

HISTORICA

VOLUMEN XLVII N.º 2 Diciembre 2023

DEPARTAMENTO DE
HUMANIDADES



**FONDO
EDITORIAL
PUCP**

HISTORICA

Vol. XLVII, N.º 2, diciembre de 2023
Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento de Humanidades
<http://revistas.pucp.edu.pe/historica>

Fundador

Franklin Pease G. Y. (1939 –1999)

Director

Marco Curatola Petrocchi

Editor de reseñas

José Carlos de la Puente Luna
(Texas State University, San Marcos)

Comité Editorial

José de la Puente Brunke (director emérito), Pedro M. Guibovich Pérez (director emérito), Carlos Gálvez Peña, Francisco Hernández Astete, Cecilia Méndez (University of California, Santa Barbara), Cécile Michaud, Margarita Suárez Espinosa, Teresa Vergara Ormeño

Comité Científico Internacional

Carlos Aguirre (University of Oregon, Eugene), Alan Durston (York University, Toronto), Ananda Cohen-Aponte (Cornell University, Ithaca, New York), Nancy E. van Deusen (Queen's University at Kingston, Ontario), Paulo Drinot (UCL – University College London), Karen Graubart (University of Notre Dame, Indiana), Ascensión Martínez Riaza (Universidad Complutense, Madrid), Xochitl Inostroza Ponce (Universidad de Santiago de Chile), Ana María Presta (Universidad de Buenos Aires), Jan Szemiński (Hebrew University of Jerusalem), Nathan Wachtel (Collège de France, París), Charles F. Walker (University of California, Davis)

Asistentes editoriales

Marilyn Céspedes Sobrino (gestión)
Diego Mamani Apolinario (edición de textos)
Alice Merry (revisión de textos en inglés)

Histórica está orientada a investigadores y un público especializado y publica trabajos que constituyen un aporte original al conocimiento de la historia peruana, andina y amazónica, así como de la historia latinoamericana y la historia global directamente relacionadas con la historia de la región andina. Además de trabajos de historia y etnohistoria, la revista incluye trabajos de historia del arte, antropología histórica, lingüística histórica, geografía histórica, demografía histórica, estudios de la memoria y de toda otra disciplina, subdisciplina y campo de estudio de las Humanidades y las Ciencias Sociales que pueda contribuir a la reconstrucción del pasado, y a la comprensión de los procesos históricos y culturales del Perú, los Andes y la Amazonía, desde la antigüedad hasta el presente, así como fomentar el diálogo inter y transdisciplinario, el debate científico y la reflexión teórico-metodológica y epistemológica entre los investigadores.

Histórica publica artículos inéditos (evaluados por pares) en castellano o en inglés, notas historiográficas varias y reseñas de libros, y alterna números misceláneos con números de carácter temático.

Histórica es una revista de periodicidad semestral.

La revista *Histórica* se registra en los siguientes índices, catálogos, directorios y bases de datos: Historical Abstracts, Latindex, Dialnet, Handbook of Latin American Studies, CLASE, Gale Cengage Learning, WorldCat, CIBERA, ERIH Plus, Ebsco Publishing y Hispanic American Periodical Index (HAPI).

Correos electrónicos: Director <revista.historica@pucp.edu.pe>; Editor de reseñas <revista.historica-resenas@pucp.edu.pe>

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2024

Av. Universitaria 1801, Lima 32 – Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

e-ISSN 2223-375X ISSN 0252-8894

Hecho el Depósito Legal N° 95-0865 en la Biblioteca Nacional del Perú

Contenido

ARTÍCULOS

- Alejandro Cañeque*. Evangelización, cartografía y discurso colonial.
El mapa de 1713 de la misión jesuita de Mojos 9
- Patricia Nogueira y Carlos Zanolli*. Los roles de Gregoria Apasa
en la rebelión altoperuana de 1781 59
- Michael Forsyth*. El ceremonial republicano y los rituales políticos
de la Confederación Perú-Boliviana, 1821-1839 97
- Cristián González Puebla y Nicolás Fernando Llantén Quiroz*.
«El genio de la matanza»: Los soldados chilenos y la violencia
del combate en la Guerra del Pacífico (1879-1884) 129

NOTAS

- Susan Ramírez*. Buscando lo nativo: Incógnitas, expectativas
culturales y otras reflexiones para comprender la cultura de los
pueblos andinos antiguos y coloniales 159
- Paulo Drinot*. Entrevista a Nelson Manrique 176
- Luis Miguel Glave*. Recuerdo personal de David P. Cahill (1948-
2023), historiador del Cuzco colonial tardío 210

RESEÑAS

- Covey, R. Alan. *Inca Apocalypse: The Spanish Conquest and the
Transformation of the Andean World*. Oxford: Oxford University
Press, 2020, 592 pp. (Jeremy Mikecz) 225
- Lavallé, Bernard. «*El general desconsuelo destes reynos de las Indias*».
*Esperanzas y frustraciones criollas en torno a la prelación, siglos
XVI-XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad
Católica del Perú, 2022, 244 pp. (Pilar Latasa) 230
- Serulnikov, Sergio. *El poder del disenso: Cultura política urbana y
crisis del gobierno español. Chuquisaca, 1777-1809*. Buenos
Aires: Prometeo Libros, 2022, 568 pp. (Mireya Salgado) 233

Estenssoro, Juan Carlos y Cecilia Méndez (eds.). <i>Las independencias antes de las independencias: Miradas alternativas desde los pueblos</i> . Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos, 2021, 525 pp. (Ybeth Arias)	237
Drinot, Paulo. <i>Historia de la prostitución en el Perú, 1850-1956</i> . Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2022, 406 pp. (Luz Huertas)	241
Normas de <i>Histórica</i> para autor@s	245

Artículos

Evangelización, cartografía y discurso colonial

El mapa de 1713 de la misión jesuita de Mojos*

Evangelization, cartography and colonial discourse: The 1713 map of the Jesuit mission of Mojos

ALEJANDRO CAÑEQUE

University of Maryland

acaneque@umd.edu

<https://orcid.org/0000-0003-0669-8449>

RESUMEN

Este artículo analiza el significado histórico de un folleto impreso hacia 1713 por la Compañía de Jesús para promocionar la misión de Mojos, situada en el nordeste de la actual Bolivia. Aunque los historiadores generalmente se refieren a este documento como «el mapa de la misión de Mojos», en este estudio se argumenta que el folleto de 1713 es mucho más que un mapa, pudiéndose entender como el equivalente de una típica crónica misional jesuita. Esto es de gran relevancia, pues la Compañía de Jesús siempre marcó la consolidación de sus numerosas misiones en América con la publicación de una magna crónica con la que publicitar sus esfuerzos evangelizadores. En el caso de Mojos, aunque nunca se publicaría una crónica de la misión, el folleto de 1713 cumple dicha función, pues no solo está estructurado de la misma forma que la típica crónica misional jesuita, cuyo modelo había sido establecido por José de Acosta a finales del siglo XVI, sino que además sigue, de manera fiel, todos los principios discursivos que dieron forma a las crónicas jesuitas.

* Mi agradecimiento a Pedro Guibovich Pérez y a los dos revisores anónimos por sus comentarios y observaciones. También quisiera agradecer a Bertie Mandelblatt, David Mogrovejo Vidal y Diana Barreto Ávila por su inestimable ayuda en la localización de documentos para este artículo.

HISTORICA XLVII.2 (2023): 9-57 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202302.001>

Palabras clave: Misiones jesuitas, Mojos, crónicas misionales, José de Acosta, Francisco de Rotalde, Diego Altamirano, mártires jesuitas, Antonio de Orellana, Cipriano Barace.

ABSTRACT

This article discusses the historical significance of a leaflet printed around 1713 by the Society of Jesus to promote the mission of Mojos, located in the northeast of present-day Bolivia. Although historians generally refer to this document as «the map of the Mojos mission», this study argues that the 1713 pamphlet is much more than a map, and can be understood as the equivalent of a typical Jesuit missionary chronicle. This is of great relevance, since the Society of Jesus always marked the consolidation of its numerous missions in the Americas with the publication of a magnum opus to publicize its evangelical efforts. In the case of Mojos, although a chronicle of the mission would never be published, the pamphlet of 1713 fulfils this function, since it is both structured in the same way as the typical Jesuit missionary chronicle, whose model had been established by José de Acosta at the end of the sixteenth century, and faithfully follows all the discursive principles that shaped the Jesuit chronicles.

Keywords: Jesuit missions, Mojos, missionary chronicles, José de Acosta, Francisco de Rotalde, Diego Altamirano, Jesuit martyrs, Antonio de Orellana, Cipriano Barace.

Aunque, desde finales del siglo XVI, los jesuitas empezaron a extenderse por las fronteras del imperio español en América, no será hasta mediados del XVII cuando sus esfuerzos evangelizadores se concentren en el Nuevo Mundo por la progresiva desaparición de las oportunidades de misión en otras áreas del globo. La Compañía de Jesús fue la última de las grandes órdenes religiosas en llegar a la América hispana y cuando se estableció en 1568 en el Perú y en 1572 en México, el ardor evangelizador de los años inmediatos a la conquista se había desvanecido en gran parte.¹ Al inicio, los jesuitas se concentraron en las

¹ El caso del Brasil es muy diferente, pues allí los jesuitas fueron los primeros en arribar en una fecha tan temprana como 1549, estableciendo, desde el primer momento, misiones

ciudades de españoles, fundando colegios y seminarios para atender las necesidades espirituales y educativas de sus habitantes. Pero para finales del siglo XVI, se observa un aumento de su interés por la evangelización de los pueblos indígenas que habían escapado a la dominación española, un interés acorde con el ímpetu misional de ámbito mundial que caracterizaba a la orden. Además, este es un momento en el que la Corona deja de ver con buenos ojos las conquistas militares, tanto por razones prácticas (carecía de los recursos para sostener la incorporación de nuevos territorios) como ideológicas (en la segunda mitad del siglo XVI, la Corona había legislado en contra del uso de medios violentos para convertir a los indígenas al cristianismo). Los nuevos asentamientos deberían ir siempre acompañados de la conversión pacífica y voluntaria de los nativos. La Corona había incluso eliminado la palabra «conquista» de su vocabulario, reemplazándola con el eufemismo «pacificación».² De este modo, prácticamente se dejaba en manos de las órdenes religiosas la expansión de las remotas fronteras del imperio americano. En gran medida, los misioneros, sobre todo los jesuitas, aparecen en este periodo como los más activos agentes de la penetración colonial hispana, intentando con insistencia establecer nuevas misiones y, con ello, hacer avanzar las fronteras del imperio.

Un aspecto significativo de la actividad misional jesuita fue que la Compañía siempre marcó la consolidación de cada una de sus misiones con la publicación de una magna crónica con la que afirmar y publicar sus esfuerzos evangelizadores. Estas crónicas también tenían como objetivo poner en el mapa de la conciencia católica las misiones de unas, desde la perspectiva europea, remotas y desoladas regiones donde la cultura española se enfrentaba a civilizaciones indígenas que, a pesar de su «barbarie», no parecían quedar muy impresionadas por las supuestas verdades de la religión católica. Las crónicas de Andrés Pérez de Ribas (misiones del noroeste de México), Antonio Ruiz de Montoya (Paraguay), Alonso de Ovalle (centro y sur de Chile), Manuel Rodríguez (región

entre los indígenas de la costa atlántica, lo que les permitiría ocupar durante siglos una posición predominante. Véase Alden 1996: 71-75.

² *Recopilación*, 1681: libro IIII, título I, ley vi; título IIII; Levaggi 2002: 17-34.

amazónica del Perú), Francisco García (Islas Marianas) y Juan Patricio Fernández (misión de Chiquitos en el oriente boliviano) se publicaron precisamente para marcar la consolidación de estos asentamientos.³

La misión de Mojos, fundada a finales del siglo XVII en el nordeste de Bolivia (en el actual departamento de Beni) constituye una interesante excepción, pues la orden ignaciana nunca llegaría a marcar el establecimiento definitivo de dicha misión con una gran crónica impresa. Esto no quiere decir que la misión no publicitara su existencia y sus logros, pero lo hizo de una manera inédita con un folleto desplegable de gran tamaño. Con el título de «Mission de Mojos de la Compañía de IHS de el Perú», el documento es un impreso profusamente ilustrado con unas dimensiones de 44 cm x 57 cm; la evidencia interna indica que se elaboró hacia 1713.⁴ Es, sin duda, un documento de sumo interés, compuesto con gran esmero y que combina de forma magistral la información escrita y la visual. Aunque citado de pasada por los historiadores con relativa frecuencia, el folleto sobre Mojos no ha sido suficientemente estudiado.⁵ La dificultad para su estudio reside en que prácticamente no existe documentación que nos ayude a entender para qué y por quién se realizó, y por qué en ese preciso momento. Este artículo es un intento de interpretación que ayude a una mayor comprensión del significado histórico de un documento muy ilustrativo pero no bien entendido.

³ Véase Ruiz de Montoya 1639; Pérez de Ribas 1645; Ovalle 1646; García 1683; Rodríguez 1684; Fernández 1726. Para un estudio comparado de todas estas crónicas, véase Cañeque 2020 (cap. 5).

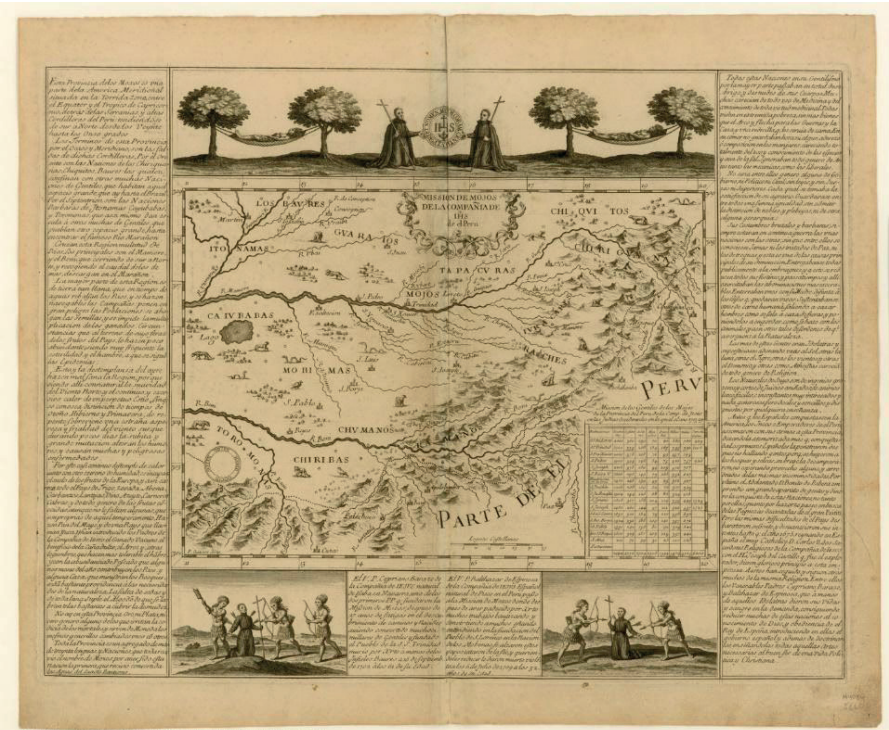
⁴ Solo he podido localizar dos copias originales del folleto, una en la Biblioteca Nacional de Francia y otra en la John Carter Brown Library, que es la que he utilizado para este estudio. No existen copias del folleto ni en el Archivo de Indias de Sevilla, ni en los archivos romanos de la Compañía de Jesús y de Propaganda Fide. El ejemplar que existe en el Archivo Histórico de Límites de Lima no es sino una reproducción fotográfica del original de la BNF.

⁵ El estudio más completo es Salamanca 2015, pero su perspectiva es sobre todo antropológica, sin prestar demasiada atención a las razones de su composición o a la estructura del folleto. Por otra parte, aunque su autor asevera que el mapa se sitúa en un régimen discursivo emparentado con la Ilustración, en absoluto pienso que este sea el caso. Como se verá más adelante, el régimen discursivo en el que se inscribe el mapa es el que había sistematizado José de Acosta a fines del siglo XVI.

Los estudiosos se han fijado en este documento sobre todo por su interés cartográfico, de hecho, refiriéndose a este simplemente como un mapa de la misión de Mojos.⁶ En cierto sentido, esto no es de extrañar, pues la parte central del folleto está ocupada por un gran mapa de la región, con un recuadro en el que se enumeran las dieciséis reducciones fundadas hasta 1713 (fig. 1). Pero el impreso de la misión de Mojos es mucho más que un mapa. Para llegar a esta conclusión, hay que prestar atención al resto del documento, que incluye dos escenas martiriales en la parte inferior y dos columnas de texto insertas en los márgenes: en la columna izquierda se describe el clima, la geografía y los recursos naturales de la «provincia de los Moxos», mientras que en la derecha se refieren las características y costumbres de las «naciones» que la habitan.

Como se demostrará en este trabajo, a pesar de su aparente simplicidad, el desplegable se puede considerar como el equivalente de una típica crónica misional jesuita, ya que contiene los elementos básicos que caracterizaron todas estas obras. Como se verá más adelante, el modelo de la crónica misional jesuita había sido establecido por José de Acosta a finales del siglo XVI, y la influencia de dicho modelo seguiría en vigor hasta la expulsión de la Compañía en 1767. En ese sentido, el impreso de la misión de Mojos constituye un magnífico ejemplo de las habilidades de su autor (o autores) para transmitir de forma sucinta una gran cantidad de información sobre una remota y desconocida misión, perdida en las selvas de lo que es hoy en día el oriente boliviano. Con una gran economía lingüística y visual, los autores del desplegable consiguen, de esta manera, los mismos efectos que perseguía la crónica tradicional: promocionar los esfuerzos evangelizadores de la Compañía de Jesús en las remotas fronteras americanas del imperio español, dando a conocer, al mismo tiempo, la geografía, la flora, la fauna, los pueblos que habitaban dichas regiones y, lo más importante, los avances en la cristianización de dichas gentes, para, de este modo, fomentar el interés por la misión por parte de los miembros de la orden y tratar de

⁶ Véase Furlong Cardiff 1936: 86-87; Vargas Ugarte 1964, t. 3: xii; Buisseret 1997; Salamanca 2015; Wilde 2021: 330-335; Altic 2022: 141-147.



Original in the John Carter Brown Library at Brown University

Fig. 1. Misión de Mojos de la Compañía de Jesús (hacia 1713).

asegurarse el apoyo material tanto de la Corona como de particulares, todo lo cual permitiría garantizar la siempre problemática supervivencia de estas misiones.

El folleto es también un excelente ejemplo de la intersección de cartografía y discurso colonial en la labor evangelizadora de los jesuitas. Como ha señalado J.B. Harley en sus estudios sobre cartografía histórica, los mapas no se limitan a describir la realidad geográfica de una manera científica y neutra, sino que, utilizando estrategias discursivas y recursos retóricos, la interpretan a partir de ideas preconcebidas e ideologías específicas. Es decir, los mapas son *texts* que deben analizarse y deconstruirse de la misma manera que se hace con los documentos literarios. Además, presentan una retórica visual tan subjetiva como

la que puede ofrecer una pintura.⁷ Asimismo, Harley ha señalado que los numerosos mapas producidos por los jesuitas deben entenderse no solo como instrumentos de conversión que ayudaban al avance de sus empresas misioneras, sino también como herramientas coloniales que facilitaban la penetración europea en tierras indígenas. Levantar el mapa de un territorio era, en muchos sentidos, lo mismo que poseerlo.⁸ Todos estos argumentos pueden aplicarse, sin duda, al mapa de la misión de Mojos, aunque, como se arguye en este trabajo, en realidad no se trata de un mapa, sino de una crónica misional reducida a su última esencia.

LA AUTORÍA DEL MAPA/FOLLETO

El documento es anónimo, aunque ha sido atribuido al grabador y cartógrafo francés Pierre Ganière (1663-1721), ya que en el margen inferior izquierdo del mapa aparece la inscripción «P. Ganière scrip.». Sin embargo, a él solo se le puede atribuir la autoría del mapa, el cual, sin duda, está basado en la información que le proporcionaron los jesuitas españoles de la misión. Aunque también es muy posible que Ganière se limitara a grabar las placas de cobre, basándose en un mapa previamente diseñado por un jesuita.⁹ Ganière no era un grabador cualquiera, puesto que era «grabador y geógrafo» del rey de Francia, Luis XIV.¹⁰ Es imposible determinar por qué los jesuitas recurrieron a él para realizar el mapa, aunque es muy probable que los intensos contactos que existieron en esta

⁷ Harley 2001. Véase asimismo la introducción en Dym y Offen 2011.

⁸ Harley 1991: 28-30.

⁹ Existe un mapa similar de la misión del Amazonas, impreso en el año 1707, en el que se especifica claramente que tanto el creador del mapa como su grabador fueron dos jesuitas de la misión. A diferencia del mapa de Mojos, que todo parece indicar que se compuso en Madrid, el del Amazonas se realizó en Quito, llevándolo a la península el procurador de dicha provincia jesuita. El mapa va dedicado a Felipe V y se compuso para solicitar el apoyo del monarca a la misión, llevando por título «El GRAN RIO MARAÑON, O AMAZONAS Con la Mission de la Compañía de IESVS, Geographicamente delineado por el P. Samuel FRITZ Missionero continuo en este Rio. P. I. de N. [Juan de Narváez] Societatis Iesu quondam in hoc Marañon Missionarius sculpebat Quiti Anno 1707». Para un estudio de este documento, véase Dias 2012.

¹⁰ Salamanca 2015: 381.

época entre las cortes de Madrid y París hicieran posible la utilización por parte de los jesuitas de los servicios de un grabador tan prominente.¹¹

Lo único que sabemos con certeza es que en 1716, Francisco de Rotalde, procurador en la corte por la provincia del Perú (la misión de Mojos dependía de dicha provincia), envió al monarca español un memorial junto con un mapa y una relación impresa sobre el estado de las «misiones de los mojos», solicitando se le asignara a cada uno de los misioneros la congrua o renta que al rey le pareciese conveniente para que pudieran sustentarse de manera digna, y que dicha renta se consignara en la caja real de Potosí, por ser la más cercana a dicha misión. El monarca remitió la relación y el mapa al Consejo de Indias para que le diese su opinión y los consejeros recomendaron al rey que se concediese a cada uno de los misioneros una congrua de doscientos pesos al año, asimismo ordenándose al virrey del Perú que costease el viaje de los nuevos misioneros desde Lima hasta la región de la misión.¹²

¹¹ El folleto de 1713 llegó sin duda a la corte francesa, pues uno de los pocos originales que se conservan se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia y lleva el sello *Bibliothèque du Roi*. El mapa además se publicó en París en 1717, en el tomo XII de las *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, cuyo primer tomo se había publicado en 1702. En el tomo VIII, publicado en 1708, aparece una breve descripción de la misión de los Mojos y el tomo X, publicado en 1713, incluye una traducción al francés de una relación escrita por Antonio de Orellana para dar cuenta de la muerte del misionero Cipriano Baraze, pero ninguno de estos dos volúmenes incorpora un mapa de la misión. Sin embargo, el tomo XII sí incluirá un mapa de la misión de Mojos junto con una relación de la misión de Chiquitos de la Provincia del Paraguay. Aunque el mapa es idéntico al del folleto de 1713, está orientado hacia el norte, en vez de hacia el este, y no contiene ni el recuadro que enumera las reducciones ni el nombre del grabador. Pero no hay duda de que el editor/traductor del tomo XII se basó en el mapa del folleto, pues para explicar, en la epístola introductoria al volumen, qué es y dónde está la misión de los mojos, sigue, prácticamente de manera literal, el texto que acompaña al mapa en los márgenes del desplegable.

¹² Archivo General de Indias, Charcas 169, Consulta del Consejo de Indias «sobre instancia de Francisco de Rotalde de la Compañía de Jesús y procurador general por la provincia del Perú en que expresa el estado de las misiones de los Moxos», 28 de agosto de 1716. Véase también Pastells 1946, VI: 79-82.

No cabe ninguna duda de que el mapa remitido por Rotalde es el que aparece en el desplegable de 1713. Esto lo confirma la existencia, en la Biblioteca Nacional de España, de una relación impresa de dieciséis páginas que es la que Rotalde envió al rey.¹³ Esto se deduce no solo por las muchas similitudes entre la relación y el folleto respecto a lo que se dice sobre la región de los mojos y sus habitantes, sino además porque la relación incluye una tabla sobre las reducciones de Mojos con una información idéntica a la del recuadro inserto en el mapa del folleto (ver fig. 4). Esta relación debió de ser una de las principales fuentes de información utilizadas para componer el desplegable. Aunque anónima, la relación se ha atribuido a Alonso Messia Bedoya, quien se había desempeñado como provincial de la provincia jesuita del Perú entre 1711 y 1714.¹⁴ Sin embargo, la relación impresa contiene mucha más información que la relación manuscrita de Messia, por lo que es más que probable que Rotalde interviniese en su composición para completar la del provincial, añadiendo entre otras cosas la tabla de reducciones. Lo que no es posible determinar es si el «mapa» remitido al rey era tan solo el mapa o el folleto completo. En cualquier caso, ya fuera antes o después de remitirlo al monarca, tuvo que ser el propio Rotalde quien se encargó de diseñar el desplegable, aprovechando la información contenida en

¹³ La relación lleva el título de *Breve noticia del estado en que se hallan el año de 1713 las Misiones de Infieles, que tiene à su cargo la Provincia del Perú, de la Compañía de Jesus en las Provincias de los Mojos*. Ha sido publicada recientemente en Lozano Yalico y Morales Cama 2007: 85-90.

¹⁴ Véase Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (VII: 352-353). Para llegar a esta conclusión, Astrain se basó, sin duda, en una «Relación de las misiones de los Moxos de la Compañía de Jhs en la provincia del Perú el año 1713» que se guarda en el archivo jesuita de Roma (ARSI, Assistentia Hispaniae, Provincia Peruana 21, ff. 175-179). Por su parte, Vargas Ugarte, en su *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú* (t. 3: xi), cita una «Relación de la Misión de los Moxos presentada a S.S. Clemente XI por el P. Alonso Messia Bedoya, Provincial de la Provincia del Perú. Año 1713», la cual se encontraría entre los manuscritos del archivo de Propaganda Fide en Roma. Sin embargo, no he podido localizar esta relación en dicho archivo.

la relación y todos los recursos que le ofrecía la corte madrileña y sus contactos con la de París.¹⁵

Por otra parte, no conocemos la razón por la que Rotalde decidió crear un folleto en vez de publicar una crónica de la misión, que era lo que solían hacer los procuradores de las provincias jesuitas de América residentes en la corte. Tal vez se debiera a las turbulencias políticas creadas por la larga Guerra de Sucesión que había estallado en 1701 y de la que el país solo se estaba comenzando a recuperar en 1716. Esto habría dificultado enormemente la redacción y publicación de una sustancial crónica en la península, que era donde se publicaban siempre las crónicas misionales. Estas crónicas se imprimieron siempre en Madrid, residencia de la corte y centro de la monarquía, entre otras razones, por ser la impresión de mayor calidad, pero además porque así se garantizaba una mayor difusión en Europa.¹⁶ Estas dificultades, y la falta de tiempo o de habilidades literarias, habrían convencido a Rotalde de que lo más oportuno y conveniente era realizar un cuidado folleto de atractivo diseño como el medio más efectivo, en las circunstancias presentes, para promocionar los esfuerzos evangelizadores de la provincia peruana en tan remota región, y, sobre todo, para hacerla visible al nuevo monarca, una vez que su reinado se había consolidado de manera definitiva tras el fin de la guerra.

El folleto igualmente pudo haber sido muy útil para reclutar nuevos misioneros, no solo de España, sino de otras partes de Europa también.

¹⁵ En su estudio sobre la cartografía jesuita, Guillermo Furlong reproduce un folleto idéntico al que estudiamos, pero piensa que su autor fue muy probablemente Francisco Javier Iraizós (1725-1763), natural de Cochabamba, quien fue misionero en Mojos desde 1752 hasta su muerte en 1763. Esto a pesar de que el mapa reproducido por Furlong incluye el recuadro en que se enumeran todas las reducciones de la misión, el cual va acompañado de la inscripción «Mission de los Gentiles de los Mojos de la Provincia del Peru de la Comp. de Jesus en las Indias Occidentales en la qual el año 1713 ay» (ver fig. 4). La utilización del tiempo presente indica claramente que el mapa se tuvo que realizar hacia esa fecha.

¹⁶ Este fue el caso de las crónicas misionales jesuitas más importantes publicadas desde mediados del siglo XVII (ver nota 3). La única excepción a esta norma fue la crónica de Alonso de Ovalle, publicada en Roma en 1646. Los jesuitas seguirían publicando grandes crónicas misionales durante el siglo XVIII hasta su expulsión. La mayoría de ellas se publicarán en Madrid.

