspondía plenamente a la familia Santillán.

Wilfredo Zuta decidió convocar a una gran asamblea con los miembros de todas las hermandades de fieles que quisieran respaldar esta solicitud ante la familia Santillán. Zuta y los demás compañeros de la HIVPS concibieron que, de esta manera, se estaría reuniendo la voz de todo el pueblo devoto del distrito de Salaverry como portador de una noble voluntad: el acceso a la tradicional imagen de la Virgen de la Puerta para las celebraciones de las próximas vísperas de diciembre. Aquella cita ocurrió exactamente a las siete de la noche del 16 de marzo de 1981 en casa de Ruperto Alas Armas, presidente del Comité de Defensa de la HIVPS.

El acta del 16 de marzo de 1981 —que, ciertamente, lleva el título de Acta de Adhesión y Apoyo— es un documento esencial para comprender el buen criterio que tuvieron, entonces, los representantes de las organizaciones de fieles reunidos en la casa de Ruperto Alas. En primer término, los convocados reconocen la buena voluntad de Isabel de Bustamante cuya decisión de prestar la imagen familiar, algunos años antes de aquel histórico 1946, posibilitó el inicio de esta tradición del pueblo de Salaverry:

[...] el Sr. Ruperto Alas expuso por otro lado la historia de la fundación de la Hermandad que data desde años 1946, fecha en que ya comienza a ser facilitada la imagen por su dueño la distinguida señora: Isabel de Bustamante, quien en un gesto de bondad y culto por su amor a este pueblo, hizo entrega de la Virgen a la iglesia para su custodia y veneración de sus fieles.¹

En otra parte del mismo documento, los integrantes de las hermandades religiosas sentencian que la imagen que están buscando

1 Libro de Actas de la HIVPS – Tomo 1, año 1981, f. 18.

recuperar es patrimonio de la familia Bustamante. Podemos deducir, entonces, que aun cuando el objetivo de estas gestiones era *recuperar* la imagen, lo que los asambleístas buscaban era acceder a ella como parte del tradicional «préstamo» de la familia Santillán; la historia que los miembros de la HIVPS recuerdan y narran hasta hoy es la de un apreciado bien religioso cuya propiedad corresponde al ámbito de una unidad familiar:

Acto seguido los representantes de las hermandades acordaron firmar unánime su adhesión y apoyo ante las gestiones para recuperar la valiosa reliquia que es patrimonio de la honorable familia Bustamante, la que a través de los años demostraron su alta bondad por todo lo que significa bien social, también se acordó que para perennizar el recuerdo de la distinguida familia Bustamante se haga una placa la misma que se colocará en su altar.²

A pesar del buen criterio contenido en la denominada Acta de Adhesión y Apoyo, el objetivo de acceder a la imagen no fue cumplido. Entonces, los miembros de la HIVPS decidieron acudir al despacho del arzobispo de Trujillo, monseñor Manuel Prado Pérez-Rosas. La imposibilidad de hallar una solución motivó a los hermanos a pedir el consejo de la máxima autoridad de la Iglesia en la arquidiócesis de Trujillo. En la audiencia con el arzobispo —a la cual, los hermanos de la HIVPS concurrieron acompañados de algunos de los firmantes del Acta de Adhesión y Apoyo como Javier Cerdán, María Azabache, entre otros—, se hizo el relato sumario de todas estas incidencias. El dictamen de Manuel Prado Pérez-Rosas sorprendió a todos: según el eclesiástico, la imagen de las señoritas Bustamante era de propiedad familiar, por lo tanto, la hermandad debía encargar la elaboración de una nueva escultura que sea «de todo el puerto de Salaverry». Más aún, el arzobispo se comprometió a darle su bendición.

2 Libro de Actas de la HIVPS – Tomo 1, año 1981, f. 19.

El comisionado para buscar al artista capaz de realizar esta obra singular fue Wilfredo Zuta. Con los recursos recaudados gracias a la colaboración de una gran parte del pueblo de Salaverry, Zuta visitó la Escuela Superior de Bellas Artes Macedonio La Torre de Trujillo. Allí, el oficioso miembro de la HIVPS encontró la buena disposición de Quintín Borda Ticona, reconocido escultor puneño que se comprometió a entregar la obra hacia el mes de noviembre. La nueva imagen de la Virgen de la Puerta de Salaverry ingresa, por primera vez a este distrito, exactamente un 20 de noviembre de 1981. A las seis de la mañana del 22 de noviembre la imagen fue trasladada de la casa de Wilfredo Zuta a la urna que ya estaba preparada en la iglesia matriz, pues la misa en la que el arzobispo de Trujillo debía otorgarle la bendición se había organizado para las once (figura 4). En el orden de cosas que el arzobispo declaró en aquella jornada memorable destaca la sentencia firme que ha quedado en la consciencia y el corazón de cada uno de los moradores devotos de este distrito: «Esta imagen es de todo el pueblo del puerto de Salaverry» (W. Zuta, comunicación personal, 25 de noviembre de 2025). Luego de la misa, el arzobispo fue invitado a los salones de la municipalidad distrital donde el alcalde, en representación del pueblo de Salaverry, le agradeció por los oficios realizados. Todo ello quedó refrendado en un acta que fue firmada al final de la recepción en el municipio, uno de cuyos pasajes citamos a continuación:

En el puerto de Salaverry a los veintidós días del mes de noviembre de mil novecientos ochenta y uno contando con la asistencia del Arzobispo de Trujillo Monseñor Manuel Prado Pérez Rosas, el Sr. Alcalde Sr. Pablo Ferradas Vargas, el párroco del distrito Germán Cerna del Pino, se dio inicio a la Misa de Bendición y Coronación de la nueva imagen de la Virgen de la Puerta que será entregada al pueblo católico salaverrino para su cuidado y veneración, el Sr. Arzobispo realizó la misa contando con la gran asistencia de padrinos y demás personas invitadas. Nuestra hermandad agradece al Sr. Arzobispo por estar su presencia en este día que es un día histórico para el católico pueblo salaverrino.³

3 Libro de Actas de la HIVPS – Tomo 1, año 1981, f. 32.

Los días que siguieron sirvieron para organizar la próxima víspera que acontecería el 31 de diciembre. La HIVSP recibió colaboraciones y obsequios: mantos, vestidos y otras prendas, además de insumos diversos para los agasajos fueron entregados por las familias salaverrinas. Con todos estos preparativos logrados, la nueva imagen salió en procesión por primera vez el 1 de enero de 1982. A partir de entonces, la fiesta de la Virgen de la Puerta de Salaverry ha continuado consolidándose como una de las mayores manifestaciones de la religiosidad del distrito, siempre a cargo de la HIVPS que celebró las bodas de oro de su fundación en diciembre de 1996 y que, a la fecha, suma ochenta años de trayectoria (figuras 5 y 6). En años más recientes debemos destacar la gestión de la junta directiva presidida por José Antonio Gordillo Robles, que inició su primer tramo de trabajo en el período 2018-2020. Desde entonces, esta presidencia se ha esforzado por indagar y recuperar algunas de las tradiciones salaverrinas más antiguas de esta celebración mariana (figura 7).

CONCLUSIONES

La HIVPS, fundada hacia mediados del siglo XX por los antiguos carreros, tiene un origen claramente gremial. Sin embargo, la organización no se condujo para consolidar una identidad colectiva desde el punto de vista de la corporación de estos operarios de la aduana del puerto. Debido al crecimiento vertiginoso del comercio del azúcar y las innovaciones en las formas de maniobrar las cargas a granel, el oficio técnico de estos operarios tradicionales desapareció. Con ello, la hermandad evolucionó hacia la conformación de una organización que tiene como objetivo la construcción de una identidad comunitaria fundamentada en la advocación de la Virgen de la Puerta proyectada a todo el distrito de Salaverry, territorio que constituye el espacio simbólico y físico de su realización. Algunos hitos de la historia de la HIVPS ilustran este proceso.

Un primer episodio es la convocatoria que hace la HIVPS a las hermandades de las distintas advocaciones del distrito para la firma del Acta de Adhesión y Apoyo de 1981. Este documento, que fue firmado por los representantes de la Hermandad de la Virgen Inmaculada Concepción, Hermandad de la Semana Santa y Señor de los Milagros, Hermandad de San Martín de Porres, Hermandad de la Virgen de Salaverry, Comisión de Fiesta de San Antonio y la Comisión de Fiestas de San Judas Tadeo, recoge por primera vez la voluntad unánime de todas estas organizaciones de laicos para fortalecer la devoción por la Virgen de la Puerta en todo el distrito.

En segundo lugar, debemos mencionar el tránsito de la primera imagen de la Virgen —patrimonio particular de la familia Bustamante— a la realización de una segunda gestionada por la HIVPS —patrimonio de todo el distrito de Salaverry—. Este logro importante en la trayectoria de la HIVPS ha sido refrendado por actos protocolares y solemnes celebrados por actores importantes del gobierno local y la Iglesia. Aquí destaca la misa y bendición que declaró a la imagen como «Virgen de todo el puerto de Salaverry», la misma que fue oficiada, en 1981, por el arzobispo de Trujillo, monseñor Manuel Prado Pérez-Rosas, en presencia del alcalde y párroco del distrito. Más recientemente, el 1 de enero de 2026, como parte de los actos de la apertura del Año Jubilar, la imagen fue proclamada con el título de «Madre Protectora de Salaverry» a través de una resolución de alcaldía firmada por Carlos Arroyo, burgomaestre en funciones. En el contexto de esta misma ceremonia, el alcalde hizo entrega del Corazón de Oro de Salaverry, el cual fue bendecido e impuesto por monseñor Alfredo Vizcarra Mori, arzobispo metropolitano de Trujillo.

Finalmente debemos referir algunos testimonios orales que muestran la importancia que tiene la advocación de la Virgen de la Puerta y otras más, también marianas, como elemento importante de la identidad comunitaria de Salaverry. En una entrevista de diciembre de 2025, el R. P. Raymundo Claudio Delgado —actual párroco

del distrito—, nos mencionó sentirse sumamente impresionado por la profunda «vocación mariana» que tiene el distrito. El sacerdote hizo un recuento de las advocaciones marianas que actualmente se celebran a lo largo del año: aparte de la Virgen de la Puerta de la familia Bustamante y la Virgen de la Puerta que resguarda la HIVPS, la población festeja a la Santísima Virgen Inmaculada Concepción —patrona de Salaverry declarada como alcaldesa perpetua del puerto en 2025— y la Virgen de Salaverry. Asimismo, algunos mensajes del discurso oral de los miembros de la HIVPS destacan el hecho de que, acontecimientos como la proclamación como Madre Protectora o la bendición recibida de parte de tres arzobispos de la ciudad de Trujillo, demuestran que «el distrito de Salaverry ha logrado consagrarse a la Inmaculada Virgen de la Puerta». Esta sentencia ilustra la expectativa que, actualmente, tiene la HIVPS sobre el cumplimiento de sus objetivos de consolidar la devoción por esta advocación mariana en todo el distrito porteño.

FIGURA 1

Grúa sobre railes cargando una barcaza en el muelle de Salaverry



Nota: Fotografía de Robert S. Platt, 1930. En: American Geographical Society Library, University of Wisconsin-Milwaukee Libraries.

FIGURA 2

Estibadores realizando el embarque de azúcar de forma artesanal



Nota: Hacia 1963, era esta una labor heredada de los primeros «carreros» que trabajaron en los inicios de operación del puerto de Salaverry (Foto: Salaverry de mis amores, 2016).

FIGURA 3

Miembros de la HIVPS con la imagen de la Virgen de la Puerta de Salaverry de la familia Bustamante



Nota: Esta celebración se realizó el 2 de enero de 1981 (Foto: Archivo de la HIVPS).

FIGURA 4
*Miembros de la HIVPS con el arzobispo de Trujillo,
monseñor Manuel Prado Pérez-Rosas*



Nota: Ceremonia de bendición y coronación de la nueva imagen de la Virgen de la Puerta de Salaverry del 22 de noviembre de 1981 (Foto: Archivo de la HIVPS).

FIGURA 5
La Virgen luciendo un vestido dorado



Nota: Procesión del 1 de enero de 1997 celebrando las bodas de oro de la fundación de la HIVPS (Foto: Archivo de la HIVPS).

FIGURA 6
Retorno del pueblo joven Aurora Díaz



Nota: Procesión realizada el 31 de diciembre de 1995 (Foto: Archivo de la HIVPS).

FIGURA 7
Miembros de la HIVPS durante su visita a Moche



Nota: Reunión celebrada a fines de septiembre de 2024
(Foto: Archivo de la HIVPS).

ARCHIVOS CITADOS

Libros de Actas de la Hermandad de la Inmaculada Virgen de la Puerta de Salaverry. Tomo I y Tomo III.

REFERENCIAS

- ANDRADE, Leidy, Jenny GÓMEZ, Luisa PALACIOS, María VARGAS y Claudia BURBANO (2021). La identidad colectiva y comunitaria en el desarrollo de las acciones colectivas de una organización social campesina. En: David Pérez y Claudia Burbano (eds.). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico*. Cali: Universidad Santiago de Cali, pp. 205-224.
- ARMAS, Fernando (2007). *Iglesia: bienes y rentas. Secularización liberal y reorganización patrimonial en Lima (1820-1950)*. Instituto de Estudios Peruanos.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco (ed.) (2014). *Catálogo de Cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima*. Madrid: Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, n.º 42. <https://javiercampos.com/fls/dwn/catalogo-cofradias-archivo-arzobispado-lima.pdf>
- CELESTINO, Olinda (1992). El trasplante de las cofradías españolas y su diferenciación étnico-social en Lima. *Boletín de Historia y Geografía*, vol. 9, pp. 104-126.
- CENTRO NAVAL DEL PERÚ (1978). *A la gloria del gran almirante del Perú Miguel Grau*. Lima: Santiago Valverde S. A.
- CHIJU, Aquiles y Alejandro LÓPEZ (2007). La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci. *Polis*, vol. 3, num. 1, pp. 125-159.
- DECRETO DE 1870 [Presidencia de la República]. Disponiendo que la caleta Garita de Moche, se convierta en puerto mayor con el nombre de Puerto Salaverry. 09 de marzo de 1870. <https://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1870011.pdf>

- FERNÁNDEZ, David (2017). Identidad corporativa y religiosidad popular. Las cofradías del gremio de sastres españoles de Lima (siglos XVI-XVIII). En: David Fernández (coord.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*, pp. 101-119. Conferencia Episcopal Peruana.
- LEY de 1879 [Congreso de la República]. Declarando distrito al puerto mayor de Salaverry en el departamento de La Libertad. 04 de enero de 1879. <https://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1879004.pdf>
- MELUCCI, Alberto (1995). The Process of Collective Identity. En: Hank Johnston y Bert Klandermans (eds.). *Social Movements and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 41-63. output.pdf
- MONTERO, Maritza (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós.
- RETAMOZO, Alberto (2024). La concesión de los ferrocarriles en el Perú en el periodo 1826-1879. *Giuristi: Revista de Derecho Corporativo*, vol. 5, núm. 9, pp. 73-106.
- RODRÍGUEZ, José Luis (2012). Cuatro momentos de desarrollo de las cofradías del Virreinato del Perú. Siglos XVI-XIX. *Uku Pacha - Revista de Investigaciones Históricas*, año 10, núm. 16, pp. 75-84.
- ROTARY INTERNATIONAL (1931). *Monografía geográfica e histórica del departamento de La Libertad. Trujillo*. <https://books.google.com.pe/books?id=nydbAAAAMAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
- SACHÚN, Hermógenes (2019). *Calendario Cívico Regional*. Gobierno Regional La Libertad.
- SALAVERRY DE MIS AMORES (2016, 6 de junio). *Iglesia Inmaculada Concepción y el antiguo Club Social «LA UNIÓN»*. [Imagen adjunta] Facebook. <https://www.facebook.com/485064891591677/photos/pb.100064798714044.-2207520000/945976102167218/?type=3>

SALAVERRY DE MIS AMORES (2016, 7 de junio). *Embarque de azúcar, de forma artesanal. 1963. Bajada del winche de los carros del ferrocarril a los lanchones de «Grace»*. [Imagen adjunta] Facebook. <https://www.facebook.com/485064891591677/photos/pb.100064798714044.-2207520000/946015752163253/?type=3>

ZAPATA, Antonio, Armando NIETO, Ernesto LERMO, Héctor LÓPEZ, Jorge SALMÓN y Ludwig MEIER (eds.) (2023). *Grau*. Lima: Fundación Miguel Grau.

Fecha de recepción: 2026-03-15.

Fecha de evaluación: 2026-04-15.

Fecha de aceptación: 2026-04-27.

Fecha de publicación: 2026-06-30.



Primeros recuerdos de Alejandro en París y Perú. Homenaje a Alejandro Ortiz Rescaniere¹

Michel BRAUDEAU

Periodista, escritor y editor
braudeau@gmail.com

RECUERDO EL PRIMER DÍA que conocí a Alejandro en París, un joven bastante alto y delgado, vestido con traje, en un apartamento situado en la decimocuarta planta, sobre la estación de Montparnasse. Está con Marie-France, su prometida, en casa de Pierre y Michèle, la hermana de Marie-France, en una capital aún convulsa tras Mayo del 68. Yo tengo unos veinte años. En unos días los novios se irán al Perú. ¿Para qué? ¿Qué se podría vivir en este mundo justo después del 68?

1 Traducción realizada por Juan Javier Rivera Andía con la revisión y aprobación del autor. El traductor agradece, asimismo, la ayuda recibida por Valentín Ortiz, hijo de Alejandro Ortiz Rescaniere.

Me dijeron que el distinguido Alejandro era antropólogo, alumno de Claude Lévi-Strauss y José María Arguedas, famosos aquí y allá. ¿Iré algún día a ese país de chamanes y de masacres? Alejandro estaba contento de venir a París y está igualmente contento de irse; se alegra con facilidad. Su cabello negro azabache ya se le está despeinando un poco. No le presta ninguna atención. Tiene prestancia, este sabio.

Apenas diez años después, el mundo ha cambiado. Dos amigos de la universidad se van de vacaciones al Perú y me proponen acompañarlos. Me alojo en Lima, en casa de los entonces recién casados de Montparnasse, en una gran mansión de la avenida Dos de Mayo, donde su pequeño, llamado Valentín, me presta su habitación y su colección de Mickey. Sus padres se muestran apacibles. Alejandro sigue igual, con una gran curiosidad por todo lo que le rodea. Me sugiere que viaje solo a la Amazonía y que dé un paseo por el río. Cojo un avión un poco destartado hacia Iquitos, ciudad en medio de la selva. El mercado fue construido según los planos de Eiffel, en la municipalidad se exponen moldes de cera para ilustrar los rostros de grandes criminales y también rostros devastados por enfermedades venéreas. Los indios soplan en cerbatanas y se vuelven a poner sus pantalones de jeans apenas se marchan los gringos. Un periódico roto en el barro informa que «¡El rey del rock ha muerto!». Elvis Presley acaba de fallecer en Graceland, el 16 de agosto de 1977. Este Perú para turistas, sin las palabras de Alejandro, no es lo que esperaba. ¿Será Alejandro consciente de ello? No estoy seguro.

Él mismo desconfía de las fronteras y del sentido común; tal es la esencia de su profesión, pero yo aún no lo advierto. También intuyo que es necesario dejarse llevar por cierta ingenuidad, no imaginar solamente cálculos y astucias. En cambio, muchos proyectos humanos son falsamente sencillos y pueden interpretarse de forma compleja; incluso, a veces, de manera inocente. Pero Alejandro no se apresura en ponerme al corriente de sus pensamientos. No solo le gusta pasear conmigo por esta Lima que conoce tan bien, sino que

parece redescubrirla, casi por cortesía. Su propensión a distraerse y bromear me inclina a pensar que comparte mi curiosidad, que se muestra dispuesto a adoptar mi mirada europea (al menos tal y como él se la imagina) como una forma de burlarse un poco de todo. El barrio de Miraflores, cerca de la costa, ya es muy burgués en esa época. Encontramos suntuosas mansiones en las que se ha gastado mucho dinero y también muchas casas bellas y sofisticadas, rodeadas de árboles, flores, estanques y estatuas. Estas son mis favoritas. Siendo las primeras demasiado grandes, allí se temen todos los excesos, Dianas cazadoras, cascadas de ninfas de yeso en bosquecillos; y uno se cansa de ellas. Las segundas, en cambio, aunque a veces dejen entrever esfuerzo y torpeza, no dejan de alegrar el ambiente.

Estamos en una capital costera donde el esplendor de los barrios privilegiados se despliega o se derrumba vertiginosamente, pero en Lima, además, los terremotos y los golpes de Estado pueden ser implacables alterando las reglas del juego. Le pregunto a Alejandro por qué una escalera se detiene en medio de una pared, sin salida, o para qué sirven los muebles de piedra en una terraza a la que no se puede subir. Él se lo pregunta también. Quizá se produjera un revés financiero durante la construcción. Solo se conservan las puertas o ventanas ya instaladas; las reformas indispensables vendrán más tarde, o quizá nunca, como los millones necesarios. Decenas de casas inacabadas se elevan así, con un gran estilo, hacia un cielo gris rosado. Algún día sus herederos sin un centavo las mandarían a derribar con excavadoras, en una sola noche, para vender el terreno a un promotor inmobiliario. Sin embargo, señala Alejandro, nada frenará verdaderamente aquel entusiasmo de los primeros constructores que corrieran el riesgo de construirse un palacio con columnas y faroles aún más vainilla y chocolate que el de su vecino, arruinado, el pobre.

No solo Miraflores despliega las reliquias de una época dorada y de la aficción de los arquitectos. En La Punta, barrio de los marineros, podemos observar la misma exuberancia, pero con toques inesperados

de exotismo, como ese gran edificio arruinado, mitad templo hindú y mitad pagoda, que se tambalea en una intersección. Un capitán retirado mandó construir una réplica a tamaño real de su barco. Dos plantas con portillos que dan a la vereda, el casco que se ensancha y eleva el puente; las grandes chimeneas negras parecen imposturas, pero resisten la brisa del mar. En Lima, es sabido, el aire suele ser muy húmedo, pero casi nunca llueve. El capitán pasó sus últimos años a bordo, por encima de los autos de las calles. Este falso barco no es solo una muestra de riqueza, sino más bien un vestigio sentimental, el escombros de una vida a la que no se renuncia, incluso en el más allá.

En otra ocasión, Alejandro me llevaría a uno de los inmensos cementerios de Lima para ver la tumba de Sarita Colonia (1914-1940). Esta frágil jovencita, venerada prácticamente como una santa, era considerada la protectora de los ladrones. A estos les bastaba con llevar una imagen de la pálida Sarita cosida en el forro de su abrigo para ser invisibles y escapar de la policía. Sin embargo, el secreto se descubrió y los policías comenzaron a registrar la ropa de los sospechosos, pues una imagen de ella equivalía casi a una confesión. A pesar de todo, frente a su tumba, quizá los mal informados siguen haciendo cola para comprar una imagen. «Hoy en día ya no funciona», dice Alejandro. «Los verdaderos ladrones obtienen una licenciatura en Derecho y se presentan a las elecciones». Alejandro también me llevaría a las ruinas de Pachacamac, donde se acudía respetuosamente a narrar a los muertos allí venerados los grandes acontecimientos del año transcurrido, oreando sus restos sobre las terrazas frente al océano. Un año más tarde, vuelvo al Perú en febrero, al inicio de la Semana Santa. Con Alejandro tomamos un avión a Bolivia, tan próxima de lo que fuera el imperio inca. En Oruro, ciudad minera de altura donde se celebra las grandes festividades de La Diablada, danzantes fastuosamente disfrazados y ataviados con plumas se menean incesantemente durante seis días en medio de la polvareda. Santos cristianos y paganos emergen entonces de las minas de los cerros para

atormentar a los humanos que extrajeron de allí los minerales que enriquecieron España. Alejandro no me dice ni una palabra sobre las penurias de la Conquista, ni sobre las tribulaciones de los que fueron esclavizados. A casi 3,700 m de altitud, a donde llegamos en apenas una hora desde el nivel del mar, todos los viajeros encuentran tan poco oxígeno que se cansan constantemente (o ríen absurdamente). Alejandro solo se detendrá en el vuelo de regreso a Lima. No estoy seguro de la lección que se podría extraer de esta breve travesía por el altiplano.

Es solo entonces que Alejandro me enseñará su nueva casa (en Alfredo León), el espacio que ha acondicionado para trabajar, escribir y ver sus películas de archivo dedicadas a la Segunda Guerra Mundial, los bombardeos, los campos de exterminio, los desembarcos. Una verdadera afición en su caso. Aunque no nos dice nada al respecto. Sin duda, todos conocemos esas noticias televisivas sobre el fin del mundo. De hecho, en Francia, las repiten todos los años.

Fecha de recepción: 2025-11-20.
Fecha de aceptación: 2026-03-23.
Fecha de publicación: 2026-06-30.



Testimonios sobre Alejandro Ortiz Rescaniere
(poemas de Pierrette Bertrand-Ricoveri
y una carta inédita de Claude Lévi-Strauss)

«LE MENDIANT QUETCHUA» DE PIERRETTE BERTRAND-RICOVERI¹

à Alejandro Ortiz Lima - Pérou, septembre 1971

Fugue
Sur dénuement
Charpente de reprises
Le poncho délavé
Le reflet révolu
D'un oeil vide
Piégé
Il entra famélique
Et le pas
Hiératique

1 En Pierrette Bertrand-Ricoveri (2019).

Irradiait
La tranchée de la chicheria
Creuset d'humilité
Race de prédateurs
ELLE
vestale blanche de l'opprobre
Recueil à la lie
le philtre du mépris

«EL MENDIGO QUECHUA» DE PIERRETTE BERTRAND-RICOVERI

a Alejandro Ortiz Lima - Perú, septiembre de 1971

Letanía
de miseria
Y entrelazos reiterados
El poncho pálido
El reflejo extinto
La mirada en blanco
Captiva
Entró famélico
Y el paso
Jerárquico
Irradiaba
en el umbral de la chichería
Cántaro de sencillez
Raza depredadora
ELLA
Vestal blanca del oprobio
Recoge en su concho
El filtro del desprecio

«PÉRUVIENNE» DE PIERRETTE BERTRAND-RICOVERI²

à Alejandro Ortiz

Une orgie de boue
Et des jeux de lumière
Des ocres violettes
Gorge déployée des épices
Et sur les ailes acérées
Andines
La déchirure des nuages

La racines de la détresse
Au fond de l'oeil
De cent enfant
Polyper souverain

«PERUANA» DE PIERRETTE BERTRAND-RICOVERI

a Alejandro Ortiz

Una orgía de barro
Y juegos de luces
Ocres violáceos
Garganta desplegada de especias
Y sobre las afiladas alas
Andinas
El desgarró de las nubes

2 En Bertrand-Ricoveri (2019).

Las raíces de la angustia
En el fondo del ojo
De este niño
Pólipo soberano

CARTA INÉDITA DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS A ALEJANDRO ORTIZ³

5 de septiembre de 1988

Estimado colega y amigo

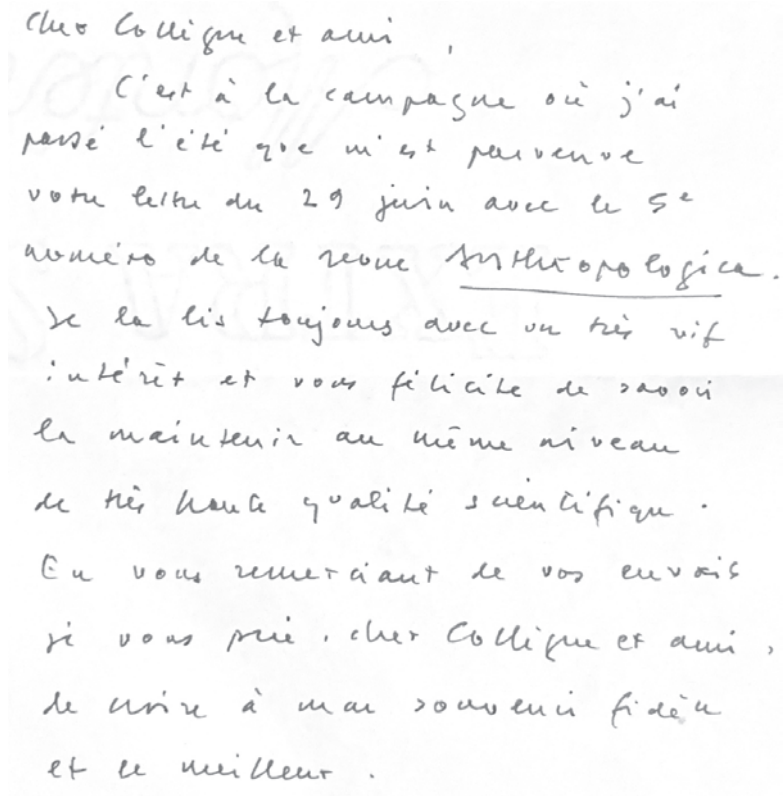
Su carta del 29 de junio con un ejemplar del quinto número de la revista *Antropologica* me fue enviada al campo, donde he pasado el verano. La leo siempre con un interés muy vivo y lo felicito por saberla mantener siempre en un muy alto nivel de calidad científica. Le agradezco por sus envíos y le ruego, estimado colega y amigo, recibir mi más cordial saludo.