Durante su estancia en la corte, Rotalde se había asegurado la licencia de la Corona para reclutar hasta cuarenta y cuatro religiosos, y como un número tan elevado no era posible conseguirlo en España, Rotalde intentó atraer misioneros de Italia, Alemania y los Países Bajos. En 1717, él mismo partiría hacia Buenos Aires con diecisiete jesuitas que iban destinados a la misión de Mojos; seis de ellos procedían de la provincia jesuita de Alemania Superior.¹⁷

Aunque, al diseñarlo y mandarlo grabar, Rotalde fuera el autor material del folleto, sus autores intelectuales probablemente fueron Diego Francisco Altamirano (1625-1715) y Antonio de Orellana (1653-1712), ya que ambos tenían un conocimiento directo de la misión de Mojos, algo de lo que carecían tanto Messia como Rotalde. Orellana, originario de Pisco, poseía un conocimiento profundo de la misión, ya que pasó más de veinte años en ella, y fue su superior de 1700 a 1712. En 1704, publicó una relación para dar cuenta de la muerte a manos de los nativos de uno de los misioneros, Cipriano Barace, la cual presenta información muy similar a la que aparece en el folleto (más adelante, se examinará con más detalle esta relación).¹⁸ Altamirano tuvo una experiencia más variada. Aunque había nacido en Madrid, pasó la mayor parte de su muy larga y activa vida en América.¹⁹ Como visitador del Perú de 1697 a 1703, Altamirano recorrió la enorme provincia, incluyendo la misión de Mojos, por la cual mostró siempre un gran interés. En ese sentido, se le puede considerar como el gran organizador de la misión, ya que la dotó de detalladas instrucciones para su funcionamiento. A su regreso a Lima, se

¹⁷ Astrain 1925, t. 7: 356-357; Urani Montiel 2014: 16.

¹⁸ También fue autor de un «Informe del padre Antonio de Orellana al padre provincial Martín de Jáuregui sobre el estado de las misiones de Mojos» de 1687 que se guarda en la Biblioteca Nacional del Perú.

¹⁹ El primer destino de Altamirano fue la provincia jesuita del Paraguay, llegando a Buenos Aires en 1648 y pasando muchos años en Córdoba del Tucumán. Fue provincial del Paraguay de 1677 a 1681 y procurador de la provincia en Roma y Madrid de 1682 a 1688. Este último año fue nombrado visitador de la provincia del Nuevo Reino y Quito, cargo que ejerció hasta 1696. De 1697 a 1703 fue visitador y viceprovincial del Perú, y de 1703 a 1707 rector del colegio de San Pablo de Lima. Ver *Diccionario Histórico* 2001, t. 1: 84; Torres Saldamando 1979: 9-23.

encargó de publicar la gramática, el vocabulario y el catecismo que Pedro Marbán había escrito en la lengua mojeña.²⁰ En los últimos años de su vida, residiendo en el colegio de San Pablo de Lima, redactó una historia de la Provincia del Perú desde su fundación en 1568, que nunca llegó a ser publicada. El libro XIII de dicha historia estaba dedicado a la misión de Mojos, conteniendo abundante información sobre la misión, que el autor o autores del folleto de 1713, muy probablemente, aprovecharon para su elaboración.²¹ Según se deduce del propio texto de la historia, Altamirano debió de escribir esta parte en 1712, pues en un momento dado se refiere a «este presente año de 1712».²² Es un dato que nos ofrece un indicio de la muy probable influencia indirecta de Altamirano en la realización del desplegable, pues prácticamente al mismo tiempo que Messia redactaba su *Breve noticia*, él escribía sobre la misión de Mojos.

La relación de 1713 atribuida a Messia Bedoya es, en realidad, una ampliación de otra impresa del año 1699, también anónima (las once primeras páginas de la relación de 1713 son idénticas a la de 1699).²³ A finales del siglo XIX, Enrique Torres Saldamando atribuyó esta relación al padre Altamirano, basándose en el hecho de que este gobernaba la provincia desde 1698 como visitador y viceprovincial y, por lo que se manifiesta en la relación, era el único que podía haberla escrito.²⁴ Es un

²⁰ Pedro Marbán (1647-1713) fue uno de los fundadores de la misión de Mojos, junto con el padre Cipriano Barace (1641-1702) y el hermano José del Castillo (1635-1688). Fue el primer superior de la misión hasta 1700, cuando le sucedió Orellana. *Diccionario Histórico*, t. 3: 2499.

²¹ La parte de la historia referente a la misión de Mojos sería publicada por primera vez en La Paz en 1891, reimprimiéndose en Altamirano 1979.

²² Altamirano 1979: 89.

²³ Fue publicada en 1891 por Manuel Ballivian como *Breve noticia de las misiones de infieles que tiene la Compañía de Jesús de esta Provincia del Perú en las provincias de los mojos* y reeditada en Altamirano 1979: 211-222.

²⁴ Sus argumentos en Altamirano 1979: 207-210. Sin embargo, Rubén Vargas Ugarte atribuye esta relación, que él data en 1700, al padre Nicolás de Figueroa, el cual había acompañado a Altamirano en la visita de la misión de Mojos. Pero la única fuente de información que cita es la misma *Breve noticia* que aparece publicada en Altamirano 1979: 211-222. Véase Vargas Ugarte 1964, t. 3: 51, 53. En el Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares (AESI-A) existe una relación manuscrita con el título «Sumaria Relación de las misiones de los Mojos de la Provincia del Perú», escrita

argumento plausible, ya que el trabajo de componer relaciones y crónicas misionales generalmente recaía en los provinciales o en los procuradores de las diferentes provincias en la corte madrileña, pues eran ellos los que solían poseer la autoridad, experiencia y conocimiento adecuados para dedicarse a estos menesteres.²⁵ Como ya se mencionó, Altamirano poseía experiencia directa de la misión y un interés especial por ella. Era, por tanto, el autor ideal para componer una gran crónica de la misión de Mojos. Sin embargo, su avanzada edad (en 1713 contaba con ochenta y ocho años, muriendo dos años después) le habría impedido completar la tarea.

En cualquier caso, las crónicas jesuitas, aunque identificadas siempre con un autor en particular, deberían entenderse más como obras colectivas que como el producto de una sola mano (sus autores, a menudo, se limitaban a copiar el contenido de las cartas redactadas por los misioneros, aunque no podemos ignorar las habilidades literarias y compositivas de los autores nominales de las crónicas). Crónicas y relaciones eran escritas por los miembros de una orden para los que la estricta posesión individual de la producción intelectual no tenía mucho sentido. Este argumento es todavía de más relevancia si cabe en el caso del folleto de 1713. Todo esto nos lleva a interrogarnos sobre la posible participación indígena en la elaboración del mapa, pues estudios recientes han demostrado dicha participación en la elaboración de mapas de la época colonial.²⁶ Sin embargo, los mapas

por el P. Nicolás de Figueroa y dirigida al P. Juan Martínez de Ripalda, procurador en Roma, fechada el 18 de diciembre de 1700, que es, sin duda, a la que se refiere Vargas Ugarte. Sin embargo, su contenido es diferente al de la relación de 1699.

²⁵ Es el caso de la mayoría de autores mencionados en la nota 3. Ruiz de Montoya fue procurador de la provincia del Paraguay; Pérez de Ribas había sido provincial de la Nueva España y su procurador en la corte; Ovalle fue procurador de la viceprovincia de Chile en Madrid y Roma; Rodríguez fue procurador de la provincia del Nuevo Reino y Quito en Roma y Madrid. También fue el caso de Diego de Eguiluz (1625-1704), jesuita arequipeño y provincial del Perú de 1695 a 1698, quien, a pesar de no tener experiencia directa de la misión de Mojos, fue autor de la primera relación impresa sobre dicha misión. La relación, sin embargo, circuló escasamente, y puede que se imprimiera tan solo para uso interno de la orden. Véase «Relacion de la mission apostolica de los moxos en la provincia del Peru» [s.l., s.a.]. Ha sido publicada recientemente en Eguiluz 2010.

²⁶ Véase, por ejemplo, Barcelos 2011; Chauca 2015; Morales Sarabia 2021; Wilde y Takeda 2021.

estudiados por estos autores son muy diferentes al que se examina en este artículo, puesto que aparecen en los archivos junto a otros documentos que permiten establecer la autoría compartida de jesuitas e indígenas. Lamentablemente, en nuestro caso no existe tal documentación, por lo que resulta imposible dilucidar la aportación indígena en su elaboración. Sin embargo, basándonos en estos estudios, resulta razonable concluir que Rotalde muy probablemente viajó de Lima a Madrid con un croquis o esbozo del mapa, que se habría realizado en la misión con la ayuda y colaboración de informantes nativos, sin descartar la posibilidad de que incluso el autor del boceto pudiera haber sido un indígena.

UT PORTET NOMEN MEUM CORAM GENTIBUS



Fig. 2. Ilustración que sirve como encabezamiento del folleto de la misión de Mojos.

El folleto va encabezado, a manera de frontispicio, por una imagen de dos sacerdotes jesuitas de rodillas, sujetando con una mano una cruz, mientras que con la otra sostienen un medallón con el anagrama de la Compañía de Jesús (IHS) en el centro y la frase «*Ut portet nomen meum coram gentibus*» (Para que lleve mi nombre ante las naciones), en referencia a la misión evangelizadora de la Compañía.²⁷ A ambos lados, aparecen dos indios tumbados en hamacas, que, según se indica en el mismo folleto, era la forma habitual de dormir de los nativos de la misión. Desde que, a principios del siglo XVI, Gonzalo Fernández de Oviedo incluyese una ilustración de una hamaca en su descripción de las costumbres de los habitantes de las islas del Caribe, esta se había convertido en

²⁷ La frase se halla en un versículo del Nuevo Testamento (Hechos de los Apóstoles, 9:15) en el que se narra la conversión de Saulo, el futuro san Pablo, que después será conocido como «apóstol de los gentiles», en referencia a su fervor evangelizador.

Inmediatamente debajo del encabezamiento, aparece un detallado mapa de la región donde estaba situada la misión de Mojos, con una clara indicación de su latitud y longitud en grados. Como se informa en el texto del folleto, la misión había tomado su nombre de la primera «nación» que había sido cristianizada por los jesuitas. El mapa está orientado hacia el este, como claramente indica el círculo con los cuatro puntos cardinales incluido en la parte inferior izquierda, y lo recorren de izquierda a derecha (es decir, de norte a sur) dos grandes ríos, el Mamoré y el Beni (que fluyen de derecha a izquierda), con sus muchos afluentes, cuyos nombres asimismo se indican en el mapa. En letras mayúsculas, se mencionan las más importantes etnias (baures, chiquitos, mojos, mobimas, chiriguanas, etc.). La, desde el punto de vista europeo, exótica fauna de la región aparece representada con figuras de serpientes, jaguares (denominados tigres en la documentación) y aves distribuidas por todo el mapa. Tanto ciudades como reducciones se representan con un símbolo que parece representar un edificio. Muchas de las misiones se hallan en las riberas del río Mamoré, incluida la de la Santísima Trinidad, una de las primeras que se fundó y cuya primacía se marca en el mapa con una cruz que corona el símbolo de la reducción. En la parte inferior del mapa, se describe la «parte de el Peru», separada del resto por una cadena de montañas, que atraviesa el mapa de un lado a otro. De izquierda a derecha (de norte a sur), aparecen las ciudades de Cuzco, La Paz, Cochabamba y Chuquisaca. En el caso de La Paz, el símbolo que la representa se halla coronado por una cruz, con lo que se estaría indicando que era la sede episcopal bajo cuya jurisdicción se encontraba la misión de Mojos.

Al observar el mapa, queda claro que el foco de atención está en las diversas poblaciones indígenas objeto de cristianización, las cuales aparecen marcadas con letras mayúsculas fácilmente visibles. También se detallan con claridad todas las reducciones establecidas hasta entonces, aunque sus nombres resultan menos visibles. Mientras que otros mapas producidos por los jesuitas reflejan la competencia imperial que existía en Suramérica entre la monarquía hispana y la portuguesa, y entre las órdenes religiosas,³⁰

³⁰ Un ejemplo de esto es el mapa del Amazonas citado en la nota 9.

el mapa de Mojos no deja entrever nada similar, siendo de carácter estrictamente étnico-religioso, entre otras razones porque, al contrario de lo que sucedía con las misiones guaraníes o las del Amazonas, que se encontraban emplazadas en áreas de competencia imperial y religiosa, en 1713 la única presencia europea en los llanos de Mojos era la de unos escasos misioneros jesuitas, enclavados en un territorio eminentemente indígena no colonizado, y en el que la amenaza de los bandeirantes paulistas quedaba todavía muy lejos. En ese sentido, el mapa presenta un espacio visiblemente indígena, en el que las mayúsculas, que nombran a las diferentes poblaciones indígenas cristianizadas y por cristianizar, dominan el espacio geográfico. Estas mayúsculas también habrían servido para llamar la atención del lector/espectador sobre todo el trabajo evangelizador que quedaba por delante.

LA GEOGRAFÍA DE LOS LLANOS

Esta provincia de los Moxos es una parte de la America Meridional situada en la Torrida zona, entre el Equator y el Tropico de Capricornio, detrás de las Serranias, y altas Cordilleras del Peru: tendiendose de sur a Norte desde los veinte hasta los onze grados.

Los Terminos de esta Provincia por el Ocaso y Meridiano, son las faldas de dichas Cordilleras. Por el Oriente son las Naciones de los Chiriguanas, Chiquitos, Baures: las quales confinan con otras muchas Naciones de Gentiles, que habitan aquel espacio grande, que ay hasta el Brazil. Por el Septentrion son las Naciones Barbaras de Itonamas Cayubabas, y Toromonas, que asimismo dan escala à otras muchas de Gentiles, que pueblan otro espacio grande, hasta encontrar el famoso Rio Marañon.

Cruzan esta Region multitud de Rios. Los principales son el Mamore, y el Beni, que corriendo de sur a norte, y recogiendo el caudal de los demás, descargan en el Marañon.

La mayor parte de esta Region es de tierra tan llana, que en tiempo de aguas rebalsan los Rios, y se hazen navegables las Campañas: ponen en gran peligro las poblaciones: se ahogan las semillas, y se impide la multiplicación de los ganados. Circunstancias que al terreno, de suyo feraz de los frutos

del Pays, le hazen poco abundante; siendo muy frequente la esterilidad, y el hambre, a que se sigue[n] las Epidemias.

Esto, y la destemplanza del ayre hazen malsana la región; porque siendo allí connatural la suavidad del viento norte, y el continuo, y excesivo calor de un perpetuo Estio, sin[ue] se conozca distinción de tiempos de Otoño, Hibierno y Primavera, de repente sobreviene una estraña aspereza y frialdad del viento sur, que durando pocos días la súbita y grande mutacion alteran los humores, y causan muchas y peligrosas enfermedades.

Por este casi continuo destemple de calor iunto con otro extremo de humedad, es incapaz el suelo de los frutos de la Europa, y assi carece todo el Pays de Trigo, zevada, Abena, Garbanzos, Lantejas, Vino, Azeyte, Carneros Cabras; y de todo genero de las frutas co[n]ocidas, aunque no le faltan algunas, que son propias de aquel temperamento. Hazen Pan del Mays, y de una Rays que llaman yuca. Y han introducido los Padres de la Compañia de Iesus el ganado vacuno; el beneficio de la caña dulce; el Arroz y otras legumbres, que hacen mas tolerable el ha[m]bre. Y con la abundancia de Pescado que algunos meses del año contribuyen los Rios, y alguna Caza, que ministran los Bosques, se da[n] bastante providencia à las necesidades de la naturaleza. La falta de sedas y de toda lana suple el Algodo[n] de que se labran telas bastantes a cubrir la desnudez.

No ay en esta Provincia Oro, ni Plata, ni otro genero alguno de los que irritan la codicia de los mortales, y sirven de Moneda los mismos generillos cambiados unos co[n] otros.

Toda la Provincia es un agregado de mas de treynta lenguas, y Naciones, que toda recibió el nombre de Moxos, por auer sido esta nación la primera, que recivio convertida las Aguas del Sancto Bautismo.

El texto aquí reproducido corresponde a la columna izquierda del desplegable y describe los aspectos físicos de la región donde se hallaba situada la misión de Mojos. El texto destaca por su énfasis en los aspectos «malsanos» de la región, causados por sus peculiaridades climáticas y geográficas, y lo difícil que resultaba reproducir en ella la cultura agrícola y ganadera típicas de la civilización mediterránea. Esta hostilidad medioambiental queda bien reflejada en las palabras de Diego

Altamirano, quien, al relatar las primeras incursiones jesuitas en la zona a fines del XVII, escribía lo siguiente:

El primer hospedaje fue un pueblo pequeño dentro de la montaña, fortaleza inexpugnable que había sido de Satanás y ahora casi inexpugnable por las escuadras de mosquitos y otras sabandijas que introducía la vecindad del río, como también ardientes de bochornos y humedades. Entre la brutal de aquellos bárbaros se hallaron los Padres experimentando sus sequedades, retiros, ingratitudes, desprecios, intereses y malos tratamientos; tostados del sol, perseguidos de los mosquitos, mal sustentados con alimentos a su complejión extraños; casi desnudos por haberseles corrompido la ropa, tanto que con dificultad podía cubrir el cuerpo, enfermos por los daños del clima, con frecuentes mudanzas de su habitación con las inundaciones de los ríos, sin dejarse obligar los indios ni del agasajo, ni de donecillos, ni de todos los buenos oficios de la caridad más afectuosa que ejercitaban con ellos.³¹

Los Llanos de Mojos constituyen una inmensa sabana, regada por las aguas de multitud de ríos, siendo los más importantes el Guaporé, que marca la frontera entre Bolivia y Brasil, el Mamoré y el Beni. Estos tres ríos discurren hacia el norte, recogiendo las aguas de los demás ríos para descargarlas en el Madera, uno de los principales afluentes de la margen derecha del Amazonas. La abundancia de agua caracteriza esta región, la cual, durante la época de lluvias que se extiende de octubre a marzo, sufre numerosas inundaciones, adquiriendo gran parte del territorio el aspecto de un inmenso lago. Las poblaciones nativas tendían a habitar en pequeños asentamientos junto a las riberas de los cursos fluviales, que servían de principales vías de comunicación.³²

Desde la época de la conquista, la región había permanecido aislada de los centros de poder del virreinato del Perú por el gran obstáculo que representaba atravesar la cordillera andina. Sin embargo, numerosas expediciones de españoles se habían adentrado en esta zona en busca de una supuesta gran civilización conocida con el nombre de reino del Gran Mojo o el Paititi, que no era sino una variante más del mito de El Dorado.³³ La mayoría de estas

³¹ Altamirano 1979: 59.

³² Véase Denevan 1966: 4-18.

³³ Livi Bacci 2010; Lozano y Morales 2007: 27-36; Combès 2011.

expediciones partieron de Santa Cruz de la Sierra, que desde su fundación en 1561 se había convertido en el principal asentamiento español en el oriente boliviano. Aprovechándose de su condición de asentamiento de frontera, los habitantes de Santa Cruz, poseídos de una mentalidad de conquista y sin que existiera un conflicto bélico como en el caso de los chiriguano, lanzarán frecuentes razias contra los nativos de los Llanos de Mojos y Chiquitos para capturar esclavos, a pesar de existir numerosas prohibiciones en contra de estas expediciones. Así narraba un jesuita de la misión de Chiquitos, en una fecha tan tardía como 1730, el desarrollo de una de estas malocas:

en llegando cerca de los pueblos de infieles, paran antes que los vean y esperan a dar el asalto al alba, o antes que bien amanezca, para que no escape pieza, y desde luego entran apresando y echando colleras; si con el miedo y horror, naturalmente, se defienden, los matan a balazos, machetazos y estocadas, y a veces pegan fuego a las casas para que salgan huyendo de las llamas y con más facilidad cogelos.

En otras ocasiones, los cruceños «llegaban de repente a los pueblos y a las chacras y a los niños, niñas, muchachos o muchachas que encontraban les echaban un lazo, como quien enlaza una ternera, y poniéndolos a las ancas de la mula se iban con ellos a Santa Cruz».³⁴ Como en la frontera chilena, las malocas se convertirán en parte fundamental de la vida de los cruceños y de la economía de la ciudad.³⁵ En su historia de la misión de Mojos, Altamirano, de manera indirecta, deja bien claro el recelo y temor que, en los inicios de la misión, sentían los nativos ante la presencia en sus tierras de cualquier español, pues no dudaban de que su única intención era la de cautivarlos.³⁶

LA POBLACIÓN INDÍGENA DE LOS LLANOS

Todas estas Naciones en su Gentilismo por la mayor parte passaban en total desabrigo y desnudes de sus cuerpos. Muchas carecian de todo uso de

³⁴ «Apontamentos de um padre da missão dos Chiquito» 1955: 142, 148.

³⁵ García Recio 1988: 194-209; Block 1994: 28-31.

³⁶ Altamirano 1979: 60. Para Altamirano, la causa de este temor a la presencia de jesuitas se debía simplemente a las maniobras del demonio.

Medicina y del conocimiento de toda virtud medicinal. Todas vivian en extremada pobreza, sin mas bienes que el Arco y flecha para las Guerras y la Caza, y una redecilla, q; les servia de cama. En su comer no guardaban hora, ni algún aderezo ô composición en los manjares: careciendo totalmente del uso y conocimiento de las especias y aun de la sal. Ignoraban todo genero de Artes tanto las mecánicas, como las liberales.

No avia entre ellos genero alguno de Gobierno, ni Politico ni Ciuil; sin leyes, y sin Juezes ni Superiores. Cada qual se tomaba la satisfacción de su agravio. Guardavase entre todos una suma igualdad, sin admitir la distinción de nobles, y plebeyos, ni de otra alguna gerarquía.

Sus costumbres brutales y barbaras; siempre estaban en continua guerra las vnas naciones con las otras; sin que entre ellos se conociese Jamas ni los tratados de Paz, ni los de treguas y esta es vna de las causas principales de su diminución. Entregabanse todas públicamente a la embriaguez, y a esto se reducen todos sus festines, y pasatiempos: y allí exercitaban las abominaciones mas execrables. Enterraban vnos con su Madre difunta â los hijos q; quedavan vivos. Sustentabanse otros de carne humanâ, saliendo a cazar hombres como se sale a caza de fieras, y poniendolos a engordar, como se haze con los animales; y assi otros tales desordenes de q. averguenza la Naturaleza.

Las mas de estas Gentes eran Idolatras y supersticiosas adorando vnas al sol, otras la luna, otras el Tigre, otras los vientos, y otras el Demonio, y otras como Atheistas carecia[n] de todo genero de Religion.

Los naturales de suyo son de ingenios groseros, y cortos, de Juicios aniñados, de animos leves, fáciles, e inconstantes, muy intiresados y nada generosos, pero dóciles y sencillos, y dispuestos por qualquiera enseñanza.

Antes q; los Españoles conquistasen la America, los Incas o Emperadores de el Perú assomaron con sus armas a esta Provincia, dexandola atemorizada mas q; conquistada Los primeros Españoles la penetraron después no hallando gentes, porq; se huyeron a los bosques y selvas, en breve la desampararon, no esperando provecho alguno, y arredrados delas mismas incomodidades. Por ultimo el Adelantado D. Benito de Ribera emprendió con grande aparato de gentes y dinero la conquista de estas naciones, no tanto por ellas, quanto por hazerse passo en busca delas Riquezas decantadas de el gran Paititi. Pero las mismas dificultades de el Pays desbarataron su Gente, y desuanecieron

sus intentos, hasta q; el año 1675. Reynando en España el muy Catholico D. Carlos II. Dos sacerdotes Religiosos de la Compañía de IESUS con el H° Joseph del Castillo q; fue el explorador, dieron glorioso principio a esta empresa. A estos han seguido, y siguen otros muchos de la mesma Religion. Entre ellos los venerables Padres Cypriano Baraze, y Balthazar de Espinosa, que à manos de aquellos Idolatras dieron sus vidas y sangre en la demanda, consiguiendo reducir muchas de estas naciones al conocimiento de Dios, y obediencia de el Rey de España; introduciendo en ellas el gobierno español y además de doctrinarlos enseñandolas todas aquellas artes necesarias al buen ser de una vida Politica y Christiana.

El texto correspondiente a la columna derecha del desplegable describe las características de las «naciones» que habitaban los Llanos. Al tiempo de la llegada de los españoles, el territorio se hallaba densamente habitado por pueblos en su mayoría de lengua arahuaca, entre los que destacaban los mojos, que darían nombre a la misión jesuita por ser los primeros que intentaron cristianizar, y los baures, a quienes los jesuitas consideraban los más civilizados de entre todas las poblaciones indígenas.³⁷ Todos ellos vivían en pequeños poblados y practicaban la agricultura en las riberas de los ríos a base de productos típicos del bosque tropical, complementando su dieta con la caza y la pesca, aunque dependían más de esta última que de la caza. Como sucedió con todas las poblaciones indígenas de América que entraron en contacto con los europeos, los habitantes de los Llanos de Mojos experimentarían una gran catástrofe demográfica y para finales del siglo XVII, se estima que su población se había reducido en al menos un 65%.³⁸

³⁷ Al final del texto inserto en la columna izquierda, el autor hace referencia a la gran variedad lingüística existente en la zona («Toda la Provincia es un agregado de mas de treynta lenguas»). Esta diversidad lingüística llevó a los misioneros, en un principio, a intentar que la lengua de los mojos se convirtiera en la lengua común de todos los nativos de la extensa región para facilitar así la evangelización, aunque después concluyeron que era más factible designar una lengua común específica para cada reducción. Sobre esto, véase Eder 1985: LII-LIV.

³⁸ Denevan 1966: caps. V-IX; Lozano Yalico y Morales Cama 2007: 13-18; Block 1994: 16-27. En su *Historia*, Altamirano señala que pocos nativos llegaban a la ancianidad por

En el texto se relata cómo, antes de la llegada de los españoles, los habitantes de los Llanos vivían ajenos a las normas que rigen «una vida Política y Christiana», es decir, una vida civilizada de acuerdo a los principios de la cultura hispánica, ya que, en opinión del autor del folleto, carecían de gobierno y de leyes, vivían en constante guerra, ignorando lo que era un tratado de paz, no conocían las jerarquías sociales, muchos eran idólatras o carecían por completo del concepto de religión, mientras que otros practicaban el canibalismo, etc. El discurso civilizador de misioneros y autores jesuitas, profundamente influido, como se verá más adelante, por las ideas expuestas por Acosta a fines del Quinientos, les impedía comprender que las culturas de los Llanos de Mojos se hallaban perfectamente adaptadas a las condiciones acuáticas y climatológicas de la región, con un estilo de vida seminómada a causa de las anuales inundaciones, que hacía necesario buscar periódicamente nuevos asentamientos. Sin duda, la insistencia de los jesuitas en concentrar a las poblaciones indígenas en «reducciones» tenía un motivo práctico, pues la concentración de la población hacía más fácil su control y adoctrinamiento. Pero además esta insistencia estaba determinada por una ideología civilizadora, fundada en la filosofía aristotélica, que afirmaba categóricamente que la única manera de que los hombres vivieran como tales era habitando de manera sedentaria en poblados, lo que permitiría a sus habitantes vivir «en buena policía», es decir, constituyendo comunidades políticamente bien ordenadas.³⁹ Era esta la concepción de la sociedad que se hallaba detrás de la insistencia de los jesuitas en congregar en poblados a los «bárbaros» habitantes de los Llanos y que les impedía entender que el nomadismo era una importante estrategia de supervivencia perfectamente adaptada a la geografía y climatología de la región.

la gran mortandad causada por las epidemias de viruela, sarampión y otras, aunque sin mencionar que todas estas enfermedades habían sido introducidas por la presencia de españoles entre los indígenas. Altamirano 1979: 53.

³⁹ Sobre esta ideología civilizadora, que era compartida por todas las órdenes religiosas, así como por las autoridades civiles, véase Cañeque 2004: 192-201.

LA MISIÓN DE MOJOS

Desde principios del siglo XVII, los jesuitas de las provincias del Perú y del Paraguay habían mostrado interés en la conversión de los aguerridos chiriguano, poblaciones de origen guaraní que habitaban entre lo que es hoy el sur de Bolivia, noroeste de Argentina y oeste del Paraguay. Pero el fracaso de estos intentos hizo que se concentraran en la conversión de los pueblos que habitaban en el oriente boliviano que, debido a la inaccesibilidad y peculiar geografía de esta región, habían permanecido al margen de su actividad evangelizadora por casi un siglo.⁴⁰ Será solo a finales del siglo XVII cuando algunos misioneros de la provincia jesuita del Perú consigan, por fin, implantar una serie de pequeñas reducciones en los Llanos de Mojos, mientras que, por su parte, los del Paraguay establecerán, pocos años antes del cambio de siglo, la misión de los Llanos de Chiquitos, situada al sur de la de Mojos.⁴¹

Los miembros de la Compañía también utilizarán Santa Cruz como base de partida para adentrarse en los Llanos de Mojos, remontando los ríos Grande (Guapay) y Mamoré. Aunque habían intentado penetrar esta región desde principios del siglo XVII, las peculiaridades climáticas de la región, la desconfianza y hostilidad de los nativos hacia todos los españoles tras décadas de actividad maloquera y el escaso número de religiosos habían hecho muy difícil esta penetración. Durante años, los jesuitas se habían limitado a acompañar las expediciones en busca de esclavos que partían de Santa Cruz. A este respecto, hay que señalar que, a lo largo del siglo XVII, los miembros de la Compañía nunca denunciaron o condenaron las malocas. Solo será a partir de la fundación de las misiones de Mojos y Chiquitos cuando cambien de actitud y se opongan con firmeza a dichas expediciones, ya que entorpecían su labor evangelizadora.⁴² Será entonces cuando las «inicuas malocas» de los cruceños, prohibidas tanto por el derecho divino como por el natural

⁴⁰ Sobre los intentos de conversión de los chiriguano, véase Saignes 2007: 233-272; Oliveto 2010.

⁴¹ Baptista 2007: 53.

⁴² García Recio 1988: 463-464; Coello de la Rosa 2007: 159-168.

y el humano, se denuncien como «más bárbaras y crueles» que las que llevaban a cabo los portugueses de San Pablo.⁴³

En 1668, los jesuitas intentaron establecer una misión en la ribera del Mamoré, pero resultó un fracaso. Finalmente, en la década de 1680 conseguirán atraer el suficiente número de nativos para establecer, en las márgenes del Mamoré, las reducciones de Nuestra Señora de Loreto y de La Santísima Trinidad. Para 1696, los jesuitas habían conseguido establecer seis misiones entre los mojos, contando con veintitrés religiosos.⁴⁴ Los misioneros pudieron atraer a los mojos con el ofrecimiento de utensilios de metal y otros objetos apreciados por los nativos. Así lo reconocería, no sin gran decepción, el padre Cipriano Barace, fundador de La Trinidad, al afirmar que la razón por la que había podido atraer a los indígenas para que se establecieran en su reducción no era la religión, sino el interés material.⁴⁵

Desde La Trinidad, que se convertiría en la reducción más importante, Barace se dedicará a la búsqueda de un paso a través de la cordillera andina que redujera el larguísimo rodeo que había que dar para comunicar la misión de los mojos con el obispado de La Paz, del cual dependía, ya que había que bajar hasta Chuquisaca (Sucre) y de allí viajar hasta Santa Cruz para después volver a subir hasta los Llanos. Tras tres intentos fallidos y muchos esfuerzos, al cuarto lo consiguió, encontrando un camino que conectaba los Llanos de Mojos con Cochabamba, al otro lado de la cordillera.⁴⁶ Barace también se dedicó a explorar la región situada al nordeste de la Trinidad, entrando en contacto con los baures, algo que acabaría costándole la vida, pues en 1702 sería matado por estos, convirtiéndose así, a ojos de los jesuitas, en el primer mártir de la misión de los mojos.

⁴³ «Apontamentos de um padre da missão dos Chiquito»: 142.

⁴⁴ Eguiluz 2010: 31-53, 67.

⁴⁵ Citado en Bacci 2010: 98.

⁴⁶ Orellana 1704: cap. V (sin paginación).

*Mision de los Gentiles de los Mojos
de la Provincia del Peru de la Comp. de Jesu.
en las Indias Occidentales en la qual el año 1713 ay*

<i>Reduccion</i>	<i>Bautizados</i>	<i>Cofrades</i>	<i>Solteros</i>	<i>Mano ccas</i>	<i>Donce llas</i>	<i>Niños</i>	<i>Niñas</i>	<i>Catechu menos</i>
<i>S. del Lorco</i>	2000	360	230	70	90	560	700	923
<i>S. Trinidad</i>	1700	338	268	164	163	385	392	1106
<i>S. Fra. Xavier</i>	2000	375	216	71	89	467	793	
<i>S. Pedro</i>	1900	348	246	64	76	420	767	926
<i>S. Joseph</i>	2205	376	260	89	103	671	717	
<i>S. Rosa V</i>	1600	296	149	73	106	351	627	
<i>Exaltacion de la Cruz</i>	1400	246	139	83	96	311	627	
<i>S. Joachin</i>	1206	268	109	62	72	307	398	
<i>S. Ju. Bautista</i>	1304	284	126	68	86	326	416	
<i>S. Ignatio</i>	1505	317	168	104	119	368	449	1328
<i>S. Joseph</i>	1460	260	144	87	111	321	537	1717
<i>S. Luis Gonz.</i>	1630	300	164	78	110	356	632	
<i>S. Fra. Borja</i>	1824	331	186	109	141	387	671	
<i>S. Pablo</i>	1380	242	136	80	92	308	522	
<i>los S. Reyes</i>	1600	323	167	103	118	357	442	
<i>S. Ana</i>	200	71	39	30	26	110	126	
<i>Reduccion</i>								
	24914	4732	2704	1306	1594	5874	8705	6000

Fig. 4. Particular del Mapa de los Llanos de Mojos: las reducciones de la misión de Mojos en 1713.

Para 1713, la misión contaba con dieciséis «reducciones» y treinta y siete sacerdotes de la Compañía de Jesús.⁴⁷ Los avances de la misión aparecen detallados en el folleto, en un recuadro inserto en la parte

⁴⁷ «Breve noticia»: 88.

inferior derecha del mapa (figs. 3 y 4). En este, se enumeran los poblados que comprendía la misión de Mojos y se provee una detallada y precisa información demográfica de cada uno de ellos en cuanto al número de bautizados, cuántos hombres y mujeres estaban casados, cuántos eran solteros, el número de «mancebos», de «doncellas» y de niños y niñas. En la última columna, se detalla cuántos son los catecúmenos. Según esta información, los jesuitas habían bautizado a casi veinticinco mil indígenas, de los cuales seis mil estaban siendo instruidos en los misterios de la fe católica. La mayoría de la población de estas reducciones estaba compuesta por adolescentes y niños (17 478 individuos frente a tan solo 7436 adultos). Esta población no adulta se distinguía por ser mayoritariamente femenina (10 299 adolescentes y niñas frente a 7179 adolescentes y niños), en contraste con lo que sucederá en décadas posteriores, cuando el desequilibrio entre los sexos se inclinará a favor del masculino.⁴⁸ Como correspondía a una sociedad cristiana y bien ordenada según la visión jesuítica, la mayoría de la población adulta estaba casada (4732 casados, frente a 2704 solteros).

Aunque muy similares en su concepción y desarrollo, las reducciones de Mojos nunca alcanzarán las dimensiones de las establecidas entre los guaraníes de la provincia del Paraguay. En 1714, estas misiones contaban con unos ciento diez mil individuos y en 1716 habían aumentado hasta los ciento veintiún mil, casi cinco veces más que la misión de Mojos.⁴⁹ Esta falta de éxito en atraer a un mayor número de nativos fue, sin duda, resultado de las dificultades para establecer un sistema de reducciones similar al del Paraguay en unas condiciones geográficas muy diferentes. En cualquier caso, las misiones de los guaraníes fueron siempre la excepción, pues ninguna otra de las misiones jesuítas enclavadas en las fronteras del imperio español llegaría a alcanzar semejante tamaño.

⁴⁸ Sobre los aspectos demográficos de la misión, véase Block 1994: 78-85. Block, no obstante, señala que no está claro si este desequilibrio a favor del sexo masculino se debió a la permanencia de una tradición de infanticidio entre las poblaciones nativas, sobre todo de gemelos y niñas, o a incongruencias y falta de uniformidad en la documentación jesuítica.

⁴⁹ Maeder y Bolsi 1980: 16, 42; Ganson 2003: 52-53.

LA OBRA DE ACOSTA COMO MODELO

El diseño y la distribución de la información en el desplegable presentan una sólida base conceptual, fundamentada en las ideas cosmográficas, geográficas y antropológicas desarrolladas por José de Acosta a finales del siglo XVI.⁵⁰ De manera sintética, el folleto presenta la misma estructura compositiva y las mismas estrategias discursivas sistematizadas por Acosta en sus escritos más importantes. Cuando, en 1588, el jesuita español publicó en Salamanca *De procuranda indorum salute*, un manual en latín sobre la evangelización de los indios, es probable que no se imaginara la extraordinaria influencia que su tratado iba a ejercer durante más de un siglo, pues sus argumentos serán repetidos una y otra vez por los autores jesuitas y sus recomendaciones se aplicarán casi al pie de la letra. Los seis libros o secciones que conformaban el manual de evangelización venían precedidos por otros dos libros con el título *De natura noui orbis*, un estudio sobre la cosmografía de las Indias y su situación en el orbe terrestre. Por su parte, los seis libros del *De procuranda* examinaban la naturaleza de los habitantes de las Indias, los métodos de conversión más apropiados para dichas gentes, la mejor manera de gobernar, catequizar y administrar los sacramentos a los ya convertidos y, por último, las características personales y espirituales que debían poseer los misioneros para tener éxito en sus labores apostólicas.⁵¹

Según afirmaba Acosta, él había escrito *De procuranda indorum salute* para contrarrestar las opiniones de aquellos que sostenían que no merecía la pena el esfuerzo de intentar la conversión de los indios, ya que estos ponían a prueba la paciencia de los misioneros con su rudeza de mente y sus costumbres bestiales. Sin embargo, Acosta argüía que no todos los

⁵⁰ Sobre el pensamiento y la obra de Acosta, véanse Pagden 1986; Del Pino Díaz 2000; Coello de la Rosa 2005; Solodkow 2010; Del Valle 2014; Gareis 2019.

⁵¹ El título completo de la obra es *De natura noui orbis libri duo, et De promulgatione Euangelii, apud barbaros, siue De procuranda indorum salute libri sex* (Salmanticae: apud Guillelmum Foquel 1588). El tratado sobre evangelización se publicará por separado en Lyon en 1670 con el título *De promulgando euangelio apud barbaros sive De procuranda indorum salute, Libri sex* (Lugduni: sumptibus Laurentii Anisson 1670). Existe una edición moderna: Acosta 1984.

«bárbaros» eran iguales (para Acosta, bárbaros eran todos los pueblos no cristianos del orbe), por lo que no se debían utilizar los mismos métodos de conversión con unos y otros.⁵² Acosta procede a dividir a estos pueblos en tres clases: a la primera pertenecen los chinos, los japoneses y una buena parte de los habitantes de la India. Estos pueblos «no se apartan gran cosa de la recta razón», pues poseen gobiernos, leyes, ciudades, magistrados, practican el comercio y, sobre todo, conocen la escritura.⁵³ En realidad, lo único que los diferencia de los europeos es que no son cristianos, por lo que el método apropiado para convertirlos es el mismo que usaron los apóstoles para convertir a griegos y romanos, es decir, razonando y argumentando con ellos para así convencerlos de la intrínseca superioridad de la religión cristiana.⁵⁴ A la segunda clase de «bárbaros», pertenecen aquellos pueblos que no conocen la escritura, pero que, a pesar de esta carencia, tienen magistrados y gobiernos bien organizados, viven en asentamientos fijos y poseen jefes militares y una religión organizada. A esta clase habían pertenecido los «mexicanos y peruanos, cuyos imperios, sistemas de gobierno, leyes e instituciones todo el mundo puede en justicia admirar». Pero estos pueblos todavía estaban muy lejos de la recta razón, porque en sus costumbres, ritos y leyes se hallaban numerosas «desviaciones monstruosas», por todo lo cual era necesario imponer sobre ellos la autoridad de un príncipe cristiano, aunque esto no significaba, afirma Acosta, desposeerlos «de sus bienes y fortunas y de las leyes que no son contrarias a la naturaleza y al Evangelio».⁵⁵

La última clase de bárbaros es la que más nos interesa, pues, como deja bien claro el folleto de la misión de Mojos, sus habitantes pertenecían a esta categoría. Esta tercera clase ocupa, según Acosta, el último e ínfimo peldaño de la escala de civilizaciones. A esta clase pertenecen

⁵² Acosta 1984: 61, 137, 141, 149.

⁵³ *Ib.*: 63.

⁵⁴ Estos son los mismos argumentos que Acosta había utilizado para oponerse a la conquista militar de la China, como proponía su correligionario Alonso Sánchez. Véase Acosta 1954.

⁵⁵ Acosta 1984: 63, 65.

«los hombres salvajes, semejantes a las fieras» (*homines silvestres feris similes*), sus sentimientos apenas son humanos, son gentes «sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos». No tienen residencia fija, y cuando la tienen «más se parece a una cueva de fieras o a un corral para el ganado». Es a este tipo de bárbaros, observa Acosta, al que se refería Aristóteles en su *Política* cuando decía que «se les podía cazar como a bestias y domar por la fuerza. De ellos hay en el Nuevo Mundo innumerables manadas». Acosta cita específicamente a los mojos, además de los caribes, que se alimentaban de carne humana y andaban desnudos, los chunchos, los chiriguano, y los habitantes del Brasil y de la Florida. También pertenecen a esta clase pueblos como los muisca y los habitantes de las riberas del inmenso río Paraguay, «que, aun sin ser tan fieros como tigres o panteras, poco se diferencian, sin embargo, de los animales, también ellos desnudos, astudizados y entregados a los más degradantes vicios de Venus o incluso de Adonis». Acosta también piensa que pertenecen a esta categoría los habitantes de «las llamadas islas de Salomón», aunque no está seguro pues basa su opinión tan solo en rumores. A todos estos «hombres o medio hombres» (*homines aut vix homines*) hay que educarlos como a niños, «para que aprendan a ser hombres» (*ut homines esse discant*), y si se dejan enseñar de manera voluntaria, tanto mejor, pero si se resisten, entonces hay que obligarles a que abandonen la selva y vivan en pueblos, para que así puedan entrar, aunque sea a la fuerza, «en el reino de los cielos».⁵⁶

Ante la imposibilidad material de conquistar a todas estas gentes, continúa Acosta, hay que organizar expediciones en sus territorios para ir convirtiéndolos poco a poco.⁵⁷ En su opinión, si los nativos oponen resistencia a la penetración de los religiosos, sin haber recibido antes

⁵⁶ *Ib.*: 66-69. Curiosamente, los pueblos musulmanes no aparecen en la etnografía de la barbarie creada por Acosta. Es muy probable que decidiera simplemente ignorarlos, puesto que la posibilidad de su conversión era mínima. No obstante, durante las primeras décadas del siglo XVII, los jesuitas franceses intentarán establecer una misión en Estambul, en el corazón mismo del imperio otomano. Véase Ruiú 2014.

⁵⁷ Aunque Acosta afirma que conquistar primero para convertir después sería un método perverso de evangelización, su razonamiento no resulta muy creíble desde el momento que sostiene que a estos pueblos hay que convertirlos a la fuerza. Si Acosta no defiende

injuria alguna, estarán obrando de manera injusta, pues los cristianos tienen el derecho, concedido por el mismo Creador, «de enseñar lo que ellos aprendieron de Dios a los demás hombres cuya salvación eterna deben desear y procurar». Por la condición feroz de estas gentes y lo alejadas que se hallan estas regiones para poder recibir protección, «es preciso que soldado y misionero vayan juntos». Acosta se apresura a clarificar que, aunque él admite el argumento de Aristóteles de que es justo someter por la fuerza a los bárbaros que se resisten a obedecer, de ninguna de las maneras esto puede abrir la puerta a la esclavitud o a la matanza de indígenas.⁵⁸ Sin embargo, más adelante procede a afirmar que si los nativos, «sin haber sido provocados injustamente, sino tratados humana y generosamente, persisten en perjudicar a los nuestros ... no solo será lícito a los nuestros defenderse y protegerse, sino además resarcirse de esos daños y vengar la afrenta recibida». Pero, en opinión de Acosta, esta venganza hay que llevarla a cabo con moderación, evitando cometer atrocidades contra los rebeldes, como el quemar sus poblados, esclavizarlos o darles muerte (el que Acosta cite este tipo de atrocidades es, sin duda, evidencia de que ocurrían con frecuencia). Los nativos, dice Acosta, «deben ser tratados como niños y mujeres o, mejor, a la manera de las bestias (*potius pecudum more tractandi sunt*) ... y más que en afilar las espadas contra ellos hay que amenazarlos con azotes para que con este castigo aprendan a temer y obedecer». Sin embargo, Acosta se acaba lavando las manos en esta cuestión, dejando la decisión de hasta dónde debe de llegar el castigo en manos de «la caridad del capitán cristiano, unida a su compasiva prudencia».⁵⁹ Pero la caridad y compasiva prudencia de los capitanes cristianos a menudo brillaron por su ausencia, y el supuesto derecho a vengar las ofensas recibidas de los nativos llevará a la ejecución de violentas represalias por parte de los españoles en contra de las poblaciones indígenas no sometidas.

la conquista directa, es porque era consciente de la imposibilidad de llevar a cabo estas conquistas.

⁵⁸ Acosta 1984: 345, 347, 349.

⁵⁹ Ib.: 354-355.

El programa de conversión de Acosta va íntegramente unido a un proyecto colonizador. Acosta sostiene que es altamente beneficioso que «los nuestros trabajen las tierras abandonadas y áridas, las siembren y vayan adaptándolas a los cultivos europeos». Para él, no hay duda de que «por derecho natural ha sido concedido a los nuestros todo aquello que de utilidad puedan sacar de la tierra de los bárbaros sin detrimento de ellos». Puesto que los nativos no explotan las minas, está claro que los españoles tienen derecho a hacerlo.⁶⁰ Sin embargo, con este tipo de argumentación se abría la puerta a todo tipo de abusos contra las poblaciones indígenas, por mucho que insistiera Acosta en que todo esto era lícito, siempre y cuando no se perjudicara a dichas poblaciones. En este sentido, *De procuranda indorum salute* constituye un auténtico manual de *realpolitik* colonial, en el que la simbiosis entre religión y poder imperial se presenta a menudo de manera descarnada. Es cierto que Acosta siempre trata de encontrar un punto medio entre el avasallamiento violento de las poblaciones indígenas y su defensa (se podría decir que ocupa una posición intermedia entre Ginés de Sepúlveda y demás denigradores de los indígenas de América, y Bartolomé de las Casas y los defensores a ultranza de los indios). Sin embargo, la etnografía de la barbarie desarrollada por Acosta hará inevitable que las consideraciones prácticas muy a menudo pasen por encima de las ideológicas y éticas. Si bien es cierto que Acosta denuncia y condena con firmeza las crueldades cometidas por los conquistadores, en última instancia se trata de defender estas conquistas, pues son las que permitieron la introducción del cristianismo en el Nuevo Mundo.⁶¹

Tan solo dos años después de la publicación de su manual de evangelización, Acosta publicaba en Sevilla la obra que serviría para cimentar su reputación internacional, la *Historia natural y moral de las Indias*. Compuesta de siete libros, los dos primeros no eran sino una versión en español del *De natura noui orbis*. Siguiendo en orden ascendente la jerarquía de la Creación, que va de lo inanimado a lo animado, los

⁶⁰ Ib.: 353.

⁶¹ Estas denuncias llevaron a que partes importantes de su tratado fueran censuradas por las autoridades tanto de Roma como de Madrid. Véase Pereña 1984: 20-23.

libros tercero y cuarto tratan del clima, minerales, plantas y animales de las Indias, mientras que los tres últimos se dedican al estudio de la religión, costumbres, gobierno e historia de los nativos del Nuevo Mundo, aunque dicho estudio se limita a las culturas inca y mexica. Mientras que los cuatro primeros libros constituyen la «historia natural» del Nuevo Mundo, es decir, el mundo físico, los tres últimos dan forma a su «historia moral», pues en ellos se estudia todo aquello que tiene que ver con las acciones humanas o, en palabras del propio Acosta, lo relacionado con las obras «del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres».⁶² Como ya señaló Edmundo O’Gorman en su esclarecedor análisis de la *Historia*, a pesar de la gran variedad de asuntos que se tratan en ella, la obra está dotada de una sólida unidad conceptual. Se trataba de demostrar que, a pesar de la previa ignorancia de los europeos sobre su existencia, América estaba plenamente integrada en la Creación como parte constitutiva de la misma, que el continente era parte integrante del universo y del globo terráqueo, y que estaba hecho de la misma materia que el resto de la Creación, del mismo modo que el hombre americano, a pesar de sus peculiaridades, era parte integrante del género humano y de la cristiandad.⁶³

La *Historia natural y moral* se convertiría en la obra de referencia de todos los estudiosos europeos del Nuevo Mundo, rápidamente traducándose al latín, italiano, francés, alemán, holandés e inglés. A partir de entonces, todas las crónicas misionales de América publicadas por los jesuitas tendrán una estructura similar. En primer lugar, y con mayor o menor detalle, dependiendo del interés y conocimientos del autor, se describen las características físicas de la región en la que está situada la misión, después se detallan las gentes que habitan dicha región con sus costumbres y creencias y, por último, se narran los progresos realizados en la evangelización del territorio. En estas obras, la descripción de los pueblos indígenas siempre se ajusta a las categorías imaginadas por Acosta en *De procuranda* para representar a las culturas originarias de América.

⁶² Véase el Proemio al lector en Acosta 1590.

⁶³ Véase el Prólogo en Acosta 1962: XXXV-XLVII.

Esta misma estructura discursiva es la que presenta, de manera sintética, el desplegable de 1713, estructura que sirve para organizar de forma coherente toda la información, tanto la textual como la visual. De la misma manera que la *Historia* de Acosta comenzaba con el estudio de las características geofísicas de las Indias, el folleto comienza con una descripción de los aspectos físicos de la región en que se hallaba enclavada la misión de Mojos, es decir, este texto constituye la «historia natural» de la región (siguiendo la lógica del idioma español que se lee de izquierda a derecha, esta primera parte de la historia de la misión se coloca en la columna de la izquierda). Por su parte, el texto de la columna derecha cumple claramente la función de una «historia moral», según los términos establecidos por Acosta. Como ya se mencionó, Acosta había incluido a los mojos en el último escalón de la civilización y esto es algo que queda bien reflejado en el folleto.

Por otro lado, en la *Historia*, Acosta no se había ocupado de la conversión de los naturales, pues, como él mismo mencionaba al final de su magna obra, su intención había sido tan solo tratar de la historia de los indios hasta la introducción del cristianismo, «dejando para otro tiempo o para mejor ingenio, el discurso del Evangelio en las Indias Occidentales».⁶⁴ A diferencia de la *Historia*, los esfuerzos evangélicos de los jesuitas ocuparán una parte muy importante en las crónicas misionales posteriores, puesto que el objetivo último de estas crónicas era demostrar al lector los avances de la misión en su labor apostólica. Esta era, de hecho, la función principal del mapa de Mojos de 1713, con su recuadro cuantitativo, al detallar de manera precisa la localización y nombres de todas las reducciones, junto con el número de todos los bautizados hasta la fecha.

LA HISTORIA MARTIRIAL DE LA MISIÓN

En la parte inferior del folleto, y en perfecta simetría con el encabezamiento, aparecen dos figuras de sacerdotes jesuitas de rodillas y sujetando una cruz con una mano, mientras que son acibillados a flechazos por

⁶⁴ Acosta 1590, libro 7: cap. 28.

varios indios. Se trata de los padres Cipriano Barace y Baltasar de Espinosa, que murieron a manos de los nativos en 1702 y 1709, respectivamente. La escena martirial se representa siguiendo las convenciones del género. Como corresponde al ideal cristiano de martirio, que exige que el mártir muera voluntariamente, las víctimas del folleto aguardan a sus verdugos de rodillas, con una cruz en las manos y el semblante impasible, mientras que son acribillados con flechas y, en el caso de Barace, se le remata con una macana. Para 1713, ya hacía tiempo que la flecha y la macana se habían convertido en los instrumentos de martirio por excelencia en tierras americanas, gracias a la publicación de numerosos relatos martiriales. También es de destacar la representación estereotipada de los indígenas con tocados y faldas de plumas, que poco tenían que ver con la completa desnudez que los caracterizaba,⁶⁵ si bien es cierto que los nativos solían adornarse con plumas que llevaban en la cabeza, rodillas y brazos.⁶⁶

Estos dos grabados y los textos que los acompañan (ver figs. 5 y 6) sirven para poner en primer plano la historia martirial de la misión de Mojos, siendo esta la única parte del desplegable que no sigue el modelo de Acosta, ya que los mártires destacan por su ausencia en toda su obra. Es preciso señalar que la presencia de mártires en tierras americanas va siempre unida a la actividad evangelizadora, y ya vimos que Acosta había excluido explícitamente esta actividad de la *Historia natural y moral*.

Aunque el ideal y la retórica martiriales adquirirían una importancia fundamental en el discurso jesuita a partir de la década de 1580 con el inicio de la misión de Inglaterra, este ideal no jugará ningún papel en el Nuevo Mundo hasta la década de 1640. En efecto, fue a partir de 1580, con su intensa labor en contra de la monarquía de Isabel I de Inglaterra, cuando los jesuitas incorporan el ideal martirial a su discurso religioso,

⁶⁵ El autor de los grabados pudo haber sido influido por lo que William Sturtevant ha definido como la «tupinambisation» de los indios, que convirtió a los tupinambás, el pueblo indígena que habitaba en gran parte de las costas del Brasil a la llegada de los europeos, en el modelo estereotipado del indio americano, sobre todo en los países del norte de Europa. Véase Sturtevant 1988.

⁶⁶ Véase lo que sobre esto refieren Orellana 1704: II y Altamirano 1979: 50



Fig. 5. El V. P. Cypriano Baraze de la Compañía de IESUS natural de Isaba en Navarra, uno de los dos primeros PP q; fundaron la Misión de Moxos, después de 27 anos de fatigas en el descubrimiento de caminos y nacio[n]es auiedo convertido muchos millares de Gentiles y fundado el Pueblo de la S.S. Trinidad murió por Xrto à manos de los Infieles Baures a 16 de Septiemb. de 1702 à los 61 de su Edad.

convirtiéndose a partir de entonces en sus grandes propagandistas. Sin embargo, la literatura martirial jesuita sobre el Nuevo Mundo no se desarrollará hasta después de la década de 1640. Será entonces cuando la orden centre su atención y sus esfuerzos evangelizadores en las remotas regiones fronterizas del imperio español en América, que hasta aquel momento habían estado ausentes de los intereses de la Compañía, al haberse centrado sobre todo en misiones de más prestigio, como las de la India, China y Japón. Cuando Acosta publicó sus influyentes obras, el discurso martirial no se había extendido todavía por tierras americanas, entre otras razones porque, en sus inicios, la Compañía no estaba enfocada a la actividad misionera, mostrando mayor interés en establecer su presencia en las ciudades de españoles y en su labor entre la población de origen europeo. Pero para 1702, cuando los baures acaben con la vida del padre Barace, los jesuitas llevaban ya más de medio siglo conceptualizando como mártires a los misioneros muertos a manos de los nativos y



Fig. 6. El V.P. Balthazar de Espinosa de la Compañía de IESUS Español natural de Pisco en el Peru passo a la Mission de Moxos donde después de aver padecido por Xrto muchos trabajos bautizando y convirtiendo a muchos estando entendiendo en la fundación del pueblo de S.Lorenzo en la nación de los mobimas, se alzaron estos y apostataron de la féé, y queriendoles reducir le dieron muerte viole[n]ta a los 6 de Julio de 1709 a los 32. años de su Edad.

publicando elaboradas relaciones martiriales con las que dar visibilidad a sus lejanas misiones en tierras americanas.⁶⁷

Antonio de Orellana, superior de la misión de Mojos de 1700 a 1712, se encargará de redactar la «dichosa muerte» de Barace, que se publicará en Lima en 1704.⁶⁸ La relación está escrita de manera concisa y carece de truculencia martirial, ya que se limita a informar al lector de que Barace murió de «un recio golpe de macana o herida de dardo en la cabeza». Tampoco se exhiba en demostrar que la muerte de Barace había sido por odio de la fe cristiana (condición indispensable para conceder a alguien

⁶⁷ Véanse las crónicas citadas en la nota 3 y Cañeque 2020 (cap. 5).

⁶⁸ Véase Orellana 1704. La relación se imprimió a instancias de Nicolás Urbano de Mata, obispo de La Paz entre 1702 y 1704, quien estaba especialmente interesado en promover la misión. Su nombre, y no el de Orellana, es el que aparece en la portada de la relación impresa, lo cual ha llevado a algunos autores modernos a atribuir erróneamente la relación a Urbano de Mata.

el título de mártir). Evidentemente, Orellana apenas disponía de información sobre la muerte del misionero. A pesar de la falta de datos, o precisamente por esta razón, la relación posee todos los elementos del típico relato martirial situado en tierras americanas.⁶⁹ Aunque todos los indios que acompañaban a Barace habían huido cuando fueron atacados por los baures, uno de ellos se quedó a cierta distancia y así pudo ser testigo de su muerte (la presencia de un testigo ocular es fundamental en las historias martiriales, pues contribuyen a darles una veracidad supuestamente incontestable). El día de su martirio, unos indios de las misiones de Trinidad y Loreto vieron a medianoche «una grande y desacostumbrada luz», la cual, en su opinión, «denotaba la grande gloria con que había subido al cielo el alma de su santo padre». Las autoridades de Santa Cruz no tardaron en enviar un destacamento militar para castigar a los responsables (en las historias martiriales, los victimarios, de una u otra manera, siempre reciben un justo castigo). Orellana relata que los soldados españoles, que iban acompañados de «mil soldados de nuestros indios amigos...», se contentaron con apresar doscientos y cincuenta de los bárbaros... ahorcando a uno de los principales agresores en el mismo pueblo donde cometieron el delito». Es decir, la supuesta expedición de castigo no fue sino una razia más en busca de esclavos, algo que el autor de la relación no condena, sino que aprueba, pues a los indios apresados se les sacaba así de «sus querencias para mejorarles en la tierra de cristianos».⁷⁰ El cuerpo de Barace nunca se pudo encontrar, por lo que no quedaron reliquias suyas (las reliquias son esenciales para preservar la memoria del mártir), a pesar de las «amenazas y castigos» que se infligieron a los nativos para intentar localizarlo. Orellana no especifica en qué consistieron esos castigos, pero lo más probable es que las tropas españolas se dedicaran a sembrar el terror entre los indígenas.