Claude LÉVI-STRAUSS

3 Carta manuscrita sobre papel membretado del Laboratorio de Antropología Social (CNRS-EHESS) dirigida a la dirección postal de la oficina del profesor Alejandro Ortiz Rescaniere en la PUCP (véase figura 1). Lleva la firma manuscrita de Claude Lévi- Strauss y un sobre también membretado donde se corrige a mano la dirección del laboratorio. La carta lleva también la fecha y la firma. Contamos, además, también digitalizado el sobre con la escritura a mano de su autor.

FIGURA 1

Carta de Claude Lévi-Strauss a Alejandro Ortiz Rescaniere



Cher Collègue et ami ,
C'est à la campagne où j'ai
passé l'été que m'est parvenue
votre lettre du 29 juin avec le 5^e
numéro de la revue Anthropologica.
Je la lis toujours avec un très vif
intérêt et vous félicite de savoir
la maintenir au même niveau
de très haute qualité scientifique .
En vous remerciant de vos envois
je vous prie , cher Collègue et ami ,
de croire à mon souvenir fidèle
et le meilleur .

REFERENCIAS

BERTRAND-RICOVERI, Pierrette (2019). *Libre cours*. Tomo 2. París: L'Harmattan: 2019.

Bibliografía de Alejandro Ortiz Rescaniere

Was du ererbt von deinen Vätern hast, Erwirb es, um es zu besitzen.
— Goethe, *Fausto*

Juan Javier RIVERA ANDÍA

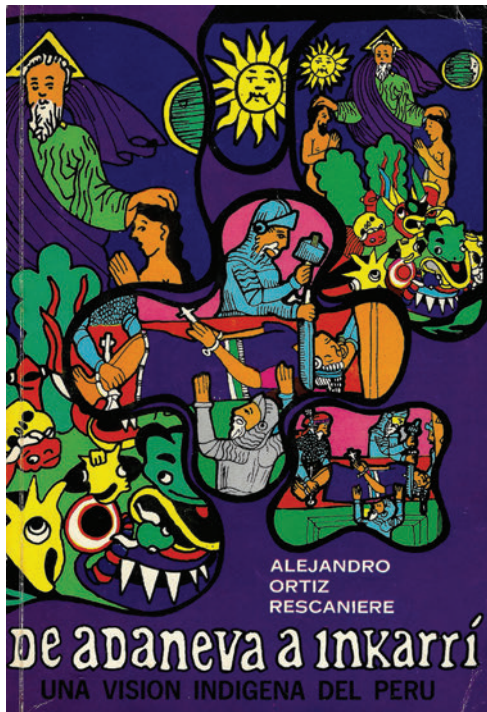
Universität Tübingen (Tubingia, Alemania)
rivera.jj@pucp.edu.pe

LA LISTA PRESENTADA A CONTINUACIÓN es el producto de nuestro diálogo de casi tres décadas con la obra de nuestro profesor. Las publicaciones que hemos listado van de 1963 al 2015; esto es, se trata de un período de cincuenta y tres años. En total, suman alrededor de 146 títulos. Las fuentes principales son, además de los catálogos en línea existentes, una parte de su biblioteca que nos fue legada por su hijo, Valentín Ortiz, y mi propia biblioteca y archivo personales. Nos parece evidente que la lista está lejos de ser exhaustiva, pero creemos que puede dar una idea de la amplitud de esta obra. Las ausencias más probables quizá estén en sus prólogos, entrevistas, notas en diarios y

obras de ficción; y es más que probable en el caso de los textos inéditos.¹ Al final de la lista, incluimos una lista de una veintena de trabajos de Marie-France Souffez (1940-2020), la notable antropóloga y esposa de Alejandro Ortiz Rescaniere, con cuya obra dialogó la de Alejandro a lo largo de toda su trayectoria. Un estudio de los trabajos de Souffez es otra tarea pendiente de la antropología andinista.

FIGURA 1

Portada de *De Adaneva a Inkarrí*



1 Por ejemplo, el discurso leído el 2011 durante la ceremonia por la jubilación de Ortiz Rescaniere en la Facultad de CCSS de la PUCP ha permanecido inédito (y quizá perdido) hasta hoy.

B. *Libros como único editor (2)*

- (1996). *José María Arguedas, recuerdos de una amistad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2006). *Mitologías amerindias*. Madrid: Trotta.

C. *Manuales de curso (2)*

- (2001). *Manual de etnografía amazónica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2004). *Cultura y desarrollo*. Material de enseñanza para el curso del mismo nombre en el programa de la maestría en Gerencia Social de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

FIGURA 3

Portada de *Sobre el tema de la pasión*



D. Artículos en revistas como único autor (41)³

- (1963). Enfermedad y organización social en Vicos. *Cuadernos (del Centro de Estudiantes de Antropología)*, vol. 2, núm. 1. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 35-52.
- (1964). Enfermedad y organización social en Vicos (continuación). *Cuadernos (del Centro de Estudiantes de Antropología)*, vol. 2, núm. 2. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 39-53.
- (1970a). El mito de Inkarrí no es un mito. *Educación: La Revista del Maestro Peruano*, vol. 1, núm. 4., pp. 34-42.
- (1970b). Lenguas aborígenes y educación nacional. *Educación: La Revista del Maestro Peruano*, vol. 1, núm. 2, pp. 50-52.
- (1970c). Estructura tradicional y forma prestada en dos mitos de Paríamarca sobre la Virgen de Cuevasanta. *Amaru*, núm. 13, pp. 88-89.
- (1971a). Hijos del Mantaro, aves de trabajo. *Rikchay*, año 1, núm. 2, p. 3.
- (1971b). ¿Por qué los niños no van a la escuela? *Educación: La Revista del Maestro Peruano*, año 2, núm. 7, pp. 50-56.
- (1974). Inkarrí: urgencia del pasado en el presente. *Revista Semanal Siete Días del Perú y del Mundo*. 23 de agosto.
- (1977a). El orden ideal Isua. *Runa*, Instituto Nacional de Cultura, núm. 1, p. 13.
- (1977b). Los zorros devoradores. *Revista de la Universidad Católica*. Nueva serie, núm. 2, pp. 85-93.
- (1980). Arguedas y la antropología. *Debates en Antropología*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 5, pp. 25-30.
- (1982a). El demonio andino. *Ethnica*, vol. 18, núm. 2, pp. 117-133.
- (1982b). El tratamiento del tiempo en los mitos andinos. *Debates en Antropología*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 8, pp. 66-76.

3 Aquellas referencias de esta lista que conciernen a las dos revistas consecutivas de antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú han sido tomadas de dos listas previas: Champa (1985) y Bravo (2002). Probablemente falte incluir todavía algunos muy breves textos de presentación de *Anthropologica* que estuvieron firmados con iniciales o simplemente como «editor» en los primeros veinte números publicados bajo la dirección de Ortiz Rescaniere.

- (1982c). Moya: espacio, tiempo y sexo en un pueblo andino. *Allpanchis Phuturinga*, núm. 14, núm. 20, pp. 189-217.
- (1983a). El dualismo andino. Hechos y preceptos. *Ethnica*, núm. 19, pp. 53-78.
- (1983b). Escuela oficial y cultura popular. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 1, pp. 121-125.
- (1984). Chawa: la marginalidad andina y un cuento de Arguedas. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 2, pp. 413-417.
- (1985). Símbolos y ritos andinos: un intento de comparación con el área vecina amazónica. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 3, pp. 61-85.
- (1986). Imperfecciones, demonios y héroes andinos. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 4, pp. 191-223.
- (1987). El Inca y el chamán. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 5, pp. 19-30.
- (1988). La familia y la comunidad campesinas de las regiones altas. Características y tendencias. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 6, pp. 309-326.
- (1989). La comunidad, el parentesco y los patrones de crianza andinos. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 7, pp. 135-170.
- (1990). Anotaciones sobre el teatro quechua. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 8, pp. 275-291.
- (1991a). Dos estudios sobre un mito de Huarochirí. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 9, pp. 41-42.
- (1991b). Matrimonio y cambio cósmico: Huaytyacuri. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 9, pp. 39-51.
- (1992). La sociedad inca en el momento de la Conquista. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 10, pp. 95-115.
- (1992). El inca y el charlatán. *La Revista de Estudios Interculturales*, núm. 19. Osaka: Kansai University of Foreign Studies.
- (1992). Reflexiones sobre la imagen andina del «yo» y el «otro»: un análisis del personaje fabuloso, el Inca. *La Revista de Estudios Interculturales*, núm. 19, pp. 83-118.

- (1993). Anotaciones sobre la literatura quechua-aymara. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 11, pp. 325-331.
- (1994). Amores bélicos. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 12, pp. 225-258.
- (1995). Unas imágenes del tiempo. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 13, pp. 141-166.
- (1996a). En torno al individuo andino: imágenes e identificaciones. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 14, pp. 105-119.
- (1996b). La antropología: hechos y nociones. Comentarios sobre la relatividad de las observaciones y de las nociones en antropología. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 14, pp. 261-265.⁴
- (1997). La metáfora de los amores salvajes en el *Canto kechwa* de José María Arguedas. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 15, pp. 355-369.
- (1998). Anotaciones sobre la calificación del otro. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 16, pp. 67-86.
- (1999). El racismo ilustrado o cuando se ve lo propio con ojos ajenos. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 17, pp. 407-410.
- (2001). La aldea como parábola del mundo. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 19, pp. 425-434.
- (2002). Presentación del número 20 de la revista *Anthropologica*. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 20, pp. 9-10.
- (2002). Una mirada vagabunda. Vigencia de la antropología de Arguedas. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 20, pp. 13-18.
- (2002). Carnaval y humor andinos. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 20, pp. 293-308.
- (2008). El contrapunto festivo (el contrapunto y las competencias en las fiestas andinas). *Revista de la Universidad de Nagoya*, pp. 162-171.

4 Reimpreso en: *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (1995), núm. 22, pp. 195-200.

FIGURA 4

Portada de la edición privada de *El Señor de los Temblores*



E. Capítulos en libros colectivos (25)

- (1973). El mito de la escuela. En: Juan Ossio (ed.). *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor, pp. 237-250.
- (1979). Algunas consideraciones antropológicas sobre la Educación Bilingüe. En: M. Larson, P. Davis y M. Ballena Dávila (eds.). *Educación Bilingüe. Una experiencia en la Amazonía Peruana*. Lima: Prado Pastor, pp. 89-95.
- (1980). El dualismo religioso en el antiguo Perú. En *Historia del Perú. Procesos e instituciones*. Tomo 3. Lima: Edición de Juan Mejía Baca, pp. 9-72.

- (1983). Una opinión antropológica sobre algunos de los programas educativos más significativos llevados a cabo en América Latina. En: *Alternativas de educación para grupos culturalmente diferenciados. Estudio de casos*. Michoacán: CREFAL, Organización de los Estados Americanos, pp. 173-175.
- (1990). Expresiones religiosas marginales: el caso de Sarita Colonia. En: Marcel Valcárcel C. (ed.). *Pobreza urbana: relaciones económicas y marginalidad religiosa*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 169-201.
- (1992a). Algunas sugerencias para la transcripción del trabajo de campo. En: *Actas y Memorias Científicas: XI Congreso Nacional de Folklore, I Congreso Internacional Andino de Folklore, 19-23 agosto 1991*. Volumen 2. Huancayo: SEPAR, IRINEA, Comité Permanente de Conceptuación del Folklore, pp. 371-374.
- (1992b). La sociedad inca al momento de la conquista. En: *Uomini e Culture*. Genova: Colombo.
- (1992c). Lo propio y lo ajeno en las representaciones del Inca. En: Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León-Portilla, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (eds.). *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. Tomo 1: Imágenes interétnicas*. Madrid: Siglo XXI, pp. 397-407.
- (1993). El inca y los amores extraordinarios. En: Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León-Portilla, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (eds.). *De palabra y obras en el nuevo mundo. Tomo 3: La formación del otro*. Madrid: Siglo XXI.
- (1994). La literatura quechua y aymara. En: *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*. Universidad de Barcelona, pp. 205-209.
- (1995). Pobres y ricos. La pareja en el mundo andino. En: L. Koban, A. Castro, A. Ortiz, C. Cáceres y A. L. Vega. *El amor y sus especies*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 33-38.
- (1999). El individuo andino, autóctono y cosmopolita. En: Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (eds.). *Cultura y globalización*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2001a). El individuo andino contemporáneo. En: M. Dascal, M. Gutiérrez y Jaime de Salas (eds.). *La pluralidad y sus atributos. Usos y maneras en la construcción de la persona*. Madrid: Fundación Duques de Soria.

- (2001b). La religión y el comportamiento de los peruanos. En: *Perú: ¿en qué país queremos vivir? La apuesta por la educación y la cultura. Tomo I: Cultura*. 38.ª Conferencia Anual de Ejecutivos CADE. Lima: CADE-IPAE, pp. 49-84.
- (2001c). La religión y el comportamiento de los peruanos. En: *Perú: ¿en qué país queremos vivir? La apuesta por la educación y la cultura. Resúmenes ejecutivos*. 38.ª Conferencia Anual de Ejecutivos CADE. Lima: CADE-IPAE, pp. 57-59.
- (2004a). El círculo de Arguedas. En: Carmen María Pinilla (ed.). *Arguedas y el Perú de Hoy*. Lima: SUR.
- (2004b). Lévi-Strauss et l'Amérique hispanique. En: Michel Izard (ed.). *Claude Lévi-Strauss*. París: L'Herne, pp. 383-386.
- (2006a). El tema de la pasión en la mitología amazónica. En: A. Ortiz Rescaniere (ed.). *Mitologías amerindias*. Madrid: Trotta, pp. 361-400.
- (2006b). Introducción. En: A. Ortiz Rescaniere (ed.). *Mitologías amerindias*. Madrid: Trotta, pp. 9-35.
- (2009). Contraste festivo. Contrastes y competencia en las celebraciones andinas. En: Takahiro Kato (ed.). *Investigación básica para la interpretación multifacética del cine*. Nagoya: Universidad de Nanzan, pp. 158-173.
- (2010). Sobre el uso impreciso y equívoco de la palabra cultura. *Cultura Sur. Revista de Arte y Cultura*, vol. 1, núm. 2, pp. 120-122.
- (2011). Arguedas: una mirada vagabunda y libre. En: Carmen M. Pinilla. *Arguedas: Perú infinito*. Lima: Ministerio de Cultura, pp. 178-188.
- (2013). Vigencia de la obra de José María Arguedas. En: Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez, Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera, Eileen Rizo-Patrón y Carla Sagástegui (eds.). *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales*. Tomo 3. Lima: PUCP, pp. 15-20.
- (2015a). Los regalos de Manuel Gutiérrez Estévez. En: Francisco Ferrándiz, Juan Antonio Flores, María García Alonso, Julián López García y Pedro Pitarch (eds.). *Manuel Gutiérrez Estévez: maestro de etnógrafos (americanistas)*. Madrid: Iberoamericana, pp. 91-92.
- (2015b). Metáforas quechuas de amor primero. En: Manuel Gutiérrez Estévez y Alexandre Surrallés (eds.): *Retórica de los sentimientos. Etnografías amerindias*. Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main, pp. 293-312.

F. *Reseñas (6)*

- (1980). Leyendas ancashinas. (Reseña del libro del mismo título de Marcos Yauri Montero). *Debates en Antropología*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 5, pp. 265-269.
- (1982). Historia de la antropología indigenista: México y Perú. (Reseña del libro del mismo título de Manuel Marzal Fuentes). *Debates en Antropología*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 8, pp. 141-144.
- (1992). Pobreza urbana, relaciones económicas y marginalidad religiosa. (Reseña del libro del mismo título editado por Marcel Valcárcel). *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 10, pp. 399-342.
- (1995). El poder igualitario. (Reseña del libro del mismo título de Humberto Ponce Alberti). *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 13, p. 277.
- (1997). Rituales para llamar a la lluvia. (Reseña del libro del mismo título de Ina Rösing). *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 15, p. 378.
- (1998). Máscara, transformación e identidad en los Andes. (Reseña del libro del mismo título de Gisela Cánepa Koch). *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 16, pp. 422-424.

G. *Documentos de trabajo (6)*

- (1982). *L'elaboration des indicateurs sociaux des differents groupes ethniques au Pérou*. ONU: Ottawa.
- (1984). *La hoja de coca y la cultura andina*. Convenio PUC-AID. Septiembre-diciembre 1984. Texto mecanografiado. 23 pp.
- (1985). *Relatos del primer concurso escolar sobre literatura popular organizado por la Pontificia Universidad Católica del Perú en 1984*. Presentación y selección de Ortiz Rescaniere. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (1994). *Un estudio sobre los grupos autónomos de niños a partir de un trabajo de campo en Champaccocha, Andahuaylas* (Proyecto de Innovaciones Pedagógicas no Formales). Documento de Trabajo Núm. 3. Lima: Funda-

ción Bernard Van Leer y Ministerio de Educación. En colaboración con Jorge Yamamoto.

- (1998). *El individuo andino contemporáneo. Sobre el andino, los prejuicios y el racismo*. Documento de trabajo. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2002). *Establecimiento de una línea de base de patrones de crianza y alternativas no escolarizadas de educación inicial en el Perú*. Documento de trabajo, núm. 17, coordinado por Alejandro Ortiz Rescaniere (en colaboración con Gabriel Arriarán, Giuliana Borea, Vania Bustamante, Julio César Postigo y Carmen del Prado). Lima: Ministerio de Educación.

H. *Notas en diarios (11)*

- (1975). Desde Bruselas: Carta sobre el quechua. En *Expreso*. Lima, 17 de julio de 1975.
- (1998). Sobre razas y racismo en el Perú. En *Expreso* (sección cultural). Lima, 16 de agosto.
- (1998). Elogio a la televisión. En *Expreso* (sección cultural). Lima, domingo 20 de septiembre.
- (1998). Un polvillo religioso. En *Expreso* (sección cultural). Lima, 1 de noviembre.
- (1998). Mitos. En *Expreso* (sección cultural). Lima, domingo 6 de diciembre.
- (1998). Pueblos amazónicos. Sobre la religiosidad tradicional. En *Expreso* (sección cultural). 27 de diciembre.
- (1999). El chamanismo amazónico. En *Expreso* (sección cultural). Lima, domingo 7 de febrero.
- (1999). Las penas de un joven marido. Un relato aguaruna (jíbaro). En *Expreso* (sección cultural). Lima, domingo 18 de abril.
- (1999). El parentesco amazónico. En *Expreso* (sección cultural). Lima, domingo 15 de agosto.
- (1999). El racismo ilustrado. En *Expreso* (sección cultural). Lima, 12 de septiembre.
- (1999). Entre la comunidad y el individuo. En *Expreso* (sección cultural). Lima, 24 de octubre.

I. Entrevistas (3)

- (1969). Joven discípulo de José M. Arguedas continuará obra antropológica del escritor. Diario *El Comercio* (Lima) del 07.12.1969. URL: <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-254612.html>. Accedido el 08/01/2026.
- (1997). [Preguntas sobre la discriminación en el Perú]. Cuestionario de preguntas de una encuesta en preparación de una tesis. Cinta magnetofónica. Inédito.
- (2007). Una entrevista con Alejandro Ortiz Rescaniere: el discípulo de Arguedas. *Anthropía. Revista de Antropología y Otras Cosas*, año 5, núm. 5, pp. 43-44.
- (Sin fecha). [Entrevista en Pacaraos, valle del Chancay]. Cinta de vídeo Hi8. Circa 2003. Inédito.

J. Tesis (1)

- (1970). *Un intento de análisis estructural de los mitos andinos*. Tesis de doctorado. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

K. Prólogos de libros (9)

- (1984). [Presentación]. En: *Relatos del primer concurso escolar sobre literatura popular organizado por la Pontificia Universidad Católica del Perú*. Selección de Ortiz Rescaniere. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, p. VI.
- (1986). Prólogo. En: Ana de la Torre. *Los dos lados del mundo y del tiempo. Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Lima: Centro de Investigación, Educación y Desarrollo, pp. 9-10.
- (1990). Prólogo. En: Ranulfo Caverro Carrasco. *Incesto en los Andes. Las llamas demoniacas como castigo sobrenatural*. Lima: CONCYTEC.
- (2003). Prólogo. En: Juan Javier Rivera Andía. *La fiesta del ganado en el valle del Chancay (1962-2002): ritual, religión y ganadería en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 23-27.
- (2003). Presentación. En: Máximo Cama, Alejandra Ttito, Abraham Valencia y Tatiana Valencia. *Ritos de competición en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 9-19.

- (2004). Prefacio. En: Carmen María Pinilla (ed.). *Arguedas en el valle del Mantaro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 13-18.
- (2004). Presentación. En: Alfonsina Barrionuevo. *Colección de cuentos para niños. ¿Lima?*
- (2011). Presentación. En: *Una mirada al mundo quechua. Aspectos culturales de comunidades quechuabablantes*. Lima: ILV, pp. 11-12.
- (2012). Presentación. En: *Voces nuestras. Cuentos, mitos y leyendas del Perú. Relatos recopilados por docentes (1945-1950)*. Lima: Ministerio de Educación, Casa de la Literatura Peruana, pp. 11-12.

L. Libros y artículos en colaboración con otros autores (14)

- (1965). *La teoría de conjuntos en la lingüística moderna: un seminario interdisciplinario*. Universidad Nacional de Trujillo. En colaboración con Ernesto Zierer.⁵
- (1967). La posesión de la tierra. Los mitos posthispanicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua. *Les problèmes agraires des Amériques latines*. París: CNRS, pp. 309-315. En coautoría con José María Arguedas.⁶
- (1973). El mito de Inkarrí y la comunidad de Puquio. En: Juan Ossio (comp.). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor, pp. 226-236. En coautoría con José María Arguedas.
- (1975). El orden secoya o el árbol del universo. *Textual*, núm. 10. Lima: Instituto Nacional de Cultura, pp. 50-60. En coautoría con Jorge Casanova y Marie-France Souffez.
- (1980). *Educación y cultura popular. Ensayo sobre las posibilidades educativas del folklore andino*. Serie Cuadernos. Ensayo núm. 15. Lima: Universidad del Pacífico y UNESCO, pp. 9-72. En coautoría con Manuel Román y Juan Ossio.

5 Parece existir una traducción al inglés publicada en 1968 por la editorial Mouton (París, La Haya) bajo el título: *Set Theory and Linguistics*. No hemos podido consultarla tampoco.

6 Un extracto fue reimpresso en Juan Ossio Acuña (ed.): *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

- (1984). *Perú 1984: caracterización sociolingüística. Apuntes para un debate*. Lima: GTZ y CILA (UNMSM). En coautoría con Luis Enrique López, Juan Ossio, Pozzi-Escot y Zúñiga.
- (1985). [Fallo del jurado]. En: *Relatos del primer concurso escolar sobre literatura popular organizado por la Pontificia Universidad Católica del Perú*. Selección de Ortiz Rescaniere. Lima: PUCP, pp. III-V. En coautoría con Gonzalo Portocarrero, Teófilo Altamirano y Óscar Mavila.
- (1994). *Un estudio sobre los grupos autónomos de niños a partir de un trabajo de campo en Champacocha, Andahuaylas* (Proyecto de Innovaciones Pedagógicas no Formales). Documento de Trabajo Núm. 3. Lima: Fundación Bernard Van Leer y Ministerio de Educación. En coautoría con Jorge Yamamoto Suda.
- (1999). Apuntes de campo: «Así puede acabar todo». *Anthropologica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 17, pp. 418-422. En coautoría con Alex Fran Aulla Ccorisapra.
- (1999). *Mixturas*. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 17, pp. 225-244. En coautoría con Jorge Yamamoto Suda.
- (2000). Las aventuras de Juan Haragán. *Anthropologica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 18, pp. 243-249. En coautoría con Dolmar Montesinos Pérez.
- (2001). Ritos y canciones en torno a la identificación del ganado en el valle de Chancay. El rodeo de San Juan de Viscas. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 19, pp. 261-334. En coautoría con Juan Javier Rivera Andía y Eduardo Linares.
- (2003). La tradición oral del Valle de Chancay en 1963. Alejandro Vivanco, un etnógrafo olvidado. *Revista Hispanoamericana de Literatura*, núm. 3, pp. 221-246. En coautoría con Juan Javier Rivera Andía.
- (2006). Homenaje: Manuel Marzal Fuentes (1931-2005). *Anthropía. Revista de Antropología y Otras Cosas*, año 4, núm. 4, pp. 6-19. En coautoría con Juan M. Ossio, Guillermo Rochabrún, José Sánchez Paredes, Elsa Tueros, Nelly Chumpitaz, Young Mi Lee, Juan Luis Ossio, Norma Correa y Carlos Young.

M. Algunas tesis supervisadas (8)

- (1973). *El migrante de provincias como intérprete del folklore andino en Lima*.

- Tesis de maestría. Autor: J. Alejandro Vivanco Guerra. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Programa Académico de Ciencias Sociales.
- (1976a). *La difusión del folklore y la formación de actitudes*. Tesis de doctorado. Autor: J. Alejandro Vivanco Guerra. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Programa Académico de Ciencias Sociales.
 - (1976b). *Secoya: un pueblo desconocido. Primera descripción monográfica de la sociedad y la cultura Secoya*. Tesis de doctorado. Autor: Jorge Casanova Velásquez. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Programa Académico de Ciencias Sociales.
 - (1985). *Aproximaciones a una estética andina: de una idea de belleza a una idea de mediación*. Tesis de maestría. Autor: Verónica Cereceda Bianchi. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
 - (2000). *Arrebatar y fecundar: aproximaciones a los significados y concepciones en torno a los ritos de marcación de ganado en una comunidad campesina de la cuenca alta del río Chancay*. Tesis de licenciatura. Autor: Juan Javier Rivera Andía. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
 - (2004). *Los dilemas de lo civilizado: una aproximación a las concepciones en torno a la domesticación de animales y a la maduración de los jóvenes a través de los rituales ganaderos de la cuenca alta del valle de Chancay (departamento de Lima, Perú)*. Tesis de maestría. Autor: Juan Javier Rivera Andía. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
 - (2007). *Granizo de piedras y ríos de sangre: tupay o tinkuy en Chiaraje, Tocto y Mik'ayo*. Tesis de maestría. Autor: Máximo Cama T'ito. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
 - (2015). *Machwaychas y chiniñilkos: una etnografía de la fiesta del 20 de enero en Juliaca*. Tesis de maestría. Autor: Fredy Jacinto Machicao Castañón. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

N. Narrativa y poesía (10)

- (1979a). Adalberto y su tía o una historia de Segismund Freud. *Hueso Húmero*, núm. 3 (octubre-diciembre), pp. 38-40.
- (1979b). El Señor de los Temblores. *Escolios*, vol. 4, núms. 1-2, pp. 70-73.

- (1981). Lo andino: mitos y ficciones. *Escandalar*, vol. 4, núm. 2, pp. 20-24.
- (1984). Poemas. *Cielo abierto*. Vol. IX, núm. 27, p. 47.
- (2001). *El Señor de los Temblores*. Lima: edición del autor (véase imagen 4).
- (2002a). Betty. *More Ferarum*, núms. 7-8, p. 241.
- (2002b). Disolvente. *More Ferarum*, núms. 7-8, p. 243.
- (2002c). Es la hora. *More Ferarum*, núms. 7-8, p. 242.
- (2003). *El Señor de los Temblores*. Lima: Jaime Campodónico.
- (2006). Melva Luna. *La Nouvelle Revue Française*, núm. 579.

O. *Textos inéditos (2)*

- (2009). *Lévi-Strauss y Arguedas: dos maestros*. Texto de conferencia dada en la Biblioteca Nacional del Perú.
- (*Sin fecha*). Mis amigos: Por la obra se conoce al artesano.... Texto escrito en ordenador e impreso. Algunas tachaduras. 1 p.

P. *Anexo: Obras de Marie-France Souffez (24)*

- (1975). El orden secoya o el árbol del universo. *Textual*, 10. Lima: Instituto Nacional de Cultura. pp. 50-60. Con Jorge Casanova y Alejandro Ortiz Rescaniere.
- (1984). Apuntes sobre las relaciones entre el pensamiento, la lengua y la cultura en el caso andino. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 2, pp. 233-246.
- (1985). El simbolismo del piojo en el mundo andino. Boceto filológico. *Anthropologica*, núm. 3, pp. 171-202.
- (1986). Los piojos en el mundo prehispánico, según algunos documentos de los siglos XV y XVI y unas representaciones en ceramios mochicas. *Anthropologica*, núm. 4, pp. 155-190.
- (1987a). La persona. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 5, pp. 31-57.
- (1987b). Ritos y tradiciones de Huarochirí: Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. (Reseña del libro del mismo título de Gerald Taylor). *Anthropologica*, núm. 5, Lima, pp. 407-408.

- (1987c). Iconografía mochica. (Reseña del libro del mismo título de Anne Marie Hocquenghem). *Anthropologica*, núm. 5, Lima, p. 409.
- (1987d). Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y pasado andino. (Reseña del libro del mismo título de Max Hernández). *Anthropologica*, núm. 5, PUCP, p. 410.
- (1988). El piojo y la conversación. *Anthropologica*, núm. 6, pp. 43-65.
- (1990). Amigos y enemigos de la conversación. *Anthropologica*, núm. 8, PUCP, pp. 7-55.
- (1992a). La aracraica o racraika. *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 10, pp. 249-274.
- (1992b). Éxodo. Peruanos en el exterior. (Reseña del libro del mismo título de Teófilo Altamirano). *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 10, p. 353.
- (1992c). Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca. (Reseña del libro del mismo título de Juan M. Ossio Acuña). *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 10, pp. 355-356.
- (1992d). Le Banquet masqué : une mythologie de l'étranger. (Reseña del libro del mismo título de France-Marie Renard-Casevitz). *Anthropologica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 10, pp. 357-363.
- (1993a). Lagarto —o serpiente— emplumado y pene dentado. Símbolos en las máscaras de la danza La Diablada de Puno. *Anthropologica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 11, Lima, pp. 333-344.
- (1993b). La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes. (Reseña del libro del mismo título de Alejandro Ortiz Rescaniere). *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 11, p. 352.
- (1993c). El quechua y el aymara. (Reseña del libro del mismo título de Alejandro Ortiz Rescaniere). *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 11, p. 352.
- (1993d). El Qosqo. Antropología de la ciudad. (Reseña del libro del mismo título editado por Jorge A. Hiroyasu y Flores Ochoa). *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 11, p. 353.

- (1993e). Los indios en el Perú. (Reseña del libro del mismo título de Juan M. Ossio). *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 11, p. 353.
- (1993f). Dilemas de la feminidad. Mujeres de clase media en el Perú. (Reseña del libro del mismo título de Norma Fuller). *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 11, p. 354.
- (1993g). Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria. (Reseña del libro del mismo título de María Rostworowski de Diez Canseco). *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 11. pp. 354-356.
- (2001). Des insectes et des hommes: les représentations du pou dans la culture andine. Tesis doctoral de etnología presentada en la Universidad de París X, Nanterre.
- (2002). Des insectes et des hommes dans le monde andin. Le pou, la paresse, le travail. *La Nouvelle Revue Française*, núm. 562.
- (2009). Consideraciones básicas sobre el cine etnográfico. En: Takahiro Kato (ed.). *Investigación básica para la interpretación multifacética del cine*. Nagoya: Universidad de Nanzan, pp. 148-157.

El límite es Tucumán: José de San Martín al frente del Ejército Auxiliar del Perú en 1814

Marisa DAVIO

Instituto Superior de Estudios Sociales. CONICET / Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, Argentina
marisa.davio@filo.unt.edu.ar

Código ORCID: 0000-0002-2942-1680

RESUMEN

El trabajo pretende rescatar la actuación de una de las figuras clave de la década revolucionaria en el Río de la Plata y con repercusión en el espacio sudamericano: el entonces coronel José de San Martín y su corta pero trascendente presencia en Tucumán, en el año 1814, como jefe del Ejército Auxiliar del Perú. Su actuación en el escenario de la guerra se inscribe dentro de la fuerte militarización generada en este espacio. Para este jefe y para otros actores contemporáneos, Tucumán aparece en 1814 como el baluarte de la revolución, como territorio conquistado y defensor de la causa revolucionaria.

PALABRAS CLAVE: *José de San Martín, Tucumán, militarización, guerra de independencia*

The Limit is Tucumán: José de San Martín at the Head of the Auxiliary Army of Peru in 1814

ABSTRACT

This work aims to explore the actions of one of the key figures of the revolutionary decade in the Río de la Plata region, with significant impact throughout South America: the then-Colonel José de San Martín and his brief but significant presence in Tucumán in 1814 as head of the Peruvian Auxiliary Army. His role in the war effort was part of the intense militarization generated in this region. For this leader and other contemporary actors, Tucumán appeared in 1814 as a bastion of the revolution, a conquered territory and defender of the revolutionary cause.

KEYWORDS: *José de San Martín, Tucumán, militarization, independence war*

1. INTRODUCCIÓN

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS, los estudios relativos a los bicentenarios de las independencias hispanoamericanas pretendieron resaltar las experiencias e incertidumbres surgidas a causa de la guerra entre dos bandos políticos en pugna.¹ En este sentido, el presente trabajo se enmarca dentro de estos análisis historiográficos renovados, al rescatar la actuación de una de las figuras político-militares clave de la década revolucionaria en el Río de la Plata y con repercusión dentro del ámbito sudamericano: el entonces coronel José de San Martín y su presencia

1 Cabe acotar que dichos acontecimientos cierran una etapa de amplias renovaciones historiográficas con la celebración del último país sudamericano en alcanzar su independencia, la actual Bolivia, en el 2025.

en Tucumán como jefe del Ejército Auxiliar del Perú, de enero a mayo de 1814, etapa precedente —aunque no menos notable— al liderazgo y jefatura que asumiría luego como jefe del Ejército de los Andes y su plan continental. De este modo, la actuación de dicho jefe en el escenario de la guerra se plantea como un intento más por subrayar la militarización generada en el espacio rioplatense desde las invasiones inglesas en la capital del exvirreinato (Halperin Donghi, 1993; Di Meglio, 2006) y desde 1812 en territorio tucumano y salto-jujeño (Mata de López, 2008; Bragoni y Mata, 2007; Davio, 2018). Para este jefe y para otros actores contemporáneos, Tucumán aparece en 1814 como el baluarte de la revolución, como territorio conquistado y defensor de la causa política revolucionaria.

El trabajo propone analizar el discurso pronunciado por el general José de San Martín en sus proclamas enviadas a las tropas y cartas dirigidas a diferentes autoridades, así como su actuación y estrategia militar en una coyuntura clave dentro de la etapa revolucionaria en el territorio rioplatense. Se examina las nociones de patria, revolución, estrategias de guerra y los enemigos a los cuales debía dirigirse la guerra —los realistas—, cuyo bastión principal se hallaba en Lima y su asociación con otros discursos pronunciados por otros jefes, tales como su antecesor, el general Manuel Belgrano, a fin de reconocer sus perspectivas sobre la guerra y el modo de llevar a cabo sus planes, dentro del contexto de la crítica situación generada en los espacios altoperuano y rioplatense.²

Como es posible observar en la documentación, en una de sus cartas a San Martín, antes de la asunción de este último como jefe del ejército, Belgrano indicaba la falta de apoyo por parte del gobierno

2 Hace algunos años las historias transnacionales han permitido visualizar una perspectiva de análisis mucho más amplia que la difundida por las historias nacionales que frecuentemente observaban la cuestión teniendo en cuenta las delimitaciones nacionales construidas en las etapas postindependientes (Fradkin, 2010; Thibaud, 2003; O'Phelan, 2014; Chust, 2019).

porteño, los escasos conocimientos y tácticas militares necesarios para afrontar la guerra en este territorio y el estado deplorable en el que se encontraba el ejército luego de las dos derrotas en el territorio alto-peruano:

¡Ay, amigo mío! ¿Y qué concepto se ha formado usted de mí? [...] porque Dios ha querido me hallo de General sin saber en qué esfera estoy. No ha sido esta mi carrera y ahora tengo que estudiar para desempeñarme y cada día veo más y más dificultades de cumplir con esta terrible obligación. [...] Convengo con Ud. en cuanto a la caballería, respecto de la espada y lanza; aun así, no he podido convencer a numerosos paisanos de su utilidad; solo gustan de las armas de fuego y la espada; sin embargo, saliendo de esta acción he de promover el modelo que Ud. me remite.³

Estoy convencido que usted salvará a la Patria. Soy solo, no tengo ni he tenido quién me ayude y he andado en los países en que he hecho la guerra, como un descubridor, pero no acompañado de hombres que tengan iguales sentimientos a los míos, de sacrificarse antes de sucumbir a la tiranía. Se agrega a esto la falta de conocimiento y práctica militar, miré a esta empresa con los ojos cerrados [...] La América aún no estaba en disposición de recibir los grandes bienes de la libertad e independencia.⁴

De esta manera, nos preguntamos cuál fue el panorama percibido por San Martín acerca de la guerra contra los realistas, luego de su experiencia en Europa y en vista del contexto político-militar del espacio rioplatense y de qué manera esta experiencia previa le habría servido de base para la posterior formación del Ejército de los Andes y la convocatoria a la población al reclutamiento y la militarización en el territorio de las provincias de Cuyo, en pos de sus ideas de independizar el territorio sudamericano.⁵

3 Lagunillas, 25 de septiembre de 1813 (*Documentos*, 2023, p. 22).

4 Jujuy, 25 de diciembre de 1813 (*Documentos*, 2023, p. 52).

5 Los jefes y oficiales de las milicias y los ejércitos regulares debieron hacer efectiva la concesión de incentivos y premios para convocar a las tropas al recluta-

El marco teórico y metodológico se basa en estudios del lenguaje y la historia conceptual,⁶ en función del contexto en el que fueron emitidas las proclamas y exhortaciones militares de los jefes, como de correspondencias y oficios promulgados, fuentes que contribuyen a complejizar el estudio sobre el proceso revolucionario y el impacto de la militarización.⁷

Nos encontramos frente a una extensa y amplia bibliografía correspondiente a la concepción historiográfica tradicional, que frecuentemente ha obstaculizado la visión de los propios actores involucrados y el espacio por el cual circulaban. Si nos detenemos en las ideas asociadas a este discurso, comprobaremos que el mismo proviene de una larga historiografía iniciada desde fines del siglo XIX, tendiente a sostener la preexistencia de una nación desde los primeros años revolucionarios⁸ como también a concebir la guerra como un conflicto político y militar contra un enemigo exterior al territorio americano, el «español».⁹ Las concepciones historiográficas desarrolladas en las

miento y evitar la desertión, por medio de una política basada en la negociación y el consenso (Fradkin, 2008; Davio, 2018).

- 6 En los últimos años, la nueva historia conceptual ha analizado los usos y modificaciones de los conceptos políticos en la era de las revoluciones atlánticas. El aparato conceptual de Reinhart Koselleck (1993) también posibilita un marco teórico referencial para hacer inteligible las experiencias y perspectivas de los actores involucrados en la guerra.
- 7 Las correspondencias y notificaciones enviadas constituyen documentos relevantes para la comprensión de las expectativas e intereses de los actores que exhortaban a sus pares y autoridades a recibir noticias constantes sobre los sucesos acontecidos tras la crisis revolucionaria y el curso de la guerra en los diferentes espacios, teniendo en cuenta el contexto en el cual fueron emitidas, basadas en el principio de la reciprocidad como elemento fundamental para mantener sus contactos activos (Gerber, 2000).
- 8 Sobre la concepción tradicional y sus reformulaciones, véase Chiaramonte (1997).
- 9 No obstante, esta historiografía tradicional ha contribuido a resaltar figuras clave en la guerra revolucionaria, como lo fue la del actor en cuestión, pese a circunscribirlo a la categoría de «héroe» y mencionar excepcionalmente a aquellos actores subordinados que también tuvieron amplia participación en el proce-

últimas décadas han procurado innovar esta percepción para prestar atención al proceso derivado de la crisis política generada en la monarquía hispánica desde 1808, la necesidad de legitimación de las nuevas instituciones creadas a causa de la ausencia del rey y la «generalizada guerra civil» desatada en casi todo el continente hispanoamericano (Chust y Rosas, 2019; Thibaud, 2024; Fradkin, 2010).

Por otra parte, a partir del proceso revolucionario ambos bandos políticos en pugna fueron construyendo discursos encaminados a la difusión de noticias relativas a los sucesos políticos acontecidos en Hispanoamérica, como al convencimiento y exhortación a la participación y contribución a la causa política con la cual se sentían identificados (Sobrevilla, 2010).

Esta renovación historiográfica también ha ampliado el foco de atención hacia aquellos actores políticos y sociales que habían quedado ajenos en su paso por la historia, tales como los sectores populares (Fradkin, 2008; Fradkin y Gelman, 2008; Di Meglio, 2006; Mata, 1999, 2002, 2004, 2007; Paz, 1999; Bragoni, 2005, 2007; De la Fuente, 2007; Rabinovich, 2013; Davio, 2018; entre otros) y las mujeres partícipes de las tropas milicianas y de línea, destacando su agencia en este proceso de grandes transformaciones.¹⁰ Por otra parte, los abordajes biográficos renovados han hecho hincapié en la participación e injerencia de los jefes militares y sus tropas en la comprensión de las complejas tramas confeccionadas entre la acción individual y el contexto social y

so, como lo fueron los miembros de las tropas y las mujeres. En este sentido, Bartolomé Mitre representa una obra inaugural de un tipo de historia sobre el libertador que ha contribuido a reconocer su trascendencia americana dentro del contexto de la guerra que derivaría en la independencia (Mitre, 1946, p. 9).

- 10 En los últimos años los estudios sobre las mujeres en las etapas revolucionaria y postindependiente se han renovado significativamente, destacando su activa participación en los conflictos políticos, sociales y bélicos pese a su grado de subordinación con respecto a los varones. Para citar algunas compilaciones producidas recientemente en Argentina que han contribuido a estas renovaciones: Sacchi (2000) y D'Antonio y Pita (2025).

político generado con la revolución y la guerra (Bragoni, 2010, 2022; Lynch, 2009).

El trabajo se inscribe dentro de esta renovación historiográfica y procura acercarse, en este caso, a la comprensión de la lucha por la recuperación del territorio perteneciente a la Real Audiencia de Charcas,¹¹ desde la percepción de uno de los líderes a cargo del ejército revolucionario, en atención a sus perspectivas sobre la guerra y sus estrategias llevadas a cabo a la hora de movilizar a las tropas e identificarlas a una causa política en construcción.

2. EL PANORAMA POLÍTICO Y MILITAR DE TUCUMÁN Y EL ESPACIO TRANSNACIONAL A LA LLEGADA DE JOSÉ DE SAN MARTÍN

De acuerdo con los estudios transnacionales, ponemos énfasis en una dimensión amplia del espacio que lógicamente influiría en el recorrido político y militar de San Martín a su arribo al territorio ríoplatense.

Por esta razón resulta necesario una clara comprensión del contexto revolucionario americano y los sucesos acontecidos en Europa, sobre todo en la península ibérica, los cuales abren una perspectiva más clara y compleja de la coyuntura específica en la que se desarrolló San Martín en su corta estadía en Tucumán: transcurridos ya cuatro años de la Revolución de Mayo y seis de la crisis de la monarquía española, en 1814 se experimentaba una gran incertidumbre política en cuanto a los caminos posibles de la experiencia revolucionaria iniciada en Buenos Aires y los principales focos de ofensiva realista asentados en Lima y Montevideo. Muchos eran los aprietos por los

11 Cabe mencionar que el territorio perteneciente a la antigua Audiencia de Charcas también es mencionado frecuentemente por parte de los actores contemporáneos como el «Alto Perú».

que atravesaba la revolución como consecuencia del retorno de Fernando VII al trono español, «el triunfo de los realistas en Chile en octubre de 1814 y la inminente amenaza de invasión sobre Cuyo y demás territorios del Río de la Plata» (Bragoni, 2010, p. 225).¹²

La guerra iniciada desde 1810 había dejado algunos triunfos por parte del Ejército Auxiliar del Perú, como los de Suipacha, Tucumán y Salta. No obstante, desde fines de 1813 comenzaron a evidenciarse importantes fallas en la estrategia militar aplicada, que hacían pensar —tanto los actores pertenecientes a la dirigencia revolucionaria en Buenos Aires como los jefes a cargo del Ejército Auxiliar— en una política alternativa para la recuperación de dicho espacio y la derrota definitiva del ejército realista. Según la experiencia constatada durante esos años, la vía por el norte parecía una opción poco probable de concretarse con éxito. El problema con Montevideo también abría otros frentes de enfrentamiento con los realistas, al cual la dirigencia revolucionaria pronto pareció prestar mayor atención, debido a la cercanía con la ex capital virreinal (Halperin Donghi, 1993).

Las políticas militares de los hasta entonces jefes del ejército patriota basadas en el intento de recuperación del territorio altoperuano se habían basado en la implementación de una estrategia ofensiva hacia el enemigo, que amenazaba constantemente con descender hacia el sur para extinguir por completo el último foco revolucionario sudamericano asentado en Buenos Aires. En este sentido, luego del triunfo en la batalla de Tucumán, Belgrano ya había advertido la necesidad de afianzar en dicho territorio un mínimo límite capaz de sostener la causa patriota, frente a las avanzadas e invasiones del ejército realista

12 La vuelta al poder de Fernando VII y su pretensión de retornar a una política absolutista previa a 1808, con el desconocimiento de los cambios producidos en España y América desde su apriamiento por parte de Napoleón Bonaparte, llevaron a apresurar las convicciones sobre la necesidad de una independencia definitiva en el espacio rioplatense, único territorio que aún no había sido sofocado por las fuerzas realistas (Di Meglio, 2016, p. 15).

sobre Salta y Jujuy.¹³ En tal sentido, la guerra en todo el territorio rioplatense y en este caso especial, en Tucumán desde 1812, ya había dado cuenta del grado de militarización experimentado y la identificación cada vez más acelerada con la causa de la patria (Davio, 2018).

Las derrotas sufridas en Vilcapugio y Ayohuma en 1813, sumadas a los problemas dentro del mismo Ejército Auxiliar del Perú como la escasez de recursos, sueldos impagos o atrasados y la falta de motivaciones para los soldados, reflejaron una situación preocupante para la dirigencia revolucionaria, posicionando estos temas dentro de la agenda a resolver, sumado a las continuas desertiones.¹⁴

Como ha afirmado Beatriz Bragoni, el arribo de San Martín a la jefatura del Ejército Auxiliar del Perú evidenció la pretensión, por parte de la dirigencia revolucionaria, de la entrada a nuevos actores recientemente llegados de España con fuerte formación militar que pudieran hacerse cargo de los frentes de batalla contra los realistas como, asimismo, un cambio de la estrategia militar ofensiva a una defensiva, a fin de lograr una reorganización del ejército y un buen manejo de las tropas.¹⁵ Este cambio de estrategia se pondría en ejecución con

13 En 1814 los realistas «incursionaron con éxito en Salta y Jujuy, ciudades que ocuparon sin grandes dificultades a principios de ese año, como consecuencia de las derrotas sufridas en Charcas por el ejército de Manuel Belgrano» en 1813. Los líderes altoperuanos «libraron una guerra de guerrillas que jaquearon al ejército realista, contribuyendo a descomprimir la situación militar en las jurisdicciones de Salta y Jujuy, ya que se vieron obligados a abandonarlas, tanto por el hostigamiento al cual eran sometidos por las milicias locales lideradas por Martín Miguel de Güemes» (Soux, 2007, pp. 125-141; Soux, 2015).

14 En tal sentido, el problema de la desertión, sumado a la gran migración de soldados provenientes de diferentes jurisdicciones que arribaron a la provincia tucumana luego de Vilcapugio y Ayohuma, también constituyeron cuestiones de difícil solución. Asimismo, la desertión estaba ligada al sistema de lealtades militares que ligaban a los soldados con sus jefes, generando constantes reformulaciones de los vínculos entre unos y otros, dando lugar a frecuentes abandonos de los cuerpos (Macías y Parolo, 2013; Davio, 2012).

15 Esta pretensión puede observarse en la carta enviada por el vocal del supremo poder ejecutivo porteño, Gervasio Antonio de Posadas, al mayor general San

San Martín desde su arribo a Tucumán, mediante la aplicación de una rigurosa disciplina aprendida en los años de práctica militar en Europa y aplicada desde su arribo al territorio rioplatense, desde 1812.¹⁶

En líneas generales, puede afirmarse que unos de los efectos de la guerra revolucionaria fue la fuerte militarización de la sociedad que implicaría cambios en el nivel de nuevas lealtades políticas identificadas con los nuevos personajes surgidos en esta década.¹⁷

2.1 PRESENCIA Y PARTICIPACIÓN DEL MILITAR DE CARRERA EN TUCUMÁN (1814)

En este contexto Tucumán representaba, para muchas de las autoridades y jefes militares a cargo del Ejército Auxiliar, el territorio límite de la causa revolucionaria ante las incursiones de los realistas en Salta y Jujuy y las invasiones que se harían efectivas a partir de 1814 en dichas jurisdicciones.

Entretanto, el poder revolucionario representado por el segundo triunvirato, con claras pretensiones de independencia, sería reemplazado en este año por un gobierno unipersonal, el Directorio. Desde fines de 1813, ante la situación caótica experimentada por Belgrano luego

Martín, en la cual le solicitaba encarecidamente que tomara el mando de dicho ejército, pues «a pesar de la gratitud que será guardada a Belgrano, se hace necesario que así lo realice por el bien de la patria». Buenos Aires, 10 de enero de 1814 (*Documentos*, 2023, p. 58).

- 16 Desde 1789 comenzó su formación militar en España y participó en varias batallas a favor de la causa real, logrando ascensos dentro del rango militar. Después de participar en enfrentamientos en contra de las fuerzas napoleónicas, gracias a la reforma militar de Carlos III que proponía ascensos basados en el mérito y no en el linaje o nacimiento, viajó a Inglaterra donde se contactaría con logias secretas que actuaban a favor de la independencia americana. Empapado de esos objetivos finalmente retornó a Buenos Aires en 1812, con claras ideas de participar en la guerra revolucionaria y en la independencia. Una vez asentado allí se le encargó la organización y disciplinamiento del cuerpo de Granaderos y lideró la batalla de San Lorenzo, donde se logró que los realistas aislaran el ejército patriota sitiado en Montevideo (Bragoni, 2010, pp. 19-47; 2022; Lynch, 2009).
- 17 Sobre el tema de las nuevas lealtades y liderazgos políticos surgidos en el período postindependentista, véase Tío Vallejo (2001) y Morea et al. (2025).

de dos derrotas consecutivas, el gobierno revolucionario decidió nombrar a José de San Martín como mayor general y finalmente jefe del Ejército Auxiliar en reemplazo de Manuel Belgrano, obligado a prestar juicio militar (Pérez Amuchástegui, 1976; Páez de la Torre, 1994).

A nivel local, también el poder ejecutivo porteño decidiría la subdivisión de las intendencias existentes que, para el caso de Tucumán, significaría su ascenso al rango de capital de intendencia—incluyendo a Santiago del Estero y Catamarca— separada de la antigua Intendencia de Salta. Como consecuencia, Bernabé Aráoz, un actor clave dentro de la elite local debido a su amplia contribución con recursos materiales y monetarios aportados desde la batalla librada en Tucumán en 1812, sería designado gobernador intendente y jefe de las milicias regladas provinciales.¹⁸

Como había señalado Belgrano en una de sus cartas a San Martín, una vez asumido este como jefe del Ejército Auxiliar, «la guerra no se hace sólo con las armas, sino también con la opinión»,¹⁹ aconsejándole idear estrategias de adhesión a la causa, estrategia también adoptada por el bando contrario (Davio, 2015, 2017; Sobrevilla, 2010).

En este sentido, podemos reconocer el uso del vocablo «opinión», si atendemos al significado utilizado por el *Diccionario de Autoridades* de la época: el mismo remite, en una de sus acepciones, a la «fama u opinión que se forma de algo» o bien al «dictamen o juicio que se forma de algo habiendo razón para lo contrario» (*Diccionario*

18 «La separación de la Intendencia de Salta era anhelada por los tucumanos desde la creación del virreinato y la promoción de la ciudad forma parte de las medidas destinadas a recompensar la ciudad por sus sacrificios en beneficio de la causa común», así como la nominación como gobernador a Bernabé Aráoz por su devoción y apoyo a la revolución (Verdó, 2013, p. 315).

19 El general Manuel Belgrano al coronel José de San Martín. 6 de diciembre de 1813 (Weinberg, 2001, pp. 274-275).

de Autoridades, 1737).²⁰ Es decir, la opinión, en el sentido que lo usaba Belgrano, se estaba refiriendo al juicio o fama que debía formarse entre los pares y entre los destinados al reclutamiento, sobre los principios a difundir para lograr un convencimiento e identificación con la causa revolucionaria. Esta opinión debía propagarse por todos los ámbitos para lograr el triunfo de la causa, la cual se lograría mediante el uso de las armas, por el *poder de la palabra* y por su reconocimiento en los receptores, en este caso, los jefes y tropas de línea del Ejército Auxiliar del Perú (Velázquez, 2019, pp. 297-312; Davio, 2017, pp. 1-16).

Un día después de haber llegado a Tucumán como jefe a cargo del Ejército Auxiliar, San Martín se encargó de exhortar al «pueblo de Tucumán» y a los soldados del «Ejército Auxiliador» para lograr una verdadera identificación con la causa patriota.²¹ En ambas proclamas ya hemos podido detectar la utilización de vocablos y conceptos similares para lograr el sostén del ejército y de la revolución (Davio, 2017):²² la guerra contra el enemigo realista, la defensa de la

20 Para Javier Fernández Sebastián el concepto de opinión y, sobre todo, el de opinión pública comienza a resignificarse y politizarse en España desde fines del siglo XVIII, aludiendo, de forma incipiente, al apoyo por parte de las minorías cultas que todo el gobierno debía procurarse (Fernández Sebastián, 2009, p. 477). Véase también Abbate (2009, pp. 141-156).

21 Dichas proclamas fueron enviadas al poder ejecutivo residente en Buenos Aires, a fin de comunicar su pretensión de motivar «un noble entusiasmo y sacar ventajas de su compromiso y servicios». Tucumán, 30 de enero de 1814 (AGN, E.A.P., Buenos Aires, 3-10-7).

22 El concepto de *revolución* para la región del Río de la Plata adquirió un significado positivo para los actores adheridos a la causa revolucionaria iniciada en Buenos Aires, asociado a una trascendental transformación de la sociedad en todos sus planos. En contraposición a ello, el mismo término adquirió una connotación negativa para aquellos que se negaron a aceptar los movimientos revolucionarios surgidos en Hispanoamérica, vinculándolo a movimientos insurgentes o subversivos (Wasserman, 2008, pp. 151-152).

patria,²³ la constancia en las batallas, la unión fraternal para conseguir el fin deseado y la importancia de Tucumán como territorio conquistado y de sus habitantes como representantes de la causa patriota o revolucionaria:²⁴

Al pueblo del Tucumán. Valerosos tucumanos: los lances de la guerra han traído a los soldados de la Patria [...] Yo os felicito ya, por los triunfos memorables que nos esperan. El enemigo humillado en vuestro recinto recuerda con horror el nombre Tucumán. La sangre, la ruina, la desolación de nuestro pueblo ocupa su atención primordial. Haced conocer al Mundo que en vuestros hogares está fijado el día que debe contener su irrupción. Constancia, unión, tucumanos, y apareceremos invencibles [...] Unido al Ejército de mi mando con vosotros ¿Tendrá la Patria a quien temer?

Al Ejército Auxiliador. Hijos valientes de la Patria. El Supremo Gobierno acaba de confiarme el mando en jefe del Ejército. Soldados: Confianza, subordinación y valor. Yo al admirar vuestros esfuerzos quiero acompañaros en los trabajos para tomar parte de las glorias [...] vencedores de Tupiza, en Tucumán, renovemos tan dulces, tan heroicos días. La patria no está en estado inminente de sucumbir. Vamos, pues soldados, a salvarla.

23 El concepto de patria fue resignificándose de acuerdo con los giros que fue tomando la guerra contra los seguidores de la causa del rey, es decir, no solamente refiriéndose al territorio de origen o nacimiento sino que fue asociándose, en vista de la politización y militarización de la sociedad en el espacio rioplatense y altoperuano, a la revolución iniciada en Buenos Aires y, por lo tanto, a la lucha por la causa que proponía el fin de la colonia en los territorios americanos y la convicción de la consecución de la independencia definitiva (Di Meglio, 2008, pp. 115-130).

24 Es decir, aquí es posible observar la opción por una estrategia defensiva a aplicar, en vista de la situación de la guerra en Charcas, la guerra de guerrillas puesta en marcha por el general Güemes en Salta y Jujuy y la necesidad de «convencer al enemigo de un ataque inesperado» si bien este no constituyó el objetivo inmediato. La guerra de zapa o de engaños constituiría posteriormente una estrategia utilizada por San Martín durante su campaña a los Andes, consistente en convencer al enemigo a desmoralizar sus tropas, disimular los fracasos, arengar a los propios y allanar el camino para asegurar la entrada en Chile y, luego, en Lima.