⁶⁹ Para un análisis de los tópicos que caracterizan a todos estos relatos, véase Cañeque 2016: 40-51.

⁷⁰ Orellana 1764, cap. 6. En el capítulo 2, en el que se describe la región de los mojos, Orellana había condenado las incursiones en busca de esclavos de los habitantes de Santa Cruz, pero con la muerte de Barace, Orellana parece olvidarse de esta condena.

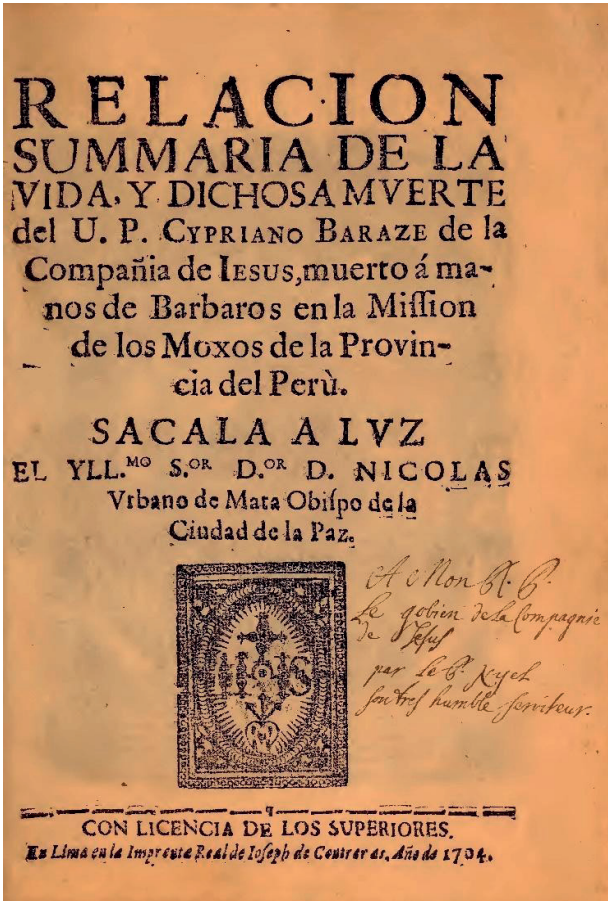


Fig. 7. Relación de la muerte de Cipriano Barace, por Antonio de Orellana (1704).

Aunque, en el folleto, la muerte del padre Baltasar de Espinosa (1679-1709) se representa de manera idéntica a la de Barace, apareciendo como una figura gemela, nunca se publicaría una relación de su martirio. Esta ausencia de relación resulta todavía más llamativa si tenemos en cuenta que, cuando Espinosa murió, Orellana era todavía superior de la misión de Mojos (además, ambos eran nativos de Pisco).⁷¹

⁷¹ Altamirano sí menciona la muerte de Espinosa en su historia de la misión, dedicándole una breve hagiografía. También incluyó en su historia un relato de la muerte de Barace,

Con la documentación disponible, resulta imposible determinar el porqué de este diferente tratamiento. La notable diferencia de edad y de experiencia misionera entre uno y otro (algo que se especifica claramente en el texto que acompaña los grabados) puede que tenga que ver con la falta de publicidad de la muerte de Espinosa. Al fin y al cabo, Barace había sido uno de los fundadores de la misión. Pero existe otra razón que explicaría esta falta de publicidad. Como ya se ha mencionado, las crónicas martiriales jesuitas solo se publicaban para marcar el establecimiento y consolidación de una frontera misional. Una vez consolidada la misión, los mártires tienden a desaparecer o pasan a un segundo plano. En el caso de Espinosa, puesto que la reducción que sus superiores le encomendaron establecer entre los *mobimas* había terminado en fracaso, no había necesidad de publicar una crónica martirial que marcara el establecimiento de una nueva frontera misional. Por último, también hay que tener en cuenta que la carta escrita por Orellana relatando la muerte de Barace se publicó gracias a los auspicios del obispo de La Paz, que estaba especialmente interesado en la misión de Mojos. Sin duda, Espinosa nunca contó con un valedor tan influyente para que la historia de su muerte saliera a la luz.

Es muy posible que la relación de Orellana también sirviera como fuente de información para elaborar el desplegable de 1713.⁷² Al igual que el folleto, la relación incluye un capítulo dedicado a «la región de los *moxos*, situación de la tierra y costumbres de los naturales», es decir, dicho capítulo constituye una breve historia natural y moral de la región, y su etnografía está claramente condicionada por la «etnografía de la barbarie» desarrollada por Acosta. A pesar de las ideas preconcebidas que le dan forma, la relación de Orellana, como tantas otras crónicas martiriales de América, es de interés por su contenido etnográfico, ya que su autor conocía bien las poblaciones que describe. También de gran interés

pero mientras que a este último le dedica veintiocho páginas de la edición moderna, la muerte de Espinosa ocupa tan solo ocho. Véase Altamirano 1979: 137-165, 167-174.

⁷² La relación, originalmente publicada en Lima en 1704, se reimprimió en Madrid en 1711 con el título de *Compendio de la vida del V. Padre Cypriano Baraze, de la Comp. de Jesus* (Madrid: Blas de Villanueva 1711).

es la descripción del método seguido por Barace en los años iniciales de la misión para ser aceptado por los indígenas. Dicho método consistía básicamente en adoptar sus prácticas y costumbres:

Sentábase con ellos y se tendía en el suelo para conversar. Imitaba con gran propiedad todos sus movimientos y aquellas acciones extrañas y al parecer ridículas con que explican los afectos del alma. Dormía entre ellos y con ellos y con aquel desabrigo que a manera de fieras desde su nacimiento se acostumbran a las inclemencias del tiempo, sin defensa alguna de la prolija persecución de los mosquitos. Comía con ellos sus comidas escasas y malas. No excusaba el acompañarles en sus cazas y pesquerías, jugando también el arco y flecha para no serles cargoso en el repartimiento de la presa. Y así otras acciones en que se les hacía del todo semejante, haciéndose por Cristo bárbaro con los bárbaros y consintiendo con los humildes y pequeñuelos.⁷³

El método de Barace incluía la práctica de la cirugía y medicina, no solo por su utilidad, sino, más importantemente, porque era el mejor medio para suplantar la autoridad de los líderes religiosos nativos, como reconocía el propio Orellana: «[Es] medio casi necesario para la conversión a la santa fe, pues no hay otro modo de enervar la autoridad que con las supersticiosas y falsas curaciones se tenían ganada los hechiceros».⁷⁴ El método de Barace podría ser definido, por tanto, como de «imitación y remedo», puesto que si adoptaba dichas prácticas no era porque las aceptara o las percibiera de manera positiva, sino simplemente porque era el único método posible que le permitía introducirse entre los nativos y ser aceptado por ellos. Al menos esa es la idea que transmite Orellana en su relación, ya que muestra una muy baja opinión de los nativos, quienes, antes de ser «reducidos» por los jesuitas, se hallaban claramente en el peldaño más ínfimo de la escala de civilizaciones diseñada por Acosta. En palabras de Orellana, «Muchas de estas naciones vivían en total desnudez, sin que la natural vergüenza hiciese armonía en lo que tenían de racionales, que era tan poco que apenas era más que la figura exterior. Porque ni ley ni gobierno ni policía ni arte alguna liberal o mecánica ni uso de medicina se hallaba en ellos». Tampoco tenían

⁷³ Orellana 1704: cap. 4.

⁷⁴ *Ib.*

«compañías ni cabo en sus ejércitos, ni disciplina ni obediencia militar, con menos providencia en ofender y resistir que tienen las cuadrillas de salteadores y las tropas infernales». No existía distinción entre nobles y plebeyos y su única ocupación consistía en la siembra de pequeñas parcelas, la caza y la pesca y en preparar sus arcos y flechas. Su religión se reducía a adorar el sol o la luna o las estrellas o los ríos. En el comer, «no guardaban crianza ni policía alguna, siendo tiempo de esta función cualquiera hora que la presencia del manjar despertaba el apetito». Su barbarie se extendía hasta sus celebraciones, pues «al son de unos caracoles y otros instrumentos disonantes, que llenan el aire de una confusa behetría, hacen sus bailes, tan horrorosos como desordenados... hasta que la fiesta degenera en furor».⁷⁵

Orellana concluía su relación con una clara referencia a la ideología civilizadora examinada más arriba, relatando lo mucho que, según él, sentían los indios de la Trinidad la muerte del jesuita, pues no solo habían perdido a «su padre, pastor, maestro y defensor», sino también «al que nos enseñó a ser hombres». En el discurso colonial español, del que la relación de Orellana es un típico ejemplo, la inferioridad de los nativos no se conceptualiza a partir de la noción de «raza» o del color de la piel, como sucederá con el colonialismo europeo de los siglos XIX y XX, sino en base a una serie de carencias fundamentales, que en el caso de Orellana y los autores del folleto lo comprende todo. Sin religión, sin gobierno, sin ejército, sin modales, ni siquiera sin música, era prácticamente imposible, en opinión del jesuita, definir como «hombres» a los habitantes de los Llanos. Como habría afirmado Acosta, eran en realidad «medio hombres».

La «historia moral» del desplegable de 1713 concluye de la misma forma que la relación de Orellana: haciendo referencia a la ideología civilizadora que caracterizaba al colonialismo hispano, recordando que los padres Barace y Espinosa, antes de verter su sangre, habían conseguido «reducir muchas de estas naciones al conocimiento de Dios y obediencia de el rey de España, introduciendo en ellas el gobierno español y además

⁷⁵ *Ib.*: cap. 2.

de doctrinarlas enseñándolas todas aquellas artes necesarias al buen ser de una vida política y cristiana». Sin embargo, y a pesar del optimismo de su autor, en muchos aspectos, la «reducción» de los habitantes de los Llanos de Mojos era más un deseo que una realidad en 1713.

Nótese, por otra parte, cómo el autor del folleto yuxtapone la conversión al cristianismo de los nativos con su «conversión» en súbditos del monarca español. Esta estrecha conexión entre evangelización e imperio es algo que asimismo caracterizaba a todas las crónicas misionales. Multitud de ellas serán dedicadas a príncipes y princesas, reinas y reyes, empezando por el propio Acosta, quien dedicó su *De natura novi orbis* a Felipe II y la *Historia natural y moral* a la infanta Isabel Clara Eugenia. A todos ellos, se les recordará que eran herederos de una dinastía que se había caracterizado por sus esfuerzos por expandir la religión católica por todo el mundo desde el tiempo de los Reyes Católicos. Establecer una estrecha conexión entre evangelización e imperio era fundamental para los autores de crónicas misionales, pues las órdenes religiosas dependían en gran medida del apoyo y beneplácito de la Corona para poder realizar su labor. Los monarcas, por su parte, siempre estuvieron dispuestos a apoyar, dentro de sus posibilidades, las empresas misioneras, porque luchar contra la herejía y la infidelidad y extender la religión católica por todo el imperio eran parte de sus obligaciones. Igualmente, estaban prontos a apoyar los intentos de canonización de todos aquellos religiosos súbditos de la Corona que habían muerto violentamente en el transcurso de su actividad misionera, porque de este modo se incrementaba la «reputación» del monarca, así como el capital espiritual de la monarquía española.

CONCLUSIÓN

Para comienzos del siglo XVIII, los religiosos de la Compañía de Jesús habían establecido una firme presencia en los confines del imperio español de América y la aparición de numerosas crónicas misionales marcará la realidad de este establecimiento. En la América del Sur, las fronteras del imperio quedarán prácticamente en manos de los jesuitas (con algunos focos franciscanos de actividad misional en el Amazonas y

el Orinoco). Muchos de ellos pagarán con sus vidas sus esfuerzos evangelizadores. Aunque las muertes de los misioneros jesuitas en América nunca alcanzarán el prestigio martirial de las de sus correligionarios de Inglaterra o Japón, los autores de crónicas misionales harán un uso frecuente de la retórica del martirio para intentar poner en el mapa de la conciencia católica unas, desde la perspectiva europea, remotas e inhóspitas regiones. Los autores jesuitas se valdrán del discurso martirial para afirmar y propagar la acción evangelizadora de la Compañía en el Nuevo Mundo, reviviendo así la famosa máxima de Tertuliano *semen est sanguis Christianorum*. De este modo, la Compañía de Jesús, poco a poco y con ayuda de la sangre martirial, fue construyendo un imperio misional en las fronteras del imperio español.

Todo esto queda perfectamente reflejado en el folleto de 1713, objeto de este ensayo, el cual presenta una perfecta síntesis de todas las ideas y prácticas discursivas que dieron forma a la actividad misional de la orden ignaciana desde finales del siglo XVI. José de Acosta estableció las bases conceptuales de la crónica misional jesuita, moldeando incontables crónicas durante casi dos siglos. Esta larga experiencia es lo que, sin duda, permitió al autor o autores del folleto de Mojos sintetizar de manera hábil y elegante una gran cantidad de información que en una crónica impresa requería de cientos de páginas, mientras que en el folleto se combinan de forma magistral la información escrita y la gráfica para producir los mismos efectos: informar al lector sobre las características físicas y humanas de la región donde se hallaba la misión de Mojos, mostrando al mismo tiempo grandes avances en la conversión de los nativos, a pesar de las formidables dificultades que debían vencer los misioneros. En ese sentido, no es una casualidad o una simple cuestión de diseño que la parte central del folleto la ocupe un gran mapa de la región donde se hallaba enclavada la misión, puesto que el desplegable se realizó para transmitir, de manera sucinta, los grandes progresos de la misión y asegurarse así el apoyo material. Del mismo modo, si la razón última de la publicación de una crónica misional era ofrecer al lector abundante evidencia de la fundación de reducciones y del avance en la conversión de los nativos, en el folleto de 1713 toda esta información

se consigue sintetizar con el preciso y detallado mapa que ocupa la parte central y constituye su foco visual, ya que la información suministrada por este era lo que realmente importaba.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de. 1590. *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los Indios*. Sevilla: en casa de Iuan de Leon. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.36463>
- Acosta, José de. 1954. «Parecer sobre la guerra de la China. Méjico, 15 de marzo de 1587». En *Obras del P. José de Acosta*. En Mateos, Francisco (ed.). Madrid: Ediciones Atlas, 331-345. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.84447>
- Acosta, José de. 1984. *De procuranda indorum salute. Pacificacion y colonización*. En Pereña, Luciano et al (eds.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Alden, Dauril. 1996. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1086/ahr/103.1.204>
- Altamirano, Diego Francisco. 1979. *Historia de la misión de los mojos*. En Ballivian, Manuel V. y Enrique Torres Saldamando (eds.). La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- Altic, Mirela. 2022. *Encounters in the New World. Jesuit Cartography of the Americas*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226791197.001.0001>
- Astrain, Antonio. 1912-1925. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Razón y Fe, 7 tomos.
- Baptista, Javier. 2007. «Las misiones de los jesuitas en Bolivia: Mojos y Chiquitos». En Barzal, Manuel y Luis Bacigalupo (eds.). *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*. Lima: Fondo Editorial PUCP; Instituto Francés de Estudios Andinos; Universidad del Pacífico, 51-58.
- Barcelos, Artur H. F. 2011. «El saber cartográfico indígena entre los guaraníes de las misiones jesuíticas». En Wilde, Guillermo (ed.). *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial Sb.
- Block, David. 1994. *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise, & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln: University of Nebraska Press.

- Breve noticia del estado en que se hallan el año de 1713 las Misiones de Infieles, que tiene à su cargo la Provincia del Perú, de la Compañía de Jesus en las Provincias de los Mojos.* S.l., s.n., s.a.
- Buisseret, David. 1997. «Jesuit Cartography in Central and South America». En Gagliano, Joseph A. y Charles E Ronan (eds.). *Jesuit Encounters in the New World: Jesuit Chroniclers, Geographers, Educators and Missionaries in the Americas, 1549-1767*. Roma: Institutum Historicum S. I., 113-162.
- Cañeque, Alejandro. 2004. *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. Nueva York: Routledge.
- Cañeque, Alejandro, 2016. «Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 145: 13-61.
- Cañeque, Alejandro. 2020. *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*. Madrid: Marcial Pons.
- Chauca Tapia, Roberto. 2015. «Contribución indígena a la cartografía del Alto Ucayali a fines del siglo XVII». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. 44 (1): 117-138. <https://doi.org/10.4000/bifea.7488>
- Coello de la Rosa, Alexandre. 2005. «Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540-1600)». *Colonial Latin American Review* 14 (1): 55-81. <https://doi.org/10.1080/10609160500075193>
- Coello de la Rosa, Alexandre. 2007. «Los jesuitas y las misiones de frontera del alto Perú: Santa Cruz de la Sierra (1587-1603)». *Revista Complutense de Historia de América* 33: 151-175.
- Combès, Isabelle. 2011. «El Paititi y las migraciones guaraníes». En Combès, Isabelle y Vera Tyuleneva (eds.). *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología U. C. B.; Editorial Itinerarios, 52-98.
- Denevan, William M. 1966. *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. Berkeley: University of California Press.
- Dias, Camila Loureiro. 2012. «Jesuit Maps and Political Discourse: The Amazon River of Father Samuel Fritz». *The Americas* 69 (1): 95-116. <https://doi.org/10.1353/tam.2012.0052>
- Dym, Jordana y Karl Offen (eds.). 2011. *Mapping Latin America: A Cartographic Reader*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eder, Francisco Javier. 1985. *Breve descripción de las reducciones de Mojos*. En Barnadas, Josep M. (ed.). Traducción de Josep M. Barnadas. Cochabamba: Historia Boliviana.
- Eguiluz, Diego de, SJ. 2010. *Relación de la misión apostólica de Mojos [1696]*. En Barnadas, Josep M. (ed.). Cochabamba: Historia Boliviana.
- Fernández, Juan Patricio. 1726. *Relacion historial de las misiones de los Indios, que llaman Chiquitos, que están à cargo de los padres de la Compañía de Jesus de la provincia del Paraguay*. Madrid: Manuel Fernández.

- Fernández de Oviedo, Gonzalo. 1526. *De la natural hystoria de las Indias*. Toledo: Maestre Remon de Petras. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.156633>
- Furlong Cardiff, Guillermo. 1936. *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*. Buenos Aires: Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser.
- Ganson, Barbara. 2003. *The Guaraní Under Spanish Rule in the Río de la Plata*. Stanford: Stanford University Press.
- García, Francisco. 1683. *Vida y martyrio de el venerable padre Diego de Sanvitores, de la Compañía de Jesus, primer apostol de las islas Marianas, y sucessos de estas islas*. Madrid: Juan García Infanzón.
- García Recio, José María. 1988. *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- Gareis, Iris. 2019. «José de Acosta y la antropología renacentista. Reflexión sobre la antropología y etnografía de los humanistas». *Allpanchis* 46: 251-280. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v46i83-84.270>
- Harley, J. B. 1991. «The Map as Mission: Jesuit Cartography as an Art of Persuasion». En Jane ten Brink Goldsmith, et ál. (eds.). *Jesuit Art in North American Collections*. Milwaukee: Patrick and Beatrice Haggerty Museum of Art, Marquette University, 28-30.
- Harley, J. B. 2001. *The New Nature of Maps: Essays in the History of Cartography*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Levaggi, Abelardo. 2002. *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Livi Bacci, Massimo. 2010. *El Dorado in the Marshes: Gold, Slaves and Souls between the Andes and the Amazon*. Cambridge: Polity.
- Lozano Yalico, Javier Reynaldo y Joan Manuel Morales Cama. 2007. *Poblando el cielo de almas. Las misiones de Mojos: fuentes documentales (siglo XVIII)*. Lima: s.n.
- Maeder, Ernesto J. A. y Alfredo S.C. Bolsi. 1980. «La población guaraní de las misiones jesuíticas. Evolución y características (1671-1767)». *Cuadernos de Geohistoria Regional* 4: 1-45.
- Morales Sarabia, Angélica. 2021. «La expedición por la costa oriental de la antigua California de Fernando Consag (1746). Una mirada etnográfica a sus prácticas cartográficas». En Angélica Morales Sarabia, Cinthia Radding, Jaime Marroquín Arredondo (coords.). *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 160-201.
- O’Gorman, Edmundo. 1962. «Prólogo». En José de Acosta. *Historia natural y moral de las Indias*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, XI-LIIL.
- O’Neill, Charles E. S.I. y Joaquín M. Domínguez, S.I. (dir.). 2001. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús Biográfico-Temático*. Roma y Madrid: Institutum Historicum, S.I.; Universidad Pontificia Comillas, 4 tomos.

- Oliveto, Guillermina. 2010. «Chiriguano: la construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur andino». *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 18 (1): 47-73.
- Orellana, Antonio de. 1704. *Relacion summaria de la vida, y dichosa muerte del U.P. Cypriano Baraze de la Compañia de Jesus, muerto á manos de Barbaros en la Mission de los Moxos de la Provincia del Perú*. Lima: En la Imprenta Real de Joseph de Contreras.
- Ovalle, Alonso de. 1646. *Historica relacion del reyno de Chile, y delas misiones, y ministerios que exercita en el la Compañia de Jesus*. Roma: Francisco Cauallo.
- Pagden, Anthony. 1986. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pastells, Pablo. 1912-1949. *Historia de la Compañia de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 8 tomos. https://doi.org/10.1163/9789004412569_hrla-c01288
- Pereña, Luciano. 1984. «José de Acosta. Proyecto de sociedad colonial. Pacificación y colonización». *José de Acosta. De Procuranda Indorum Salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1-47.
- Pérez de Ribas, Andrés. 1645. *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nuevo Orbe: conseguidos por los Soldados de la Milicia de la Compañia de Jesus en las Misiones de la Prouincia de Nueva-España*. Madrid: Alonso de Paredes.
- Pino Díaz, Fermín del. 2000. «La *Historia Natural y Moral de las Indias* como género: orden y génesis literaria de la obra de Acosta». *Histórica* 24 (2): 295-326. <https://doi.org/10.18800/historica.200002.002>
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir, y publicar por la Magestad Catolica del Rey Don Carlos II, Nuestro Señor*. 1681. Madrid: Por Iulian de Paredes.
- Rodríguez, Manuel. 1684. *El Marañon, y Amazonas. Historia de los descubrimientos, entradas, y reduccion de naciones*. Madrid: Antonio González Reyes.
- Ruiu, Adina. 2014. «Conflicting Visions of the Jesuit Missions to the Ottoman Empire, 1609–1628». *Journal of Jesuit Studies* 1: 260-280. <https://doi.org/10.1163/22141332-00102007>
- Ruiz de Montoya, Antonio. 1639. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus, en las prouincias del Paraguay, Parana, Vrugway, y Tape*. Madrid: En la imprenta del Reyno. https://doi.org/10.1163/9789004412569_hrla-c01304
- Saignes, Thierry. 2007. *Historia del pueblo chiriguano*. Compilación, introducción y notas de Isabelle Combès. Lima y La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos; Embajada de Francia en Bolivia; Plural Editores.

- Salamanca, Carlos. 2015. «Saberes geográficos, tensiones de alteridad y teatros del martirio en las cartografías jesuíticas del Nuevo Mundo». *Revista Española de Antropología Americana* 45 (2): 379-401. <https://doi.org/10.5209/reaa.54932>
- Solodkow, David M. 2010. «Una etnografía en tensión: “Barbarie” y evangelización en la obra de José de Acosta». *Nuevo mundo, mundos nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.59113>
- Sturtevant, William. 1988. «La Tupinambisation des Indiens d’Amérique du Nord». En Thérien, Gilles (ed.). *Les Figures de l’Indien*. Montréal: Université du Québec à Montréal, 293-303.
- Torres Saldamando, Enrique. 1979. «El Padre Diego Francisco Altamirano (1625-1715)». En Altamirano, Diego Francisco. *Historia de la misión de los Mójos*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura, Biblioteca «José Agustín Palacios», 9-23.
- Urani Montiel, Carlos. 2014. «Escritura Ignaciana y “cosecha javeriana” del P. Mayr en la Misión de Moxos». *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica* 2 (2): 4-24. <https://doi.org/10.31057/2314.3908.v2.n2.17603>
- Valle, Ivonne del. 2014. «José de Acosta: Colonial Regimes for a Globalized Christian World». En Arias, Santa y Raúl Marrero Fente (eds.). *Coloniality, Religion, and the Law in the Early Iberian World*. Nashville: Vanderbilt University Press, 3-26. <https://doi.org/10.2307/j.ctv16755f4.4>
- Vargas Ugarte, Rubén. 1963. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Burgos: Imprenta de Aldecoa, 4 tomos.
- Wilde, Guillermo. 2021. «De la ciencia jesuítica al saber misionero. Hacia una definición compleja». En Morales Sarabia, Angélica, Cinthia Radding y Jaime Marroquín Arredondo (coords.), *Los saberes jesuítas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 300-345. <https://doi.org/10.1080/10609164.2023.2205270>
- Wilde, Guillermo y Kazuhisa Takeda. 2021. «Tecnologías de la memoria: Mapas y padrones en la configuración del territorio guaraní de las misiones». *Hispanic American Historical Review* 101(4): 597-627.

Fecha de recepción: 19/12/2022

Fecha de aprobación: 31/03/2023

Los roles de Gregoria Apasa en la rebelión altoperuana de 1781

The roles of Gregoria Apasa in the Upper Peruvian Rebellion of 1781

PATRICIA NOGUEIRA

Universidad de Buenos Aires

patriciagnogueira@yahoo.com.ar

<https://orcid.org/0009-0007-6776-2543>

CARLOS ZANOLLI

Universidad de Buenos Aires

Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano

cezanolli@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0554-0690>

RESUMEN

Para febrero de 1781, varios poblados que permitían asegurar la entrada a la ciudad de La Paz desde los valles se habían levantado contra el poder español bajo el mando de un indígena aymara del común, llamado Julián Apasa, que tomó luego el nombre de Tupac Katari. Casi de manera paralela a ese movimiento, durante el mes de abril, con la captura de Tupac Amaru II, Diego Cristóbal Tupac Amaru trasladó el campamento rebelde a Azángaro. A partir de ese momento, Amarus y Kataris comenzaron a compartir la geografía rebelde. Esta situación les implicó la necesidad de establecer negociaciones y ciertos acuerdos ineludibles al enfrentar un enemigo común. Nadie podía perder de vista que acciones coordinadas y conjuntas ayudarían a golpear más y mejor a los españoles, y así obtener una victoria más rápida y menos onerosa en recursos materiales y vidas humanas. Fue a partir de aquellos acuerdos que Gregoria Apasa, hermana

de Tupac Katari, desempeñó roles significativos tanto en el plano familiar como en el político, militar y dirigencial.

Palabras clave: Gregoria Apasa, acuerdo, roles, Amarus, Kataris

ABSTRACT

By February 1781, several towns that secured the entrance to the city of La Paz from the valleys had risen against Spanish power under the command of a common Aymara Indian named Julián Apasa, who later took the name of Tupac Katari. Almost parallel to this movement, during the month of April, with the capture of Tupac Amaru II, Diego Cristóbal Tupac Amaru transferred the rebel camp to Azángaro. From that moment on, Amarus and Kataris began to share the rebel geography. This situation required them to establish negotiations and certain agreements, unavoidable when facing a common enemy. No one could lose sight of the fact that coordinated and joint actions would help hit the Spanish harder, obtaining a faster victory and one less onerous in terms of material resources and human lives. It was from those agreements onwards that Gregoria Apasa, Tupac Katari's sister, played significant roles, both at the family level as well as at political, military and leadership levels.

Keywords: Gregoria Apasa, agreement, roles, Amarus, Kataris

INTRODUCCIÓN

El 6 de abril de 1781 en Langui, Tupac Amaru II, al ser traicionado por uno de los suyos, y luego de una derrota sufrida en su base al norte de Tinta, cayó en manos de los españoles.¹ En esa instancia, fueron apresados varios de sus parientes y coroneles. Entre otros, consiguieron escapar Diego Cristóbal Tupac Amaru, su primo hermano, involucrado en la rebelión desde el inicio, Mariano, uno de sus hijos, Andrés Mendigure, su sobrino y activo capitán en la insurrección, y Miguel Bastidas, su cuñado, hermano de Micaela Bastidas.² Diego Cristóbal tomó el mando de la rebelión y trasladó la base de operaciones hacia el sur, a Azángaro, al norte

¹ Gutiérrez 1879; Lewin 1967; Walker 2015.