Antes de asumir la jefatura del ejército en Tucumán, San Martín apeló a la comunicación constante con otros jefes y autoridades para conocer la situación experimentada en Charcas, los recursos y hombres del enemigo, como también los jefes y oficiales en quienes confiar para continuar la guerra y asumir la tarea de reorganizar y disciplinar el ejército.²⁵ Así, por ejemplo, en las correspondencias intercambiadas con Manuel Belgrano, podemos observar similitudes en los vocablos guerra y ejército en cuanto a sus formas de concebir el conflicto, las estrategias militares adoptadas para dar batalla al enemigo en este frente y sus pretensiones por continuar la causa revolucionaria asociada a la idea de independencia y libertad de los pueblos americanos. Es decir, frente a las derrotas militares de 1813, ambos optarían por una guerra defensiva a la hora de proceder a la organización, disciplinamiento e instrucción de las tropas y oficiales del Ejército Auxiliar y una vez que este paso estuviera cumplido, recién pasar a una guerra ofensiva contra los realistas. Según ha señalado Alejandro Morea, el proceso de profesionalización de oficiales y tropas pertenecientes al Ejército Auxiliar del Perú constituyó una estrategia clave a partir de 1811 para hacer frente a uno de los problemas surgidos a raíz de la Revolución de Mayo de 1810: la guerra contra los seguidores de la causa del rey. Sin embargo, dicho proceso resultó limitado debido a los principales obstáculos observados desde un principio, como la falta de instrucción en los cuerpos de oficiales y las tropas (Morea, 2011, 2015).²⁶

25 Como sus cartas y comunicaciones citadas con Manuel Belgrano y las intercambiadas con Manuel Dorrego, Martín Miguel de Güemes o con el director supremo, Gervasio Posadas.

26 En este sentido, la «negociación de la obediencia» planteada por Raúl Fradkin habría resultado esencial a la hora de alcanzar la obediencia de los subordinados. Para Fradkin, la negociación de la obediencia demuestra que la coacción no constituía la única vía para asegurar el enrolamiento efectivo de los soldados, sino que además se hizo sumamente necesaria la implementación de una política de negociación y consensos establecidos entre jefes y subalternos. Dicha cuestión resalta la participación política de los sectores subalternos frente a la acción omnipresente de las élites, véase Fradkin (2008, pp. 169-192).

Durante su permanencia en Tucumán, San Martín se abocó de lleno a asumir la comandancia del Ejército Auxiliar y estuvo atento a la composición y estado de las tropas del ejército, como también a idear estrategias para vigilar la entrada y salida de individuos que pudieran actuar de espías del enemigo, previniendo a sus subalternos la vigilancia de los caminos con gente de confianza que pudiera acreditar su identificación con la causa patriota:

Se han recibido hoy dos reos, Juan Pablo Valdés y Miguel Sánchez q. V S. me remite con oficio de 2 del presente, por haber sido aprendidos según la adjunta carta de Don Alejo Arias, en el criminoso ejercicio de espía del enemigo. Hizo V S. muy bien en no remitirlos sino con la seguridad correspondiente. Continúe V S. en el desempeño de los encargos que le hizo mi antecesor, así como en prevenirme cuanto juzgue conducente a la seguridad del Estado, y a obstruir al enemigo todos los conductos por donde pueda adquirir noticia de las fuerzas de mi mando. Dios guíe a V S. muchos años Tucumán, 4 de febrero de 1814.²⁷

De este modo, San Martín se encargó de la organización y disciplina del ejército, pues lo consideraba una necesidad fundamental para recién hacer efectiva una estrategia ofensiva que pudiese resultar exitosa. En sus comunicaciones con el gobierno de Buenos Aires y con jefes de diferentes compañías²⁸ puede observarse su preocupación por

27 Tucumán, 4 de febrero de 1814. Oficio del General en jefe del Ejército, coronel José de San Martín, al coronel Pedro Antonio Saravia (*Documentos*, 2023, p. 113).

28 En sus cartas al gobierno de Buenos Aires, San Martín manifestaba el estado deplorable de las tropas del ejército auxiliar, en lo relativo a su disciplina, vestimenta, sueldos impagos y falta de instrucción militar. Según sus palabras, eran «unas tropas tan desnudas, que se resiente la decencia al ver un defensor de la patria con traje de pordiosero». Esta situación provocaba el incremento aún más notorio de la desertión y su temor ante las posibles *seducciones* del enemigo, sobre todo en las provincias de Salta y Jujuy, donde este ya había invadido el territorio. En una de estas cartas, dirigidas al entonces coronel Manuel Dorrego, comandante de vanguardia, aconsejaba tener reunida la mayor gente posible y ocupada en tareas militares, a fin de evitar la desertión y avance de las tropas realistas. Guachipas, febrero 2 de 1814. José de San Martín (AGN, E.A.P., Buenos

el estado en que se encontraban las tropas tras dos derrotas consecutivas, los escasos recursos con que contaba para el abastecimiento y sostén de un ejército compuesto por personas de diferentes procedencias, es decir, emigrados que fueron incorporándose a la lucha por la causa revolucionaria, que también reclamaban ser atendidos y retribuidos sus sueldos y compensaciones. Este era el panorama que pudo vislumbrar San Martín desde su llegada a Tucumán y la situación que intentó cambiar por medio de diferentes medidas, poniendo énfasis en la instrucción y reorganización del ejército, a fin de evitar una desertión masiva.²⁹ Su atención estuvo concentrada en el reconocimiento de los problemas esenciales a solucionar como la necesidad de incrementar el número de reclutas, la posibilidad de la formación de un ejército de esclavos comprados por la dirigencia revolucionaria con la promesa de alcanzar su libertad luego del ejercicio militar, la instrucción y preparación militar de la oficialidad según los lineamientos aprendidos en Europa y la exhortación al reclutamiento³⁰ y a la contribución monetaria y material de la población local para el sostén del ejército.

Con el mismo objetivo, San Martín demandaba el envío de vacunas para la viruela, al haberse generado una epidemia y provocado la muerte de muchos soldados, contribuyendo a diseminar las infec-

Aires, 3-10-7). Para las tropas decretó, además, el pago efectivo de los sueldos, la confección de sábanas, su abastecimiento y el acopio de aguardiente (AHT, S.A., Tucumán, año 1814, vol. 23, ff. 389, 390, 396, 495).

- 29 Según Leoni Pinto, bajo el mando y responsabilidad de San Martín estuvieron tres hospitales militares, la casa de la pólvora, la de fusiles, la maestranza y parque de artillería, la fábrica de fusiles, el Escuadrón de Milicias de Salta, la División de la Artillería de la Patria, el Regimiento de Granaderos a Caballo, el Regimiento de Dragones, el Batallón de Tropas Ligeras, el Batallón de Cazadores, el Regimiento de Infantería n.º 7, la maestranza de carpintería, el cuartel de reclutas y la cárcel de desertores (véase Leoni Pinto, 1978, pp. 245-275).
- 30 Al saber que el enemigo iba aumentando su número San Martín solicitó al poder ejecutivo nuevos reclutas a los gobernadores de Santiago, Catamarca y La Rioja (AGN, E.A.P, Buenos Aires, 3-10-7).

ciones en todos los sectores sociales sin discriminación, haciendo estragos principalmente en las clases bajas.³¹

En cuanto a la oficialidad, San Martín se encargó de solicitar al gobierno porteño el envío de monetario para vestirla y formarla correctamente ante la necesidad de una rigurosa instrucción militar, basada en conocimientos tácticos, a través de la apertura de una escuela de matemáticas.³² Además, señaló que los oficiales debían portar buena presencia y efectivo sostenimiento, para fomentar entre los subordinados la obediencia y el respeto a la autoridad, a fin de efectivizar la cadena de mando.³³

Una oficialidad que en mucha parte no tiene cómo presentarse en público, por haber perdido sus equipajes en las últimas acciones de guerra; mil clamores de estos por sus sueldos devengados, de emigrados que han servido en el interior y carecen de arbitrios para subsistir; de viudez, que han perdido sus maridos en la última campaña.³⁴

Como ya se ha mencionado, en lo relativo al tipo de guerra con el enemigo San Martín optó, durante esta coyuntura, por una estrategia defensiva que resultaría más efectiva de acuerdo con el contexto y estado circunstancial del ejército. Para ello, puso en marcha la construcción de una fortificación llamada La Ciudadela, la cual no solo serviría como una muralla en caso de ataque del enemigo, sino también como ámbito en donde llevar a cabo la instrucción de todos los regimientos del ejército.³⁵

31 Tucumán, 8 de mayo de 1814 (AGN, E.A.P., Buenos Aires, 3-10-8).

32 San Martín solicitó al gobierno la apertura de una escuela de matemáticas para oficiales de Tucumán, 4 de marzo de 1814 (AGN, E.A.P., Buenos Aires, 3-10-7).

33 AGN, E.A.P., Buenos Aires, 3-10-7.

34 AGN, E.A.P., Buenos Aires, 3-10-7.

35 Esta construcción recién logró terminarse a partir de 1816 bajo el mando del general Manuel Belgrano, quien fue nuevamente nombrado ese año jefe del Ejército Auxiliar. La misma se destinó principalmente al albergue, instrucción

Consternado de la necesidad de socorrer este punto, he dispuesto la construcción de un campo atrincherado en las inmediaciones de esta ciudad [conocido como La Ciudadela] que no solamente sirva de apoyo y punto de reunión [...] sino que me facilite los medios de una pronta organización, como igualmente evitar la deserción tan general de este ejército, compuesto la mayor parte de reclutas.³⁶

Con respecto al enfrentamiento con el enemigo, en una de sus cartas al gobierno porteño mencionaba el número de hombres con que contaba el ejército realista y su intuición de la imposibilidad de este, según las noticias recibidas, de descender y enfrentar al ejército revolucionario en Tucumán. Esta situación aseguraba su plan militar a ejecutar en dicha localidad. A fines de abril de 1814 sus planes debieron modificarse a causa de su enfermedad y posterior relevamiento,³⁷ si bien se ha señalado que habrían influido en su decisión otros elementos como el triunfo de las tropas de Alvear en Montevideo y el fin de las aspiraciones del general realista Joaquín de la Pezuela en la región, situación que habría llevado a San Martín a desistir de este frente de lucha y poner en ejecución la campaña a los Andes (Bragoni, 2010, p. 57; 2022).

De todos modos, las perspectivas sobre cómo continuar la guerra contra los realistas ya iban avizorándose.

y disciplinamiento de soldados, de acuerdo con la concepción de dicho ejército como retaguardia, frente a la campaña a los Andes liderada por el general San Martín y la guerra de guerrillas llevada a cabo por el general Martín Miguel de Güemes en Salta y Jujuy y en el territorio charquino, por parte de los líderes guerrilleros (véase Pérez Amuchástegui, 1976, pp. 95-112).

36 Tucumán, 13 de febrero de 1814. José de San Martín (al Director del Estado) (AGN. E. A.P., Buenos Aires, 3-10-7).

37 Ante el agravamiento de su enfermedad pulmonar, el Director Supremo del gobierno de las Provincia Unidas, Gervasio Antonio de Posadas, decidiría mediante oficio la concesión de una licencia para partir a las sierras de Córdoba a fin de restablecer su salud. Buenos Aires, 6 de mayo de 1814. *Documentos* (2023, p. 141).

3. CONCLUSIONES

A través de este análisis hemos podido introducirnos en el estudio del accionar de uno de los jefes militares al mando del Ejército Auxiliar del Perú, el general San Martín en su estadía en la ciudad de Tucumán, de enero a mayo de 1814. Dentro del crítico contexto rioplatense, signado por los avances y retrocesos de la lucha contra los enemigos realistas, la adhesión a la causa patriota se convirtió en un objetivo central frente a las necesidades y avatares de la guerra.

Pese a su corta estancia, la presencia de San Martín en Tucumán resultó fundamental para conocer a fondo el conflicto en las provincias del territorio norte del ex virreinato rioplatense y la situación en el territorio de Charcas, experiencias que luego le permitirían una óptima organización del Ejército de los Andes y su estrategia de guerra a aplicar en gran parte del territorio sudamericano. Su amplio conocimiento sobre la situación militar en Europa y en territorio rioplatense desde 1812 le permitirían abrir un horizonte de expectativas (Kosselleck, 1993) necesario a la hora de visualizar de qué manera combatir y derrotar a los seguidores de la causa del rey, mediante una efectiva militarización de todos los sectores sociales y étnicos involucrados. Es decir, el espacio de experiencia acumulado en su estancia en Europa y Río de la Plata, sumado al transmitido por el mismo Belgrano que, mediante correspondencias intercambiadas, le había aconsejado en sucesivas ocasiones sobre las formas de hacer la guerra, compartiendo un universo léxico en común para convocar a las tropas y la población involucrada, le permitió a José de San Martín contar con la suficiente convicción a la hora de idear estrategias tendientes a determinar si resultaría viable la pronta ofensiva por la misma vía del Alto Perú.

Con referencia a los estudios planteados por la nueva historia conceptual hemos podido visualizar, además, la manera en que fueron modificándose las concepciones acerca de la guerra, el ejército, los reclutas, la patria, la revolución y los enemigos, de acuerdo con los

sucesos políticos y militares y en base al contexto de politización y militarización constante en que estuvo inmersa la sociedad en estos conflictivos años.

En definitiva, consideramos que este breve período de estancia en Tucumán resultaría fundamental para adentrarse de lleno en los problemas primordiales que concernían a la guerra contra los realistas, así como a las estrategias ya aplicadas y las posibles a emplear a la hora de lograr un verdadero convencimiento e identificación con la causa de la patria.

De esta manera, el mínimo límite que constituyó la provincia de Tucumán durante esta coyuntura resultaría esencial en la defensa y contención del ejército enemigo a la hora de evitar posibles cambios de bando, debido a los intereses en juego y las alternativas planteadas por algunos sectores identificados con la causa realista, que prometían la defensa de las autonomías desde la constitución liberal de 1812. Tales disyuntivas llevaban a un estado de alerta permanente sobre las medidas a seguir, a las cuales los principales jefes y oficiales debieron atender para asegurar el territorio conquistado y alcanzar la independencia definitiva de toda Hispanoamérica.

FUENTES PRIMARIAS

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Buenos Aires, Argentina) [AGN]
Ejército Auxiliar del Perú (E. A. P.).

ARCHIVO HISTÓRICO DE TUCUMÁN (Tucumán, Argentina) [AHT]
Sección Administrativa (S. A.).

Diccionario de Autoridades (1737). Madrid, Real Academia Española, Tomo V.

Documentos para la Historia del Libertador San Martín (2023). II, Primera serie, 1812-1815. Buenos Aires: Instituto Nacional Sanmartiniano.

REFERENCIAS

- ABBATE, Georgina (2009). Representación y opinión en el Cabildo de Tucumán (desde fines de la Monarquía hasta comienzos de la Revolución). En: Cristina del Carmen López (comp.). *Identidades, representación y poder entre el Antiguo Régimen y la Revolución, 1750-1850*. Rosario: Prohistoria Ediciones, pp. 141-156.
- BRAGONI, Beatriz (2005). Guerreros virtuosos, soldados a sueldo de reclutamiento militar durante el desarrollo de la guerra de independencia. *Dimensión Antropológica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 35, pp. 95-137.
- BRAGONI, B. (2010). *San Martín. De soldado del Rey a héroe de la Nación*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- BRAGONI, B. (2022). *Una biografía política del Libertador*. Buenos Aires: Edhasa.
- BRAGONI, B. (2025). *Las mujeres de la Revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- BRAGONI, Beatriz y Sara MATA (2007). Militarización e identidades políticas en la revolución rioplatense. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 64, núm. 1, pp. 221-256.
- CHIARAMONTE, José Carlos (1997). *Ciudades, Provincias, Estados. Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*. Buenos Aires: Ariel.
- CHUST, Manuel y Claudia ROSAS (2019). *El Perú en la Revolución. Independencia y guerra. Un proceso*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- D'ANTONIO, Débora y Valeria PITA (dirs.) (2023). *Nueva Historia de las Mujeres en la Argentina*. Tomo I. Buenos Aires: Prometeo.
- DAVIO, Marisa (2012). ¿Vagos, traidores o desmotivados? Deserciones militares de los sectores populares en Tucumán durante la primera mitad del siglo XIX. *Dimensión Antropológica*, vol. 19, núm. 54, pp. 29-49.
- DAVIO, M. (2015). Entre Jujuy y Ayohuma. El General Manuel Belgrano y el Ejército Auxiliar del Perú durante la guerra revolucionaria, 1812-1813. Ideas revolucionarias de Belgrano a través de arengas y

- bandos. En: *Actas del III Congreso Nacional Belgraniano*. Buenos Aires: Instituto Nacional Belgraniano, pp. 151-168.
- DAVIO, M. (2015). Con la espada y la palabra: revolucionarios y realistas durante la guerra en Charcas (1809-1813). *Tinkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, núm. 38, pp. 109-124.
- DAVIO, M. (2017). Construir la Revolución desde la opinión. Proclamas, bandos, y exhortaciones durante la guerra en el Alto Perú. *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos* (en línea). Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/71268>.
- DAVIO, M. (2018). *Morir por la patria. Sectores populares militarizados en la cultura política tucumana, 1812-1854*. Rosario: Prohistoria.
- DE LA FUENTE, Ariel (2007). *Hijos de Facundo. Caudillos y montoneras en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del Estado Nacional Argentino (1853-1870)*. Buenos Aires: Prometeo.
- DI MEGLIO, Gabriel (2006). *¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires entre la Revolución y el rosismo, 1810-1829*. Buenos Aires: Prometeo.
- DI MEGLIO, Gabriel (2016). *1816. La trama de la independencia*. Buenos Aires: Planeta.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (dir.) (2009). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*. Madrid: Fundación Carolina.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. (dir.) (2014). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*. Tomo II. Madrid: Universidad del País Vasco.
- FRADKIN, Raúl (2008). *¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia política popular de la Revolución de Independencia en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Prometeo.
- FRADKIN, Raúl (2008). La conspiración de los sargentos. Tensiones políticas y sociales en la frontera de Buenos Aires y Santa Fe en 1816. En: Beatriz Bragoni y Sara Mata (comps.). *Entre la Colonia y la República. Insurgencias, rebeliones y cultura política en América del Sur*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 169-192.

- FRADKIN, Raúl (2010). Guerra y orden social. En: *Dos siglos después. Los caminos de la Revolución*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 37-41.
- FRADKIN, Raúl y Gabriel DI MEGLIO (comps.) (2013). *Hacer política. La participación popular en el siglo XIX rioplatense*. Buenos Aires: Prometeo.
- FRADKIN, Raúl y Jorge GELMAN (2008). *Desafíos al Orden. Política y sociedades rurales durante la Revolución de Independencia*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- GERBER, David (2000). Epistolary Ethics. Personal Correspondence and the Culture of Emigration in the Nineteenth Century. *Journal of American Ethnic History*, vol. 19, núm. 4.
- GOLDMAN, Noemí (1989). *El discurso como objeto de la Historia*. Buenos Aires: Hachette.
- GOLDMAN, Noemí (dir.) (2008). *Lenguaje y Revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*. Buenos Aires: Prometeo.
- HALPERIN DONGHI, Tulio (1993). *Historia Argentina. De la Revolución de Independencia a la Confederación rosista*, Buenos Aires: Paidós.
- KOSSELLECK, Reinhart (1978). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- LEONI PINTO, Ramón (1978). El plan continental del General José de San Martín y Tucumán. En: *1º Congreso Nacional Sanmartiniano*. Buenos Aires, pp. 245-275.
- LUPIAÑEZ, Gabriela (2020). La causa del pueblo de Tucumán durante la batalla del 24 de septiembre de 1812. Identificaciones locales en torno a la guerra. *Polbis*, año 13, núm. 25, pp. 165-188.
- LYNCH, John (2009). *San Martín. Soldado argentino, héroe americano*. Barcelona: Crítica.
- MACÍAS, Flavia y Paula PAROLO (2013). Movilización, participación y resistencia. Las formas de intervención de los sectores populares en la construcción del estado provincial. Tucumán, 1810-1875. En: Raúl Fradkin y Gabriel Di Meglio (comps.). *Hacer política. La par-*

- ticipación popular en el siglo XIX rioplatense*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 164-165.
- MATA, Sara (1999). Tierra en armas: Salta en la Revolución. En: *Persistencias y cambios: Salta y el NOA (1770-1840)*. Rosario: Prohistoria, pp. 177-208.
- MATA, Sara (2002). La guerra de Independencia en Salta y la emergencia de nuevas relaciones de poder. *Andes*, Salta, núm. 13, pp. 1-22.
- MATA, Sara (2004). Conflicto social, militarización y poder en Salta durante el Gobierno de Martín Miguel de Güemes. En: Fabián Herrero (ed.) *Revolución. Políticas e ideas en el Río de la Plata durante la década de 1810*. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, pp. 125-147.
- MATA, Sara (2007). *Los gauchos de Güemes*. Buenos Aires: Eudeba.
- MATA, Sara (2008). Insurrección e independencia. La provincia de Salta y los Andes del Sur. En: Raúl Fradkin (comp.). *¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia de la revolución de Independencia en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 177-208.
- MITRE, Bartolomé (1946). *Historia de San Martín y la independencia americana*. Buenos Aires: Peuser.
- MOREA, Alejandro (2011). El proceso de profesionalización del Ejército Auxiliar del Perú durante las guerras de independencia. *Quinto Sol*, vol. 15, núm. 2, La Pampa, Universidad Nacional de La Pampa, pp. 3-21.
- MOREA, Alejandro (2015). Perfil de los oficiales del Ejército Auxiliar del Perú en el contexto revolucionario rioplatense, 1810-1820. *Revista de Historia Iberoamericana*, vol. 8, núm. 25, pp. 102-131.
- MOREA, Alejandro et al. (eds.) (2025). *Hacer la guerra y la política en tiempos de cambio*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- PÁEZ DE LA TORRE, Carlos (1994). *Historia ilustrada de Tucumán*. Tucumán: Libreros y editores asociados.

- PAZ, Gustavo (1999). Liderazgos étnicos, caudillismo y resistencia campesina. En: Noemí Goldman y Ricardo Salvatore (comps.). *Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 319-346.
- PAZ, José María (2000). *Memorias*. Buenos Aires: Emecé.
- PÉREZ AMUCHÁSTEGUI, A. J. (1976). *San Martín y el Alto Perú*. Tucumán: Editorial Banco Comercial del Norte.
- RABINOVICH, Alejandro (2013). *Ser soldado en las guerras de Independencia*. Buenos Aires: Sudamericana.
- SACCHI, Mercedes (coord.) (2000). *Historia de las mujeres en la Argentina*. Tomo I: Colonia y siglo XIX. Buenos Aires: Taurus.
- SOBREVILLA, Natalia (2010). Hermanos, compañeros y amigos de sus mismos contrarios. Las guerras de independencia en el Sur Andino, 1805-1825. En *Historia Política* (en línea). Disponible en: <http://historia-politica.com/lasguerrash>.
- SOUX, María Luisa (2007). Los caudillos insurgentes en la región de Oruro. Entre la sublevación indígena y el sistema de guerrillas. En: Beatriz Bragoni y Sara Mata (comps.). *Entre la Colonia y la República. Insurgencias, rebeliones y cultura política en América del Sur*. Buenos Aires: Prometeo.
- SOUX, M. L. (2015). *Bolivia, su Historia. Reformas, rebeliones e independencia, 1700-1825*. Tomo III. La Paz: Coordinadora de Historia.
- THIBAUD, Clément (2003). *Repúblicas en armas: los ejércitos bolivarianos en la guerra de Independencia en Colombia y Venezuela*. Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- THIBAUD, Clément (2024). *Liberar el nuevo Mundo. La fundación de las primeras repúblicas hispánicas (Colombia y Venezuela, 1780-1820)*. Rosario: Prohistoria.
- TÍO VALLEJO, Gabriela (2001). *Antiguo Régimen y liberalismo, Tucumán, 1770-1830*. Tucumán: Humanitas.

VELÁZQUEZ, David (2017). La guerra de opinión y el vocabulario político de los plebeyos durante la guerra de independencia en el Perú. En: Manuel Chust y Claudia Rosas (eds.). *El Perú en Revolución. Independencia y guerra. Un proceso*. Castelló: Universitat Jaume I, pp. 297-312.

VERDÓ, Genevieve (2013). Guerra y soberanía. El noroeste del Río de la Plata durante la revolución de independencia (1810-1820). En: Scarlett O'Phelan y Georges Lomné (eds.). *Abascal y la contra-independencia de América del Sur*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 303-334.

WEINBERG, Gregorio (2001). *Epistolario belgraniano*. Buenos Aires: Taurus.

Fecha de recepción: 2025-11-18.

Fecha de evaluación: 2026-02-09.

Fecha de aceptación: 2026-04-14.

Fecha de publicación: 2026-06-30.



El Derecho peruano en el siglo XIX: ¿tradición jurídica monista o pluralista?¹

Armando GUEVARA GIL

Universidad para el Desarrollo Andino, Lircay, Perú
jguevara@udea.edu.pe

-
- 1 Este trabajo fue originalmente publicado bajo el título «Monist or Pluralist Legal Tradition in 19th-Century Peru?» (2023) como un comentario al ensayo de Ralf Seinecke (2023). Seinecke realiza un prolijo recorrido intelectual por la obra de algunos grandes juristas (Savigny, Thibaut, Gierke, Ehrlich, Kelsen, Radbruch, Benda-Beckmann, Teubner) para resaltar cómo la perspectiva del pluralismo legal fue vertebral en la evolución y debates de la jurisprudencia alemana. Mi comentario a Seinecke se formula a la luz de la experiencia histórico-legal peruana del siglo XIX. Decidí concentrarlo en este periodo porque la historiografía y la antropología legal peruana asume que la introducción del liberalismo desencadenó un proceso uniforme de centralización y homogenización normativa y jurisdiccional. Como demuestro, ocurrió todo lo contrario: las viejas tendencias del pluralismo legal y la complejidad jurisdiccional del derecho del Antiguo Régimen (i. e., derecho colonial), caracterizaron al edificio legal peruano a lo largo del siglo XIX. En consecuencia, es necesario ensayar una reinterpretación del derecho y el Estado decimonónico. Para los historiadores del derecho indiano, por ejemplo, debería quedar claro que este no solo «pervivió», sino que fue parte integral de la trama y urdimbre del tejido sociolegal peruano.

RESUMEN

A partir de un comentario al valioso texto de Ralf Seinecke (2023) sobre la importancia del pluralismo legal en la doctrina jurídica alemana más influyente, ensayo una comparación con el papel que este desempeñó en el derecho peruano del siglo XIX. Para comprender el carácter estructurante que cumplió en la realidad sociolegal decimonónica, afirmo que se necesita un diálogo que supere el actual divorcio entre la historia del derecho y la antropología legal. A modo de ejemplo de esta necesaria colaboración, analizo evidencias sobre la complejidad jurisdiccional y la pluralidad legal del mundo jurídico oficialmente sancionado. Este laberinto de normas y foros, característico del derecho colonial, no solo *pervivió* en el siglo XIX, como afirman los estudios del derecho indiano. Fue una de las características más significativas del ordenamiento jurídico republicano, por lo que se hace necesario estudiarlo en clave pluralista.

PALABRAS CLAVE: *pluralismo legal, complejidad jurisdiccional, siglo XIX, Perú, historia del derecho, antropología legal*

Monist or Pluralist Legal Tradition in 19th-Century Peru?

ABSTRACT

Based on a commentary on Ralf Seinecke's remarkable contribution (2023) on the importance of legal pluralism in the most influential modern German jurisprudence, I attempt a comparison with the role it played in 19th-century Peruvian law. To understand the structuring function, it fulfilled in the socio-legal reality of the 19th century, I call for a dialogue between legal history and legal anthropology. As an example of this much needed collaboration, I analyze evidence that highlights the jurisdictional complexity and legal pluralism of the officially sanctioned legal world. This labyrinth of norms and forums, characteristic of Colonial Law, not only «survived» into the 19th century, as scholars of *Derecho Indiano* assert, but was also one of the most significant characteristics of the republican legal system. This fact calls for studying it from a pluralist perspective.

KEYWORDS: *legal pluralism, jurisdictional complexity, 19th century, Peru, legal history, anthropology of law*

INTRODUCCIÓN

RALF SEINECKE NUNCA IMAGINÓ que un académico peruano con un conocimiento somero de la doctrina alemana fuera a comentar su texto. Probablemente tampoco imaginó que su contribución podría tener un impacto directo y significativo en la reflexión académica latinoamericana sobre el derecho, particularmente en los campos de la historia del derecho y del pluralismo jurídico. En mi perspectiva y en un desenlace positivo de la ley de las consecuencias imprevistas, esto sucederá cuando los académicos latinoamericanos se den cuenta de cuán importante fue la tradición jurídica pluralista para los icónicos juristas alemanes que estudian y, a veces, veneran. Ojalá que este descubrimiento genere una reacción en cadena de reinterpretaciones e investigaciones empíricas dirigidas a reevaluar el rol del pluralismo jurídico y la complejidad jurisdiccional en la configuración histórica y contemporánea del derecho latinoamericano.

Para comentar la contribución de Seinecke (2023), primero abordaré su cuidadosa descripción del rol central que el pensamiento jurídico pluralista desempeñó en la formación de las ideas de algunos de los pensadores alemanes más importantes de los últimos doscientos años. No repetiré sus tesis principales. Solo subrayaré algunos aspectos que pueden ser útiles para explorar el pensamiento jurídico pluralista y su institucionalización en América Latina, específicamente en el Perú. En segundo lugar, resaltaré el «corto circuito» entre la historia del derecho, la antropología jurídica y, principalmente, el pluralismo jurídico. Pese a los llamados a un acercamiento, el marcado sesgo que confunde pluralismo jurídico con diversidad cultural y étnica obstruye el diálogo fructífero entre estas disciplinas. No es casual que los diversos y contradictorios regímenes normativos implementados a

través de la historia del Perú moderno no hayan sido considerados ni analizados como ejemplos de pluralismo jurídico. En tercer lugar, ofrezco algunos ejemplos del mundo jurídico oficialmente múltiple en el que vivían los peruanos del siglo XIX. El pluralismo jurídico era no solamente una realidad sociológica reconocida por las autoridades peruanas. Era también un multiverso normativo y jurisdiccional sancionado por el Estado. Este multiverso era caótico y conflictivo, dada la secular debilidad estructural del Estado peruano, incapaz de articular y armonizar esa diversidad.² El pluralismo jurídico oficial retrocedió y se especializó en la «cuestión indígena» recién a inicios del siglo XX, una vez alcanzada la centralización en varios campos jurídicos. Este proceso ha llevado a antropólogos del derecho y a pluralistas a plantear la falsa y reduccionista ecuación entre pluralismo jurídico y diversidad etnocultural.³ Por último, concluyo que, para reevaluar la historia del derecho en el Perú, es importante tomar en cuenta cuán importante fue el pluralismo jurídico para los doctrinarios alemanes estudiados por Seinecke. Dado el carácter interdisciplinario del reto, la historia y la antropología del derecho deberían colaborar en la reinterpretación del derecho y del Estado peruano decimonónico.

1. EL PENSAMIENTO JURÍDICO PLURALISTA ALEMÁN

A la luz de la experiencia histórica peruana, hay tres razones importantes para reflexionar sobre el ensayo de Seinecke (2023). En pri-

2 «En términos generales, en América Latina, tanto el Estado como el derecho han sido bastante débiles [...] y el alcance y la capacidad del Estado, incluyendo su legalidad, siguen siendo sumamente variables a través de las divisiones geográficas y sociales» (Hilbink y Gallagher, 2019, p. 37). El estado de derecho es, todavía, una promesa republicana incumplida.

3 Advertí acerca de esta falsa equivalencia en 2001, pero los viejos hábitos son difíciles de erradicar. Véase, al respecto, Guevara Gil (2009, p. 62).

mer lugar, porque ofrece una definición operativa útil para delimitar su área de interés, diferenciándola del pluralismo cultural y político. Así, en su concepción, «el pluralismo jurídico yuxtapone diferentes órdenes legales, jurisdicciones en conflicto, legisladores coexistentes y definiciones del derecho compitiendo entre sí».⁴ En segundo lugar, su trabajo se ubica «en el campo de la historia de la ciencia», se enfoca en la jurisprudencia y no en «la historia política e institucional ni en la historia de la ley aplicable».⁵ Por último, su tesis es que «las tradiciones de pensamiento jurídico pluralista nunca desaparecieron completamente de la jurisprudencia alemana». Por el contrario, fueron una cuestión central para los juristas alemanes de los siglos XIX y XX, incluso luego de que desapareciera el pluralismo jurídico propio del Antiguo Reich en 1806.⁶ Si esto es más claro durante el período entre 1806 y 1871 (el año de la unificación alemana) o hacia 1900 (año de la promulgación del BGB o Código Civil), el punto clave es que después de tan decisivos pasos hacia la centralización política y legal, el pluralismo jurídico seguía siendo una realidad sociológica que desafiaba a la jurisprudencia alemana.

Para explorar la forma en que los juristas alemanes abordaron el pluralismo jurídico en diferentes contextos y debates, Seinecke presta atención a cuatro elementos de diagnóstico: el derecho sin Estado, el derecho alternativo, la interlegalidad⁷ y el *nomos* (el universo normativo que habitamos).⁸ Luego de mostrar cuán importantes fueron es-

4 Seinecke (2023, p. 118).

5 Seinecke (2023, p. 119).

6 Seinecke (2023, p. 119). Se refiere al Sacro Imperio Romano Germánico (962-1806 d. C.).

7 La interlegalidad incluye «el derecho común romano y el derecho canónico, el derecho imperial y el territorial, los estatutos y codificaciones, el derecho religioso, rural e indígena, el derecho supraestatutario, el derecho global contractual y, por último, la normatividad sociolegal». Véase Seinecke (2023, p. 169).

8 Seinecke (2023, p. 124).

tos temas para eminentes juristas tales como Savigny, Gierke, Kelsen, Radbruch, Ehrlich, F. von Benda-Beckmann y Teubner, Seinecke concluye que «la historia del pensamiento jurídico alemán está repleta de referencias a pluralismos jurídicos» y distingue tres tipos: «pluralismo jurídico antes y más allá del Estado-nación, pluralismo jurídico dentro del Estado-nación y, por último, pluralismo jurídico transicional».⁹ Savigny y Teubner representan el primer tipo. Ambos defienden la autonomía del derecho en diferentes niveles. Savigny «desarrolló una teoría general del derecho privado sin un Estado-nación alemán», mientras que Teubner propuso «un pluralismo jurídico global sin un Estado mundial».¹⁰ Por su parte, Gierke, Ehrlich y F. von Benda-Beckmann estudiaron el pluralismo dentro del Estado-nación. Gierke «colocó al derecho autónomo de las cooperativas junto al derecho estatal» y «entendió ambos ámbitos como legalmente independientes y autónomos». El «derecho vivo» de Ehrlich fue un ejemplo perfecto de «derecho sin un Estado» y F. von Benda-Beckmann «reconstruyó la integración interlegal del derecho indígena al derecho estatal aplicable». Por último, Radbruch «exigió principios legales más elevados como derecho alternativo», como una forma de reestablecer el estado de derecho y la democracia después de las brutales arbitrariedades del régimen Nazi.¹¹

Resulta fascinante apreciar que, según relata Seinecke, estos juristas no estaban refiriéndose a un distante *Topus Uranus* en el que la uniformidad o diversidad jurídica fuesen tipos ideales o entidades abstractas sobre las cuales especular alegremente. Por el contrario, ellos estaban reflexionando sobre los significativos cambios jurídicos, políticos y culturales que afectaban sus mundos sociales e intelectuales, sus *nomoi*. Así, «en el siglo XIX, el derecho romano de Friedrich Carl

9 Seinecke (2023, p. 166).

10 Seinecke (2023, pp. 166-167).

11 Seinecke (2023, pp. 167-168).

von Savigny todavía era en principio aplicable», y los estatutos de autonomía cooperativa y derecho consuetudinario de Otto von Gierke, o la noción de «derecho vivo» de Eugen Ehrlich, se referían a órdenes jurídicos vigentes al final del siglo XIX e [...] inicios del siglo XX». ¹² Del mismo modo, Radbruch identificó principios más elevados en el «trabajo de los siglos», pero también en la práctica judicial alternativa desarrollada después de 1945; mientras que Benda-Beckmann estudió cómo la ley del pueblo indígena malawi se convirtió en ley estatal aplicable; y Teubner «reconoció una realidad de la práctica contractual en el derecho transnacional» como fundamento de un pluralismo legal global (Seinecke, 2003, p. 169). Estas preocupaciones terrenales fueron precisamente los sólidos cimientos de los duraderos aportes de estos pensadores.

Esta continua labor intelectual nos deja una lección clara y sólida para el estudio histórico y antropológico de la diversidad jurídica en el Perú del siglo XIX y más allá. No podemos anular o limitar nuestra agenda de investigación sobre el pluralismo jurídico solamente porque asumimos que la centralización legal estaba triunfalmente encaminada después del colapso del Imperio español, o porque algunos académicos influyentes creen equivocadamente que la única causa del pluralismo jurídico es la diferencia étnica o la diversidad cultural. Debemos rastrear el pluralismo jurídico guiados no por razones ideológicas, sino científicas, incluso si «la validez del derecho no-estatal ya no era autoevidente» y pese a «la proliferación del derecho del Estado-nación» (Seinecke, 2003, p. 170).

12 Seinecke (2023, p. 169).

2. UN CORTOCIRCUITO DISCIPLINARIO

Parece haber un consenso generalizado sobre un supuesto cambio monumental en el campo jurídico del siglo XIX.¹³ Como lo plantean K. Benda-Beckmann y Turner, antes de ese periodo el pluralismo jurídico ofreció la «condición de posibilidad» para los imperios premodernos» y fue uno de los fundamentos de la «lógica normativa de la estatalidad» tanto para los imperios como para los Estados coloniales. Sin embargo, con «el establecimiento de los Estados-nación y de ideologías que canonizaban el nexo entre Estado y pueblo en el siglo XIX, la prevalencia del pluralismo jurídico comenzó a interpretarse como problemática». De acuerdo con esta perspectiva excluyente sobre «la Nación», «los nacientes Estados-nación buscaron eliminar todo rastro de pluralismo jurídico en la ideología jurídica nacional», pese a que un pluralismo jurídico *de facto* continuó operando en los países occidentales y en sus dominios coloniales.¹⁴ Esta afirmación, circunscrita al ámbito ideológico, debe ser puesta a prueba frente al multiverso jurisprudencial de ese siglo. La razón es que la identidad étnica o nacional no es la única fuente de la multiplicidad de los marcos normativos e institucionales vigentes en los Estados-nación modernos.

Una narrativa similar se ha convertido en verdad incuestionable en la antropología del derecho latinoamericana. La prevalencia de este sentido común imposibilita un diálogo fructífero con la historia del derecho e impide el estudio diacrónico de la diversidad jurídica de índole no-étnica.

13 Por ejemplo, Benton y Ross (2013, p. 8) describen «un largo siglo XIX, caracterizado por dejar atrás jurisdicciones caóticas para idear órdenes administrativos más jerárquicos y racionales». Por su parte, Decock (2017, p. 103) retrata un movimiento que transita del pluralismo jurídico «hacia la cultura del “monismo jurídico” o “absolutismo jurídico” consagrado en los procesos de codificación de los siglos XIX y XX».

14 Benda-Beckmann y Turner (2018, p. 256). Se refieren a los mundos coloniales de Asia, África y Oceanía.

Por ejemplo, Mark Goodale, un renombrado especialista en antropología del derecho y latinoamericana, subraya que el pluralismo jurídico no es un tema que merezca un estudio histórico en la región. Su argumento es que el estudio etnográfico y teórico sobre el pluralismo jurídico se desarrolló en otras partes del mundo y no en América Latina, «porque el *pluralismo jurídico “oficial” nunca fue adoptado durante la era colonial, ni por los recién independizados Estados-nación*» (Goodale, 2008, p. 217).¹⁵ Así, «el pluralismo jurídico *de jure* nunca fue prevalente, porque las administraciones coloniales —y el Estado-nación después de la independencia— nunca fueron capaces de crear órdenes jurídicos unificados, pero múltiples, como parte de estrategias más amplias de control social y político». En su interpretación monista, «después de la conquista, el derecho se convirtió por definición en derecho estatal», aunque admite que existió un pluralismo jurídico *de facto* (Goodale, 2008, p. 218).

Rachel Sieder, otra antropóloga del derecho muy influyente y respetada, comparte esa perspectiva, pero con una salvedad histórica. Según ella, «en América Latina, el dominio colonial español [...] se caracterizaba por un pluralismo jurídico jerárquico y racializado (las Leyes de Indias)». Al contrario que Goodale, Sieder admite la existencia de un «pluralismo jurídico oficial que involucraba distintos códigos y jurisdicciones para los diferentes grupos raciales, étnicos o religiosos» (Sieder et al., 2019, p. 52). En el siglo XIX las recién fundadas repúblicas derogaron el pluralismo jurídico *de jure* que constituía el marco jurídico colonial, e impusieron un modelo monista «sometiendo a los pueblos nativos a leyes liberales, las cuales rechazaban el reconocimiento de la diferencia cultural y promovían en teoría la asimilación, mientras, en la práctica, reproducían jerarquías raciales excluyentes» (Sieder et al., 2019, p. 52). Bajo el monopolio estatal del derecho, los sistemas normativos indígenas fueron

15 Cursivas añadidas.

marginalizados o criminalizados. «Pese a la ausencia de un pluralismo *de jure*, en muchos países una forma de gobierno indirecto *de facto* pasó a caracterizar las relaciones entre los Estados y los pueblos indígenas», creando así arreglos normativos e institucionales duraderos e interlegales, tales como los ejidos mexicanos o las comunidades campesinas andinas (Sieder et al., 2019, p. 52). Este pluralismo jurídico *de facto* está en el núcleo del nuevo constitucionalismo latinoamericano desde fines de la década de 1980. Para Sieder et al., el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la exigencia de que los Estados sean multiculturales y plurinacionales representan «una ruptura radical con las tradiciones monistas republicanas» (Sieder et al., 2019, p. 6).¹⁶ Pese a estas afirmaciones categóricas, Sieder y sus coautoras parecen ser conscientes de que el derecho latinoamericano moderno no era tan monolítico como sostienen, pues reconocen la «necesidad de más análisis históricos de largo plazo y más debate con historiadores del derecho y la sociedad latinoamericanos» (Sieder et al., 2019, p. 17).¹⁷

Por último, Yrigoyen (2015, p. 157), una destacada abogada y activista en el campo de los derechos de los pueblos indígenas, comparte y difunde la siguiente afirmación carente de sustento: «Los Estados liberales del siglo XIX fueron organizados bajo el principio del monismo jurídico». En su perspectiva, «el Estado-nación monocultural, el monismo jurídico, y el modelo del sufragio ciudadano (para hombres blancos, ilustres y propietarios) formó la columna vertebral del horizonte del constitucionalismo [monista] liberal predominante en ese siglo».

El problema con este tipo de explicaciones simplistas, que pretenden abarcar décadas de complejos procesos legales, sociales

16 Cursivas añadidas.

17 Valverde (2014) también pide superar las divisiones disciplinarias entre historiadores del derecho, geógrafos y antropólogos para el estudio de los ensamblajes espacio-temporales.

e históricos, es que omiten importantes matices y complejidades. En este caso, por ejemplo, ignoran la presencia del «archipiélago de comunidades» (Levrau y Loobuyck, 2018, p. 4) promovido por la ideología liberal en América Latina en el siglo XIX, la peculiar viscosidad temporal de cada esfera jurídica, o la prolongada vigencia del Derecho Antigo español (leyes y jurisdicciones coloniales). Y, como bien saben los abogados, el diablo está en los detalles.

3. PERÚ EN EL SIGLO XIX: UN MUNDO JURÍDICO PLURAL

En el caso peruano no podemos enfocarnos solamente en la doctrina, que es el eje del estudio de Seinecke (2023), porque en ese período su desarrollo fue muy limitado. Por eso, también debemos prestar atención a las dimensiones normativas e institucionales del derecho. Esta constatación no es para nada despectiva. Carlos Ramos (2000, 2001, 2002, 2003) y Fernando de Trazegnies (1979) han estudiado a brillantes y diligentes juristas decimonónicos, tales como Lorenzo de Vidaurre (1773-1841), José Silva Santisteban (1825-1889), José Toribio Pacheco (1828-1868), Francisco García Calderón (1834-1905) y Manuel Vicente Villarán (1873-1958), entre otros.¹⁸ La simple razón por la cual la comparación entre la experiencia alemana y peruana es imposible, si solamente tomamos en cuenta la doctrina, es porque en el Perú no se desarrolló ninguna escuela de pensamiento comparable sobre el tema del pluralismo jurídico como tal, sino hasta bien entrado el siglo XX.¹⁹ Asimismo, como señala Ramos (2001, p. 44), «la imagen

18 Véase, por ejemplo, Pacheco (2015 [1854]), Silva Santisteban (2015 [1856]), García Calderón (1879), Villarán (1998 [1915-1916]).

19 Gálvez (2016) ofrece la mejor historia de la antropología del derecho y el pluralismo jurídico en el Perú. Fernando de Trazegnies, Francisco Ballón, Ana Teresa Revilla, Patricia Urteaga y Jorge Price destacan como académicos pioneros y originales en ambos campos. Véase también Guevara Gil (1998).

de un jurista completamente dedicado a la reflexión académica era impensable en el Perú del siglo XIX». Los juristas trabajaban como jueces, legisladores y abogados, o ejercían como políticos e incluso conspiradores, aliándose con caudillos en pie de guerra. Por eso, los códigos republicanos peruanos fueron redactados por comisiones y no por un solo jurista como Andrés Bello en Chile, Dalmacio Vélez Sarsfield en Argentina o Augusto Teixeira de Freitas en Brasil.²⁰ Esa también era una razón por la cual una ruptura radical con el Derecho Antiguo era más difícil. Su conocimiento legal estaba encarnado, incorporado y cristalizado en sus propias prácticas cotidianas como actores sociolegales. Estas prácticas, a su vez, estaban profundamente enraizadas en un antiguo *nomos* jurídico muy difícil de erradicar por el nuevo universo legal.²¹

Los juristas peruanos que menciono concibieron sus libros o proyectos de codificación como bricolajes que mostraban claros vestigios del pluralismo jurídico del derecho colonial (i. e., Derecho Antiguo), así como la tensión entre las viejas y nuevas ideas sobre el derecho. Por ejemplo, Manuel Lorenzo de Vidaurre, a todas luces un grafómano, publicó proyectos de los códigos penal (Boston, 1828), eclesiástico (París, 1830) y civil (Lima, 1834-1836) (Ramos, 2000, pp. 163, 198, 216). En su Código Penal los delitos se castigaban siguiendo la legislación hispánica, incluyendo las penas infamantes y las aplicadas por la Inquisición. Las fuentes doctrinales y normativas de Vidaurre fueron *Las Siete Partidas* (1256-1265), las glosas de Gregorio López (1555) y la *Nueva Recopilación* (1567). Por lo tanto, su afirmación de que la Ilustración inspiró su trabajo no se sostiene (Ramos, 2000, pp. 169-183). De forma similar, su proyecto de Código Civil es una amalgama contradictoria. Mientras proclamaba valores liberales, el proyec-

20 Ramos (2000; 2001, pp. 44-45; 2003, pp. 37-40).

21 Sobre las nociones de conocimiento encarnado, incorporado y cristalizado, véase Zilberszac (2019).

to contemplaba la extensión de la esclavitud hasta 1870; o mientras declaraba que la propiedad liberal prevalecería sobre otras formas de *dominium* vinculado (e. g.: *censo reservativo*, *consignativo*, *enfiteútico*; véase *infra*), su proyecto abolía las dos primeras, pero mantenía las enfiteusis y las capellanías (fundaciones para misas para la salvación de un alma). En general, este proyecto estaba basado en el *Ius Commune* desarrollado en el derecho castellano, sobre todo en *Las Siete Partidas* (1256-1265), en las glosas de Gregorio López y en el «docto Covarrubias», pero también se apoyaba en la Ilustración y en la filosofía racionalista para las partes relativas al matrimonio, los contratos y el derecho de propiedad (con la excepción señalada) (Ramos, 2000, pp. 228-268).

Por su parte, José Toribio Pacheco escribió un interesante libro acerca de la historia del derecho constitucional peruano basado en la constitución de 1839. Estaba convencido de que la «verdadera constitución de un país reside en las costumbres y en los hábitos del pueblo». En su opinión, lamentablemente «la gran masa de los habitantes del Perú permanece aún sepultada en la más grosera ignorancia; sin poseer, tal vez, más que el instinto de los animales». Los problemas políticos y sociales que enfrentaba el Perú de mediados del siglo XIX no se debían al nuevo sistema de gobierno adoptado, sino al hecho de que «no tenemos los hábitos y las costumbres que se requieren para una existencia democrática». Bajo esa óptica, se opuso a reconocerle derechos políticos a los indígenas: «Un indígena que ha cumplido sus veinticinco años al lado de sus llamas, sin tener acaso más que el instinto de estas, es ciudadano, es fracción de soberano y tiene voto en los comicios del pueblo». Para Pacheco, se trataba de un error de concepción política pues solo las personas que sabían leer y escribir debían tener el derecho al voto y convertirse en parte funcional de la nación; sin embargo, creía que la ingeniería legal y las nuevas «instituciones pueden ejercer una influencia paulatina y progresiva en las costumbres

de las masas». ²² Por eso, el derecho en particular tenía una misión civilizadora con respecto a la población indígena que, en su concepción, aún seguía sus instintos y, a lo mucho, sus bárbaras costumbres.

En el ámbito del derecho de las personas, Pacheco observó que los extranjeros estaban sujetos a las leyes de sus países de origen, mientras que sus derechos de propiedad en el Perú estaban sujetos a la ley peruana. Esta jurisdicción dual causaba problemas para determinar la edad legal a partir de la cual los extranjeros podían firmar contratos válidos relacionados con sus derechos de propiedad. También señaló que la mayoría de edad para asuntos civiles en el caso de personas emancipadas fue disminuida a veintiún años, mientras que la edad legal para los derechos políticos se mantuvo en veinticinco. Esto creaba un régimen dual injusto y contradictorio, que ponía a estas personas bajo dos temporalidades jurídicas diferentes (véase *infra*) (Pacheco (2015 [1854], pp. 164-168).

Por su parte, José Silva-Santisteban identificó algunos elementos de pluralismo jurídico en los textos constitucionales del siglo XIX, particularmente en la constitución de 1860, pero no reflexionó sobre su relevancia para la formación y funcionamiento del sistema jurídico. Por ejemplo, muestra las diferentes jurisdicciones que operaban simultáneamente, tales como los tribunales ordinarios, eclesiásticos, militares, fiscales o mineros, así como las cámaras de los gremios de comerciantes, los jueces de paz y los jurados de imprenta para casos de difamación (Silva Santisteban, 2015 [1856], pp. 257, 384). Estaba firmemente en contra de reconocer jurisdicciones personales (*fueros personales*), pero a favor de conceder jurisdicciones especiales (*fueros reales*) a determinados grupos de personas, tales como sacerdotes o militares. Pero, incluso en esos casos, pensaba que debían ser juzgados bajo las leyes y cortes nacionales «en todo aquello que practicaren como hombres, o ciudadanos» (Silva Santisteban, 2015 [1856], pp. 265-266,

22 Pacheco (2015 [1854], pp. 92, 94, 120, 172-173).

304). Su ideología liberal también le llevó a cuestionar la vida social de la propiedad vinculada y aplaudió su abolición en la constitución de 1860 (Silva Santisteban, 2015 [1856], p. 304).

En su monumental *Diccionario de la Legislación Peruana*, Francisco García Calderón registró y definió cuidadosamente todos los términos imaginables referidos al multiverso jurídico de su época. Su objetivo era brindar un «cuadro completo» de «todas las leyes y decretos que nuestros códigos contienen», porque la seguidilla de leyes y subsiguientes derogaciones desde la Independencia habían producido «confusión y oscuridad». Para ello, diseccionó los códigos y la legislación nacional de la joven república y, consciente de su validez e importancia, las partes relevantes de *Las Siete Partidas* (1256-1265), la *Nueva Recopilación de Castilla* (1567), la *Recopilación de las Leyes de Indias* (1680), las cédulas reales compiladas por Matraya Ricci en *El Moralista Filaléptico Americano* (1819), las ordenanzas de Minería, Comercio, y las del Ejército y la Armada (García Calderón, 1879, t. I, v. I, p. VII). Sus entradas sobre los temas de propiedad y formas vinculadas de propiedad, jurisdicciones especiales (eclesiástica, minera, mercantil y militar), clasificaciones de personas, derecho familiar y sucesiones, entre otras, son indispensables para comprender el derecho peruano. Aunque no los analizó como piezas del rompecabezas del pluralismo jurídico, su trabajo es una fuente crucial para entender las leyes, jurisdicciones, doctrinas y *nomoi* del Perú del siglo XIX.²³

Por último, Manuel Vicente Villarán también brindó algunas pistas sobre la pluralidad legal en su estudio del derecho constitucional. Por ejemplo, discutió el derecho al voto concedido a los indígenas. Argumentó que incluso los indígenas analfabetos podían y debían votar, porque la mayoría de ellos pagaba impuestos, eran propietarios de un taller o poseían tierras. Por ello, concurrían varios fundamentos jurídicos para el ejercicio de ese derecho. En su imaginación política,

23 Véase su *Diccionario* en dos volúmenes y suplemento (García Calderón, 1879).

opuesta a la de Pacheco, los indígenas eran parte de la nación y con justa razón. Villarán también era partidario de juzgar a militares y sacerdotes en las cortes del Estado por delitos comunes, pero reconoció la necesidad de conservar sus jurisdicciones especiales debido a sus roles sociales diferenciados. En esta materia, estudió cuidadosamente el enjuiciamiento por delitos cometidos por el presidente o sus ministros. En el caso del presidente, el senado fue convertido en un tribunal de justicia que decidía si era juzgado por la Corte Suprema (Villarán, 1998 [1915-1916], pp. 552-574, 668-699). Es evidente que observó el funcionamiento de diversas formas de justicia, pero no las concibió como casos de complejidad jurisdiccional y pluralismo jurídico.

Pese a la importancia de estos aportes, es menester reconocer que no constituyen un *corpus* doctrinal robusto comparable al de la jurisprudencia alemana sobre el pluralismo jurídico. Por ello, me centro en la legislación como el principal campo de observación para analizar la evolución histórica del pluralismo legal y la complejidad jurisdiccional en el derecho peruano. Pese a que las fuentes son diferentes, el trabajo de Seinecke (2023) sobre los debates de los juristas alemanes del siglo XIX es muy útil para reevaluar los vínculos entre liberalismo y pluralismo en el Perú del mismo período.

Hoy en día es sabido que el Imperio español no era una entidad política absolutista, sino una *monarquía compuesta* (Yun-Casalilla, 2019), que era la quintaesencia del pluralismo jurídico (Benton y Ross, 2013) debido a su conflictiva diversidad normativa y complejidad jurisdiccional. La tendencia historiográfica mayoritaria (véase, *supra*) sostiene que las nuevas repúblicas liberales criollas estuvieron obsesionadas, *ab initio*, con la estandarización y centralización jurídica destinada a desplazar al antiguo ordenamiento. Por ejemplo, el influyente historiador Jorge Basadre Grohmann ofrece un recuento evolucionista de la historia del derecho en el Perú del siglo XIX que hasta ahora se repite como consigna: al derecho colonial le habría seguido un período que él denomina Derecho Intermedio (1821-1852) —fracturado e

influenciado por el derecho francés y español— mientras que el resto de décadas del siglo se habrían dedicado a homogeneizar y unificar el derecho nacional.²⁴ Pese a que Basadre ofrece contraejemplos que contradicen su propia narrativa —señalando, por ejemplo, la continuidad en el uso judicial y contractual del Derecho Colonial (Basadre, 1984, pp. 383-398)—²⁵ su idea principal es que la lucha contra el pluralismo jurídico fue una *raison d'être* de la nueva república.

Sin embargo, es posible pensar que este no haya sido el caso. António Manuel Hespanha nos recuerda que «el liberalismo del siglo XIX proponía y promovía una política de multiplicación de las fuentes de gobierno de la sociedad —*governança* en oposición a *gobierno*» (2019, p. 23).²⁶ Por eso, el liberalismo fue un caldo de cultivo para el pluralismo jurídico, y no al revés. Ello explica por qué las jurisdicciones, legislaciones y *nomoi* alternativos eran oficialmente reconocidos y plenamente aplicables hasta el siglo XX. Sin duda esta tendencia también tenía su raíz en el constitucionalismo jurisdiccionalista hispanoamericano (i. e., Cádiz, 1812), que a su vez derivaba de una cultura política de larga data, en la cual las autoridades tenían el poder (solo) para declarar el derecho (*iusdictio*) en un orden preestablecido y natural.²⁷

Más aún, hacia mediados del siglo XIX la mayoría de los países de América Latina experimentó una aproximación entre las fuerzas liberales y conservadoras. Temerosos de la «anarquía y el mayoritarismo descontrolado», elaboraron constituciones y cuerpos de leyes orienta-

24 Basadre (1984, pp. 358-360), véase Ramos (2003, p. 28). Una crítica a la visión de que el Estado fue el protagonista de la historia del derecho del siglo XIX, en Bastías (2018, p. 325).

25 Observaciones semejantes en Trazegnies (1991, 2008). Ramos (2003, pp. 168-260) también expone un sinfín de ejemplos que muestran que las leyes e instituciones coloniales se mantuvieron vivas a lo largo del siglo XIX.