² Serulnikov 2010.

del lago Titicaca. Así, mientras los españoles reconquistaban la zona de Cuzco, el núcleo rebelde por primera vez quedó fuera de esa región.³

Ese mismo año, en algún momento entre febrero y principios de marzo, prácticamente en el otro extremo del lago Titicaca, un nuevo líder rebelde se descubría frente a la multitud. Como relata su propia hermana:

los Yndios de Calamarca, y Ayohayo conmovidose y resuelto esperarlo con las atrocidades y destruccion que causaron en Sicasisa, Sapahaqui,⁴ Hayohayo y Calamarca, y en este estado sabiendo que habia llegado ya pasaron a conocerlo, sin que lo consiguieran porque estaba cubierto con un paño en el mismo pueblo de Ayohayo, y avisandoseles despues haber pasado a las inmediaciones desta ciudad, le siguieron los Yndios, y encontraron a dicho su hermano conociendole por principal caveza de levantamiento.⁵

Ese nuevo líder era Julián Apasa,⁶ quien había tomado el nombre de Tupac Katari, y que se había levantado con la intención de extinguir los repartimientos de los corregidores, las aduanas, «los estancos y otros pechos que se les cobraban» a los indígenas.⁷ El presente trabajo se centra principalmente en la figura de una mujer, Gregoria Apasa, hermana de Tupac Katari. Gregoria registra un corto paso por la historia colonial americana, que se extiende desde marzo de 1781 hasta la fecha de su muerte en septiembre de 1782, momento breve pero excepcional, dado el contexto de insurgencia. Aquella excepcionalidad ha hecho que su figura y sus acciones hayan quedado registradas en una pluralidad de documentos.

³ Tupac Amaru II ya había manifestado interés en avanzar hacia el sur cuando, en noviembre de 1780, organizó una ofensiva hacia el altiplano y trató de ganar la zona comprendida entre Cuzco y el lago Titicaca, quizá con la intención de expandir la rebelión hacia Charcas (Walker 2015). Walker especula con que quizá haya querido repetir la gesta de Lloque Yupanqui, el tercer Inca, que conquistó y disciplinó el Collao.

⁴ Sapahaqui y Caracato habían caído en poder de los alzados el 3 de marzo de 1781.

⁵ «Confesión de Gregoria Apasa», (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C, F. 6: 4).

⁶ En los documentos, aparece consignado a veces como Apasa y otros como Apaza. Del mismo modo, también se lo nombra como Tupac Catari o Tupac Katari. Cuando citemos documentos, respetaremos las grafías. Sin embargo, en nuestra redacción, usaremos Apasa y Katari

⁷ «Confesión de Gregoria Apasa» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C, F. 6: 3v).

Son varios los investigadores que han trabajado la figura de Gregoria Apasa desde distintas perspectivas. De la atenta lectura de sus textos, observamos que aquellos le otorgan una cantidad de interesantes calificativos: «mujer singularísima»,⁸ «mujer y guerrillera»,⁹ «se da el lujo de vivir en amores».¹⁰ Fueron estas expresiones las que nos motivaron a revisar la documentación histórica, a fin de escudriñar nuevamente su figura.

El objetivo principal de este trabajo es analizar los roles que desempeñó Gregoria Apasa en el contexto de la rebelión que se extendió desde el Cuzco hacia el sur y sureste en 1781. Esta investigación nos develó un hecho relevante: un acuerdo establecido entre Amarus y Kataris, el cual decididamente incidió en la vida y en las actividades realizadas por Gregoria.

En cuanto al aspecto metodológico, para realizar el estudio utilizamos prácticamente la misma documentación que usaron los investigadores que nos precedieron y que, en gran medida, es la misma con la que se trabajó la rebelión de Katari. Se encuentra disponible principalmente en el Archivo General de Indias (España), en el Archivo de la Paz (Bolivia) y en el Archivo General de la Nación (Argentina). También utilizamos la memoria escrita por el virrey Vértiz y Salcedo, la relación que escribió el virrey Agustín de Jáuregui a su sucesor, las dos *Colecciones documentales de la Independencia del Perú*, el diario que escribió (durante los cercos a La Paz) el oidor Tadeo Diez de Medina, las compilaciones de documentos sobre la historia de Bolivia procedentes de la biblioteca José Rosendo Gutiérrez y la que efectuó Vicente Ballivian y Roxas, así como dos de las recopilaciones que hizo Pedro de Angelis sobre la rebelión de Tupac Amaru. No obstante, en algunos casos hemos hecho interpretaciones parcialmente diferentes de las realizadas hasta el momento. Partimos de la base de que los documentos no fueron escritos para responder directamente nuestras preguntas y, por ello, debemos, en términos de Nacuzzi, leerlos entre líneas, teniendo en cuenta que es tan importante la información que nos revela la fuente como aquella que omite.¹¹

⁸ Del Valle de Siles 2017: 191.

⁹ Imaña Castro 1973: 28.

¹⁰ Mendieta 2005: 365.

¹¹ Nacuzzi 2002.

En el escrito nos vamos a referir a una mujer específica que actuó en un contexto sociohistórico y político determinado; es decir, no vamos a hablar de prototipos femeninos, ni de la mujer de manera genérica. Para referirnos a Gregoria —tomando muchas veces las propias palabras de los documentos— usaremos los calificativos de «hermana», «esposa», «concubina», etc. En todos los casos, tenemos que hacer un esfuerzo grande, tal vez hasta una ruptura epistemológica, para no concebirlos como los entendemos actualmente, pero tampoco como los comprendían aquellos que tenían la potestad de transmitir las ideas volcadas luego en los documentos coloniales que llegaron hasta nuestros días. ¿Cómo debemos entenderlos? Tal vez, por el momento, tengamos que intentar renunciar a definiciones y sistematizaciones, a fin de que no funcionen como un sayo que nos impida ver la complejidad de ciertas relaciones sociales en un contexto de rebelión, a finales del siglo XVIII en el sur andino.

GREGORIA APASA EN EL PRIMER CERCO A LA PAZ

A mediados de marzo de 1781, aproximadamente un mes y medio antes de que Diego Cristóbal Tupac Amaru se estableciera en Azángaro, al norte del lago Titicaca, La Paz fue cercada —por primera vez— por varios miles de indios dirigidos por Julián Apasa, quien instaló su base en El Alto. Una vez allí, convocó a varios de sus parientes, los que habrían sido sus colaboradores en la preparación de la insurrección.¹² Entre ellos estaba su esposa, Bartolina Sisa, sus tíos Pedro y Nicolás Apasa, este último junto con su mujer, Feliciano Sancho,¹³ sus primos Martín y Marcos y su hermana Gregoria, quien llegó desde Ayo Ayo «en consorcio de su marido»,¹⁴ Alejandro Pañuni.

De todos los familiares mencionados, Pedro y Martín parecen haber sido los únicos que no cumplieron ningún rol en la insurrección. Katari los menciona en su confesión, diciendo que el primero no tenía oficio

¹² Del Valle de Siles 2017 y «Confesión de Bartolina Sisa» (ALP/DMES, Bs. As. 319, 4° C., F. 5, N° 2).

¹³ «Confesión de Tupac Katari» (CDIP 1971, t. II, v.3).

¹⁴ «Confesión de Gregoria Apasa» (ALP/DMES, Copia de AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 3).

alguno y «se desapareció, presumiendo le hubiesen muerto» y que el segundo «tampoco tubo oficio, y recién benido de la mita de Potosí, se trasladó al pueblo de Azangaro donde tiene el confesante su hijo Ancelmo».¹⁵ Por su parte, su tío Nicolás era «despensero y proveedor de la coca»,¹⁶ elemento fundamental para garantizar y renovar los lazos de reciprocidad con otros jefes, y obtener dinero vendiendo el resto,¹⁷ ya que garantizaba «contar con el dinero suficiente para muchos de los gastos que necesariamente implicaban el mantenimiento de las tropas y la conducción de la Guerra».¹⁸

Los diarios que dan cuenta de los hechos sucedidos en la ciudad durante el cerco, escritos por el oidor Tadeo Diez de Medina, por un capitán llamado Ledo,¹⁹ y por el brigadier Sebastián de Segurola, comandante militar de La Paz y teniente coronel de los Reales Ejércitos, mencionan varias veces que cuando Katari o Bartolina Sisa se desplazaban con sus comitivas, lo hacían con gran despliegue. El capitán Ledo dice: «se bajó el insurgente Catari con mucha pompa y clarines y repiques», o «se subieron todos al alto con mucho orden, llevando en medio a su Señor con mucha gritería de clarines, cornetas y cajas con bandera».²⁰ Refiriéndose específicamente a Bartolina, Diez de Medina cuenta de una «bajada»²¹

¹⁵ CDIP, 1971, t. II, v. 3:166.

¹⁶ «Confesión de Katari» (CDIP, 1971 t. II, v. 3: 165).

¹⁷ «Confesión de Tupac Katari» (CDIP 1971, t. II, v. 3).

¹⁸ Del Valle de Siles 2017: 201.

¹⁹ Este diario figura en el compendio de documentos hechos por Gutiérrez como «Diario de la sublevación del año 1780 que escribió un chapeton Ledo, de orden del comandante General don Sebastian Segurola, desde el primer cerco puesto por el insurgente caudillo Julian Catari sacristan de Calamarca a quien lo tenían por Rei todos los alzados» (Gutiérrez 1879: 3).

²⁰ Gutiérrez 1879: 6 y 7.

²¹ Los indígenas estaban asentados en El Alto; por ello, las idas a la ciudad española se mencionan como bajadas. Así las consigna el oidor Tadeo Diez de Medina (1994). Poco a poco, los sitiadores se fueron asentando en las casas abandonadas extramuros por españoles y mestizos. El cerro de Quilli Quilli (hoy De la Bandera), donde Katari tuvo su campamento está a unas cuadras de la plaza Mayor (hoy plaza Murillo), por lo cual los sitiadores tenían una buena visión de lo que ocurría en la ciudad. Diez de Medina menciona que durante el segundo cerco «estuvieron los sublevados acordonados

efectuado por ella «con la comitiva de 18 a 20 de a mula y cosa de 800 indios, haciéndole salva uno con su escopeta».²²

De las referencias de los sublevados, de los diarios escritos por los sitiados y de la propia confesión de Katari, se desprende que Bartolina «contribuía a las funciones del alzamiento, haciendo sus beses por los casos de su ausencia y tenía la obediencia de parte de los sublevados».²³ Este tipo de actuación tenía una larga tradición en el mundo andino entre las esposas de los jefes. Son conocidos los casos de Mama Huaco «que auía hecho, algunas correrías usando oficio de valeroso capitán».²⁴ Ella «Gouernaua más que su marido Mango Capac Ynga; toda la ciudad del Cuzco le obedecieron y rrespetaron en toda su uida».²⁵ También la coya Chimpo Ocllo «gobernó el reino cuando Capac Yupangui, su marido, asolo toda la tierra a sangre y fuego».²⁶

Gregoria Apasa, quien permaneció alrededor de un mes en el campamento²⁷ de su hermano durante el primer cerco, tuvo dos funciones específicas. La primera, administrar y decidir sobre los recursos económicos de la rebelión; la segunda, cuidar otro de los acervos imprescindibles para estrechar lazos recíprocos: el alcohol. El vino, proveniente de la hacienda de Huaricana, lo «servía al uso de su hermano»²⁸ y al de los fusileros, vendiendo el resto a fin de procurar dinero.²⁹ Su rol fue calibrado por los españoles cuando le imputaron que «corría con los caudales

y sentados en la ceja del cerro de Quilliquilli» (Del Valle de Siles 1994: 274). Se sentaban en el borde del cerro y desde allí observaban claramente los movimientos de los españoles.

²² Del Valle de Siles 1994: 178-179. Esta bajada tuvo lugar el 21 de mayo de 1781.

²³ NCDIP 2017, v. 4: 379.

²⁴ Cabello Valboa 1951: 268.

²⁵ Guaman Poma de Ayala 1615: 121 [121].

²⁶ Murúa 1590: 23

²⁷ La palabra aparece usualmente en los documentos. El oidor Tadeo Diez de Medina (1994) menciona indistintamente «campamento» o «acampamento». Del mismo modo, Katari en su confesión dice que no sabe «dar razón de los muchos miles de indios que había acampados en los altos de la Paz, y San Pedro y altos de Pampajasi, que llaman Collana» (CDIP 1971, t. II, v. 3: 165).

²⁸ «Confesión de Gregoria Apasa» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C, F. 6: 3v).

²⁹ «Confesión de Gregoria Apasa» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C. F. 6).

robados y lo disponia todo».³⁰ Esas tareas surgen de las confesiones de los alzados y de la suya propia, cuando afirmó que ese era «el destino que tuvo en el tiempo que se mantuvo con su hermano en este Alto».³¹

Los funcionarios —en general— no eran demasiado precisos al preguntar sobre las fechas y los lugares a los reos —ni estos lo eran al responder—, por lo cual, para tener mayor claridad acerca de las funciones desempeñadas por Gregoria durante el primer cerco a la ciudad de La Paz, debemos cotejar diversas fuentes. Si comparamos las confesiones, obtenidas al finalizar la rebelión, con los diarios escritos por los sitiados durante ese primer cerco y que dan cuenta del devenir cotidiano, encontramos que Gregoria no es mencionada en estos últimos. Esto implica que no capitaneó tropas, no arengó a los sitiados para que salgan de la ciudad, ni efectuó bajadas al modo de su hermano o su cuñada Bartolina. En otras palabras, no tuvo visibilidad para los paceños, puesto que estaba abocada a tareas económicas y administrativas al interior del campamento rebelde.

AMARUS Y CATARIS: UN ACUERDO CON MÚLTIPLES ARISTAS

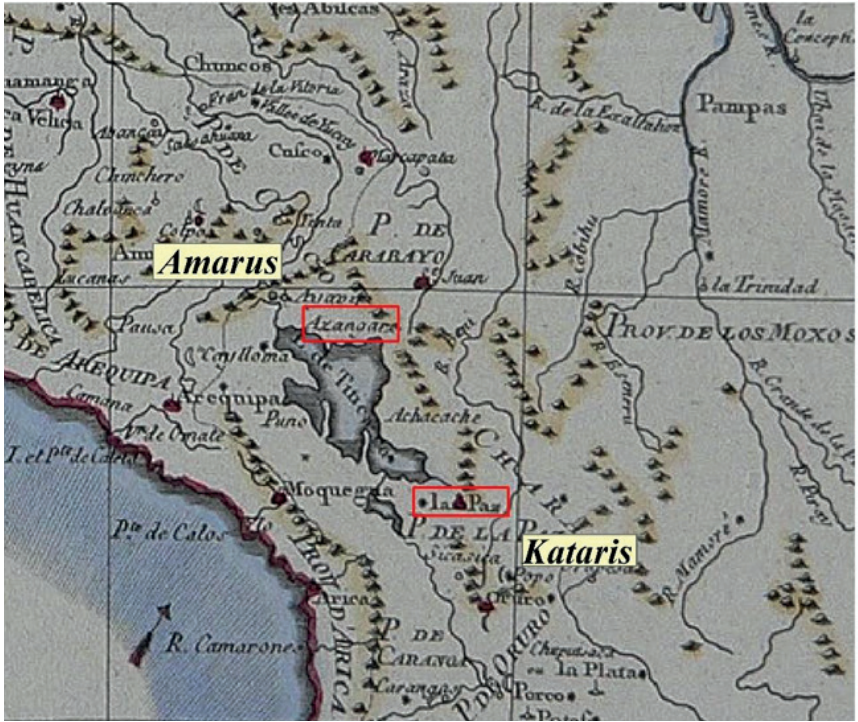
A principios de abril de 1781, con el desplazamiento de la base tupacamarista a Azángaro, Amarus y Kataris comenzaron a compartir el contexto geográfico insurgente (mapa 1).

En algún momento, luego del 6 de abril, llegó al campamento de Katari —como comisionado de Diego Cristóbal— Juan de Dios Mullupuraca, uno de sus más importantes coroneles. El encuentro materializó un acuerdo que, creemos, estaba previamente planificado y tuvo dos personajes principales: Gregoria Apasa, hermana de Julián, y Andrés Mendigure, sobrino de Tupac Amaru II.

Más allá de los deseos e intereses personales de los jefes alzados, un acuerdo entre ambos se presentaba como algo necesario al compartir la geografía rebelde y al enfrentar un enemigo común. Acciones coordinadas y conjuntas ayudarían a golpear más y mejor a los españoles, lo que daría

³⁰ ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C. F. 6: 4v.

³¹ «Confesión de Gregoria Apasa» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 3).



Fuente: Elaboración en base a www.wikiwand/es/mapas_historicos. Mapa de Rigobert Bonne, ca. 1780.

Mapa 1. Ubicación geográfica de las bases de Diego Cristóbal Tupac Amaru y de Tupac Katari.

una victoria más rápida y menos onerosa en recursos materiales y vidas humanas. Pero, fuera de los beneficios comunes, el acuerdo implicaba, además, ventajas para cada una de las partes según sus necesidades específicas y su relación de fuerzas con respecto al poder español. Los Amaru se encontraban en una situación objetiva desfavorable y los segundos, si bien se hallaban en un contexto de alza, precisaban reforzar la autoridad de Katari, lo que se conseguiría emparentándose con los Amaru en tanto estos eran Incas,³² descendientes «de la Sangre Real y tronco principal

³² Tupac Amaru II era cacique de Surimana, Tungasuca y Pampamarca (Cahill 2003a). Afirmaba descender de Guayna Capac a través de su bisneta Juana Pilcohuaco Coya, hija de Felipe Tupac Amaru Inca (Tupac Amaru I), casada con Diego Felipe Condorcanqui,

de los Monarcas que gobernaron estos reinos del Perú». ³³ Este tipo de uniones tenía una larga tradición en el incario, cuando se anexaban territorios y se expandía el imperio apelando a acuerdos políticos y parentales con jefes étnicos que aceptaban subordinarse al Inca, ya sea por temor o por la obtención de ventajas materiales y simbólicas. ³⁴

Las ventajas del acuerdo para Diego Cristóbal Tupac Amaru

Mudar el núcleo rebelde habría sido ya intención de Tupac Amaru II. Diego Choquehuanca —cacique de Azángaro que se mantuvo leal al rey— ³⁵ aseguró que aquel pensaba asentarse en Guaycho, al norte

quien habría sido el primer curaca de Surimana (Del Busto Duthurburu 2018) y un importante capitán del Collasuyu (según lo mencionado por Donato Amado Gonzales, en el curso “Poder y sociedad en Cuzco: los incas en el virreinato”, por él dictado en el Museo Pedro de Osma, Lima, en el mes de octubre de 2021). En 1777, había litigado en Lima para que se lo reconociera sucesor al marquesado de Santiago de Oropesa, lo que nunca consiguió. Haberlo obtenido hubiera implicado la aceptación oficial de ser el heredero legítimo más directo de Tupac Amaru I (Rowe 1982), y descendiente de Huayna Capac. Esto coadyuvaba pasar de ser un cacique menor y provinciano (Cahill 2003a; Serulnikov 2010) a pertenecer a la *panaca* más importante de todas, convertirse en un *primus inter pares* inca (Cahill 2003a), y le habría asegurado la aceptación social de la clase nobiliaria cusqueña inca, que lo miraba con resquemor por su baja condición (Cahill 2003a; 2003b). De hecho, una vez que la rebelión estalló, los nobles incas de las ocho parroquias cusqueñas «se convirtieron en los más fervientes perseguidores de los tupacamaristas al dirigir batallones y prestar otros servicios» (Amado González 2017: 30). A pesar de no haber obtenido el reconocimiento oficial y de la oposición de los incas nobles del Cusco, Tupac Amaru II fue visto y seguido por las masas rebeldes como Inca (Lewin 1967; Vega 1969; Walker 2015). Diego Cristóbal, Andrés Mendigure y Miguel Bastidas, los continuadores de la rebelión, firmaron también como Incas apelando a su emparentamiento con Tupac Amaru II.

³³ ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 3° C. F. 5, N° 1: 388v.

³⁴ Así sucedió con el señorío de Chíncha, que aceptó subordinarse al Inca sin guerra a cambio de dádivas otorgadas por este (Rostworowski 1999).

³⁵ Diego Choquehuanca fue cacique de la parte hanan de Azángaro alrededor de cincuenta años, hasta su muerte en 1796. Tupac Amaru II entró al pueblo el 13 de diciembre de 1780 y destruyó once de las dieciséis propiedades de Choquehuanca, ocasionándole, además, grandes pérdidas de ganado (Sala i Vila 2018). Los Choquehuanca gobernaron desde antes de la invasión hasta la independencia (Garrett 2005; 2008); Azángaro fue una de las zonas en las que los antiguos linajes nobles conservaron el control de los cacicazgos nativos y esa familia fue exponente de esta situación (Garrett 2005; Serulnikov 2013), creando una aristocracia regional a través de lazos matrimoniales

del Titicaca.³⁶ Hacerlo no era una jugada azarosa, puesto que, durante su marcha hacia el sur, a fines de 1780, el Collao había sido un bastión insurgente,³⁷ y los indígenas se plegaban a la rebelión, muchas veces en abierta oposición a las directivas de sus caciques.³⁸ Asimismo, hay indicios de vinculaciones tempranas entre Tupac Amaru II y esta zona, puesto que entre los personajes que fueron apresados con el Inca figuraban Francisco Molina, un hacendado criollo del Collao y Diego Bendejo, escribano criollo de Lampa, yerno de Francisco Noguera.³⁹

Sin embargo, buscar una zona segura se había tornado mucho más acuciante cuando Tupac Amaru II fue capturado el 6 de abril de 1781 y Diego Cristóbal, que había tomado el mando, fracasó en Layo al intentar liberarlo. En este marco, el nuevo jefe decidió trasladar su base de operaciones a Azángaro, también al norte del Titicaca. La elección no parece haber sido casual. Azángaro era un pueblo de reducción toledana situado en el altiplano de Puno, que se hallaba entonces bajo jurisdicción de la audiencia de Charcas (situación que continuó hasta la creación de la audiencia del Cuzco en 1784) y estuvo sujeto, al igual que toda la región puneña, al virreinato del Río de la Plata entre 1776 y 1790. Era un pueblo quechua-hablante,⁴⁰ que difería lingüísticamente del resto

que se extendían a lo largo del lago Titicaca (Garrett 2008). No todos los caciques cerca del lago rastrearon su ascendencia antes de la conquista. Los Choquehuanca eran una de las familias más poderosas entre Cusco y La Paz (Garrett 2005).

³⁶ Del Valle de Siles 2017.

³⁷ Vega 1969; 1993.

³⁸ Serulnikov 2010.

³⁹ O'Phelan Godoy 2012.

⁴⁰ La sociedad colonial del Collao estaba ubicada en una región multilingüística. Las tres lenguas oficiales del Collasuyo eran el quechua, el aymara y el puquina, aunque también se hablaba uruquilla. (Bouysse-Cassagne 2010). Las diversas divisiones administrativas impuestas a las poblaciones indígenas por el poder virreinal no tenían necesariamente en cuenta la identidad étnica y lingüística de las poblaciones afectadas, por lo cual, las clasificaciones étnicas establecidas en base a categorías sociales, económicas o etnolingüísticas requieren ser pensadas y afinadas. Así, los grupos de habla puquina aparecen catalogados, en los registros fiscales coloniales, según su mayor o menor riqueza, como urus o aymaras (Domínguez Faura 2010). A eso, debemos sumar que algunas clasificaciones no están basadas en conceptos lingüísticos, sino que vehiculan imaginarios sociales: «uru» era un término insultante usado por los aymaras. El puquina —que habría

del Puno aymara,⁴¹ quizás por su adscripción al obispado del Cuzco, que optó por dicha lengua general para evangelizar a los indígenas.⁴²

sido la lengua originaria de los incas, luego reemplazada por el aymara y finalmente por el quechua— tenía una localización inicial en la zona circunlacustre, cubría el espacio geográfico atribuido a los collas en los documentos coloniales y su foco de irradiación inicial habría estado al noreste de la cuenca del lago Titicaca (Cerrón Palomino 2018), con una ocupación continua en la región altiplánica en territorios que hoy se reparten el quechua y el aymara (Cerrón Palomino 2010). Las divisiones administrativas coloniales que mixturaban poblaciones, los movimientos migratorios debidos a la *mit'a* con las modificaciones demográficas resultantes, el hecho de que fueron muy pocos los curas que hablaran el idioma, que el catecismo del Tercer Concilio de Lima no fuera traducido a esa lengua, la ausencia de gramáticas y diccionarios, junto a otras causas de más larga data como la irrupción de pueblos de habla aymara alrededor de los siglos XII y XIII que luego formarían los señoríos (Cerrón Palomino 2018) y, posteriormente, la obligación que el imperio Inca les impuso a muchos puquina y uruquilla parlantes de hablar el idioma aymara y a los núcleos de mitimaes de habla quechua en zonas cocalleras y maiceras del Umasuyu (Bouysson-Beyssac 2010) contribuyeron a la pérdida paulatina del puquina, que se extinguió hacia la segunda mitad del siglo XIX (Cerrón Palomino 2018). No obstante, a principios del siglo XVII, en el altiplano del Collao, se concentraba población puquina hablante, especialmente al norte y noreste del lago (Domínguez Faura 2010). El uruquilla, por su parte, se hablaba a lo largo del eje acuático Titicaca-Poopó-Coipasa, en las islas y orillas de los lagos y a ambos lados del Desaguadero en un territorio compartido por urus y puquinas (Cerrón Palomino 2010). Los urus constituían, en el siglo XVI y en este eje, la cuarta parte de la población indígena. Los cronistas los describen como indios bárbaros, que se distinguían por su aspecto, idioma, vestimenta y, especialmente, su modo de vida, ya que subsistían en base a la pesca, la caza y la recolección, a diferencia de los aymaras que practicaban la agricultura y ganadería. Sin embargo, hasta fines del siglo XVII, tuvo lugar un proceso de aymarización de los urus. Los que no lo hicieron fueron los más marginados socialmente, a la vez que eran los que garantizaban a los aymaras mano de obra considerada inferior y productos acuáticos que se complementaban con los del altiplano. En los documentos fiscales del siglo XVI, aparecen como un conjunto heterogéneo que, si bien conserva un carácter lacustre, se divide en dos polos: los urus aymarizados que además tenían tierras y, por otro, los que eran exclusivamente pescadores. Entre ambos extremos, encontramos una amplia gama de situaciones intermedias (Wachtel 2001). Todos estos movimientos, mixturas y caracterizaciones nos hablan de la existencia de un mosaico étnico y lingüístico muy complejo en el Collao del siglo XVIII.

⁴¹ En varias zonas de habla aymara, coexistían en realidad aymaras y quechuas. Así sucedía al norte de Potosí, especialmente en las partes bajas de sus valles hacia Chuquisaca y Cochabamba. Mocomoco, al norte de La Paz, se dividía en dos parcialidades, una aymara y la otra quechua (Albó 1986).

⁴² Sala i Vila 2018.

Además, en el siglo XVIII, el pueblo estaba dividido en dos parcialidades gobernadas por sendas familias —los Choquehuanca en hanan y los Mango Turpo en hurin— y ambas aducían descender de Huayna Capac, conformando, por tanto, dinastías inca-aymaras.⁴³ Así, las bases de habla quechua estaban dirigidas por autoridades que invocaban sus antiguos linajes incas como elemento aglutinador y legitimador.⁴⁴

Ambas variables podrían haber influido en la decisión de Diego Cristóbal de instalarse allí, sumado al hecho de estar casado con una indígena de esa ciudad, Manuela Condori,⁴⁵ lo que pudo ayudarle a «ganar prestigio en la región, especialmente cuando su cuñado, Lorenzo Condori y su suegro Simón Condori,⁴⁶ fueron los que apoyaron la conducción de la campaña de Puno».⁴⁷ Esta ciudad, por su ubicación estratégica y por ser un foco fidelista, sufrió varios asedios rebeldes, algunos de ellos efectuados por fuerzas conjuntas tupacamaristas y kataristas.⁴⁸ La misma

⁴³ Garrett 2005.

⁴⁴ El gobierno cacical en la cuenca del Titicaca se caracterizaba por la presencia de dinastías bien establecidas en los cacicazgos principales de las grandes comunidades. Estos linajes mostraban una clara división entre ellos y la élite local secundaria (Garrett 2005).

⁴⁵ Vega menciona a Manuela Condori entre «las heroínas revolucionarias» del proceso rebelde (1969: 105).

⁴⁶ Los Condori vuelven a aparecer a inicios de febrero de 1783, en un alzamiento que involucró a varias comunidades de puna cuzqueña, en las alturas de Marcapatata. Allí fueron señalados como dirigentes Simón Condori, alias Andrés Condorpuse y su hijo Lorenzo. Simón decía actuar en nombre del Inca, se proclamaba su segunda persona y anunciaba que el hijo de Tupac Amaru II, Mariano, saldría coronado de Lima. Los Condori fueron apresados, sentenciados y ajusticiados junto a Diego Cristóbal Tupac Amaru en julio de 1783 (Sala i Vila 1996).

⁴⁷ O'Phelan Godoy 2012.

⁴⁸ Serulnikov 2010. En el informe del corregidor de esa ciudad, Joaquín de Orellana, expresó que los dieciocho mil indios que cercaron la ciudad el 10 de marzo de 1781, eran «comandados por D. Ramon Ponce, Teniente General de los ejércitos de Tupac-Amaru, y los Coroneles Pedro Vargas, y Andres Ingaricon, que servian bajo las ordenes de Aquel» (De Angelis 1836a: 77). Aunque luego aclara que el ataque fue hecho por fuerzas conjuntas de Katari y los Amaru: «los que hostilizaban por la parte de Chucuito, que obedecian á Julian Apasa, apellidado Tupac-Catari, bajo el título de virey de Tupac-Amaru; y por la otra de los esfuerzos de los indios de las provincias de Azangaro, Lampa y Carabaya, que bajo las órdenes de diferentes caudillos, y aun de las de Diego Cristóbal

representaba un obstáculo para coordinar las zonas insurgentes hasta la provincia de Chucuito, Pacajes y Sicasica, y así llegar hasta Oruro, que ya estaba abiertamente rebelada.⁴⁹

Con el establecimiento en Azángaro, Amarus y Kataris convergieron en la zona comprendida entre el norte del lago Titicaca y La Paz. En ese marco, pactar con Katari le garantizaba a Diego Cristóbal un mejor aprovechamiento de las huestes que respondían naturalmente a Apasa por «ser de su gente y hablar su lengua»,⁵⁰ y ser «el que tenía en la región de La Paz la autoridad real». ⁵¹ Al mismo tiempo, les permitía expandir la rebelión asegurando un corredor insurgente desde el Cuzco hasta Charcas,

Tupac-Amaru, procuraron con la mal obstinada constancia rendir aquella villa y sacrificar á su furor las vidas de todos sus habitantes» (De Angelis 1836b: 80). El corregidor de Chucuito, Ramón de Moya y Villareal, y el de Puno, Joaquín de Orellana, explican que el ataque fue hecho por fuerzas conjuntas de Amaru y Katari. Las primeras provenientes de Azángaro, Lampa y Carabaya que atacaron por el norte, y las de Katari, que, con fuerzas de Chucuito, Omasuyos y Pacajes comandadas por Andrés Guara, lo hicieron por el sur y el este (Del Valle de Siles 2017). La historiadora María Eugenia del Valle de Siles, en base a esto, dice que entre febrero y abril de 1781, «si bien no existió una dependencia material y directa, hubo, en cambio una conexión en cuanto a que Julián Apasa hizo conocer a José Gabriel Tupac Amaru lo que él estaba haciendo en este lado de la frontera y en cuanto a que sus soldados participaron también en los ataques a Puno y Chucuito» (2017: 66), y que el ataque conjunto fue «un auxilio que el virrey Catari proporcionaba al cacique de Tinta» (2017: 111). Puno volvió a ser cercada el 3 y el 10 de abril por tropas kataristas comandadas por Tomás Alarapita e Isidro Mamani y nuevamente en mayo, por fuerzas conjuntas de Katari y Diego Cristóbal Tupac Amaru, según consignó el mismo virrey Agustín de Jáuregui (1872) en su relación al rey. En esa relación, el virrey a Katari lo llama Carlos. Orellana menciona que Diego Cristóbal, procedente de Lampa «se presentó el día 7 con sus tropas en las alturas de esta villa, no sin grande ostentación y estrépito de los pedreros que trajo para batirla» (De Angelis 1836a: 91) y que los hombres de Chucuito iban «comandados, á lo que se cree por Catari. Conforme a un pasaporte que libró» (CDIP 1971, t. II. v. 3: 75). Katari, sin embargo, no estaba en la zona, sino que las tropas kataristas eran dirigidas por Alarapita (Del Valle de Siles 2017).

⁴⁹ CDIP 1971, t. II, v. 3.

⁵⁰ Del Valle de Siles 2017: 201.

⁵¹ Albó 1986: 616. Albó opina que Tupac Amaru II era el jefe indiscutido del movimiento, pero muerto este, sucedida la dirección por Diego Cristóbal, Andrés Mendigure y Miguel Bastidas, y fuera de la región de Cuzco, en el área de influencia de Katari, «transformado en el principal líder aymara [...] ya no es tan evidente quién era el que realmente mandaba» (1986: 615).

incorporando diferentes núcleos rebeldes que se extendían por el Collao y el Alto Perú. El acuerdo le aseguraba una mejor posición frente al poder español, por cuanto una zona insurgente extendida y articulada consentía una mayor movilidad y un aventajado aprovechamiento de fuerzas y recursos. Robustecerse con las fuerzas que comandaba Katari era un primer paso necesario e imprescindible para poder expandir la rebelión. Además, le reportaba beneficios tácticos, tanto en el plano económico como en cuanto a la maximización de fuerzas combatientes, a la vez que le permitía acceder a un mayor flujo de recursos, especialmente a los que provenían de las yungas, zona que colaboraba activamente con Tupac Katari. De esa región procedían la coca y otros productos usados con fines mercantiles, recíprocarios y de abastecimiento y de las haciendas de los españoles en las yungas se extraían ovejas. Katari había ordenado «balerse de los corderos, para mantener la gente y no de las ovejas que regulava necesarias para el aumento y porción» (parición). Afirmó que nunca había «echado mano de los ganados del común de indios». ⁵²

Asimismo, Katari contaba entre sus seguidores con indios ch'unchos que combatían junto a él contra los españoles, ⁵³ y colaboraban militarmente con el cerco. ⁵⁴ Ch'unchos o antis eran formas usadas para

⁵² CDIP 1971, t. II, v. 3: 168.

⁵³ También en el siglo XVI, Manco Inca se había refugiado en Vilcabamba, ubicada en la selva, y desde allí lideró la resistencia contra los españoles. En esa base, colaboraron activamente algunas naciones antis como manaríes y pilcozones, grupos selváticos que no estarían allí como subordinados del Inca, sino como avanzada de la frontera del piedemonte en la montaña de Vilcabamba. Esos antis tomaron a su cargo la defensa de la zona, obtuvieron su botín en las incursiones de rapiña contra los españoles y garantizaron que Vilcabamba fuera una barrera de contención de los europeos, que no pudieron avanzar sobre la selva. Esta presencia combinada de incas y antis le otorgó un carácter mixto a la defensa del lugar: lluvias de piedras, puntas de palmas envenenadas a modo de púas en el suelo, lazos hechos con bejucos (Renard-Casevitz, Taylor y Saignes 1988).

⁵⁴ El cerco de la ciudad de La Paz se completó el 21 de marzo con indígenas provenientes de Chulumani. El proceso tupacamarista, en cambio, no parece haber tenido mayor arraigo en la selva, a pesar de que una parte de la coca utilizada procedía de Carabaya (O'Phelan Godoy 1981), por cuanto las tropas de Tupac Amaru II provenían mayormente de pueblos pertenecientes al partido de Canas-Canchis, que presentaba un noventa por ciento de población indígena serrana. Los cacicazgos de Pampamarca, Surimana y Tungasuca, bajo su jurisdicción, pertenecían también a este partido de Canas-Canchis

designar a los indígenas amazónicos. El espacio selvático fue, durante siglos, refugio para quienes querían escapar del régimen inca primero y del colonial después.⁵⁵ El mismo Tupac Amaru II, ya derrotado, habría querido huir hacia esa zona.⁵⁶ Por otro lado, en la selva se hallaba asentado el Paititi, un espacio de feracidad que funcionaba como un doble de Cuzco no subordinado al poder español, donde se mantenía el gobierno del Inca.⁵⁷ Circulaban historias que indicaban que Tupac Amaru II se hallaba coronado allí.⁵⁸

El mito de Inkarrí, el Inca rey, señalaba —en algunas de sus versiones— a la selva como el lugar desde donde el Inca retornaría, una vez que su cabeza cercenada, que estaba creciendo bajo tierra, se juntara con su cuerpo. El Inca se propuso como un arquetipo que era sinónimo de orden y su muerte se identificó con la destrucción del orden, de los principios que rigen el mundo y lo hacían confiable.⁵⁹ Pero regresaría, reconstruido

(Flores Galindo 1993). Scarlett O’Phelan Godoy (1981), analizando la extracción de los procesados, dice que un ochenta por ciento provenía de Canas y Canchis; y un diecisiete por ciento, de Quispicanchis, por lo cual habla de una rebelión regional y no general.

⁵⁵ Sala i Vila 1996. Esto fue reconocido por Tupac Amaru II en una carta del 26 de enero de 1781 al canónigo de La Paz, José Paredes. Allí manifestó que los «miserables criollos» se hallaban tan oprimidos por los corregidores que «el miedo los hace huir a los Chunchos, dexando a sus Mugerres y familias a vivir con ellos, y hacerse en sus costumbres» (NCDIP 2017, v. 3: 318).

⁵⁶ El mariscal Del Valle consideraba que Tupac Amaru II intentaría regresar al Collao y tomar Paucartambo, puerta de entrada a la Amazonía y buscar refugio allí. En una carta del 20 de marzo de 1781, se consigna que «se resolvió rodear al Ynsurgente de modo que no pueda huir, y se pase a la Montaña de los Chunchos» (CDIP 1971, t. II, v. 2: 591-592).

⁵⁷ Hidalgo Lehuédé 1983; Flores Galindo 1993. Tupac Amaru II calibró e invocó la importancia de este lugar. En un documento encontrado entre sus ropas cuando cayó prisionero, aparece nombrado —entre otros títulos— como «Señor de los Césares y Amazonas, con dominios en el gran Paititi» (De Angelis 1836a: 105).

⁵⁸ Felipe Velasco Tupac Inca Yupanqui, rebelde de la zona de Huarochirí en 1783, que decía hablar en nombre de Tupac Amaru II, cuando este ya había sido asesinado, expresó que el Inca «se halla en el Gran Paitití, colocado en el trono imperial y jurado, que Dios guarde y Nuestro Señor por total Inca» (NCDIP 2017, v. 4: 641). Durante la rebelión que lideró Juan Santos Atahualpa en la selva central del Perú (1742-1752), se rumoreaba que un primo de este reinaba en el Gran Paititi (Pease 1992; Santamaría 2007).

⁵⁹ Szemiński 1993.

corporalmente y sorteando la muerte, para recuperar y recomponer su reino, inaugurando una época de orden.

En 1771, un movimiento radical que tuvo centro en Chulumani, pero coordinado a lo largo y ancho de los valles de Yungas, había involucrado objetivos políticos audaces y anticoloniales radicales.⁶⁰ El movimiento katarista pudo quizá aprovechar los rescoldos de este levantamiento, exacerbado por el alcance que el proceso paceño tuvo en la zona. Cuando Ignacio Flores rompió el primer cerco, Katari buscó seguridad en Chupe de los Yungas.⁶¹ No casualmente, en la sentencia en su contra se ordena que, una vez descuartizado su cuerpo, su pierna derecha sea enviada para ser exhibida en Chulumani.⁶² En abril de 1781, la población blanca de la provincia de Yungas desde su capital, Chulumani, se había evacuado a Cochabamba. Toda la zona de Yungas pasó a manos de los rebeldes, que controlaron las haciendas y sus producciones de coca. Katari tenía aprestado a Gregorio Suio como «coronel» en las Yungas, quien había convocado a su población mediante cartas. A partir de sus acciones, alrededor de un millar de seguidores se habrían plegado a la rebelión.⁶³

Las ventajas del acuerdo para Tupac Katari

Desde el comienzo mismo de la rebelión, Tupac Katari apeló a la autoridad incaica. Esto se puede observar en la propia elección de su nombre y también en otros actos significativos. Respecto del apelativo, Tupac Katari tenía el mismo sentido en aymara que Tupac Amaru en quechua, esto es, serpiente brillante o resplandeciente,⁶⁴ o también, el de señor que iniciaba una época nueva reordenando el mundo.⁶⁵ El amaru era una divinidad importante, y entre las acepciones de la palabra se encuentra la de serpiente o dragón que, al salir del seno de la tierra, produce un terremoto o volcán. Así se nombra, además, al espíritu responsable de

⁶⁰ Thomson 2006.

⁶¹ Del Valle de Siles 1994.

⁶² ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 1° C. 1781, F. 3 N° 5.

⁶³ Del Valle de Siles 2017.

⁶⁴ Thomson 2006.

⁶⁵ Szemiński 1993.

la distribución del agua para riego y al arco iris. Amaru significa un cambio en el mundo, pero también implica su fertilidad garantizando el agua y la comunicación entre el cielo y la tierra. Catari, por su parte, sería un espíritu maligno que causa enfermedades, similar al amaru. ‘Thupa’ es (entre otras cosas) lo que atañe al rey; ‘tupag’, el que mide; y ‘tupana’, medida. Por lo cual, Tupa sería un señor o rey que introduce orden y «Thupa Amaru o Thupa Katari fue entonces apellido perfecto para un rey, que comenzaba una época nueva introduciendo el orden debido».⁶⁶ Algunos investigadores han consignado que tanto Katari como Apasa eran nombres propios de los antiguos incas collaguas de Chucuito, zona vecina a su lugar de nacimiento.⁶⁷

Con respecto a los actos, también desde el inicio Julián cimentó su autoridad relacionándose con el incario y los incas; y como Inca era visto por sus seguidores. En febrero de 1781, antes de iniciarse el cerco a la ciudad de La Paz, la comunidad de Sica Sica dudaba en plegarse al movimiento katarista.⁶⁸ Ante esto, Apasa envió varias misivas conminando a sus principales. En una de ellas, apelaba al ascendiente incaico, demandando obediencia y advirtiendo que «yo soy el que mando como virrey que tengo alcanzado de su excelencia el señor Inga [...] y si no obedecieren a mis mandamientos serán castigados juntamente con los españoles».⁶⁹ El 19 de marzo, en Tiquina, Tomás Callisaya se presentó como rey fiscal, aduciendo actuar en nombre de «Tomás Tupac-Catari,

⁶⁶ *Ib.*: 222.

⁶⁷ Cúneo Vidal s/f; Lewin 1967.

⁶⁸ El 10 de febrero de 1781, se había levantado Oruro (movimiento de los hermanos Rodríguez, criollos que luego se subordinaron al rey). En febrero y marzo, Sica Sica dudaba entre subordinarse a Rodríguez, ahora fidelista, o a Katari (Del Valle de Siles 2017).

⁶⁹ Serulnikov 2010: 174; Del Valle de Siles 2017: 99. Los conglomerados de ayllus subordinados a jefaturas regionales de carácter hereditario tuvieron una integración muy precaria entre las bases y sus mandos. Estos caciques venían siendo cuestionados por las comunidades locales, que cada vez en mayor medida, se aglutinaban en torno a sus autoridades tradicionales: cobradores de tributos o jilacatas, indios principales o ancianos, mucho más fácilmente controlables y reemplazables, lo que dio como resultado mecanismos de base democráticos (Serulnikov 2010; 2013).

Inga-Rey, que ya se hallaba en el alto de la ciudad de La Paz». ⁷⁰ En el mismo hilo y exhibiendo esa identidad, el 6 de abril, Katari hizo una bajada a la ciudad, portando atributos incas, «con mascaroncillos dorados en cada rodilla que llaman mascapaichas, y en cada hombrera, y un sol al pecho como acostumbra los incas». ⁷¹ Esta última exhibición de emblemas quizá guardara relación con las condiciones de paz que pusieron en ese momento los alzados para levantar el cerco. Entre las mismas, estaba el reconocimiento de Tupac Amaru como rey. ⁷²

Con el acuerdo, Julián Apasa quedaba emparentado con los incas, lo que fortalecería su autoridad. En el altiplano paceño y Charcas, los caciques venían siendo cuestionados por sus bases, y las protestas en su contra estuvieron a la orden del día. Los jefes regionales tradicionales, con derechos basados en la sangre, sufrían una crisis de representatividad, ⁷³ ligada a las mutaciones de las antiguas estructuraciones étnicas. En numerosos pueblos del Alto Perú y el Collao, habían surgido nuevos principios de legitimidad, atados a la capacidad de los caciques para garantizar la reproducción social de las comunidades, ⁷⁴ lo que abrió el espacio para que nuevos dirigentes —como Apasa— tomaran la iniciativa y actuaran como lo habían hecho históricamente los caciques. ⁷⁵ Esto provocaba reacciones, especialmente de quienes se sentían desplazados de sus roles tradicionales.

Así, había muchísimos, que aun le disputaban el gobierno á dicho Catari, por decir, que si un indio de bajísimas obligaciones, hijo de padre no conocido, y cuando mas natural del sacristan fulano Apasa, del pueblo de Ayoayo, en cuyo ejercicio se había criado, además de ser por su naturaleza bien rudo, pues ni leer sabia, y que aun el estar casado se disputa con la susodicha reina, se había coronado, ó hecho cabeza; ¿porqué ellos no harían lo mismo, cuando eran principales, y de legitimidad en poder de ser respetados? ⁷⁶

⁷⁰ Ballivian y Roxas 1872: 209

⁷¹ Del Valle de Siles 1994: 117.

⁷² *Ib.*

⁷³ Serulnikov 2010; Walker 2015.

⁷⁴ Serulnikov 2013.

⁷⁵ Thomson 2006.

⁷⁶ Ballivian y Roxas 1872: 224.

En lo estrictamente militar y, salvo el aspecto de coordinación de fuerzas oportunamente señalado, no pareciera que Katari sintiese la necesidad de compartir el campo de batalla con los Amaru. El cura Matías Borda, que estuvo un mes en su campamento, expresó que el 24 de abril de 1781, creyendo que era inminente el rendimiento de la ciudad de La Paz, aquel

por instantes se creía dichoso y decía: «Ya vencimos, ya estamos bien, y ahora sí, que he de procurar hacerle guerra á Tupac-Amaru, para constituirme yo solo el monarca de estos reinos etc.» siendo cierto que éste pensamiento lo tenían de continuo sus parásitos.⁷⁷

El emparentamiento con los Amaru se formalizó a través de las figuras de Gregoria Apasa y Andrés Mendigure. El acuerdo le permitió a Katari ejercer su autoridad a través de su hermana, que hacía las veces de él en otros campos de batalla, mientras aquel se encontraba en La Paz.

Sorata, el escenario del acuerdo

Como resultado del acuerdo de La Paz, Gregoria marchó desde El Alto a Sorata, en compañía de Juan de Dios Mullupuraca, llevando cinco mulas cargadas de plata como tributo o colaboración para Diego Cristóbal y fusiles con bayonetas; mientras que Andrés Tupac Amaru pasó a la misma ciudad desde Azángaro, por indicación de su tío. Llegaron más o menos para la misma fecha, fines de abril o principios de mayo,⁷⁸ y establecieron una relación conyugal. La misma fue señalada por los reos en sus confesiones al decir que «siempre estaban juntos aún dentro del toldo».⁷⁹ El vínculo era tan transparente que resultaba «público y notorio»,⁸⁰ «viviendo escandalosamente»,⁸¹ lo que hacía que esa relación «aun los más torpes indios no lo ignoraran».⁸² Como si estos datos

⁷⁷ *Ib.*: 230.

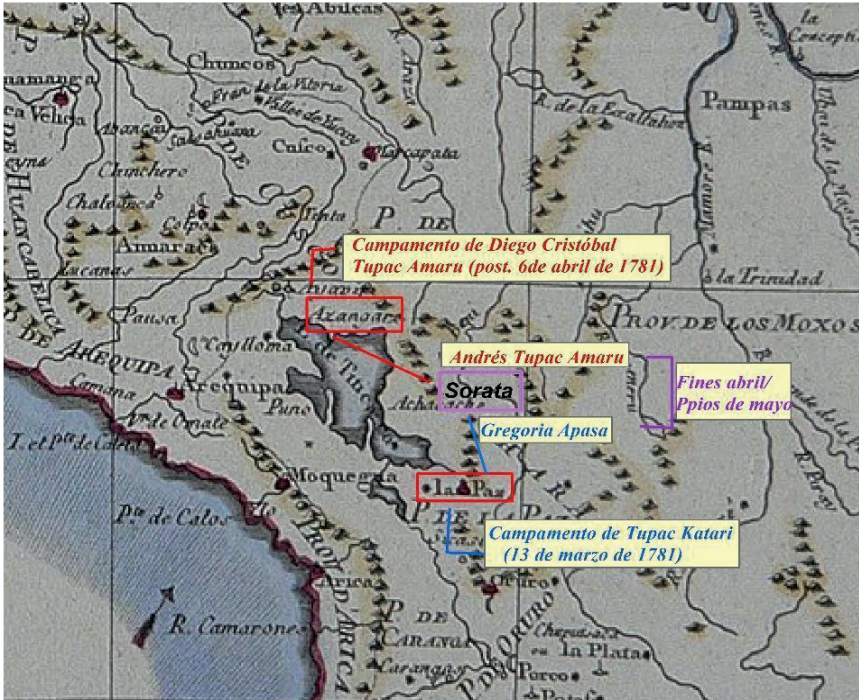
⁷⁸ Del Valle de Siles 2017.

⁷⁹ «Confesión de Diego Quispe el Menor» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 45v).

⁸⁰ «Confesión de Gregoria Apasa» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 7).

⁸¹ *Ib.*

⁸² *Ib.*: 7v.



Fuente: Elaboración en base a www.wikiwand/es/mapas_historicos. Mapa de Rigobert Bonne, ca. 1780. La localidad de Sorata fue agregada conforme la cartografía actual, pues la misma no figura en el mapa de Bonne.

Mapa 2. Sorata, el escenario en el que se materializó el acuerdo entre Amarus y Kataris

no fueran suficientes, en una carta que Andrés le dirige a Gregoria el 11 de octubre, afirmó que «no veo la hora de volver cuanto antes a esos lugares para continuar el goce de tus caricias y voluntad que te merecí en tus asistencias y demostraciones firmes».⁸³

Ni los personajes ni el lugar fueron elecciones azarosas. Sorata había sido cercada por las tropas de Katari desde fines de marzo o principios de abril,⁸⁴ por espacio de dos semanas, pero una expedición española de ochocientos hombres había conseguido despejar la zona por veinte

⁸³ Del Valle de Siles 2017: 214.

⁸⁴ Eustaquio Caravedo y otros dan la fecha del 1 de abril (Ballivian y Roxas 1872). Un tal Pedro González Santalla dice «en uno de los días de marzo» (Del Valle de Siles 2017: 170).

días.⁸⁵ El 4 de mayo, se inició un segundo sitio dirigido por Andrés. Los coroneles al mando, Pascual Ramos y Tomás Inga Lipe el Mayor, que respondían a Katari, con rangos que había otorgado este, pasaron a obedecer a Andrés, quien confirió nuevos nombramientos a Inga Lipe el Mayor.⁸⁶ El coronel ostentaba, de ese modo, cargos emanados y validados tanto por Katari como por Amaru, lo que estaría confirmando una dirección mancomunada del cerco. Esa unificación quizá no fuera fácil de articular en los hechos, seguramente más por recelos entre los líderes que por resquemores entre las bases,⁸⁷ y explicaría que, en las cartas que Andrés y Diego Cristóbal dirigieron a Diego Quispe, uno de sus coroneles, le recomendasen que procurase juntarse con los soldados de Katari. El consejo es recurrente y evidencia también que las bases indígenas que sostuvieron el sitio correspondían a ambos bandos.⁸⁸ Sorata fue, pues, el escenario privilegiado en el que, a partir de la unión de Gregoria y Andrés, se materializaron militar y políticamente los compromisos recíprocos adquiridos por Amarus y Kataris en abril de 1781 (ver mapa 2). A partir de este momento, el giro en la vida de Gregoria será significativo.

GREGORIA APASA EN LA VICTORIA DE SORATA

En aquel contexto, y a diferencia de lo que sucedió durante el primer cerco a la ciudad de La Paz, Gregoria cumplió un destacadísimo rol político militar, actuando como alter ego de Julián durante el cerco y destrucción de la ciudad de Sorata. Este papel fue visto, reconocido y aceptado por los indígenas y por los propios mandos militares rebeldes.

⁸⁵ Ballivian y Roxas 1872; del Valle de Siles 2017.

⁸⁶ Andrés Tupac Amaru confirió nuevos nombramientos a Inga Lipe el Mayor, aunque ya los tenía por parte de Tupac Katari (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 3° C.). El 29 de mayo de 1781, lo nombró comandante de soldados desde Achacachi para abajo, le encargó combatir en Sorata y a pedido de los principales de Ilabaya, el 25 de junio, lo nombró coronel (Del Valle de Siles 2017).

⁸⁷ Albó 1986. Albó opina que los roces y tensiones se dieron entre los líderes y no a nivel de las bases y esas querellas no serían reducibles «a la existencia de «variantes lingüístico-culturales entre los quechuas del actual lado peruano y los aymaras de la actual Bolivia» (1986: 614).

⁸⁸ *Ib.*; Del Valle de Siles 2017.

Así, son repetitivas las menciones a su rol de dirección política de la rebelión. Los alzados declararon que ella actuaba en paridad con Andrés y con «igual mando que [...] su hermano Julian». ⁸⁹ En el mismo sentido, Josefa Anaya dijo que «la trataban de talla o cacica disponiendo los asuntos de sedición, y quanto se ofrecia en consorcio de Bastidas, Catari y Tupa Amaro». ⁹⁰ La calidad de Gregoria como uno de los máximos jefes es consignada indirectamente por otro de los alzados cuando expresa que ella estaba por encima de la segunda línea de mandos militares: «concurrió a la destrucción de Sorata en compañía del Andrés y mandaba mucho más que los coroneles». ⁹¹ Son repetitivos los señalamientos en ese sentido: «era mui feros tenía mucho mando le daban tratamiento de cacica», ⁹² «era la principal mandona e influidora de Tupa Amaro [...] en Sorata en compañía de Tupa Amaro dispuso los estragos siendo muy enemiga de los españoles». ⁹³ La indicación de que poseía mayor autoridad que los propios coroneles queda refrendada en la carta que el 23 de mayo le enviaron los indios principales de Achacachi. Allí, tratándola de «Excelentísima Señora Reina», le solicitaban la liberación de uno de los coroneles presos. El tono deja entrever que la libertad o la prisión del arrestado dependía de su sola voluntad, ya que le pedían «nos conceda el soltar a nuestro muy amado y leal don Tomás Inga Lipe» y «nos suelte a este mi capitán quien si faltas tuviese pagaremos con nuestras cabezas». ⁹⁴

También su actuación como cuadro militar está documentada de modo insistente. Se señala que «en persona agitaba a los indios a que nos comvatesen», ⁹⁵ «agitando por si a los indios a los combates», ⁹⁶ y «que era la principal y capitaniava en los combates y destrucción de Sorata dominando perfectamente al Andres Tupa Amaro hacía matar y perdonar

⁸⁹ «Confesión de Andrés Quispe» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 73v).

⁹⁰ «Confesión de Josefa Anaya» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C. F. 6: 37).

⁹¹ «Confesión de Marcos Poma» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C. F. 6: 87).

⁹² «Confesión de Matías Mamani» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 59v).

⁹³ «Confesión de Diego Quispe el menor» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 45-45v).

⁹⁴ ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319 3° C. F. 5 N° 1: 7.

⁹⁵ «Confesión de Alejo Cacasaca» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 128v).

⁹⁶ «Declaración de Acencia Flores» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 206).

al que quería». ⁹⁷ Se ocupaba «en mandar a la gente para los combates que los indios hicieron contra esta ciudad». ⁹⁸ En junio, reforzó el armamento rebelde con un «numeroso conjunto de bocas de fuego y fusileros», ⁹⁹ enviado seguramente por su hermano. Su papel en la dirección político militar no se redujo a Sorata, sino que, al igual que Andrés, se movilizaba a otros lugares —mientras se prolongó el cerco— para reclutar gente o atacar. Así, el 23 de julio, el oidor Tadeo de Medina anota en su diario que Gregoria «está en el pueblo de Guarina de Omasuyos, tumultuada con aquellos indios». ¹⁰⁰

El 5 de agosto de 1781, Sorata, capital de la provincia de Larecaja, cayó en manos de los rebeldes. En esa instancia, se juzgó a los criollos y españoles en la plaza inmediata al cementerio de la iglesia, en cumplimiento de un auto dictado dos días antes, por el que se ordenaba que una vez que se acabase con los de Sorata, se perdonase únicamente a las mujeres, los niños y los sacerdotes. Para esto, se formó un tribunal compuesto por la primera línea de mando: Andrés Tupac Amaru en el centro y Gregoria a su lado, acompañados de algunos coroneles que determinaron la muerte de los hombres criollos y españoles de la ciudad. ¹⁰¹ Los alzados indicaron que ella «se sentó en una silla en compañía del revelde Andrés en calidad de Reyna, y así la reputaban los Yndios»; ¹⁰² que «había pasado a la destruccion de Sorata a caballo en compañía de Tupa Amaro y [...] le daban el tratamiento de reina los indios». ¹⁰³ Todo esto fue reconocido por la propia Gregoria al confesar que «en la destrucción de Sorata es cierto que asistió en compañía de Andrés,

⁹⁷ «Declaración de Nicolás Macedo» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 205).