26 Véase Morelli (2007, p. 134).

27 Sobre el constitucionalismo jurisdiccionalista, véase Garriga y Lorente (2007, p. 19); sobre la concepción jurisdiccional del poder político, véase Garriga (2007, pp. 59-65) y Bastías (2018).

dos a la «organización contra-mayoritaria del poder que concentró la autoridad en el Ejecutivo y consolidó procesos elitistas de selección para el senado y la judicatura».²⁸ Un buen ejemplo es la constitución peruana de 1860.²⁹ Este «peculiar modelo (desequilibrado) de controles y equilibrios, que buscaba combinar el modelo español monárquico/conservador con el modelo liberal de los Estados Unidos»³⁰ creó un marco normativo lleno de «complejidades, confusiones y conflictos dentro de la “ley estatal”» lo cual, al final, fomentó el pluralismo jurídico (Benton y Ross, 2013, p. 4).

En su exploración de la jurisprudencia alemana, Seinecke no menciona el tema del pluralismo jurídico temporal, pero se trata de un fenómeno crucial para comprender el funcionamiento del derecho en diferentes periodos.³¹ De manera similar a aquellas definiciones que enfatizan la sincronicidad espacial, puede ser caracterizado como «la coexistencia, en el mismo lugar y al mismo tiempo, de temporalidades [normativas] diferentes y a veces inconmensurables».³² Como señala Valverde, «los conflictos entre tradiciones jurídicas con epistemologías diferentes a menudo implican diferencias fundamentales sobre la relación entre derecho y temporalidad» (2014, p. 62).³³ Sin embargo, lo que no suele enfatizarse es que «una misma “cultura” [jurídica] puede fácilmente contener varias lógicas temporales y espaciales en conflicto

28 Gargarella (2019, p. 27).

29 Villarán (1998 [1915-1916], p. 565) y Carpio y Pazo (2016, p. 40).

30 Gargarella (2019, p. 28). Véase Villarán (1998 [1915-1916], p. 571).

31 Aún está por verse cómo la reflexión académica alemana sobre el derecho abordó el tema del pluralismo jurídico temporal, pero al menos Franz y Keebet von Benda-Beckmann lo han estudiado. Véase, por ejemplo, Benda-Beckmann (2001) y Benda-Beckmann y Benda-Beckmann (2014a, 2014b).

32 Valverde (2014, p. 62). En general, Meccarelli y Solla Sastre (2016, p. 20) definen la temporalidad como «la coexistencia de condiciones temporales diversas en la experiencia histórico-legal».

33 Engel (1987) brinda ejemplos antropológicos claros. Véase, también, Greenhouse (1989).

entre sí, y que esos conflictos no son necesariamente juegos de suma cero en los cuales una espacio-temporalidad “dominante” expulsa a las más antiguas o menos prestigiosas» (Valverde, 2014, p. 62).

Pese a la convencional narrativa evolucionista ya mencionada, la que venimos delineando es una representación más ponderada de la historia del derecho peruano, porque enfatiza que «múltiples temporalizaciones conflictivas del derecho claramente coexisten a lo largo de la práctica [y el pensamiento] jurídico del siglo XIX». ³⁴ De hecho, el cambio jurídico adquirió diferentes ritmos en el Perú del siglo XIX. Al notar estos marcos temporales diferenciados, Foucault concluyó que «cada transformación puede tener su índice particular de “viscosidad temporal”». ³⁵ La autonomía jurisdiccional, por ejemplo, «implica la constitución de temporalidades particulares intrínsecas al sistema» (Bastías, 2018, p. 330), no solo vis a vis con otros sistemas (políticos, económicos), sino también dentro del sistema jurídico. En general, «inevitablemente surgirán problemas cuando órdenes jurídicos que siguen lógicas temporales discordantes operan en relación unos con otros». ³⁶ Así, además del peso del viejo *nomos* legal y del rol funcional del pluralismo jurídico y la complejidad jurisdiccional en el proyecto liberal, la pluralidad temporal es una de las razones por las cuales la centralización y monopolización del derecho oficial avanzaron a ritmo lento y fueron logradas, *de jure*, recién a inicios del siglo XX. Incluso hoy las investigaciones etnográficas muestran que «el tiempo abstracto, lineal y divisible propio de la modernidad europea contrasta con *temporalidades* concebidas de forma diferente» (Costa, 2016, p. 46).

Una agenda de investigación inspirada en esta perspectiva temporal abriría una gran oportunidad para contrarrestar la abrumadora

34 Valverde (2014, p. 64). Véase, también, Greenhouse (1989, p. 1636).

35 Ortiz (1989, p. 33). La cita es de Foucault (1979, p. 294).

36 Benda-Beckmann y Benda-Beckmann (2014b, p. 21).

espacialización del pluralismo jurídico en el Perú y en otros lugares.³⁷ Al respecto, Franz y Keebet von Benda-Beckmann nos recuerdan que la antropología del derecho está llena de metáforas espaciales.³⁸ Esta forma de imaginar al pluralismo jurídico tiende a obstaculizar nuestra comprensión de la relevancia de «formas de jurisdicción menos espaciales», tales como los fueros espirituales o personales para militares, mineros y comerciantes, que siguen siendo tan prevalentes y duraderos.³⁹ En este multiverso, las personas estaban y están sujetas a las exigencias de marcos normativos y jurisdiccionales en competencia, cada uno con sus propios regímenes espaciotemporales y categoriales para estructurar las relaciones sociales (Benda-Beckmann y Benda-Beckmann, 2014a, pp. 35-43). En ese sentido, debemos «considerar al tiempo como una característica interna del problema jurídico en cuestión» con consecuencias críticas en su naturaleza, alcance y evolución (Meccarelli y Solla Sastre, 2016, p. 19).

Por ejemplo, los clérigos vivían en un tiempo fuera del tiempo, en un espacio segregado y disfrutaban de una jurisdicción especial. Ellos podían profesar recién a los veinticinco años, pese a que la mayoría de edad civil estaba fijada a los veintiuno. El clero regular no podía vivir fuera de sus conventos, a menos que hayan obtenido licencia de sus superiores y notificado a las autoridades civiles; asimismo, al profesar

37 La alternativa es centrarse en el *cronotopo*, que representa cómo «el tiempo y el espacio [jurídicos] interactúan y se dan forma mutuamente» y en cómo, en contextos plurales, esta dinámica crea «espacio-temporalidades conflictivas entre sí» (Valverde, 2014, pp. 67, 71).

38 Por ejemplo: «“campos sociales semi-autónomos” (Moore, 1973); “habitaciones” y “paisajes” (Galanter, 1981, 1983); “lugares estructurales” (Santos, 1985); y lo “externo-interno” (Kidder, 1979)» (Benda-Beckmann y Benda-Beckmann (2014a, p. 47, nota 3).

39 Valverde (2014, p. 63). Sobre la jurisdicción eclesiástica católica externa y la jurisdicción sacramental del alma, el «tribunal de la conciencia», véase Decock (2017, p. 107).

tenían que renunciar a sus bienes.⁴⁰ Aunque estaban con vida no tenían el derecho de escribir un testamento, de recibir una herencia ni de firmar contratos, a menos o hasta que hubieran sido secularizados, en cuyo caso trascendían la muerte civil y recuperaban sus derechos civiles.⁴¹ El razonamiento detrás de esta operación simbólica y ritual, y de su reversión, era que un cuerpo investido con una personería sagrada quedaba legalmente aislado de la vida secular y sujeto a una normatividad particular.

Los plazos también son un buen ejemplo de la experimentación diferenciada del tiempo. El Código de Enjuiciamientos en Materia Civil de 1852 establecía diferentes plazos y etapas preclusivas para los juicios y procedimientos que normaba. Estos plazos se suspendían en dos feriados patrios (28 de julio y 9 de diciembre) y en dos recesos judiciales por las celebraciones de Navidad y Pascua. Los plazos también podían ser extendidos, según una escala espacio-temporal que fijaba los términos de la distancia, si el demandado se encontraba a más de tres leguas del tribunal.⁴² Esta forma de contabilizar el tiempo difería de la dispuesta en el Código de Comercio de 1853 para los contratos de carácter comercial: «en todos los cómputos de días, meses y años, se entenderán el día de veinticuatro horas, los meses según están designados en el Calendario, y el año de trescientos sesenta y cinco días».⁴³ También contrastaba con lo estipulado en el artículo 1557 del Código Civil de 1852: «El año rural se cuenta en cada lugar y para cada clase de heredades, desde el tiempo en que, según la naturaleza del cultivo, se acostumbra recibirlas en arrendamiento».⁴⁴ Así, los

40 Código Civil del Perú (1852), artículos 12, 83, 87, 88-91, 94.

41 Código Civil del Perú (1852), artículos 685.4, 709.6. Véase Trazegnies (2008, pp. 265-266) y Silva Santisteban (1856 [2015], p. 331).

42 Código de Enjuiciamientos en Materia Civil (1852), artículos 447, 455-457. Por ejemplo, el plazo se ampliaba por cuatro días si el procesado se encontraba a seis leguas o menos de distancia. Por cada seis leguas se agregaba un día adicional.

43 Código de Comercio de la República del Perú (1853), artículo 198.

44 Código Civil del Perú (1852), artículo 1557.

sujetos de derecho vivían el flujo del tiempo de formas diferentes y con consecuencias disímiles, dependiendo de la jurisdicción en la cual actuaban. La pluralidad temporal, nacida ya sea de la legislación o de obligaciones contractuales —como en el caso de la enfiteusis por tres vidas—, también caracterizaba este enmarañado mundo legal.

A continuación, me referiré a las dimensiones institucionales y normativas del derecho peruano del siglo XIX. En cuanto a los múltiples fueros vigentes, el Código de Enjuiciamientos en Materia Civil de 1852 ofrece varias pistas sobre el complejo mundo jurisdiccional que los peruanos de esa centuria habitaban.⁴⁵ En primer lugar, estableció cuatro tipos de jurisdicción: ordinaria, privativa, voluntaria y extraordinaria. La ordinaria era impartida por los jueces de paz, los de primera instancia y las cortes superiores. La privativa por el Tribunal de los Siete Jueces,⁴⁶ y por los Juzgados de Presas, de Hacienda y Comisos, de Aguas, de Comercio, de Minería, de Diezmos; y los Juzgados del Fuero Eclesiástico y del Fuero Militar. La voluntaria era practicada por los jueces ordinarios y por los *árbitros juris* o los *árbitros arbitradores* (amigables componedores).⁴⁷ Finalmente, la extraordinaria era ejercida por el Tribunal de los Siete Jueces y la Corte Suprema.⁴⁸

Adicionalmente, el Código de Enjuiciamientos Civiles disponía que «los tribunales y juzgados privativos de presas, comisos, comercio y minería procederán según sus leyes especiales» y solo «en lo que a

45 Código de Enjuiciamientos en Materia Civil (1852), artículos 6, 8, 10, 11, 12 y 13.

46 Conocía las causas entabladas contra los magistrados de la Corte Suprema y los recursos de nulidad contra las causas juzgadas por esa corte (Código de Enjuiciamientos en Materia Civil de 1852, artículos 11.1 y 13.2). Fue reemplazado por el Tribunal Supremo de Responsabilidad en 1865 (García Calderón, 1879, vol. II, voces Tribunal de los Siete Jueces y Tribunal Supremo de Responsabilidad). Véase Escobedo (2016, p. 166, nota 120).

47 Código de Enjuiciamientos en Materia Civil (1852), artículos 11, 12, 57, 58 *et seq.*

48 Código de Enjuiciamientos en Materia Civil (1852), artículos 6 y 13.1. Es evidente que este abigarrado sistema procesal era tributario de la complejidad jurisdiccional del Antiguo Régimen.

ellas falte, se sujetarán a las de este código» (Código de Enjuiciamientos en Materia Civil, 1852, artículo 1822). Debido a su alto grado de especialización, el Fuero Militar y el Eclesiástico, así como los juzgados de Diezmos y de Aguas, continuaron aplicando sus inveteradas normas procesales. Así, de hecho, con la excepción del Tribunal de los Siete Jueces, las jurisdicciones especiales mantuvieron vigentes sus reglas y procedimientos. Es interesante que, sesenta años después, de la Lama haya descrito un mosaico jurisdiccional similar, incluyendo jurados de imprenta para casos de difamación y jueces de paz (Lama, 1907, pp. 9-10; Escobedo, 2016, pp. 123-128).

En cuanto a los marcos normativos, debemos comprender que la codificación es un reflejo del pluralismo jurídico oficialmente reconocido. Así, la validez del derecho colonial español y de sus fueros especiales hasta bien entrado el siglo XIX pueden inferirse de las fechas de promulgación de los principales códigos republicanos y de sus contenidos. La codificación no era solamente una innovación normativa sistemática. También era una manera de verter vino añejo en odres nuevos. Lo que debe quedar claro es que, contrariamente a las narrativas dominantes sobre la centralización jurídica, el reconocimiento del pluralismo normativo y la complejidad jurisdiccional fueron vertebrales en la construcción del derecho republicano peruano y de su codificación.

A lo largo de este proceso, durante aproximadamente su primer siglo como Estado-nación, el Perú promulgó varios códigos con la impronta mencionada: el Código Civil y el Código de Enjuiciamientos en Materia Civil de 1852, el Código de Comercio de 1853, el Código Penal y el Código de Enjuiciamientos en Materia Penal de 1863, el Código de Minería de 1901 y el Código de Aguas de 1902. Solo a inicios del siglo XX el país empezó a reemplazar esos primeros códigos republicanos bajo los signos del positivismo y la centralización legal. Así, en 1902 promulgó un nuevo Código de Comercio; en 1912, un Código de Procedimientos Civiles; en 1920, un Código de Procedi-

mientos en Materia Criminal; en 1924, un Código Penal; y en 1936, un Código Civil (Basadre, 1956, p. 393).

Desde un principio, los dos libertadores del Perú intentaron darle nuevas leyes a la nueva república, la cual había sido declarada independiente en 1821 por José de San Martín y finalmente liberada de las fuerzas españolas y monárquicas por Simón Bolívar en 1824. El primero intentó promulgar un nuevo cuerpo de leyes que reemplazara a las antiguas e incontables normas que se remontaban al *Fuero Juzgo* (1241), *Las Siete Partidas* (1256-1265) y la *Recopilación de las Leyes de Indias* (1680).⁴⁹ Por su parte, Bolívar encargó la redacción de un código civil y un código penal a un grupo de juristas,⁵⁰ pero la turbulencia política frustró el encargo (Basadre, 1984, p. 397). Otro gobernante, el mariscal Andrés de Santa Cruz, promulgó en 1836 un código civil, un código penal y un código de procedimientos judiciales como parte de su intento de unificar y modernizar el Perú y Bolivia. Sin embargo, tuvo que dejarlos en suspenso debido a la feroz oposición que enfrentó su gobierno. Como resultado, «las leyes y decretos vigentes antes de su promulgación conservan toda su fuerza y vigor», lo cual significó el restablecimiento de la legislación colonial.⁵¹ Es importante subrayar que este primer intento republicano de codificación fue una adaptación del Código Napoleónico, pero que incluía normas de «las *Siete Partidas* [1256-1265], las *Leyes de Toro* [1505] y la *Novísima Recopilación* [1805]» (Ramos, 2001, p. 143).

49 Ramos (2000, p. 230). Véase Ortiz (1989, p. 49).

50 Decreto dictatorial promulgado en Lima el 31 de enero de 1825. <https://wb-2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/397>.

51 Citado en Ramos (2001, p. 102). Meses antes, el presidente Luis José de Orbegooso tomó una medida similar para restaurar la legislación colonial. Declaró «insubsistentes e inobservables los Códigos, Civil, de Procedimientos y Penal, denominados Santa Cruz» de 1836. Lima, 31 de julio de 1838. <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/1477>.

El Código Civil de 1852 es otro ejemplo de verter vino viejo añejo en odres nuevos. Pese a que formalmente seguía al *Code* napoleónico, esencialmente se adhería a *Las Siete Partidas* de Alfonso X (1256-1265) y a la *Novísima Recopilación* (1805) (Ramos, 2001, p. 35). Ha sido llamado «una condensación del Derecho Común» porque representaba la quintaesencia del «Derecho Romano y el *Ius Commune* de los juristas medievales y españoles» (Ramos, 2001, p. 268). Bravo Lira sugiere que el Código comparte similitudes con literatura pragmática española como el *Febrero Novísimo* de Tapia, publicado en 1828, pero en realidad es tributario del derecho colonial.⁵²

Varias instituciones jurídicas representaban profundas raíces históricas que, a su vez, reflejaban la estratificada sociedad peruana. Si seguimos el famoso aforismo de Henry Sumner Maine, «hasta ahora, el movimiento de las sociedades progresistas ha sido un movimiento del *estatus al contrato*» (1861), el Perú no era, en absoluto, una sociedad progresista. La vernacularización del derecho liberal moderno estaba en profunda tensión con un corpus jurídico y una estructura social propias del *Ancien Régime*. Esto creaba un pluriverso normativo y jurisdiccional lleno de contradicciones y campos jurídicos alternativos que desafiaban la política de centralización jurídica. Por ejemplo, el Libro sobre las Personas, inspirado por el Derecho Romano, Canónico y Castellano, adopta una concepción basada en el estatus (Ramos, 2001, p. 281).⁵³ Como ya mencioné, los clérigos poseían un estatus y jurisdicción especiales, con sus propias regulaciones en cuanto a tiempo, espacio y comportamiento, incluyendo una que los mantenía en la condición de muerte civil mientras fueran personas sagradas, sin derechos de propiedad ni contractuales. El Código también creó ca-

52 Ramos (2001, p. 268). La referencia es a la *Librería de Escribanos*, originalmente publicada por José Bermúdez Febrero en 1772 y anotada (*adicionado*) por Eugenio de Tapia (Ramos, 2000, p. 126).

53 Puede encontrarse una comparación entre las influencias del *Code* y el *Febrero* en el Código Civil de 1852 en Trazegnies (2008, pp. 258-260).

nales de comunicación entre las esferas secular y eclesiástica. Así, para obtener dispensas, indultos o gracias del papado, el clero y sus superiores debían acudir «al Supremo Gobierno».⁵⁴ Pero, de lejos, el canal más importante fue el recurso de fuerza, un remedio legal con siglos de existencia que se concedía a quienes reclamaban por la violación de sus derechos y los abusos de los jueces eclesiásticos. En esos casos, podían acudir a las Cortes Superiores de la república.⁵⁵

Además, la clasificación jurídica de las personas incluía esclavos.⁵⁶ Aunque la esclavitud fue abolida dos años después de la promulgación del Código Civil (1854), la inclusión de esta categoría revela la persistencia de las antiguas leyes y costumbres, en las que el pluralismo normativo era predominante, dado el poder conferido a los amos para organizar y regir la vida de sus esclavos. Además, tomó décadas abolir la esclavitud. Lo peor de todo es que la esclavitud fue reemplazada por otras formas de subordinación radical. Estas crearon campos sociales semiautónomos que excluían a los trabajadores del ámbito de protección configurado por las leyes estatales. Entre 1849 y 1874, más de cien mil inmigrantes chinos vinieron al Perú en condiciones de servidumbre acordadas en las infames formas de la contrata china (*indentured contracts*). Por su parte, miles de indígenas y campesinos fueron enviados a minas, haciendas y plantaciones mediante contratos de enganche, los cuales, al final, los endeudaron y empobrecieron.⁵⁷

54 Código Civil del Perú (1852), artículo 92.

55 «Toda persona tiene derecho para interponer ante las cortes superiores, recursos de fuerza o de queja, implorando la protección de la potestad civil contra los excesos o abusos de los jueces eclesiásticos, para que se les obligue a arreglarse a las leyes», artículo 1763 del Código de Enjuiciamientos en Materia Civil (1852). Véase artículos 1763-1783. También García Calderón (1879, II, pp. 1631-1632, voz Recurso de Fuerza) y Ortiz (1989, p. 51).

56 Código Civil del Perú (1852), artículos 95-110.

57 Sobre la inmigración china y la contrata china, véase Trazegnies (1994). Sobre el enganche, véase Trazegnies (1991) y Ramos (2006, pp. 69-152). Sobre el camino jurídico hacia la abolición de la esclavitud, véase Ramos (2006, pp. 17-67).

Estos contratos no estaban incluidos en el Código Civil, pero estaban sujetos a normas administrativas.⁵⁸

El matrimonio también era un claro ejemplo de interlegalidad y de la vigencia de un marco normativo tradicional que excedía por mucho la corta vida del nuevo orden contractual liberal: «El matrimonio se celebra en la República con las formalidades establecidas por la Iglesia en el concilio de Trento».⁵⁹ Sin embargo, la Iglesia católica no ejercía un monopolio jurisdiccional sobre el matrimonio. El Fuero Eclesiástico tenía jurisdicción en los casos de nulidad y separación de cuerpos; los jueces civiles se encargaban de las disputas sobre esponsales, alimentos, custodia, honorarios legales y devolución de propiedades; y, por su parte, los juzgados penales resolvían en casos de adulterio, lesiones y abusos (Cervantes Begazo, 2018, p. 32). En el mundo social, tanto la secularización como el flujo de inmigrantes no-católicos —los temidos luteranos— debilitaron el control normativo católico sobre el matrimonio. Trazegnies expone un caso en el cual un exsacerdote desea casarse con una protestante evangélica menor de edad. Un juez falló a favor del matrimonio, contra la objeción del funcionario público encargado de la protección de menores. En su interpretación liberal ninguno de los dos era católico: ella era protestante y él era un apóstata sin vínculos con la Iglesia porque la ley civil había derogado la validez de sus votos perpetuos (vinculaciones). Además, sus hijos no serían considerados sacrílegos porque el novio era apóstata (Trazegnies, 2008, pp. 266-267). Hacia el final del siglo un modelo legal dual entró en vigor. En 1897, el Congreso aprobó una ley que permitía el matrimonio de los no-católicos, incluyendo el de parejas interreligiosas, ante alcaldes provinciales, con lo cual se abrió

58 «Los códigos no se tomaron la molestia de abordar un aspecto tan desagradable de la realidad» (Ramos, 2001, p. 45).

59 Código Civil del Perú (1852), artículo 156. Véase Trazegnies (2008, pp. 264-265).

el camino para el matrimonio civil (Cervantes Begazo, 2018, pp. 33-34; Ramos, 2006, pp. 299-317).

Las relaciones de propiedad son otro *ámbito* en el cual el Código Civil de 1852 ofrece ejemplos de regímenes normativos diferentes, operando simultáneamente y en conflicto con los preceptos liberales del Código Napoleónico que promovían la unificación de los derechos de propiedad. Adicionalmente a la forma típica de propiedad liberal consolidada, el Código regulaba tres formas de propiedad desmembrada. Estas eran el censo enfiteutico, reservativo y consignativo. Todas estaban basadas en la distinción entre *dominium directum* (propiedad) y *dominium utile* (posesión, uso y disfrute). En el censo reservativo, el propietario transfería ambos tipos de dominio a cambio de un *rédito o canon anual*. En la enfiteusis, solo se transfería el *dominium utile* a cambio de un pago anual (canon), mediante un contrato a largo plazo válido por hasta tres generaciones (tres vidas). Por último, en el censo consignativo, el propietario retenía ambos tipos de dominio, a cambio de lo cual debía pagar un *rédito anual* a su prestamista por el capital recibido.⁶⁰ Esta maraña de derechos y deberes desató una constelación de relaciones sociales, económicas y legales que no solo se expresaron en el Código Civil, sino también en costumbres, contratos de largo plazo de hasta 150 años, e incluso en vinculaciones *ad perpetuam*. Tomó décadas dismantelar este régimen normativo alternativo. Recién el Código de Procedimientos Civiles de 1912, que incluía disposiciones para consolidar derechos de propiedad expeditivamente, puso término a la larga historia de la desvinculación de la propiedad en el Perú.⁶¹

Es interesante que el Código haya sido concebido como el buque insignia de la monopolización normativa, e incluso del razonamiento

60 Véase el Código Civil del Perú (1852), artículos 1885-1920; García Calderón (1879, 1, pp. 380-387); Guevara Gil (1993, pp. 262-276); Ramos (2001, pp. 303-309); Trazegnies (2008, pp. 261-262).

61 Ramos (2001, p. 309), véase Basadre (1984, p. 380).

jurídico, como si una cultura jurídica completa, duradera y de larga data pudiera ser erradicada del nuevo *nomos* por *fiat lux*. En 1849, el presidente Ramón Castilla promulgó una ley que disponía cómo debía interpretarse el nuevo código. Entre otras medidas para asegurar el uso adecuado de la nueva legislación, la ley establecía: «Luego que los nuevos códigos se pongan en observancia, será prohibido en lo absoluto, só pena de nulidad y responsabilidad, fundar los decretos, fallos y sentencias en materia civil en otras leyes, doctrinas o textos que los artículos de los códigos». Más importante aún: «Es prohibido igualmente a los abogados y a las partes, citar o apoyar sus recursos, alegatos o informes en otros textos que las citadas disposiciones de los códigos».⁶² Los jueces «no podrán hacer otra interpretación de los artículos del código, que la que resulte usual y gramatical de sus palabras», asimismo la Corte Suprema quedaba autorizada para cubrir los vacíos y silencios del Código, empleando «los principios de jurisprudencia, las reglas del derecho común, y la equidad natural, sin hacer uso [...] de las compilaciones de leyes hoy vigentes».⁶³ El Código Civil también incluía disposiciones autorreferenciales para llenar lagunas normativas y para evitar que los jueces apliquen otras fuentes, tales como la doctrina, las costumbres o la jurisprudencia: «los jueces no pueden dejar de aplicar las leyes, ni juzgar sino por lo dispuesto en ellas».⁶⁴

La mencionada ley de 1849 también limitaba los procedimientos a aquellos dispuestos en los *códigos*, pero tres reglas importantes abrieron recursivamente el espectro jurisdiccional. En primer lugar, establecía que «todos los pleitos pendientes a la publicación de los códigos se decidirán conforme a las leyes que existían al tiempo de celebrarse

62 Ley promulgada el 29 de diciembre de 1849, artículo 5, <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/2564>.

63 Ley promulgada el 29 de diciembre de 1849, artículos 6 y 8, <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/2564>.

64 Artículo VIII del Título Preliminar del Código Civil, 1852; véase Ramos (2001, p. 277).

los contratos o de verificarse los actos que les dieron origen». En segundo lugar, ordenaba que «se decidirán por las leyes preexistentes los pleitos que de nuevo se suscitaren, si los contratos o actos que les dieron origen exigiesen la aplicación de dichas leyes». En tercer lugar, la ley estipulaba explícitamente que «las causas meramente eclesiásticas se sustanciarán y decidirán conforme a las disposiciones canónicas». ⁶⁵ Considerando estas disposiciones y el *nomos* tradicional es muy difícil imaginar que el razonamiento jurídico positivista pudiera florecer de la noche a la mañana.

Por su parte, la incorporación del juramento decisorio en el Código de Enjuiciamientos en Materia Civil de 1852 es otra evidencia de interlegalidad e interforalidad. Al establecerlo como prueba plena en juicios, el legislador republicano reconocía el *ethos* católico de la sociedad peruana y la importancia de las creencias religiosas para orientar el comportamiento social, incluso el de los litigantes. Wim de Decock coincidiría en que se trata de un ejemplo de «pluralismo jurídico colaborativo», en el cual el derecho secular reconocía «el tribunal de la conciencia» y la «jurisdicción sacramental de la interioridad o del alma (*forum conscientiae*)» (Decock, 2017, pp. 104, 107). La autoridad concedida al juramento decisorio del acusado era tal que ponía fin al juicio, y la sentencia tenía el mismo valor que una sustanciada sopesando otras pruebas plenas (por ejemplo, escrituras públicas, testimoniales o peritajes). ⁶⁶

El marco legal del fuero militar es otro ejemplo relevante del pluriverso jurídico peruano. Las ordenanzas promulgadas por Carlos III en 1768 constituían su núcleo normativo (Carlos III, 1815 [1768]). Es importante enfatizar que se trata de un fuero personal que incluía a las personas, bienes y relaciones de los militares y milicianos enrolosados en los ejércitos de una época sumamente convulsionada. Como

65 Ley promulgada el 29 de diciembre de 1849, artículos 15, 16 y 17, <https://wb-2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/2564>.