⁹⁸ «Declaración de Mariano Tito Atauchi» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 171v).

⁹⁹ Del Valle de Siles 2017: 158. Declaración del criollo Antonio Molina.

¹⁰⁰ Del Valle de Siles 1994: 232.

¹⁰¹ Del Valle de Siles 2017. Lewin dice que «los criollos fueron puestos en libertad» (1967: 492).

¹⁰² «Reconocimiento de Gregoria frente a la acusación de Mariano Tito Atauchi» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 206-206v).

¹⁰³ «Confesión de Tomás González» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 162v).

quien la mandó sentar en una silla junto a él al tiempo que hacía morir a los que estaban atrincherados». ¹⁰⁴

Luego de la caída de la ciudad se procedió al reparto del botín. Katari se quedó con armas, que robustecieron el segundo cerco a La Paz, ¹⁰⁵ y la capa de veneras de la orden de Santiago que había pertenecido a Sebastián de Seguro, el corregidor de Larecaja; por su parte, Andrés marchó a Azángaro llevando los caudales que le correspondían. ¹⁰⁶ La toma de Sorata significó un duro golpe para los realistas, así como un importante triunfo para los insurgentes. En los tres meses que duró el cerco, y quizá beneficiados por la acción mancomunada de los jefes, que durante ese lapso «continuamente se enviaban comisiones, cartas y regalos», ¹⁰⁷ se multiplicaron los focos rebeldes. ¹⁰⁸

LAS DERIVACIONES FAMILIARES Y AFECTIVAS DEL ACUERDO

A fines de agosto de 1781, por indicación de Diego Cristóbal, llegaron a El Alto Andrés Tupac Amaru y Miguel Bastidas con algunos de sus coroneles a fin de participar, junto con las huestes kataristas, en el segundo cerco a la ciudad de La Paz. Se establecieron bases separadas: los primeros se asentaron en El Tejar, en la ceja del Alto y Cruz Pata y los segundos en Collana o Pampajasi. ¹⁰⁹ Sería aventurado arriesgar las razones de los campamentos desagregados. Es tan lógico decir que fue por cuestiones tácticas, ya que así podían controlar las entradas y salidas de la ciudad,

¹⁰⁴ «Confesión de Gregoria Apasa» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 6).

¹⁰⁵ El primer cerco se extendió desde el 13 de marzo de 1781 hasta el 3 de julio. El segundo se prolongó desde los primeros días de agosto hasta el 17 de octubre de 1781.

¹⁰⁶ Del Valle de Siles 2017.

¹⁰⁷ *Ib.*: 67.

¹⁰⁸ El 27 de mayo, los habitantes de Puno fueron obligados a evacuar la ciudad y marchar a Cuzco y Arequipa porque el ejército realista, muy mermado, era impotente para defender la plaza y a sus pobladores. Las tropas tupacamaristas controlaban el área del lago Titicaca y tenían fuertes bases de apoyo desde Puno hasta Cuzco (Walker 2015). También en mayo, los realistas dirigidos por Gavino Quevedo que iban a auxiliar La Paz, sufrieron una terrible derrota en Sica Sica a manos de Katari, que persiguió a la tropa dispersa hasta Panduro sin dejar sobrevivientes y los kataristas se hicieron dueños de Pacajes, Chucuito y Paucarcolla (Del Valle de Siles 2017).

¹⁰⁹ Walker 2015; Del Valle de Siles 2017.

impidiendo su aprovisionamiento;¹¹⁰ o dividirse las áreas de combate, en tanto los Amaru no intervinieron en el sector de Pampajasi y Katari concentró sus ataques por Santa Bárbara, Quilli Quilli y el Calvario,¹¹¹ como por posibles desavenencias entre ambas direcciones, motivadas por la intromisión de los de Azángaro en La Paz,¹¹² o diferencias tácticas y de criterio.¹¹³ Lo cierto es que, hasta el 29 de septiembre en que se estableció definitivamente entre los Amaru,¹¹⁴ Gregoria articuló ambos cuarteles, alternando su presencia entre uno y otro.¹¹⁵ A mediados de ese mes, Andrés había partido a Azángaro, quedando su tío Miguel Bastidas como la máxima autoridad del campamento. Esa fecha también sería la última vez en que Andrés y Gregoria estuvieron juntos.

A poco más de un mes de iniciado el segundo cerco, el 12 de septiembre, el virrey del Perú Agustín de Jáuregui prometió un indulto amplio que incluía a los principales líderes rebeldes, mientras que el de Buenos Aires ordenó «obedecer recíprocamente las órdenes de ambos».¹¹⁶ El movimiento era doble: se ofrecía el perdón a los indígenas que se acogieran a él, mientras amplios ejércitos realistas partían desde Lima, Oruro, Cochabamba, Arequipa y Buenos Aires hacia la zona de conflicto, a fin de sofocar a los pertinaces.¹¹⁷ El 1 de octubre José de Reseguín, al mando de tropas de auxilio para la ciudad de La Paz, marchó desde Oruro llegando a la plaza sitiada el 17 de ese mes.¹¹⁸ En el camino, fue domando focos rebeldes y otorgando el perdón del virrey a los indígenas sumisos. En El Alto de La Paz, no hubo batalla, porque los sitiadores

¹¹⁰ Marchena Fernández 2005.

¹¹¹ Del Valle de Siles 2017.

¹¹² *Ib.*

¹¹³ Vega 1969.

¹¹⁴ «Confesión de Gregoria Apasa» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C, F. 6).

¹¹⁵ Del Valle de Siles 2017.

¹¹⁶ De Angelis 1836a: 128.

¹¹⁷ El virrey Vértiz informó que había despachado con ese fin «en distintas ocasiones sobre seiscientos veteranos» (1945: 39).

¹¹⁸ Gutiérrez 1879.

se habían ido dispersando conforme avanzaba el socorro realista.¹¹⁹ El segundo sitio de La Paz había llegado a su fin.

Los Amaru decidieron acogerse al indulto del virrey. Con ese ánimo, el 28 de octubre, en el campamento realista se recibieron pliegos de Diego Cristóbal, Miguel Bastidas y Tupac Katari para subordinarse al perdón. Este último ofrecía hacerlo bajo la condición de que liberasen a su esposa Bartolina Sisa, prisionera de los españoles desde el 29 de junio. Así, el 3 de noviembre, por orden de Diego Cristóbal, Bastidas y sus coroneles firmaron las paces en Patamanta con Reseguín. Sin embargo —y a pesar del pliego enviado anteriormente— ni Tupac Katari ni sus coroneles comparecieron a suscribir la obediencia al rey.¹²⁰ Aún más, Juan de Dios Mullupuraca envió una carta a Bastidas el día 1 de noviembre «desaprobando» que este se hallare en campo enemigo.¹²¹

Si bien Katari había estado en Las Peñas con Bastidas, no solo no se presentó a firmar las paces, sino que el 29 de octubre,¹²² había marchado a Copacabana a atacar a Miguel Guaman Sonco, un antiguo coronel de los Amaru que se había plegado al poder español, disciplinando tras de sí a los indígenas de Copacabana, Guarina y Yunguyo.

¹¹⁹ *Ib.*

¹²⁰ Del Valle de Siles 2017.

¹²¹ (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 3° C. F.5, N° 1: 387 v).

¹²² El 29 de octubre de 1781, Gregoria escribe una carta a Bastidas donde le ruega cuidado con los españoles y da cuenta de la campaña de Katari: «Mi Señor, mi venerado padre, vuestra señoría me ha de hacer especial favor de no moverse de ese de las Peñas porque no haiga alguna traición estando vuestra señoría cerca de los enemigos [...] mi amado hermano don Julián, me dicen, va en pos de Sonco, por lo que le suplico vaya bien asegurado con otro coronel que sea de buena disposición, porque aquí se oye que ese pícaro está determinado a resistirse y porque a la prudencia de vuestra señoría no tengo de hacer advertencia ninguna. Nuestro Señor le guarde muchos años. Achacachi y octubre 29 de 1781» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 3° C., F. 5 N° 1: 52v). Quizá la negativa de Katari a subordinarse a los españoles, su marcha a Copacabana y la desconfianza frente a los españoles hayan hecho que Gregoria dudase en someterse a las paces, ya que Diego Casimana, uno de los reos, señaló que Gregoria le «hacia cargos a Bastidas en el santuario [de Peñas] por haber determinado pedir el perdón» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C, F. 6: 206v).

El 4 de noviembre, ya celebradas las paces, Gregoria —que luego de fracasado el cerco de La Paz se había refugiado en Achacachi—¹²³ se reunió con Bastidas en Las Peñas. El día 9, los españoles prendieron a todos los alzados que se hallaban en el lugar bajo la acusación de traición, haberse subordinado falsamente, esconder armas y tener la intención de fugarse. El mismo día, traicionado por uno de sus coroneles, en Chinchayapampa, muy cerca de Achacachi, fue apresado Tupac Katari, siendo brutalmente ejecutado el 14 de noviembre.

Dado el contexto de derrota y las diferentes posiciones que Diego Cristóbal y Tupac Katari adoptaron frente al indulto otorgado por el virrey, en el aspecto estrictamente militar, el acuerdo entre las familias parecía haber llegado a su fin. A pesar de ello, los lazos parentales y afectivos establecidos entre ambas familias no parecen haber sufrido alteraciones. Podemos poner como ejemplo de ello algunos hechos que hoy caracterizaríamos como domésticos, pero que dan cuenta de relaciones familiares.

El hijo de Gregoria y Pañuni —de quien desconocemos el nombre— y Anselmo, el hijo de Tupac Katari y Marcela Sisa, fueron enviados con Andrés a Azángaro para que permanecieran protegidos al cuidado de la madre de Diego Cristóbal Tupac Amaru, Marcela Castro.¹²⁴ No sabemos cuándo llegaron a destino. El 16 de julio, los niños estaban en Lacaya, cerca de Tiahuanaco.¹²⁵ El 21 de octubre, Andrés le expresa a Gregoria en una carta «No tengas cuidado de tu hijo, que yo lo veo en todo»,¹²⁶ pero aún no debían haber llegado a Azángaro, puesto que en el expediente judicial consta otra esquila de Andrés a Gregoria, fechada el 24, en la cual este «se hace cargo de un hijo suyo cuya llegada aguardava».¹²⁷ Del mismo modo y de manera recíproca, Andrés le había encomendado a Gregoria el cuidado de su tío Miguel: «según te encargué y pedí,

¹²³ Achacachi se había convertido en un centro importante para los alzados, estaba comunicada directamente con Azángaro y La Paz y era un punto de contacto entre estas sedes rebeldes y ambos bandos insurgentes (Del Valle de Siles 2017).

¹²⁴ *Ib.*

¹²⁵ Así consta en la carta que Isidro Escobar envió a Katari el 16 de julio de 1781 (ALP/DMES, AGI, Charcas 595, 16/08/1781, F. 14, N° 20).

¹²⁶ Del Valle de Siles 2017: 194.

¹²⁷ ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 3° C., F. 5, N° 1: 388v.

pues saves no haver persona que lo pueda hacer con la voluntad y constancia que vos lo hacías y debes proseguir».¹²⁸ Gregoria parece haber cumplido la tarea con cuidado y esmero, a pesar de algunos reproches de Andrés, por cuanto, muy poco antes del final, el 29 y 30 de octubre, le envió a Bastidas dinero, pan, un par de medias nuevas de seda, azúcar —cuando ya casi no había— y lamentó no poder enviarle aún unos estribos que había encargado para él, por no estar terminados. Asimismo, no ahorra palabras de cariño para con Miguel, afirmando que extrañaba «su muy dulce compañía y así vuestra señoría no se olvide de la que bien lo quiere».¹²⁹ En un contexto bélico cada vez más desfavorable, las familias continuaban actuando como tales, cuidándose recíproca y mutuamente.

En el plano estrictamente militar, Gregoria Apasa siguió cumpliendo tareas de mando y agitación hasta el último momento de la rebelión. En octubre, durante el segundo cerco a la ciudad de La Paz, acicateando el hambre de los sitiados, tuvo «la audacia de bajar a mula muy ataviada hasta la Cruz o alto de San Pedro y llamar a las mujeres y aún a los hombres, diciendo: Vénganse, que nada les harán, tendrán qué comer».¹³⁰ Asimismo, una carta de Andrés desde Azángaro, con fecha 24 de octubre —La Paz ya había sido recuperada por los realistas el 17 de ese mes— da cuenta del importante papel que cumplió Gregoria durante el segundo sitio a La Paz, ya que en la misma le encarga «que aligere los abances» y «que todo el cuidado ha de ser entregarle, y ganar la ciudad, y la catedral para oír misa a su llegada».¹³¹

CONCLUSIONES

Enmarcamos los principales roles que llevó adelante Gregoria Apasa en el contexto de la rebelión de 1781, como actos planeados y ejecutados por su hermano, aprovechando las relaciones familiares y atendiendo a las necesidades de la insurrección. En tal sentido, descartamos las

¹²⁸ «Carta del 9 de octubre» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319 3°C., F. 5, N° 1: 8).

¹²⁹ ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319 3° C. F. 5, N° 1: 52-53v.

¹³⁰ Del Valle de Siles 1994: 288.

¹³¹ ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 3° C., F. 5, N° 1: 388v.

interpretaciones que ven aquellos actos como arrebatos individuales, propios de su personalidad o de su femineidad.¹³² Es claro que Gregoria desempeñó diversos roles: hermana de Julián —erigido Inca—, alter ego de Tupac Katari y mujer de Andrés Tupac Amaru. En tanto hermana del «Inca», cumplió los deberes de preservar los intereses del linaje, iba donde fuera necesario para cumplir con sus obligaciones, entendidas no como una carga, sino como un deber. En tanto alter ego de Julián, actuó como este, cumpliendo tareas de mando, tomando decisiones tácticas, militares y administrativas y disponiendo sobre la vida y la muerte de los vencidos. Por fin, fue la mujer de Andrés, rol que no interfirió con los otros, y que ambos tenían bien en claro. A través de ellos, las familias se unieron posibilitando el gran movimiento insurgente hacia el sur y el sureste del Cuzco.

Iniciado el primer cerco a la ciudad de La Paz, Julián Apasa convocó a sus familiares cercanos para que colaborasen en distintos aspectos de la empresa rebelde. Varios de ellos, por lo que informan los registros, centraron sus actividades en tareas económicas y, si se quiere, administrativas, a fin de garantizar los recursos necesarios para sostener el movimiento.¹³³ La única persona que durante esta etapa pareció realizar actividades distintas al resto de los familiares fue Bartolina Sisa, esposa de Julián, quien, como vimos oportunamente, «tenía la obediencia de parte de los sublevados»,¹³⁴ y quedaba al mando del gobierno en ausencia de su marido, desempeñándolo «en el todo y de modo que no hacía falta alguna Catari».¹³⁵ Bartolina continuó cumpliendo ese papel hasta el mismo momento en que fue hecha prisionera el 29 de junio de 1781. Gregoria, por su parte, se ocupó del alcohol y de administrar y decidir sobre los recursos económicos de la rebelión.

Mientras aquello sucedía, tuvo lugar lo que nosotros hemos vislumbrado como un acuerdo entre Diego Cristóbal Tupac Amaru y Julián Apasa. Ese pacto se materializó con el emparentamiento entre las familias

¹³² Del Valle de Siles 2017; Mendieta 2005.

¹³³ O'Phelan Godoy 2012.

¹³⁴ NCDIP, 2017, v. 4: 379.

¹³⁵ Ballivian y Roxas 1872: 234.

a partir de la unión de Gregoria, por parte de los Apasa, y Andrés Mendigure, por la de los Amaru. Ese arreglo benefició a ambos líderes insurgentes. Al primero le garantizó una zona de rebelión extendida, el aprovechamiento de un área políticamente efervescente y la maximización de recursos. A Katari, le significó un emparentamiento con los incas que reforzaba su autoridad y le otorgaba prosapia. La práctica no era algo nuevo o desusado en el mundo andino; como señalamos oportunamente, este tipo de uniones fueron recurrentes durante el incario, ya que en numerosas oportunidades el Inca apelaba a acuerdos parentales con jefes étnicos que aceptaban subordinarse a él a cambio de ventajas materiales o simbólicas. En este caso, la situación de Diego Cristóbal no era la del Inca triunfante y poderoso de la época imperial, aunque, como vimos, el ejercicio fue prácticamente en el mismo sentido. A ese pacto aludió Gregoria cuando los funcionarios le preguntaron sobre los motivos que tenía Andrés para distinguirla con demostraciones y ella solo respondió «Que por ser hermana de Julián Catari, y que no tuvo otra causa».¹³⁶ Con esa escueta frase, estaba diciendo que Andrés la distinguía honrando el pacto que Diego Cristóbal había hecho con su hermano.¹³⁷ En el mismo hilo, cuando es reconvenida por los españoles, que le imputaron ser concubina de Andrés «añadiendo esta culpa a las otras que ambos cometían»,¹³⁸ ella expresó «que no fue su concubina».¹³⁹ Gregoria no negaba la relación, sino el tenor de la misma, puesto que no era solo un amancebamiento como aducían los españoles, sino un emparentamiento familiar hecho al más puro estilo andino. En el mismo, como vimos en las cartas de Andrés, no estaban excluidos ni el amor ni la ternura. Lamentablemente, las que Gregoria le dirigió a él se han perdido, pero podemos notar el cariño y el cuidado en las que le dirigió

¹³⁶ «Confesión de Gregoria Apasa» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 7).

¹³⁷ Diego Quispe el Menor refrenda esta situación cuando le preguntan sobre los motivos que tenía Andrés Túpac Amaru para distinguir a Gregoria, y contesta que «a la Gregoria la distinguía el Andres por ser hermana del feroz Julián» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 45v).

¹³⁸ «Confesión de Gregoria Apasa» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 7).

¹³⁹ «Confesión de Gregoria Apasa» (ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 5° C., F. 6: 7).

a Miguel Bastidas. Los españoles, operando desde otra racionalidad y sujetos a otra relacionalidad, no podían comprender esos pliegues.

El cambio producido en el status familiar de Gregoria, hizo de ella —como bien dice Del Valle de Siles— una «mujer singularísima y una de las figuras más interesantes de la rebelión de 1781 en los territorios de Charcas». ¹⁴⁰ Como familia, Gregoria fue una Amaru más. La madre de Diego Cristóbal, e incluso Andrés, velaron por su hijo en su ausencia, y ella, por pedido del propio Andrés, hizo lo mismo con Miguel Bastidas. Las familias quedaron entrelazadas hasta el mismo momento de la prisión y ejecución de Gregoria.

La figura de Gregoria Apasa nos invita a andar por caminos complejos, que la distancia hace a veces insondables. Más allá de que los podamos desentrañar o no, nos estimula a pensar en formas de parentesco prehispánico desarrolladas en un escenario colonial y, a la vez, en un escenario de rebelión. Ese mismo contexto nos convoca a reflexionar en ese ser uno-con-el-otro, casi imposible de admitir, e incluso vivenciar, desde la perspectiva occidental actual. Por fin, nos remite a algo tan histórico y tan cotidiano como la guerra. Todo lo que hemos desarrollado se dio en un marco de derrotas (Tupac Amaru II), de huidas y reasentamientos (Diego Cristóbal), de surgimiento de nuevos liderazgos (Tupac Katari) y en un contexto que, más allá de los intereses o deseos personales, requería aunar fuerzas. En todos estos caminos, los documentos dejan entrever que Gregoria ejecutó, de la mejor manera posible, los roles que le tocó actuar, oscilando entre la crueldad y la benevolencia, entre el candor y el reproche y anudando astuta e inteligentemente a las dos familias protagonistas de una de las mayores rebeliones del siglo XVIII en el sur andino.

¹⁴⁰ 2017: 191.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO**Archivo de La Paz (ALP)/Donación María Eugenia Siles, Copia del Archivo General de Indias (AGI)**

- «Carta a Gregoria Apasa de los principales y muy leales vasallos del pueblo de Achacachi a Gregoria Apasa (23 de mayo de 1781)». Buenos Aires 319, 3° Cuaderno, Folder 5, N° 1, ff. 7-7v.
- «Confesión de Bartolina Sisa (5 de julio de 1781)». Buenos Aires 319, 4° Cuaderno, Folder 5, N° 2, ff. 58-67.
- «Carta de Isidro Escobar a Tupac Katari (16 de julio de 1781)». Charcas 595, 16 de agosto de 1781, Folder 14, N° 20, ff. 1-2.
- «Carta de Andrés Tupac Amaru a Gregoria Apasa (9 de octubre de 1781)». Buenos Aires 319, 3° Cuaderno, Folder 5, N° 1, ff. 7v-8.
- «Carta de Gregoria Apasa a Miguel Bastidas (29 de octubre de 1781)». Buenos Aires 319, 3° Cuaderno, Folder 5, N° 1, ff. 52v-53.
- «Sentencia dictada contra Julián Apasa por el oidor Tadeo Diez de Medina (13 de noviembre de 1781)». Buenos Aires. 319, 1° Cuaderno, 1781, Folder 3, N° 5, ff. 71v-77v.
- «Confesión de Gregoria Apasa (10 de diciembre de 1781)». Buenos Aires 319, 5° Cuaderno, Folder 6, ff. 2-21v.
- «Confesión de Diego Quispe el Menor (12 de diciembre de 1781)». Buenos Aires 319, 5° Cuaderno, Folder 6, ff. 38v-51v.
- «Confesión de Josefa Anaya (12 de diciembre de 1781)». Buenos Aires 319, 5° Cuaderno, Folder 6, ff. 28v-38v.
- «Confesión de Matías Mamani (14 de diciembre de 1781)». Buenos Aires 319, 5° Cuaderno, Folder 6, ff. 52-60.
- «Confesión de Andrés Quispe (15 de diciembre de 1781)». Buenos Aires 319, 5° Cuaderno, Folder 6, ff. 62-74v.
- «Confesión de Marcos Poma (16 de diciembre de 1781)». Buenos Aires 319, 5° Cuaderno, Folder 6, ff. 84v-90.
- «Confesión de Mariano Tito Atauichi (3 de enero de 1782)». Buenos Aires 319, 5° Cuaderno, Folder 6, ff. 168-179v.
- «Careo entre los reos (21 de enero de 1782)». Buenos Aires 319, 5° Cuaderno, Folder 6, ff. 200-209v.
- «Sentencia en la causa criminal de sedición y alzamiento contra las regalías de la Suprema Majestad de nuestro católico Soberano, sus leyes y santas disposiciones dictada por Tadeo Diez de Medina (5 de setiembre de 1782)». Buenos Aires 319, 5° Cuaderno, Folder 7, N° 1, ff. 375-419.
- ALP/DMES, AGI, Bs. As. 319, 1° C. 1781, F. 3 N° 5.
- Charcas 595, 16/08/1781, folder 14 N° 20.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier. 1984. «Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara/quechua: Kataris, Amarus y bases 1780-1781». En Xavier Albó, *Obras Completas. T. V.: 1982-1984*. Bolivia: Fundación Xavier Albó, 563-635.
- Amado Gonzales, Donato. 2017. *El estandarte real y la mascapaycha: historia de una institución inca colonial*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP. <https://doi.org/10.18800/9786123172565>
- Ballivian y Roxas, Vicente. 1872. *Archivo Boliviano: colección de documentos relativos a la historia de Bolivia durante la época colonial, con un catálogo de obras impresas y de manuscritos que tratan de esa parte de la América Meridional. Tomo 1*. París: A. Franck (F. Vieweg).
- Bouysson-Cassagne, Thérèse. 2010. «Apuntes para la historia de los puquinahablantes». *Boletín de Arqueología PUCP* 14: 283-307. <https://doi.org/10.18800/boletindearqueologiapucp.201001.014>
- Cabello Valboa, Miguel. 1951. *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos e Instituto de Etnología.
- Cahill, David. 2003a. «Nobleza, identidad y rebelión: los incas nobles del Cuzco frente a Túpac Amaru (1778-1782)». *Histórica* 27 (1): 9-49. <https://doi.org/10.18800/historica.200301.001>
- Cahill, David. 2003b. «Primus inter pares. La búsqueda del Marquesado de Oropesa camino a la Gran Rebelión (1741-1780)». *Revista Andina* 37: 9-51.
- Cajías de la Vega, Fernando. 2005. *Oruro 1781: Sublevación de indios y rebelión criolla*. La Paz: Institut Français d'Études Andines; Cooperación ASDI-SAREC e Instituto de Estudios Bolivianos. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.7477>
- Cerrón Palomino, Rodolfo. 2010. «Contactos y desplazamientos lingüísticos en los Andes centro-sureños: el puquina, el aimara y el quechua». *Boletín de Arqueología PUCP* 14: 255-282. <https://doi.org/10.18800/boletindearqueologiapucp.201001.013>
- Cerrón Palomino, Rodolfo. 2018. «Las lenguas de los Incas». En Izumi Shimada (ed.), *El imperio inka*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 96-125. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-02485-2>
- Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. 1971. *Colección Documental de la Independencia del Perú, t II, v. 3: La rebelión*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- Cúneo-Vidal, Rómulo. s/f. *Historia de la civilización peruana contemplada en sus tres etapas clásicas de Tiahuanaco, Hattun Colla y el Cuzco*. Barcelona: Casa Editorial Maucci.
- De Angelis, Pedro. 1836a. «Documentos para la historia de la sublevación de José Gabriel de Tupac-Amaru, cacique de la provincia de Tinta, en el Perú». En

- Colección de Obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata. Tomo V.* Buenos Aires: Imprenta del Estado, 3-286.
- De Angelis, Pedro. 1836b. «Relación histórica de los sucesos de la rebelión de José Gabriel Túpac Amaru de las provincias del Perú el año 1780». En *Colección de Obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata. Tomo V.* Buenos Aires: Imprenta del Estado, I-VIII, 3-113.
- Del Busto Duthurburu, José Antonio. 2018. *José Gabriel Túpac Amaru antes de su rebelión*, ed. de Teresa Guérin vda. de Del Busto. Lima: Ediciones Lux.
- Del Valle de Siles, María Eugenia. 1994. *Diario del alzamiento de indios conjurados contra la ciudad de Nuestra Señora de La Paz. 1781, por Francisco Tadeo Diez de Medina.* La Paz: Banco Boliviano Americano.
- Del Valle de Siles, María Eugenia. 2017. *Historia de la rebelión de Tupac Catari, 1781-1782.* La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Domínguez Faura, Nicanor. 2010. «Para una cartografía de la lengua puquina en el altiplano colonial (1548-1610)». *Boletín de Arqueología PUCP* 14: 309-328. <https://doi.org/10.18800/boletindefarqueologiapucp.201001.015>
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. 1991. «La plástica colonial y sus relaciones con la gran rebelión». *Revista Andina* 9 (2): 415-439.
- Flores Galindo, Alberto. 1993. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes.* México: Grijalbo. <https://doi.org/10.1017/s0395264900144336>
- Garrett, David. 2005. *Shadows of Empire: The Indian Nobility of Cusco, 1750-1825.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Garrett, David. 2008. «In spite of her sex»: The cacica and the politics of the pueblo in late colonial Cusco». *The Americas* 64 (4): 547-581. <https://doi.org/10.1353/tam.2008.0045>
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1615. *Nueva crónica y buen gobierno.* Disponible en <<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>>.
- Gutiérrez, José Rosendo. 1879. *Documentos para la historia antigua de Bolivia. Sitios de La Paz y el Cuzco. 1780-81. Tomo I.* La Paz: Imprenta de la Unión Americana.
- Hidalgo Lehuède, Jorge. 1983. «Amarus y Kataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cuzco, Chayanta, La Paz y Arica». *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 10: 117-137.
- Imaña Castro, Teodosio. 1973. «De lo pasional en la vida de los caudillos indígenas de 1780». *Revista Historia y Cultura* 1:125-142.
- Jáuregui, Agustín de. 1872. «Relación que hace el Excmo. Sr. D. Agustín de Jáuregui, Virrey que fue de estos reinos del Perú, a su sucesor el Excmo. Sr. D. Teodoro de Croix, desde el 20 de julio de 1780 hasta el 30 de abril de 1784». En Sebastián Lorente (ed.), *Relaciones de los virreyes y audiencias que han gobernado el Perú. Tomo III.* Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 115-206.