66 Código de Enjuiciamientos en Materia Civil (1852), artículos 696-709.

nos recuerda Annino (2017, p. 49), las ordenanzas de 1768 concedían jurisdicción plena a los oficiales, no solo para la disciplina militar sino para asuntos civiles, criminales y patrimoniales. Por eso, la propiedad del personal militar y de sus familias estaba excluida de la jurisdicción ordinaria. Si un terrateniente o un campesino ingresaban al ejército real o al independentista, o a una facción beligerante de algún caudillo republicano, podían invocar la jurisdicción militar especial para proteger sus grandes o pequeñas propiedades (Annino, 2017, p. 49).⁶⁷

La abolición de esta poderosa jurisdicción especial tomó cuarenta años desde la independencia.⁶⁸ Sin embargo, se extendió una salvedad a su funcionamiento: «Los Juzgados y Tribunales privativos e igualmente sus Códigos especiales, existirán mientras la ley haga en ellos las reformas convenientes».⁶⁹ Los juristas liberales, como Silva Santisteban, aceptaron la supervivencia de la jurisdicción militar porque razonaban que las sociedades complejas exigen una diferenciación funcional basada en la naturaleza de las cosas y no en el privilegio personal (Silva Santisteban, 2015 [1856], p. 265). Dado que el primer Código Militar de la República fue promulgado en 1898, se puede afirmar que las antiguas ordenanzas borbónicas, parcialmente enmendadas, regularon los asuntos militares a lo largo de todo el siglo XIX. Una vez más, esto plantea un conjunto nuevo de preguntas de investigación sobre el tema del pluralismo jurídico, la complejidad jurisdiccional, el *forum shopping* (la elección oportunista y estratégica de jurisdicción) y la relación de campesinos e indígenas con la jurisdicción militar.

Por su parte, los comerciantes también desarrollaron sus propios mundos jurídicos. En 1853, el Perú adoptó, con pequeñas modifica-

67 Véase Carlos III (1815 [1768], tratado VIII, t. I, artículos 1-10) y Morelli (2007, pp. 138-139).

68 Constitución del Perú (2006 [1860], artículo 6).

69 Constitución del Perú (2006 [1860], artículo 136). Silva Santisteban (2015 [1856], pp. 304, 393-394), Villarán (1998 [1915-1916], p. 565).

ciones, el Código de Comercio español de 1829.⁷⁰ Hasta entonces los comerciantes estaban bajo la jurisdicción del Tribunal del Consulado de Lima. El tribunal se componía de tres comerciantes mayoristas, que eran elegidos por todos los de su gremio y estaba a cargo de aplicar sus ordenanzas, promulgadas en 1627, así como las ordenanzas de Bilbao de 1737. El Tribunal del Consulado de Lima y sus correlatos provinciales adjuntos fueron restablecidos en 1829, «conforme a la ordenanza de su erección, la que se observará en todo lo que no se oponga a la Constitución, a los reglamentos de justicia y a lo que prescribe esta ley».⁷¹

En cuanto a la naturaleza interforal e interlegal de esta jurisdicción especial es interesante observar que los mercaderes y todos los que realizaban actos de comercio podían acudir a un tribunal integrado por sus pares. En el resto del país, un vocal de la Corte Superior provincial y dos comerciantes conformaban las diputaciones de comercio. En casos de apelación, la Corte Suprema conocía los recursos de nulidad.⁷² El Código de 1853 mantuvo una estructura jurisdiccional piramidal, por lo que la justicia mercantil fue administrada por la Corte Suprema, los tribunales de alzadas, el Tribunal del Consulado y las diputaciones territoriales de comercio. También estableció expresamente que solamente derogaba aquellas partes de las ordenanzas colonia-

70 El Código de Comercio de la República del Perú de 1853 incluía una ley promulgada por el Congreso el 23 de diciembre de 1851 (artículo 1: «Se adopta en la República el Código de Comercio español, con las modificaciones que las circunstancias del país hagan indispensables»). A su vez, el Código español de 1829 era una amalgama de las ordenanzas de Bilbao de 1737 y del Código de Comercio francés de 1807. Véase Chanduví (2020, pp. 137-138).

71 Ley del 2 de diciembre de 1829, <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/760>.

72 Código de Comercio de la República del Perú (1853), artículo 1237. Véase Lama (1907, p. 5).

les (Lima, Bilbao) que lo contradecían.⁷³ La ofensiva final contra este fuero especial fue lanzada en 1886 y 1887, cuando se suprimió tanto el Tribunal del Consulado como sus diputaciones provinciales, y se asignó a los juzgados ordinarios la aplicación del Código de Comercio.⁷⁴

Las ordenanzas coloniales no fueron la única fuente de este nuevo código mercantil. Las costumbres fueron reconocidas como una fuente normativa privilegiada. Por ejemplo, los contratos comerciales se interpretaban sobre la base del contrato, de los actos de las partes, del «uso común y práctica observada generalmente» por los comerciantes, y del «buen juicio de personas prácticas en el ramo de comercio a que corresponda la negociación» (artículo 191, incisos 3-4). De forma similar, el vendedor estaba obligado a mantener la mercadería en buenas condiciones de acuerdo con el contrato, el «uso del comercio» o la obligación legal (artículo 310.2). El comisionista podía delegar algunos de sus deberes siguiendo «la costumbre general del comercio» (artículo 79, véase también 71) y debía adaptar los términos de sus ventas a crédito a «los usos adoptados sobre la materia en la plaza donde hace la venta» (artículo 100). Las letras de cambio se cobraban a un tipo de cambio ajustado al «uso y costumbre de la plaza» (artículo 449). El derecho consuetudinario también era aplicable al comercio marítimo. Así, el oficial encargado de un cargamento solo podía practicar el comercio de pacotilla si tenía la autorización del comitente o «por costumbre del puerto donde se despache la nave» (artículo 727). Por otro lado, el abastecimiento de comida para la tripulación de una embarcación debía seguir el «uso y costumbre de la navegación» (artículo 1016.1).

73 Código de Comercio de la República del Perú (1853), artículos 1234, 1269; véase Basadre (1956, p. 379).

74 <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/6227>;
<https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/6148>.
 El código de 1853 sería reemplazado en 1902 por un cuerpo de leyes basado principalmente en el código español de 1885, véase Chanduvi (2020, p. 148).

En sendos ámbitos —tribunales especiales y contenidos normativos— es notable el rol protagónico que desempeñaron los comerciantes en la regulación de sus propios asuntos. Comerciantes, designados como jueces, aplicaban normas centenarias y costumbres locales para decidir casos. Y en sus negocios cotidianos aplicaban sus normas especiales y consuetudinarias. La inclusión en esta jurisdicción especial se basaba en la actividad económica habitual de sus miembros, la cual podía ser realizada por mujeres casadas, extranjeros y menores de edad.⁷⁵ La adscripción étnica o el origen nacional no eran base para la inclusión o exclusión. De ello se sigue que comerciantes indígenas y mestizos, por ejemplo, podían estar bajo la égida de su legislación especial, del Tribunal del Consulado y, luego, del fuero privativo establecido por el Código de Comercio de 1853. Investigaciones futuras tendrán que determinar cómo participaban los indígenas y mestizos en este ámbito legal y económico, y en qué condiciones. En todo caso, el gremio mercantil y su fuero configuran un notable ejemplo de pluralismo jurídico y complejidad jurisdiccional.

Análogamente, los mineros y la minería tuvieron una historia de autonomía jurídica. Hasta la promulgación del Código de Minería de 1901, esta actividad estuvo normada por las ordenanzas coloniales promulgadas en 1787 para el virreinato peruano.⁷⁶ El Real Tribunal de Minería de Lima ejercía autoridad jurisdiccional y administrativa sobre los consejos provinciales llamados «diputaciones de minería». Estos organismos, conformados por mineros profesionales, estaban a cargo de aplicar su derecho propio. En 1829 la república «restableció» este fuero especial y las ordenanzas coloniales.⁷⁷ Sus poderes

75 Código de Comercio de la República del Perú (1853), artículos 1, 3, 7, 8, 9, 11.

76 A su vez, estas fueron una versión adaptada de las Ordenanzas de Minería de la Nueva España promulgadas en 1783 (Basadre, 1984, pp. 264-265). Según Basadre, influyeron en el derecho minero de los Estados Unidos (1956, p. 391, nota 15).

77 <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/761>; Ortiz (1989, p. 56).

jurisdiccionales fueron confirmados en 1835 y se instauraron tribunales de apelación intermedios, denominados «juzgados de alzadas», como una forma de fortalecer el sistema.⁷⁸ Sin embargo, el Tribunal fue suspendido al año siguiente y su rol jurisdiccional fue asignado a las diputaciones de minería y a las cortes superiores ordinarias.⁷⁹ Luego de su restablecimiento fue nuevamente suprimido en 1875, «porque carece de objeto en la actualidad», y sus funciones administrativas fueron transferidas a una Dirección del Ministerio de Hacienda. Sin embargo, las diputaciones del Departamento de Lima siguieron a cargo de adjudicar concesiones mineras, «conforme a las ordenanzas de la materia».⁸⁰ Por último, la Ley de Minas de 1877 estableció que los jueces ordinarios podían reemplazar a estas autoridades ante la falta de diputaciones de minería en la provincia y derogó todas las ordenanzas y leyes especiales que se le opusieran.⁸¹ Esto significa que las duraderas regulaciones coloniales seguían vigentes hasta ese momento, ya sea como normas positivas o consuetudinarias. Además, la antigua arquitectura institucional era resiliente. Así, en 1907, de la Lama (1907, p. 10) describió tribunales mineros de primera instancia, conformados por dos diputados y tribunales de apelación compuestos por dos jueces superiores y un minero. Dado que la inclusión o exclusión en este fuero especial tampoco estaba basada en la etnicidad, también está pendiente investigar *cómo* operaban los mineros indígenas y mestizos en este campo jurídico, por no mencionar a las mujeres (e. g., viudas) y extranjeros.

Por último, el Derecho de Aguas también era pluralista por excelencia en las dimensiones espacial, temporal, normativa e institucional.

78 <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/1183>.

79 <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/1352>.

80 <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/5381>.

81 <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/5542>, artículos 20, 27.

Por definición, este se aplica y experimenta localmente. Es más, dada la naturaleza del recurso, es usualmente compartido por diferentes grupos sociales, sean indígenas, mestizos o criollos, dando lugar a una dinámica de cooperación y conflicto entre, por ejemplo, haciendas, minas, obrajes, campesinos y pueblos. Cada escenario social crea un paisaje hídrico diferente con configuraciones normativas e institucionales propias.

La narrativa histórica estándar enfatiza que (solo) dos ordenanzas coloniales estuvieron vigentes a lo largo del siglo XIX hasta la promulgación del Código de Aguas de 1902 (Guevara Gil, 2013, pp. 56-57). La primera, el *Tratado de las aguas de los valles de Lima*, fue inicialmente concebida para la campaña de la capital y fue publicada en 1793 por el juez Ambrosio Cerdán de Landa y Pontero. Se basaba, a su vez, en las ordenanzas del virrey Francisco de Toledo (1577) y del juez Juan de Canseco (1617), así como en decisiones judiciales subsecuentes y en las cambiantes costumbres locales de gestión del agua. Historiadores distinguidos asumen que el Tratado de Cerdán y Pontero fue aplicado en casi todo el país.⁸² La segunda ordenanza fue recopilada en 1700 por el deán de la catedral de Trujillo, Antonio de Saavedra y Leyva, para el valle de Trujillo, pero también fue aplicada en otros valles de la costa norte (Basadre, 1956, pp. 391-392; 1984, pp. 265-266).

La historia normativa e institucional de este fuero es enrevesada.⁸³ En 1836 los juzgados privativos de aguas fueron restablecidos «en esta capital y demás lugares, al pie en que se hallaban antes de la indepen-

82 Basadre (1984, p. 265). Véase Mariluz Urquijo (1951, pp. 78-80); cfr. Guevara Gil (2013, p. 56). El Tratado de Cerdán fue ratificado en 1838 como norma vigente para «todos los valles [cuyas] aguas bajan de las Cordilleras» (<https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/1537>). Fue tan importante como ley oficial, que recién fue modificado «en lo relativo al río de Chillón» en 1895. Véase <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/7284>.

83 A la fecha, no existe un recuento sistemático de la historia del derecho de aguas en el Perú. Algunos apuntes en Guevara Gil (2013, pp. 56-61).

dencia». Para resolver conflictos, el juez de Aguas estaba acompañado por «dos agricultores [...] de probidad y experiencia», lo cual enfatizaba el carácter consuetudinario de la autorregulación.⁸⁴ Siguiendo el mandato de la constitución de 1839, un Juzgado Privativo de Aguas fue instituido en Cajamarca en 1848.⁸⁵ Y en 1868 una ley recreó el Juzgado de Aguas de Lima porque las disposiciones del «reglamento de aguas vigente [el de Cerdán, de 1793] no se cumplen debidamente por falta de un juez especial».⁸⁶ Para complicar el asunto, hubo por lo menos dos ejemplos de interferencia de otros subsistemas en la autonomía jurisdiccional de estos juzgados. En 1855, el presidente Ramón Castilla decretó que «la jurisdicción privativa de aguas se unirá a la judicatura de primera instancia del fuero común, tanto para la distribución de los riegos, cuanto para la decisión de lo contencioso».⁸⁷ Quince años después, debido a la sobrecarga de los juzgados ordinarios, una

84 Decreto presidencial del 26 de mayo de 1836, artículos 1 y 2, <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/1295>. Dos años después, los Jueces de Aguas mantenían el monopolio de las funciones jurisdiccional y administrativa, por lo que «dichos jueces no podrán ser hacendados en los valles sometidos a su jurisdicción», <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/1537>, artículo I.1. La incertidumbre normativa era ostensible pues, un mes antes, el mismo presidente Riva-Agüero decretó la separación de las funciones de los jueces de aguas (asuntos contenciosos) de las de los comisionados especiales «para lo directivo y económico de las aguas», <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/1528>, artículos 1 y 2.

85 <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/2400>.

86 Ley promulgada el 21 de noviembre de 1868, Segundo Considerando, <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/4759>. Un año antes, un decreto presidencial ordenó la misma recreación: <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/4597>.

87 Decreto promulgado el 4 de junio de 1855, artículo 1. También reconocía la validez de «dos Reglamentos y leyes especiales para la distribución de aguas» y ordenaba a los prefectos departamentales convocar a «juntas populares» para preparar nuevos reglamentos (artículo 5), <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/4597>.

ley estableció que el Juzgado Privativo de Aguas de Lima «conocerá de las apelaciones interpuestas en los juicios civiles y criminales, seguidos en los juzgados de paz de esta provincia».⁸⁸

Pese a esta sinuosa historia institucional, el fuero de aguas fue normativamente fortalecido. En 1838 un decreto presidencial de José de la Riva-Agüero estableció que «en los negocios de aguas nadie goza excepción de fuero, ni se podrá recusar al juez, sino con causa legal y probada». También determinó que los valles costeños debían usar el agua «con arreglo a las dotaciones y a los repartimientos que están designados en el Reglamento de D. Ambrosio Cerdán, oidor de la antigua audiencia, que se declara vigente y como una parte integrante del presente [decreto]».⁸⁹ Según Jorge Basadre, en 1841 el presidente Agustín Gamarra ratificó, nuevamente, las ordenanzas de Cerdán.⁹⁰ De manera similar, a mediados del siglo XIX, las ordenanzas de 1700 del deán Saavedra para regular la gestión de agua en Trujillo fueron extendidas a las provincias de Chiclayo y Lambayeque.⁹¹

La gestión del agua y la resolución de conflictos tenía otra fuente de pluralidad, a saber, las leyes y regulaciones sobre el papel de las municipalidades en asuntos locales. Por ejemplo, la Ley Orgánica de Municipalidades de 1834 otorgaba a los concejos de villas y ciudades la autoridad para gestionar los recursos hídricos, «de acuerdo con las

88 Ley promulgada el 29 de octubre de 1870, artículo único, <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/4990>. El decreto presidencial de Mariano I. Prado de 1867 asignó el mismo rol jurisdiccional a los jueces de aguas, <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/4597>, artículos 1, 2.

89 <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/1537>, I.6, II.1.

90 Basadre (1956, p. 392) se refiere a un decreto promulgado el 4 de agosto de 1841, pero este no se halla incluido en el Archivo Digital de la Legislación del Perú del Congreso de la República.

91 Decreto presidencial promulgado el 12 de abril de 1856, <https://wb2server.congreso.gob.pe/adlp-visor/#/leyes-indias-visor/2/3434>.

ordenanzas existentes». Por su parte, la Ley Orgánica promulgada en 1853 también les concedía el poder para supervisar la distribución de agua, establecer reglas para prevenir inundaciones y «nombrar a uno de sus miembros para que ejerza como *juez de aguas* sin cobrar salario». Cuando varias municipalidades compartían una fuente de agua estaban obligadas a nombrar un juez de aguas en común y podían «promulgar ordenanzas de agua». Tres años después, otra ley reforzó este esquema y enfatizó la división del trabajo entre jueces y administradores de aguas. Una ley de 1861 y una ordenanza de 1866 reiteraron el rol que las municipalidades debían ejercer en la gobernanza del agua, ordenando a estas instituciones «respetar las costumbres de las personas que viven en pueblos pequeños o en el campo», a menos que el bien común o la moral justifiquen la intervención directa en esos espacios sociales. Por último, las leyes de 1873 y 1892 ratificaron que las municipalidades estaban a cargo de la gestión urbana y rural del agua, y mantuvieron la división del trabajo entre administradores y jueces o tribunales de aguas.⁹² Incluso una modesta cuota de imaginación histórica lleva a concluir que en el vasto territorio peruano se formaron cientos, si no miles de paisajes hídricos, cada uno con sus propias peculiaridades normativas e institucionales. Lo más probable es que compartieran un *zócalo* común, originado en la legislación colonial y en el derecho consuetudinario, importantes fuentes de pluralismo jurídico.

4. COMENTARIOS FINALES

El sugerente trabajo de Ralf Seinecke (2023) abre nuevas pistas sobre el papel crucial del pluralismo jurídico en la doctrina alemana

92 Las referencias detalladas de las leyes y ordenanzas mencionadas, en Guevara Gil (2013, pp. 57-59).

y en el derecho decimonónico de América Latina, en particular, del Perú. Luego de explorar algunos de los principales campos normativos y jurisdiccionales especiales, concluyo que el pluralismo jurídico y la complejidad jurisdiccional eran integrales, y no excepcionales, al pluriverso que los peruanos de ese siglo experimentaron. Incluso la codificación, supuestamente la quintaesencia de la centralización jurídica y de la estandarización en los regímenes legales liberales, fue un vehículo para el fortalecimiento del pluralismo. Los códigos republicanos no se redactaron como nuevos cuerpos de derecho moderno sistematizado. Por el contrario, incluyeron o reconocieron importantes bloques de antiguas normativas coloniales. Al mismo tiempo, los juzgados republicanos apelaban al Derecho Antiguo para fundamentar sus sentencias, mientras que diversas jurisdicciones oficialmente reconocidas mantuvieron su autonomía institucional y sus legislaciones especiales. En este complejo mundo normativo e institucional, el pluralismo jurídico temporal atravesaba la vida y acciones de los actores sociojurídicos.

Futuras investigaciones deberían aprovechar las ideas de Seinecke (2023) para cuestionar la narrativa convencional sobre la evolución del derecho peruano en el siglo XIX. Dada la evidencia sistematizada en este trabajo no es posible sostener la idea de que las antiguas leyes coloniales fueron reemplazadas por un *derecho intermedio* que fue, a su vez, sustituido por un proceso codificador integral, portador de la ideología y el derecho liberal moderno. Una lectura alternativa del multiverso normativo, institucional e ideológico de esa época debería elaborar una nueva periodización que tome en cuenta la innegable importancia del pluralismo jurídico, tanto normativo e institucional como temporal. También debería sopesar el papel protagónico del derecho indiano, que no *pervivió* de manera marginal o soterrada, sino que fue medular en la estructuración del derecho decimonónico.

Por eso, es más productivo describir este periodo como un *tertium quid*. El derecho en el Perú del siglo XIX no fue una disyuntiva

excluyente entre el derecho colonial del *Ancien Régime* y el derecho liberal moderno. La sociedad colonial —organicista y estamentaria— no fue superada progresiva y completamente por un orden liberal, individualista y moderno (Bastias, 2018, p. 328; Morelli, 2007, pp. 133, 147). El pluralismo jurídico es, precisamente, la clave para comprender las complejidades temporales, jurisdiccionales y normativas que caracterizaron al quehacer legal y la vida social de ese siglo.

Finalmente, el hecho de que las diferencias étnicas y culturales no hayan sido el fundamento de las esferas jurídicas no significa que los pueblos indígenas o el campesinado hayan vivido en un universo jurídico aislado y separado. Ellos no estaban excluidos de actuar, por ejemplo, en las jurisdicciones militar, minera, comercial o de aguas. Así, es erróneo asumir que recién el reconocimiento constitucional de sus derechos en 1920 les otorgó capacidad jurídica. Continúa siendo una pregunta de investigación cómo se desempeñaron en tanto actores jurídicos antes de ese reconocimiento. Comprender sus acciones en ese mundo plural nos ayudará a reformular nuestra concepción sobre el derecho, el Estado y la sociedad peruana en el siglo XIX. Además, nos ayudará a superar el actual corto circuito disciplinario entre la historia y la antropología del derecho, lo cual abrirá nuevas rutas para el muy necesario diálogo interdisciplinario.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Danilo Tapia Castillo por su pulcro trabajo de traducción.

REFERENCIAS

ANNINO, Antonio (2017). Prólogo. Notas para una agenda. En: María Teresa Calderón (coord.). *Política y Constitución en los tiempos de las independencias*. Bogotá: Universidad del Externado, pp. 15-63.

- BASADRE, Jorge (1956). *Los fundamentos de la historia del Derecho*. Lima: Editorial Universitaria.
- BASADRE, Jorge (1984). *Historia del Derecho peruano*. Segunda edición. Lima: Edicraf.
- BASTIAS, Manuel (2018). Jurisdictional Autonomy and the Autonomy of Law: End of Empire and the Functional Differentiation of Law in 19th-century Latin America. *Rechtsgeschichte - Legal History*, núm. 26, pp. 325-337.
- BENDA-BECKMANN, Franz von (2001). On the Reproduction of Law: Micro and Macro in the Time-Space Geography of Law. En: Wolfgang Fikentscher (ed.). *Begegnung und Konflikt - Eine kulturanthropologische Bestandsaufnahme*. Múnich: C.H. Beck Verlag, pp. 119-131.
- BENDA-BECKMANN, Franz von y Keebet von BENDA-BECKMANN (2014a). Places that Come and Go. A Legal Anthropological Perspective on the Temporalities of Space in Plural Legal Orders. En: Irus Braverman et al. (eds.). *The Expanding Spaces of Law. A Timely Legal Geography*. Stanford: Stanford University Press, pp. 30-52.
- BENDA-BECKMANN, Franz von y Keebet von BENDA-BECKMANN (2014b). Temporalities in Property Relations under a Plural Legal Order: Minangkabau Revisited. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 46, núm. 1, pp. 18-36.
- BENDA-BECKMANN, Keebet von y Bertram TURNER (2018). Legal Pluralism, Social Theory, and the State. *Journal of Legal Pluralism*, vol. 50, núm. 3, pp. 255-274.
- BENTON, Lauren y Richard R. ROSS (2013). Empires and Legal Pluralism: Jurisdiction, Sovereignty, and Political Imagination in the Early Modern World. En: Lauren Benton y Richard R. Ross (eds.). *Legal Pluralism and Empires, 1500-1850*. Nueva York: New York University Press, pp. 1-18.

- CARLOS III (1815 [1768]). *Ordenanzas de Su Majestad para el régimen, disciplina, subordinación y servicio de sus ejércitos*. Madrid: Imprenta Real.
- CARPIO, Edgar y Andrés PAZO (2016). Evolución del constitucionalismo peruano. *Vox Juris*, vol. 31, núm. 1, pp. 29-49.
- CERVANTES BEGAZO, Gonzalo (2018). *Reconocimiento legal del matrimonio católico por el Derecho Civil Peruano*. Arequipa: Universidad Católica San Pablo.
- CHANDUVÍ, Víctor Hugo (2020). La pervivencia de las Ordenanzas de Bilbao en el Derecho peruano. *Iura. Revista Jurídica*, vol. 5, núm. 1, pp. 135-150.
- Código Civil del Perú (1852). Lima: Imprenta del Gobierno, por Eusebio Aranda.
- Código de Comercio de la República del Perú (1853). Lima: Imprenta del Gobierno, por Eusebio Aranda.
- Código de Enjuiciamientos en material civil del Perú (1852). Lima: Imprenta del Gobierno, por Eusebio Aranda.
- Constitución del Perú (2006 [1860]). En: Domingo García Belaunde (ed.). *Las constituciones del Perú*. Tomo II. Lima: Universidad de San Martín de Porres, pp. 9-39.
- COSTA, Pietro (2016). A «Spatial Turn» for Legal History? A Tentative Assessment. En: Massimo Meccarelli y María Julia Solla Sastre (eds.). *Spatial and Temporal Dimensions for Legal History. Research Experiences and Itineraries*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, pp. 27-62.
- DECOCK, Wim (2017). Confessors as Law Enforcers in Mercado's Advice on Economic Governance (1571). *Rechtsgeschichte - Legal History*, núm. 25, pp. 103-124.

- ENGEL, David (1987). Law, Time, and Community. *Law & Society Review*, vol. 21, núm. 4, pp. 605-637.
- ESCOBEDO, Jaime (2016). *Justicia de Paz del Perú: Rurasqanchikmi*. Lima: Poder Judicial.
- FOUCAULT, Michel (1979). *La arqueología del saber*. México, D. F.: Siglo Veintiuno.
- GÁLVEZ, Aníbal (2016). De la antropologización del Derecho a la recaída dogmática: balance de los estudios sobre pluralidad legal y administración de justicia en el Perú (1964-2013). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GARCÍA CALDERÓN, FRANCISCO (1879). *Diccionario de la legislación peruana*. Segunda edición, 2 volúmenes. París: Librería de Laroque.
- GARGARELLA, Roberto (2019). Latin America's Contribution to Constitutionalism. En: Rachel Sieder et al. (eds.). *Routledge Handbook of Law and Society in Latin America*. Nueva York: Routledge, pp. 25-36.
- GARRIGA, Carlos (2007). Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen. En: Carlos Garriga y Marta Lorente (eds.). *Cádiz, 1812. La Constitución jurisdiccional*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 43-72.
- GARRIGA, Carlos y MARTA LORENTE (2007). Nuestro Cádiz, diez años después. En: Carlos Garriga y Marta Lorente (eds.). *Cádiz, 1812. La Constitución jurisdiccional*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 15-40.
- GOODALE, Mark (2008). Legalities and Illegalities. En: Deborah Poole (ed.). *A Companion to Latin American Anthropology*. Oxford y Malden: Wiley-Blackwell, pp. 214-229.
- GREENHOUSE, Carol (1989). Just in Time. Temporality and the Cultural Legitimation of Law. *The Yale Law Journal*, núm. 98, pp. 1631-1651.

- GUEVARA GIL, Armando (1993). *Propiedad agraria y derecho colonial. Los documentos de la hacienda Santotis, Cuzco (1543-1822)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GUEVARA GIL, Armando (1998). La antropología del Derecho en el Perú: una disciplina marginal y periférica. *América Indígena*, vol. 58, núms. 1-2, pp. 343-373.
- GUEVARA GIL, Armando (2009). *Diversidad y complejidad legal. Aproximaciones a la historia y antropología del Derecho*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GUEVARA GIL, Armando (2013). *El Derecho y la gestión local del agua en Santa Rosa de Ocopa, Junín, Perú*. Lima: Universiteit van Amsterdam e Instituto de Promoción para la Gestión del Agua.
- GUEVARA GIL, Armando (2023). Monist or Pluralist Legal Tradition in 19th Century Peru? En: Peter Colin y Agustín Casagrande (eds.). *Law and Diversity: European and Latin American Experiences from a Legal Historical Perspective*. Volumen 1. Fundamental Questions. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, pp. 177-207.
- HESPANHA, António Manuel (2019). Is There a Place for a Separated Legal History? A Broad View of Recent Developments on Legal Historiography. *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, núm. 48, pp. 7-28.
- HILBINK, Lisa y Janice GALLAGHER (2019). State and Law in Latin America. A Critical Assessment. En: Rachel Sieder et al. (eds.). *Routledge Handbook of Law and Society in Latin America*. Nueva York: Routledge, pp. 37-50.
- LAMA, Miguel de la (1907). *El Derecho de comercio, de cambio, de quiebra y marítimo del Perú*. Berlín: Decker.
- LEVRAU, François y Patrick LOOBUYCK (2018). Introduction: Mapping the Multiculturalism-Interculturalism Debate. *Comparative Migration Studies*, vol. 6, núm. 13, pp. 1-13.

- MARILUZ URQUIJO, José (1951). Contribución a la historia de nuestro derecho de aguas. Un reglamento catamarqueño de 1797. *Trabajos y Comunicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional de La Plata*, núm. 2, pp. 78-88.
- MECCARELLI, Massimo y María Julia SOLLA SASTRE (2016). Spatial and Temporal Dimensions for Legal History: An Introduction. En: Massimo Meccarelli y María Julia Solla Sastre (eds.). *Spatial and Temporal Dimensions for Legal History. Research Experiences and Itineraries*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, pp. 3-24.
- MORELLI, Federica (2007). Entre el antiguo y el nuevo régimen. La historia política hispanoamericana del siglo XIX. *Historia Crítica*, núm. 33, pp. 122-155.
- ORTIZ, René (1989). *Derecho y ruptura. A propósito del proceso emancipador en el Perú del Ochocientos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PACHECO, Toribio (2015 [1854]). *Cuestiones constitucionales*. Lima: Tribunal Constitucional del Perú.
- RAMOS, Carlos (2000). *Historia del Derecho Civil Peruano. Siglos XIX y XX. Tomo I. El orbe jurídico ilustrado y Manuel Lorenzo de Vidaurre*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RAMOS, Carlos (2001). *Historia del Derecho Civil Peruano. Siglos XIX y XX. Tomo II. La codificación del siglo XIX: Los códigos de la confederación y el Código Civil de 1852*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RAMOS, Carlos (2002). *Historia del Derecho Civil Peruano. Siglos XIX y XX. Tomo III. Los jurisprudencias: El Murciélagos y Francisco García Calderón*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RAMOS, Carlos (2003). *Historia del Derecho Civil Peruano. Siglos XIX y XX. Tomo IV. Legislación, abogados y exégetas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- RAMOS, Carlos (2006). *Historia del Derecho Civil Peruano. Siglos XIX y XX. Tomo V. Volumen 2: Las instituciones*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SEINECKE, Ralf (2023). Traditions of Pluralistic Legal Thought: The Example of Germany. En: Peter Colin y Agustín Casagrande (eds.). *Law and Diversity: European and Latin American Experiences from a Legal Historical Perspective*. Volume 1: Fundamental Questions. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, pp. 117-176.
- SIEDER, Rachel, Karina ANSOLABEHERE y Tatiana ALFONSO (2019). Law and Society in Latin America. An Introduction. En: Rachel Sieder et al. (eds.). *Routledge Handbook of Law and Society in Latin America*. Nueva York: Routledge, pp. 1-21.
- SILVA SANTISTEBAN, José (2015 [1856]). Curso de Derecho constitucional. Lima: Tribunal Constitucional del Perú.
- TRAZEGNIES, Fernando de (1979). *La idea de Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TRAZEGNIES, Fernando de (1991). Paradojas de la modernización: El contrato de enganche. *Themis*, núm. 20, pp. 13-20.
- TRAZEGNIES, Fernando de (1994). *En el país de las colinas de arena. Reflexiones sobre la inmigración china en el Perú del siglo XIX desde la perspectiva del Derecho*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TRAZEGNIES, Fernando de (2008). Presencia del Código Napoleón en el Perú: los conflictos entre tradición y modernización. *Revista Chilena de Historia del Derecho*, núm. 20, pp. 249-271.
- VALVERDE, Mariana (2014). «Time Thickens, Takes on Flesh». Spatiotemporal Dynamics in Law. En: Irus Braverman et al. (eds.). *The Expanding Spaces of Law. A Timely Legal Geography*. Stanford: Stanford University Press, pp. 53-76.

VILLARÁN, Manuel (1998 [1915-1916]). *Lecciones de Derecho constitucional*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

YRIGOYEN, Raquel (2015). The Panorama of Pluralist Constitutionalism. From Multiculturalism to Decolonization. En: César Rodríguez Garavito (ed.). *Law and Society in Latin America. A New Map*. Nueva York: Routledge, pp. 157-174.

YUN-CASALILLA, Bartolomé (2019). *Iberian World Empires and the Globalization of Europe 1415-1668*. Singapur: Palgrave Macmillan.

ZILBERSZAC, Nicole (2019). 4E Objectivity. Reconceptualising Legal Objectivity according to the Concept of Embodied, Embedded, Enacted and Extended Cognition, ms.

Fecha de recepción: 2026-01-12.

Fecha de evaluación: 2026-02-16.

Fecha de aceptación: 2026-02-23.

Fecha de publicación: 2026-06-30.



Una lectura global de la Inquisición española.
Sobre el libro de Fernando Ciaramitaro,
Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano

Silvia TOPPETTA

Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali,
Università di Modena e Reggio Emilia, Italia
silvia.toppetta@unimore.it

LA HISTORIA DE LA INQUISICIÓN, largo tiempo descuidada o deliberadamente ignorada, conoce desde hace décadas una notable fortuna historiográfica. Superada, al menos en sus manifestaciones más clamorosas, la fase de contraposición entre «leyenda negra» y «leyenda rosa», asistimos en la actualidad a un continuo florecimiento de intereses, viejos o nuevos, tradicionales o innovadores. Es este un privilegio del que gozan los temas «clásicos» que, por su naturaleza, no dejan de suscitar preguntas, dudas e impulsos hacia nuevas perspectivas; clásicos en cuanto etapas obligadas, a las cuales la historia contemporánea y la actualidad llevan a volver periódicamente: cuanto más las

dinámicas del presente plantean interrogantes y suscitan dificultades de comprensión, tanto mayor es la necesidad de dirigir la mirada al pasado, más o menos reciente, buscando en él, si no el origen, al menos precedentes que ofrezcan claves interpretativas válidas. Mencionábamos la historia de la Inquisición como una historia descuidada y, a decir verdad, no solo en el pasado. Una historia ciertamente incómoda con la que enfrentarse no es sencillo ni está exento de los riesgos de parcialidad derivados de la adopción del punto de vista de los jueces o de los procesados; un riesgo real, sobre todo si consideramos que la mayor parte de las veces las únicas fuentes disponibles, de forma predominante, son aquellas producidas por la propia institución y por sus numerosas ramificaciones locales.

El reciente libro de Fernando Ciaramitaro, *Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano* (2022), se propone objetivos valientes y, al mismo tiempo, ambiciosos: ofrecer nuevas respuestas y añadir nuevos elementos al análisis de cuestiones y acontecimientos ampliamente investigados (precisamente, los temas clásicos). La elección del título y del subtítulo resulta absolutamente coherente y programática: por un lado, apunta a precisar el papel de la Inquisición en el proceso de formación del poder de la monarquía española y, por tanto, al vínculo ineludible entre ambas instituciones; por otro, sitúa primero este fenómeno en una dimensión global (capítulo I) y, posteriormente, en otra local (capítulo II). Deteniéndonos en el segundo de estos aspectos, podríamos decir que el discurso que el autor desarrolla se ve ciertamente facilitado por la propia naturaleza de la Inquisición: una institución que tiene en su propio patrimonio genético una vocación «global», al menos en la extensión de su ámbito de acción; dilatación también territorial, tanto en el caso del Santo Oficio romano —por vocación y ambición— como en el de la Suprema, por necesidades relacionadas con la configuración de la monarquía española de época moderna, concebida como «imperio».

El libro de Ciaramitaro aspira, pues, a proponer un análisis cuidadoso y a proporcionar elementos convincentes para avalar la tesis

según la cual el Santo Oficio español fue realmente el arma predilecta de Fernando de Aragón y de sus sucesores para construir una monarquía fundada, simultáneamente, sobre la fidelidad a la Corona y la fe católica; lectura que pretende corroborar primero mediante el examen de los numerosos tribunales diseminados por los vastísimos confines del imperio y, después, concentrándose en el caso de estudio siciliano.

Lo que constituye, evidentemente, un gran mérito de la obra es el diálogo constante, puntual y pertinente no solo con la historiografía pasada y presente, sino también con disciplinas y metodologías diversas; tal enfoque, además, mantiene su coherencia tanto en el primer capítulo como en el segundo de la obra.

De manera meritoria, Ciaramitaro devuelve a un primer plano el papel de la fe, a su juicio injustamente reducido —sobre todo por parte de la historiografía de orientación marxista— a elemento pasivo o, en todo caso, no decisivo en el proceso de construcción del Estado. En ello emerge, entre otras cosas, una de sus mayores deudas hacia Bartolomé Escandell Bonet, parafraseado en las primeras páginas del libro: la ideología de la civilización hispánica en la Edad Media y Moderna «era religiosa y su pensamiento se fundaba en un conjunto integrado de política, teología, filosofía y derecho, al que imprimía unidad la creencia en un orden superior y sobrenatural, principio estructural de la organización, de sus instituciones culturales y sus rituales» (p. 27). Fe y derecho, por tanto, como dimensiones esenciales en el proceso de fortalecimiento del poder monárquico; un derecho que se representa en forma de justicia y, más precisamente, de la justicia como función esencial del gobierno, que el soberano acaba ejerciendo a través de los tribunales. Los monarcas españoles sentían y tenían el deber de difundir la fe sea por obligación personal, en cuanto príncipes cristianos, sea por obediencia a los pontífices. Todos estos elementos y exigencias encuentran su síntesis en la función de supremo juez del Santo Oficio: el soberano, más allá de los poderes tradicionalmente ligados a su papel, ejerce el poder eclesiástico a través de su potestad

inquisitorial, «como supremo juez por delegación en las materias religiosas, sin conflicto alguno con las capas superiores de la Iglesia ibérica» (p. 41). Ciertamente, un papel esencial en esta construcción del poder, entendida también como construcción del consenso, lo desempeñó «una antigua retórica cruzada y un discurso de exaltación mesiánico y profético que envolvieron la figura de Fernando de Aragón» (p. 43). Es a través de estas dinámicas y con un evidente objetivo de dominio como se lleva a cabo la institucionalización del tribunal de la fe como mecanismo ordinario de gobierno (p. 16), que supone después una institucionalización del cristianismo *tout court*, cada vez más instrumento en manos de la autoridad política. El énfasis en Fernando de Aragón, una constante en el libro, es tan evidente que llega a resultar convincente, gracias también a la referencia a ilustres precedentes (la Roma imperial, la Moscú de finales del siglo XV y comienzos del XVI y la propia monarquía aragonesa): así, es definido como el verdadero y propio inventor de la Inquisición moderna, aquel que, gracias a su proyección internacional y a su implícito papel de *inquisitor totius Hispaniae* (p. 19), logra dar forma a aquella estructura estatal que durante cierto tiempo dominó gran parte del mundo.

El análisis de los tribunales inquisitoriales periféricos constituye el preludeo al estudio del caso siciliano. Si se quiere encontrar un punto débil en el trabajo de Ciaramitaro, quizá este sea la sección «bisagra» entre ambas partes. El análisis de las sedes periféricas a veces diluye la tesis del libro —la relación entre monarquía y Santo Oficio—, mientras que, en otras, refuerza otro de los supuestos del autor: la capacidad del Santo Oficio para adaptarse a distintas situaciones y momentos, característica, por otra parte, común a la Inquisición pontificia. Este punto se conecta directamente con la necesidad de proponer una nueva periodización, dada la excesiva generalización que ha caracterizado la mayor parte de los estudios, tendentes a no conceder la debida importancia a las especificidades locales.

El caso siciliano es, en efecto, emblemático. Si, por un lado, puede considerarse con razón un precedente importante en lo que respecta a la subordinación funcional del poder religioso al político, gracias al antiguo privilegio de la legacía apostólica, es al mismo tiempo ejemplo de una autonomía siempre reivindicada y a menudo, de hecho, obtenida. La facultad de nombrar directamente a los jueces de los tribunales no fue siempre garantía de obtener su absoluta fidelidad: es lo que siempre ocurría a nivel local, donde la aplicación de las normas y de los procedimientos se encontraba y chocaba con realidades específicas, con las cuales había que buscar una solución de compromiso. El propio Ciaramitaro afirma, de hecho, que el tribunal siciliano gozaba de una autonomía mucho mayor que la de la corte, lo cual no fue sino fruto de un compromiso: es conocida la inicial aversión de los sicilianos hacia la Inquisición española, sobre todo en relación con la expulsión de los judíos de la isla. Fue la amenaza luterana la que rompió las resistencias, pero ciertamente no se trató de una aceptación pasiva. Los conflictos jurisdiccionales fueron constantes y bien ejemplificados, por lo que el autor define como una «colaboración inédita» contra la Inquisición entre el poder civil local y las autoridades religiosas (p. 174). Una situación que, sin embargo, estaba destinada a cambiar, como se vio en las revueltas que se sucedieron a partir de los años cuarenta del siglo XVII, cuando el tribunal llegó a desempeñar un verdadero servicio de orden público, prácticamente de policía, provocando la firme condena de la Suprema (pp. 191-198). El papel central de la Inquisición en estas ocasiones, señala acertadamente el estudioso, confirma la plena actividad del tribunal en aquel momento, debilitada solamente por la complicada coyuntura de la Guerra de Sucesión y, posteriormente, de forma definitiva, con los Borbones, que la encaminaron hacia una progresiva nacionalización que marginó su papel en defensa del absolutismo regio (pp. 203-204). También porque, entretanto, había disminuido la centralidad del Mediterráneo y de Sicilia como centinela contra la amenaza islámica, así como contra

las tradicionales «amenazas» internas (judíos, conversos, protestantes, cripto-musulmanes, etc.).

La obra de Ciaramitaro ofrece un valioso ejemplo de dominio de las fuentes inquisitoriales y de la historiografía, con el mérito adicional de sacar a la luz contextos a menudo descuidados; un dominio que le permite presentar nuevas propuestas y lecturas originales, dialogando con épocas y disciplinas diversas. En definitiva, un enfoque que se configura, en sí mismo, como «global».

CONFLICTO DE INTERESES

La autora declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2026, 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

CIARAMITARO, Fernando (2022). *Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano*. Ciudad de México, Barcelona: Gedisa.

Fecha de recepción: 2026-01-26.

Fecha de evaluación: 2026-02-02.

Fecha de aceptación: 2026-02-16.

Fecha de publicación: 2026-06-30.



Apuntes para una historia de las ideas en el siglo XX
en torno a la sexualidad y la salud pública en el Perú.

Reseña del libro de Paulo Drinot,
Historia de la prostitución en el Perú, 1850-1956

Juan Javier RIVERA ANDÍA

Universität Tübingen, Tübingia, Alemania
rivera.jj@pucp.edu.pe

ESTE LIBRO, TRADUCCIÓN DE UNO originalmente publicado en 2020, escrito por Paulo Drinot (2022), historiador peruano afincado en el Reino Unido, aborda un tema quizá poco estudiado en el Perú. Su tema central, tal como el autor lo enuncia, es bastante preciso: aquello que la creación y el cierre del «barrio rojo» en la ciudad capital del Perú revelarían sobre la sociedad peruana en la primera mitad del siglo XX (p. 16).¹ En términos más precisos, el interés de este libro

1 Aunque, como el mismo autor lo señala, existen importantes análisis para otras ciudades capitales, este libro está fuertemente centrado en el caso de Lima, sin

está muy centrado en los discursos elaborados por ciertos intelectuales peruanos de la época acerca de la sociedad y cultura peruanas.

Lo que quizá pueda llamar más la atención del lector, sobre todo si tiene un interés particular en el Perú, es cuánto un tema tan específico como el que Drinot escoge ha sido tratado directamente en la obra de tantos intelectuales y eruditos de este país. En efecto, en las páginas de *Historia de la prostitución en el Perú* encontramos nombres como, por ejemplo, Víctor Modesto Villavicencio, Luis Antonio Eguiguren, Hermilio Valdizán, Joaquín Capelo, Manuel Atanasio Fuentes, Mercedes Cabello y Pedro Dávalos y Lissón. No deja de sorprender cuántos grandes pensadores peruanos se pusieron a reflexionar sobre las dimensiones sociales de la prostitución y sus consecuencias en el Perú entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. De hecho, este podría ser un punto no explorado en el libro de Drinot, pero al cual podría constituir una invitación. Nos referimos a la relación entre la mayor o menor presencia de la prostitución (por ejemplo, como tema de salud pública o de estudio de desigualdades sociales) entre intelectuales peruanos, por un lado; y la evolución del lugar que esta ocupa en la sociedad en la que aquellos desarrollan su trabajo, por el otro.

Sea como fuere, una dimensión importante de este libro constituye sin duda su contribución a la historia intelectual peruana. Sin embargo, el libro de Drinot, que acierta en proveer al lector de numerosas referencias teóricas y comparativas de publicaciones (predominantemente anglosajonas), sobre todo glosa largamente a los autores peruanos arriba mencionados —y al menos una vez llama a uno «comentarista» (p. 58)—. En cualquier caso, Drinot destaca aspectos variados de estas reflexiones hechas desde y sobre el Perú. En el caso de la famosa *Sociología de Lima* de fines del siglo XIX de Joaquín Capelo,

muchas comparaciones detalladas con otros barrios rojos de ciudades capital ni tampoco con las provincias del Perú (con la excepción de algunas referencias al burdel legal que funcionaba entre 1909 y 1910, administrado por un inmigrante italiano aparentemente, en la ciudad minera de Cerro de Pasco).

por ejemplo, se destaca su pesimismo: «el Perú es hoy, como un enfermo próximo a expirar». En el caso de las observaciones de tipo etnográfico de Víctor Modesto Villavicencio, Drinot afirma, no sin cierta paradoja, que adoptan «una mirada pornográfica» (p. 289). Finalmente, a veces, encontramos lecturas contradictorias. Por ejemplo, sobre el contenido de «La prostitución en Lima», publicado por Pedro Dávalos y Lissón en 1908, Drinot nos advierte, por un lado, que este autor describe con «desprecio» a «la gente pobre» (p. 134), pero, por el otro, también nos dice que Dávalos y Lissón tiene «una visión casi romántica» (p. 108) de las mujeres viviendo en condiciones humildes.

El análisis de Drinot, sin embargo, no se detiene solamente en los autores arriba mencionados, sino que también abarca, con bastante detalle, otras fuentes como la correspondencia de autoridades vinculadas a la municipalidad de Lima, la documentación del Ministerio del Interior, ciertos diarios y semanarios tanto de la clase acomodada limeña como de inspiración anarquista (por ejemplo, *Los Parias*) y anticlerical (como *Fray K. Bezón*). A esto deberíamos sumarle el contenido de revistas jurídicas y médicas, así como el de numerosas tesis de medicina sustentadas en Lima durante el siglo XIX y principios del XX. Este último aspecto, particularmente importante en el libro, hace de este también una ventana a la historia de la medicina peruana de esta época y de médicos notables como Mariano Arosemena Quesada.

Drinot lamenta, sin embargo, no poder incluir ninguna autobiografía de una prostituta, ni publicaciones periódicas escritas por ellas (como se ha hecho para otros países), ni haber encontrado tampoco exprostitutas que hubieran estado activas en la Lima de los años cincuenta. Es este balance, quizá, el que más nos inclina a ver este libro como una historia de cierta producción intelectual peruana.

Así, lo que para Drinot abre la posibilidad de la creación del «barrio rojo» de Lima en 1928² —expresión central de las ideologías y

2 Esta fecha es algo tardía en comparación con países como México o Cuba (donde el reglamentarismo se aplica ya en la segunda mitad del siglo XIX). Su

políticas examinadas— es lo que llama la «cuestión sexual»: la percepción de una serie de problemas de índole sexual que obstaculizarían el «florecimiento» de la población (p. 23). El autor señala cómo las preocupaciones de las élites acerca de la sexualidad masculina (por ejemplo, en torno a la masturbación o la homosexualidad) estaban, a fines del siglo XIX, «vinculadas a preocupaciones más amplias sobre la “virilidad” de la nación tras la Guerra del Pacífico» (p. 26). Por tanto, la preocupación por gestionar la prostitución enarbolada por el «reglamentarismo» (esto es, la propuesta que llevará a la creación del «barrio rojo» en Lima) se originaría en un interés por proteger a los varones. En suma, hacer segura la prostitución para los hombres protegería a la familia (y el orden social y sexual) y, por tanto, a la nación. Eso explicaría, además, la simultaneidad entre la aparición del «barrio rojo» y la de varios centros de tratamiento de enfermedades venéreas (que se encontrarán establecidas ya en las ciudades más importantes del Perú en las siguientes dos décadas).

Drinot traza los contornos de los discursos que preceden a este triunfo (aunque efímero) del reglamentarismo. Los hitos principales que señala son los siguientes. En 1858, encontramos, por ejemplo, el estudio de Leonardo Villar, titulado *La prostitución en Lima*, que identifica el concubinato como una antesala de la prostitución y describe cómo mujeres migrantes de provincias son impelidas a entrar en ella. Y, en 1861, hallamos la «estadística del vicio» de Manuel Atanasio Fuentes, quien, invocando el lema (seudo) agustiniano —sin prostitutas, imperaría la sodomía (p. 37)—, considera la prostitución como una «válvula de escape» (p. 55). Sus datos muestran, además, que la mayoría de las prostitutas en la Lima de su tiempo eran mestizas e indias (p. 57) y que había una relación directa entre la prostitución, el desempleo y los bajos salarios recibidos por mujeres lavanderas,

afianzamiento en el Perú recién a principios del siglo XX coincidirá con el de la tolerancia religiosa, el matrimonio civil y la secularización de los cementerios.

costureras o empleadas domésticas. La consideración de las prostitutas como víctimas de la hipocresía de la sociedad burguesa estaría presente no únicamente en la literatura (como en la novela *Blanca sol* de Mercedes Cabello de 1889), sino también en estudios como el de la tesis doctoral de 1908 de Felipe Merkel (notable médico peruano de origen ruso).

Ya entrados en el siglo XX, Pedro Dávalos y Lissón es encargado por el gobierno de hacer un estudio y un reglamento³ sobre la prostitución. Dávalos y Lissón también considera la prostitución un mal necesario (aduciendo la dificultad del matrimonio para los jóvenes) y achaca sus problemas sobre todo a la falta de higiene. Para 1911 aparecen las primeras noticias peruanas sobre un nuevo medicamento, comercializado bajo el nombre de Salvarsán (y popularmente llamado «bala mágica»), para el tratamiento de la sífilis. En 1927 (es decir, un año antes de la creación del «barrio rojo»), un informe del subprefecto de Lima registraría alrededor de ciento dos casas de citas en los distintos barrios (entonces llamados «cuarteles») de Lima.⁴

Entonces llega el año 1928, en el cual se crea el «barrio rojo» en el entonces distrito periférico de La Victoria. El Perú logra así establecer un sistema de control de la prostitución y las enfermedades venéreas. Luego de más de setenta años de esfuerzos, este logro finalmente no resulta, según Drinot, tan distinto del imaginado en la década de 1850 (p. 246). Estamos, además, en la antesala de una «expansión exponencial» de Lima, que se dará entre 1940 y 1960. El autor enfatiza las repercusiones de un higienismo saturado de «preocupaciones... sobre orden público, salud y moralidad» (p. 20), pero sustentado en concepciones de «clase, género y raza» (p. 20). Así, las enfermedades

3 Sin embargo, un primer reglamento especialmente concebido para la prostitución habría aparecido ya en 1878, elaborado por José Cobián.

4 La composición social y su actual correspondencia de estos «cuarteles» con los actuales distritos de Lima no es discutida explícitamente por el autor.

venéreas son relacionadas sea con los inmigrantes asiáticos, sea con algo llamado «sexualidad indígena patológica» (p. 27). Además, se clausuran solamente cierto tipo de burdeles: aquellos de la clase obrera o aquellos que atienden «a la comunidad afroperuana» (p. 39). En cambio, se permite la proliferación de prostitutas europeas que atienden a hombres de clase media y alta.

El reglamentarismo del así creado Estado sanitario peruano erradica, pues, las prostitutas de las zonas más pobres de Lima (Abajo el Puente y el Cuartel Quinto), pero, al mismo tiempo, parece promover, quizá sin buscarlo, la variedad de la prostitución clandestina en «hoteles, bares, academias de baile y esquinas de calles» con mujeres que venden sexo «de manera ocasional... al margen del sistema reglamentarista» (p. 39).

En este contexto, Drinot detecta una serie de cambios de percepción en torno a la sexualidad de las llamadas «mujeres modernas» o adeptas del estilo europeo de la época, figuras que, de alguna manera, «se entendieron en relación con» (p. 26) la visibilidad de la prostitución. Más importante todavía, el abolicionismo logra imponerse no solamente gracias al liderazgo de ciertos abogados, médicos y feministas, sino también a un conjunto de «ideas eugenésicas» (p. 22) que comenzarían a predominar, al conservadurismo de la Liga Nacional de Higiene y Profilaxia Social y, por supuesto, a la oposición de la Iglesia católica peruana al reglamentarismo. La marca más visible de este proceso es el cierre, en 1956, del «barrio rojo» de Lima. Lo que parece cierto es que el cierre del «barrio rojo» produciría, de nuevo, una criminalización de facto de la prostitución. Además, Drinot (p. 246, énfasis nuestro) ahonda en el papel de los médicos:

[...] para los médicos, la eficacia del reglamentarismo debía medirse en relación con su capacidad de reducir la exposición de los hombres [...] a las enfermedades venéreas [...]. Sin embargo, la vigilancia médica de las prostitutas hacía poco por reducir el contagio, mientras que los avances del tratamiento resultaron ser menos efectivos de lo

esperado. *Inevitablemente*, los médicos comenzaron a cuestionar [...] los supuestos sobre la sexualidad masculina en los que se basaba el reglamentarismo [...].

En suma, aunque la «inevitabilidad» del proceso no nos parece tan clara, la crítica abolicionista al reglamentarismo se ceba en su ineficiencia, en la falta de capacidad para obligar a las prostitutas a pasar exámenes médicos, y en los informes de criminólogos, sociólogos y médicos (sobre todo militares) que culpaban a negros e indios de propagar enfermedades venéreas, por lo menos desde 1910. Así, el mayor impulso para la clausura del barrio rojo probablemente fue la idea de que debía dismantelarse el reglamentarismo para proteger a la población (p. 91).

A propósito de algunas de las ideas detrás del debate entre reglamentarismo y abolicionismo, Drinot reafirma su hipótesis, que permea buena parte del libro, acerca de la relevancia (pero véase Ortiz Rescañiere, 1999, y también Rochabrún, 2014a, 2014b), en el contexto peruano, de lo que llama «ideas raciales» (p. 135) y «ansiedades de tipo racial» (p. 280). Los ejemplos, provenientes sobre todo de la información generada a partir de médicos militares atendiendo conscriptos indígenas, no parecen escasear: en 1943, el doctor Enrique Gamio mostraba su «convicción de que la propagación de las enfermedades venéreas era consecuencia de la composición racial inferior del Perú» (p. 282); y el doctor José Marroquín, además, opinaba que «las mujeres indígenas tenían una predisposición a la prostitución por razones biológicas» relacionadas con una «vulva infantil» que mostraba «ausencia de pilosidades pubianas» (p. 285). No nos queda claro, sin embargo, en qué grado podrían adjudicarse estos prejuicios más allá de una élite limeña y letrada enormemente privilegiada (hasta el día de hoy); y cómo podría deslindarse si tales prejuicios emanasen menos de la supuesta «raza» de determinadas personas (como los médicos parecen afirmar) y más de las condiciones socioeconómicas que claramente aquejan a estas poblaciones (en relación directa con los privilegios arriba mencionados).

Sea como fuere, en el empeño de este libro Drinot también se expresa en términos de una «historia de las relaciones entre el Estado y la sociedad» (p. 43) en el Perú. El autor sugiere la relevancia de considerar ciertas formas de poder estatal como un resultado de las estrategias de actores más bien subordinados. Junto con el concepto de co-producción intenta mostrar cómo estos podrían «influir, desde abajo y de una manera limitada» (p. 39). Sin embargo, el libro parece mostrar mucho menos la influencia de «las propias prostitutas» (p. 91) que aquella de una élite letrada en las políticas estatales del período cubierto.

Finalmente, este libro nos conduce pues, paso a paso, a una explicación de la apertura y cierre del «barrio rojo» a través de un juego de ideologías contrapuestas, incluso desde antes de su apertura. El triunfo de un Perú intentando ponerse a tono con el mundo civilizado parece rápidamente opacado por un conservadurismo igualmente orgulloso. ¿Qué sucedía, en el resto del país, cuando se daban estas discusiones y se implementaban estos proyectos en Lima? ¿Qué nos dice esta historia acerca de las dinámicas intelectuales progresistas en el país? ¿Cuáles han sido sus consecuencias para la «cuestión sexual» hoy en día en el Perú? Preguntas como estas podrían sin duda abordarse gracias a avances como el que este libro representa.

REFERENCIAS

- DRINOT, Paulo (2022). *Historia de la prostitución en el Perú, 1850-1956*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro (1999). El racismo ilustrado o cuando se ve lo propio con ojos ajenos. *Anthropologica*, núm. 17, pp. 407-410.
- ROCHABRÚN, Guillermo (2014a). Ser racista en el Perú: una vana pretensión. *Revista Argumentos* (en línea), año 8, núm. 2. http://www.revistargumentos.org.pe/vana_pretension.html ISSN 2076-7722

ROCHABRÚN, Guillermo (2014b). Cuando todos los puntos de apoyo se mueven. *Revista Argumentos* (en línea), año 8, núm. 3. <http://revistargumentos.org.pe/puntosdeapoyo.html>

Fecha de recepción: 2026-03-16.

Fecha de evaluación: 2026-03-25.

Fecha de aceptación: 2026-03-30.

Fecha de publicación: 2026-06-30.