- Juárez, Ivone. 2016. «El cuadro que revela como fue el cerco a La Paz en 1781» *Página Siete*, 28 de julio de 2016.
- Lewin, Boleslao. 1967. *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica*. Buenos Aires: Sociedad Editora Latino Americana S. E. L. A.
- Marchena Fernández, Juan. 2005. «Al otro lado del mundo. Josef Reseguín y su “generación ilustrada” en la tempestad de los Andes. 1781-1788» *Tiempos de América: Revista de Historia, Cultura y Territorio* 12: 43-111.
- Mendieta, Pilar. 2005. «Mujeres en rebelión. Una mirada desde el diario de Francisco Tadeo Diez de Medina (1781)». *Investigaciones Sociales* 9 (15): 355-370. <https://doi.org/10.15381/is.v9i15.7002>
- Murúa, Martín. 1590. *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú. De sus hechos, costumbres, trages y manera de gobierno (Manuscrito Galvin)*. Disponible en <<https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/173392>>.
- Nacuzzi, Lidia. 2002. «Leyendo entre líneas». En Sergio Visacovsky y Rossana Guber (comps.), *Historia y estilos de trabajo de campo en la Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia: 229-262.
- Nueva Colección Documental de la Independencia del Perú*. 2017. «La rebelión de Tupac Amaru II», vol. 4, [en línea], Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC), disponible en <<http://beta.acuedi.org/book/11273>>.
- O'Phelan Godoy, Scarlett. 1981. «La rebelión de Tupac Amaru: organización interna, dirigencia y alianzas». En Luis Durand Florez (ed.), *La revolución de los Tupac Amaru. Antología*. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Tupac Amaru, 89-123.
- O'Phelan Godoy, Scarlett. 2012. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Lima: Institut Français d'Études Andines. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.6367>
- Pease, Franklin. 1992. *Curacas, reciprocidad y riqueza* Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Renard-Casevitz, F. M., A. C Taylor. y Th. Saignes. 1988. *Al este de los Andes*. Quito: Editorial Abya Yala. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.1631>
- Rostworowski, María. 1999. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, John. 1982. «Inca policies and institutions relating to the cultural unification of the empire». En G. A. Collier, R. I. Rosaldo, y J. D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec states, 1400-1800. Anthropology and History*. Nueva York: Academic Press, 93-118.
- Sala i Vila, Núria. 1996. «El levantamiento de Huarochiri, 1783». En Charles Walker (coord.), *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 273-306.

- Sala i Vila, 2018. «Indígena y abogado: el caso de José Domingo Choquehuanca de Azángaro». *Histórica*, 42 (2): 43-88. <https://doi.org/10.18800/historica.201802.002>
- Santamaría, Daniel J. 2007. «La rebelión de Juan Santos Atahualpa en la selva central peruana (1742-1756). ¿Movimiento religioso o insurrección política?». *Boletín Americanista* 57: 223-256.
- Serulnikov, Sergio. 2010. *Revolución en los Andes. La era de Túpac Amaru*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Serulnikov, Sergio. 2013. «El gobierno de los pueblos andinos en el siglo XVIII. Cambios y continuidades». En XXXIVe Colloque International du GIREA: 179-193. https://www.persee.fr/doc/girea_0000-0000_2013_act_34_1_1122
- Siles Salinas, Jorge. 2009. *Historia de la independencia de Bolivia*. La Paz: Plural.
- Szemiński, Jan. 1993. *La utopía tupamarista*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Thomson, Sinclair. 2006. *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo.
- Vega, Juan José. 1969. *José Gabriel Túpac Amaru*. La Victoria: Editorial Universo.
- Vega, Juan José. 1993. «Tupac Amaru. El proyecto económico, de la reforma a la revolución». *Cuadernos de Nueva Historia* 4: 1-45.
- Vértiz y Salcedo, Juan José de. 1945. «Memoria». En *Memorias de los virreyes del Río de La Plata*. Buenos Aires: Editorial Bajel, 25-197.
- Wachtel, Nathan. 2001. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica.
- Walker, Charles. 2015. *La rebelión de Tupac Amaru*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Fecha de recepción: 07/04/2023

Fecha de aprobación: 14/06/2023

El ceremonial republicano y los rituales políticos de la Confederación Perú-Boliviana, 1821-1839

The republican ceremony and political rituals of the Peru-Bolivian Confederation, 1821-1839

MICHAEL FORSYTH TESSEY

Pontificia Universidad Católica del Perú

mforseyth@pucc.edu.pe

<https://orcid.org/0009-0007-7722-452X>

RESUMEN

Este artículo aborda la evolución del ceremonial peruano y su relación con los cambiantes contextos políticos desde la independencia hasta el final de la Guerra de restauración dirigida por Agustín Gamarra, para comprender la falta de rituales políticos que caracterizó a la Confederación Perú-Boliviana. Para ello, se han utilizado fuentes primarias como el diario El Peruano y Guías de forasteros entre 1821 y 1840, así como documentos oficiales de la Confederación Perú-Boliviana y la Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859. La investigación busca mostrar que el proyecto santacrucino careció de prácticas rituales esenciales para materializarse, pese a la voluntad del gobierno confederal por contar con ellos.

Palabras clave: aniversarios cívicos, conmemoraciones, Confederación Perú-Boliviana, rituales, adoctrinamiento, calendario, republicanismo, ceremonial nacional

ABSTRACT

This article explores the evolution of Peruvian national rituals and ceremonies, and their relationship with the changing political context from independence to

HISTORICA XLVII.2 (2023): 97-128 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202302.003>

the end of the Restoration War, led by Agustín Gamarra, to understand the lack of political rituals that characterized the Peru-Bolivian Confederation. For this, primary sources such as the newspaper El Peruano, and Guías de forasteros entre 1821 y 1840, as well as official documents of the Peru-Bolivian Confederation and the Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859, have been used. This investigation seeks to show that Santa Cruz's project lacked essential ritual practices to materialize, despite the will of the confederal government to have such practices.

Keywords: civic festivals, commemorations, Peru–Bolivian Confederation, political rituals, indoctrination, calendar, republicanism, national ceremonies

En las primeras décadas de gobierno republicano, en el Perú hubo un despliegue permanente de actividad simbólica y de rituales que abarcaron desde aniversarios cívicos y conmemoraciones hasta juras por regímenes nuevos o constituciones. Con los primeros, se recrearon los eventos fundacionales de la nación, canonizaron fechas sagradas, crearon mitos y se confeccionó la identidad nacional; por medio de los segundos, el vínculo entre gobierno y ciudadanía era restaurado, fortaleciendo la lealtad al sistema. Cada nuevo gobierno caudillista en el Perú tuvo, por lo general, una urgencia notoria por legitimarse,¹ y todos encontraron en los rituales y símbolos trascendentes de la república instrumentos útiles para obtener el acatamiento de los individuos, y así regimentarlos bajo el novedoso discurso nacionalista. Estas prácticas, además de cohesionar a la comunidad, intensificaban a su vez el culto a la nación, la cual fue dotada de cualidades religiosas. En este artículo, se analizará la construcción del ceremonial republicano en el Perú desde la independencia hasta el final de la Campaña restauradora en 1839. Primero, se hará un recorrido por la construcción de diversas prácticas simbólicas que formaron parte del ceremonial inicial, con las que se esperaba inculcar la nueva cultura política republicana en momentos de polarización y desconfianza política. Luego, el análisis se centrará en el singular caso de

¹ Aljovín 2000: 263.

la Confederación Perú-Boliviana, que también buscó apoyarse en estas prácticas y añadir elementos a su propio ceremonial.

El objetivo del artículo es demostrar que las autoridades de la Confederación Perú-Boliviana intentaron crear rituales e intervenir el calendario para apuntalar al sistema confederal, pero que a la larga estos esfuerzos fueron poco efectivos, carecieron de continuidad y, por último, podrían entenderse como una medida del éxito (o fracaso) del proyecto santacrucino. Para ello, se han revisado fuentes producidas desde la esfera oficial, como el diario *El Peruano*, así como la *Guía de forasteros*, una publicación del gobierno preparada por el cosmógrafo mayor, que por ser de periodicidad anual es una fuente rica para observar los cambios en el calendario peruano a lo largo del siglo XIX. Junto a estas, se emplean otras fuentes primarias como la *Compilación de leyes, decretos y órdenes*, publicada por Juan Oviedo en 1861, así como documentos de la Confederación como la *Ley Fundamental de la Confederación* y los producidos por las asambleas de Sicuani y Huaura.

EL CEREMONIAL PERUANO DESDE LA INDEPENDENCIA

Durante todo el siglo XIX, políticos, escritores y artistas expresaron la necesidad, desde su punto de vista apremiante, de moldear la conducta y las lealtades de los individuos para comandar su obediencia. Ya en el periodo virreinal lo simbólico (funerales y proclamas reales, por ejemplo) había sido utilizado con efectividad por las élites para dotar de estabilidad al sistema, sin mayor necesidad de un ejército.² A partir de 1821, para cohesionar la sociedad y acercarla al ideal igualitario republicano, fue necesario «educar al pueblo»,³ especialmente en un país como el Perú en el que profundas divisiones regionales, cultivadas durante los siglos virreinales, presentaban un obstáculo duradero.

Entre las herramientas culturales que utilizaron las nuevas repúblicas hispanoamericanas para afianzar sus proyectos nacionales, estuvieron el teatro, la literatura, la historiografía y los rituales cívicos. A estas prácticas

² Cañeque 2014: 145.

³ Harwich 2003: 533.

de intervención cultural desde arriba, la historiografía las ha llamado *pedagogía cívica*. Al mismo tiempo, al igual que la Revolución francesa de finales del siglo XVIII, la independencia hispanoamericana puede considerarse un *evento lingüístico*, en el sentido de que vino de la mano de una transformación vertiginosa y comprehensiva de múltiples significados y de los usos del lenguaje. Diversos términos se resemantizaron y ganaron densidad, otros fueron introducidos al vocabulario común de la política, y el lenguaje, en general, se ideologizó.⁴ Este nuevo vocabulario político, que apuntalaba al sistema republicano y que era poco compatible con la sociedad corporativa, debía ser inculcado en la cultura nacional. Por ello, los gobiernos republicanos pusieron énfasis en crear y modernizar escuelas en todo el país, sobre la premisa ya aceptada de que «la nación está obligada a costear la educación primaria que es la más esencial y útil á la sociedad».⁵ En 1839, por ejemplo, Gamarra ordenó que se levantaran informes sobre el estado de la educación en Huánuco para modernizarla. Al mes siguiente, atendió la educación de las mujeres y reorganizó el Colegio de Educandas del Cusco, regulando la currícula, el lenguaje e incluso los premios y castigos.⁶ Este adoctrinamiento de las masas estuvo, como durante el periodo colonial, en manos de la élite ilustrada, ya que, como indica Cristóbal Aljovín, «en la colonia esto fue promover la doctrina de la Iglesia, y durante la república, difundir las ideas del gobierno representativo y la libertad».⁷

El diario *El Peruano*, además de comunicar los decretos del gobierno, ofreció en estos años un espacio recurrente para la divulgación de conocimiento científico, de filosofía, de literatura, y una variedad grande de temas que abarcaron hasta la crianza de los niños, bajo la idea de que para funcionar de manera óptima, el modelo republicano necesitaba ciudadanos cultivados y virtuosos. Así, en la década del cuarenta, pueden encontrarse reseñas, comentarios y críticas a los trabajos de autores como

⁴ Rivera 2017: 223-234.

⁵ *El Peruano*, 38, 24 de agosto de 1839, 148.

⁶ *El Peruano*, 38, 24 de agosto de 1839, 148. «No se permitirá que las niñas hablen sino el idioma castellano», por ejemplo, era un mandato elocuente.

⁷ Aljovín 2000: 130.

Alexis de Tocqueville y otros pensadores contemporáneos. En 1842, en medio del periodo de la Anarquía, se comentó el libro *Democracia en América*, publicado originalmente entre 1835 y 1840, con la (urgente) esperanza de encontrar respuestas a la larga crisis política por la que pasaba el país: «Mr. de Tocqueville, bastante conocido entre nosotros por su obra la Democracia en la América del norte, nos ha proporcionado algunas reflexiones acerca de las revoluciones de las sociedades nuevas». Este era un texto indispensable para los peruanos, ya que «Creimos encontrar en este juicioso escrito algunas causas que influían en los frecuentes cambios de que ha sido víctima medio mundo»; y dado el caos actual, desde el diario se deseaba «que este filósofo viajero y anatómico político, conociese mas de cerca nuestros negocios: entonces tal vez nos revelaría las verdaderas causas de nuestras revoluciones. En los números siguientes insertaremos estas sabias reflexiones y entonces el público ilustrado juzgará mejor que nosotros».⁸

Otras obras comentadas fueron las de Bentham, Maquiavelo y Montesquieu, así como las de autores peruanos, como el libro *Antigüedades peruanas* (aparecido en 1842, según la reseña), uno de los primeros textos de historiografía republicana del país, de Mariano de Rivero, director del Museo Nacional.⁹ Con frecuencia, estas publicaciones abarcaban varios números seguidos, como el testamento de George Washington (publicado por el historiador y político francés Guizot), que podía leerse en los número de fines de enero e inicios de febrero de 1851, y con el cual se buscaba presentar al público a un santo republicano y un modelo de vida política.¹⁰

Con este propósito pedagógico el ceremonial y las fiestas cívicas fueron puestas en práctica desde las guerras de independencia, tanto por los patriotas como por los realistas.¹¹ En octubre de 1820, entre los primeros actos de San Martín luego del desembarco en Pisco, estuvo el decretar la creación de la bandera y el escudo nacional, además de poner

⁸ *El Peruano*, 61, 14 de diciembre de 1842, 180.

⁹ Dager 2009: 95.

¹⁰ *El Peruano*, 8, 25 de enero de 1851, 31.

¹¹ Vargas Álvarez 2015: 210.

a funcionar una imprenta para «crear la necesidad de independencia» y pelear una guerra de opinión.¹² Por el mismo motivo, cuando fue derrotada la Confederación a fines de enero de 1839, tan pronto como febrero los restauradores ya habían abolido los aspectos ceremoniales del régimen derrocado, como la Legión de Honor y sus condecoraciones, a los que denunciaron como «opuestos diametralmente al sistema republicano».¹³ Estas prácticas pueden encontrarse en casi todos los gobiernos de la época, incluso los de vida corta y las rebeliones truncadas. En la primera revolución que lideró, la de la Regeneración (entre enero y abril de 1841), el caudillo limeño Manuel Ignacio de Vivanco creó su propia condecoración después de la pequeña victoria en Cachamarca, llamada Cruz de Honor: el 10 de abril de 1841, con los regeneradores ya derrotados, *El Peruano* publicó un decreto aparecido en el tercer número del *Boletín del Ejército Rejenerador* para ridiculizar la distinción afirmando que este «es un artificio muy viejo, muy manoseado», una «mina copiosa de recompensas», y poco más que el remedo de premios ya poco sustanciales como «la Orden del Sol, la medalla del Libertador Bolívar, y la Lejión de Honor» (de la Confederación), que «son ensayos que han sentado muy mal al espíritu republicano del Perú». Para el diario, este era un dispositivo peligroso porque simulaba «elevar la clase», que «se pone y quita» según el antojo arbitrario de cualquier caudillo, con potencial para distorsionar al republicanismo porque al enmascarar al despotismo era una forma de fraude.¹⁴ Al tener la capacidad de cristalizar el efecto de los rituales en un objeto, estos distintivos podían validar el poder, por lo que fueron parte de toda pedagogía política republicana.

Los nuevos regímenes republicanos adaptaron el calendario religioso a sus necesidades simbólicas, fijando aniversarios y fechas para recordar eventos fundacionales que debían ser separados del resto de los días. En las conmemoraciones, como sostiene el antropólogo Paul Connerton,

¹² Ortemberg 2014: 229.

¹³ Oviedo 1861-1870, vol. 4: 39-40.

¹⁴ El texto termina afirmando que Vivanco había creado esta condecoración para disimular su posición poco impresionante en la jerarquía militar, la de coronel. *El Peruano*, 41, 10 de abril de 1841, 118.

se mezclan dos niveles de existencia, el divino y el mundano, o los del tiempo sagrado y el profano.¹⁵ Es en el ritual conmemorativo que se fusionan. En el México republicano inicial, por ejemplo, ya no solo se celebraron fiestas en honor a santos católicos, sino también a los mártires de la causa nacional.¹⁶ Asimismo, en el Perú hubo una asociación estrecha entre republicanismo y catolicismo: desde la independencia se formó la concepción de que los «verdaderos republicanos» debían defender la verdadera religión, ya que se le reconocía como la base de la cultura hispana común y había sido tradicionalmente la fuente de legitimidad política.¹⁷ La beatificación cívica de los héroes peruanos de estos años (que apuntaba a presentarlos como modelos de ciudadanía, por su sacrificio en nombre de la nación) se apoyó en el calendario cívico y los triunfos militares de 1824 de Ayacucho y Junín, y a partir de 1839, de Yungay. En la catedral de Lima, el 17 de diciembre se celebraron misas y «exequias solemnes por los defensores de la libertad que murieron en las jornadas de Junín y Ayacucho»,¹⁸ en las que atendía el gobierno con las corporaciones. Estas prácticas que produjeron un panteón nacional de héroes fueron similares en los países hispanoamericanos.¹⁹

Para 1826, el calendario oficial del Perú incluía en el conteo referencial de años transcurridos al «gobierno dictatorial del Excmo. Sr. Simón Bolívar», a «la instalación del Soberano Congreso constituyente», a «la extinción total del Ejército español en el Alto Perú» y la «declaración solemne de su independencia», al lado del nacimiento de Jesucristo (1826), la creación mítica del mundo (7025), el diluvio universal (4783) y el pontificado del papa León XII (4).²⁰ El calendario cívico, que celebraba fechas republicanas, fue de esta manera montado sobre el religioso, y los eventos políticos acompañados de la «sanción religiosa». Como en los rituales de poder virreinales, estos consistieron por lo general

¹⁵ Connerton 1989: 65.

¹⁶ Carbajal 2017: 82.

¹⁷ McEvoy 2017: 400.

¹⁸ Carrasco 1826: 4.

¹⁹ Carbajal 2017: 80.

²⁰ Carrasco 1826: 2.

en una misa en la catedral (para los rituales más importantes en Lima) seguida de un tedeum.²¹ Esta unión sacralizaba al poder político, motivo por el cual las juramentaciones de las primeras décadas comenzaban por prometer la defensa de «la santa religión católica»²².

La politización del calendario implicó que se realizaran misas y actos religiosos como rogativas públicas para ocasiones de todo tipo, como la apertura de una asamblea constituyente, el inicio de guerras civiles o exteriores y actos conmemorativos de las fechas que marcaban el nacimiento político de la comunidad. El nacionalismo y la religión fueron esferas que se retroalimentaron: el catolicismo fue el substrato cultural del que se tomaron imágenes y metáforas para conceptualizar a la nación, y el nacionalismo se apoyó en cultos como el de la Virgen de Chiquinquirá (asociado al triunfo en Yungay en 1839), además de restringir la práctica pública de otras religiones.

Las conmemoraciones, al ser introducidas dentro del calendario religioso preexistente, sirvieron como un recordatorio permanente a los ciudadanos de cuál era la ideología nacional y cómo se debía recordar el pasado, creando para ello un canon de fechas sagradas. Las conmemoraciones cívicas eran eventos organizados por el Estado, en los que, como indica Rebecca Earle, se mostraba la «versión oficial» de la nación,²³ y a la comunidad se le recordaba cuál era su identidad por medio de una narrativa maestra.²⁴ En estos primeros años, las conmemoraciones también se usaron para comunicar quiénes eran los enemigos y cuáles las naciones «amigas». En *El Peruano*, los españoles aparecen con regularidad como los adversarios históricos, sobre todo la Corona, que era denunciada habitualmente por crímenes contra sus súbditos, y Bolivia llega a ser retratada como una nación de caníbales en los peores momentos de la intermitente guerra que sostuvo contra el Perú en los años treinta y cuarenta.

²¹ Ortemberg 2012: 346.

²² *El Peruano*, 39, 28 de agosto de 1839, 151.

²³ Earle 2002: 778.

²⁴ Connerton 1989: 70.

Si bien los aniversarios cívicos de mayor importancia en el calendario republicano fueron las fechas de triunfos militares o eventos simbólicos, como la proclamación del 28 de julio en el Perú, estos festivales también celebraron a personajes, héroes o antepasados venerables que encarnaban los valores cívicos republicanos. En Venezuela, por ejemplo, desde 1825 se celebró el cumpleaños de Bolívar.²⁵ En el Perú, Túpac Amaru fue reinterpretado (o distorsionado) en los aniversarios de los años cuarenta como el antecesor espiritual directo de la independencia, que como una luz a la distancia marcaba el camino a los futuros emancipadores, según la narrativa ideológica republicana común en estos años. En la conmemoración por Ayacucho de 1842, se da a entender que su revolución se había adelantado a la francesa;²⁶ en 1845, se dice que «los Peruanos malcontentos con la condicion de esclavos á que los habian reducido los Soberanos de Castilla» gritaron con una «indignacion que despertó de su letargo á los pueblos del nuevo mundo sugetos á la misma suerte; y Tupac Amaro, un indio desgraciado, pero valiente osó desafiar el primero á la tiranía de trescientos años».²⁷ Para 1848, Condorcanqui ya era casi un profeta: «No dejaron de hacerse en el Perú tentativas heróicas, pero desgraciadas, para restaurar los derechos perdidos: Gabriel Tupac Amaru fué para los españoles un astro prontamente eclipsado, pero que les anunció la próxima venida del sol de libertad».²⁸

Los festejos fundacionales fueron modelados por las innovaciones en el ceremonial de la Constitución de 1812, que sirvieron como vehículo para las concepciones vanguardistas sobre la identidad, la nación y lo que debía ser la nueva relación entre el gobierno y la sociedad. Estos se pusieron en práctica en la guerra de independencia para construir una nueva cultura política, pero también mostraban la influencia de los rituales de poder de la tradición virreinal hispánica.²⁹ Los dos tipos elementales de rituales coloniales fueron los recibimientos de virreyes y

²⁵ Earle 2002: 779.

²⁶ *El Peruano*, 60, 10 de diciembre de 1842, 178.

²⁷ *El Peruano*, 49, 10 de diciembre de 1845, 215.

²⁸ *El Peruano*, 10, 29 de julio de 1848, 36.

²⁹ Vargas Álvarez 2015: 208–210.

las proclamaciones de la monarquía, también llamadas juras reales, que cumplían la función necesaria de «reproducir la hegemonía española en el Nuevo Mundo» e intensificar la fidelidad política.³⁰ Este propósito lo lograban, en parte, por medio de una teatralización completa del poder: los actores exhibían indumentarias y trajes lujosos, indicadores de su estatus y de la legitimidad de su posición en la jerarquía. Además, al abarcar espacios amplios de la ciudad por medio de procesiones y cortejos que la recorrían, la exposición de las figuras poderosas a la mirada de las masas amplificaba el efecto.³¹ Los rituales son un instrumento político efectivo porque aportan un carácter trascendente al objeto celebrado y permiten mirar con ojos religiosos aquello que se celebra; por ello, han sido definidos como la misma religión «en acción».³² El ritual es un componente esencial de esta porque materializa el culto. En ese mismo sentido, siguiendo a Cañeque, puede afirmarse que estos rituales políticos serían *el poder en acción*.³³ Es decir, no son solo gestos o formalidades insustanciales, fácilmente sustituibles por otros; son el poder mismo, capaces de alterar la realidad que los rodea.

Como los otros rituales republicanos, estos eventos comunicaban ideas, moldeando la comprensión de los individuos sobre el orden social. También eran instrumentos pedagógicos del poder que operaban en la gran variedad de celebraciones y rituales hispanos: además de los recibimientos de virreyes y las juras, las otras fiestas obligatorias eran el cumpleaños del rey, las bodas reales, los funerales de los miembros de la familia real y las celebraciones por triunfos militares. Al tratarse de sociedades mayoritariamente analfabetas, estos eventos solemnes «educaban» a los súbditos sobre su posición social «natural» y, por supuesto, acerca de la legitimidad del gobernante. Sin embargo, ciertas coyunturas ponían en peligro la reproducción simbólica del poder y

³⁰ Ortemberg 2012: 23.

³¹ Valenzuela 2014: 28.

³² Blasi 1985: 59.

³³ Cañeque 2014: 611. En palabras de Cañeque, «el ritual político no es un simple instrumento del poder [...] sino la propia encarnación de la producción y negociación de las relaciones de poder».

su continuidad. Según Pablo Ortemberg, algunas de estas fueron el terremoto de 1746, el secuestro del rey por el ejército napoleónico en 1808 y la llegada de la Constitución gaditana en 1812.³⁴ De hecho, Abascal manejó la crisis de legitimidad provocada por la invasión francesa por medio de rituales públicos. Las crisis políticas de 1808 a 1812 provocaron cambios importantes en el ceremonial, especialmente en cuanto al uso de símbolos que se popularizaron en los años siguientes para facilitar la creación de un régimen nuevo, como el énfasis que se puso en el sol como referencia a lo incaico y americano.³⁵ También hubo otros aspectos rituales, como la escenificación pública del poder, que se mantuvieron estables. Junto con el cambio ideológico y la divulgación de ideas liberales para concebir la nación, la Constitución gaditana trajo nuevos símbolos y un nuevo lenguaje.

Los elementos de continuidad en los rituales de poder y el ceremonial republicano en general fueron notorios también. Como señala Jaime Valenzuela sobre el caso chileno, no es posible entender las representaciones republicanas de los presidentes, basadas en una imagen benevolente y paternalista, sin pensar en el efecto que tenía la imagen del rey en el Antiguo Régimen.³⁶ También, el uso del ritual guerrero y de estandartes de guerra, como el pendón virreinal, se mantuvo, pero actualizado con los símbolos liberales. San Martín, por ejemplo, llamó a la primera bandera peruana «el pendón de la libertad».³⁷ El uso de iconografía, común durante los rituales virreinales, también estuvo muy difundido por los libertadores como parte de la guerra cultural. En las ceremonias de poder virreinales, era habitual que los retratos del rey se sacasen a pasear para exhibir al público la imagen sagrada del rey, que es lo mismo que hizo Bolívar durante su apoteósica gira triunfal por la sierra peruana después de la batalla de Ayacucho, en 1825. Esta práctica era el legado de una tradición que estaba en el núcleo del orden virreinal: la idea de que el virrey encarnaba al rey partía de la noción de que las imágenes

³⁴ Ortemberg 2012: 29.

³⁵ *Ib.*: 347.

³⁶ Valenzuela 2014: 26.

³⁷ Earle 2002: 781.

tenían el poder de «hacer lo ausente, presente», e infundían el mismo sentido de autoridad.³⁸

Para 1812, había llegado al Perú el modelo ritual tripartito gaditano, según el cual la juramentación se debía realizar en tres fases o juramentos. La primera jura la hacía «el cuerpo soberano en la sala de sesiones», luego los subalternos juraban antes sus jefes, y, finalmente, los que no pertenecían a ninguna corporación juraban en sus parroquias «el domingo inmediato luego de la misa mayor».³⁹ Adicionalmente, los rituales de juramentación y proclamación se «burocratizaron»: por un lado, el núcleo de la soberanía pasó a ser la nación, ya no el rey, y dejó de consistir en una aclamación pública en la plaza, para realizarse en espacios como salas. Sin embargo, en algunas ocasiones las juras fueron practicadas aún como rituales públicos, según la agenda política de los caudillos. Así, la juramentación de la Constitución gamarrista, realizada el 9 de diciembre de 1839, fue un espectáculo deslumbrante que abarcó cuatro días de celebraciones, con teatro, corridas de toros, y fuegos artificiales. Gamarra había elegido que la ceremonia de lectura de la Constitución (redactada entre agosto y noviembre de ese año) fuese realizada en la misma fecha que el aniversario de la batalla de Ayacucho, para aprovechar el capital simbólico y la energía emocional que despertaba su recuerdo, y la lectura pública fue concluida con lanzamientos de monedas acuñadas para la ocasión, en diferentes plazas de Lima.⁴⁰

Un uso político estratégico de estos rituales ya había sido desplegado unos años antes, cuando los patriotas habían utilizado las juramentaciones y proclamas para «republicanizar» los territorios arrebatados al gobierno virreinal durante la guerra.⁴¹ La otra cara de la actividad pedagógica realizada por estos rituales fue la prohibición de los festivales coloniales, lo que sucedió poco tiempo después de la independencia.⁴²

³⁸ Cañeque 2014: 145.

³⁹ Ortemberg 2012: 290.

⁴⁰ *El Peruano*, 69, 11 de diciembre de 1839, p. 282.

⁴¹ Ortemberg 2012: 352.

⁴² Earle 2002: 783.

Como indica Ortemberg, «el ritual de fidelidad política pasa de ser absolutista, a constitucionalista, independentista y luego republicano».

LOS RECURRENTES CAMBIOS EN EL CALENDARIO REPUBLICANO

Entre la batalla de Ayacucho en 1824, cuando queda sellada la independencia, y el final de la guerra de restauración en 1839, cuando Gamarra emprende una refundación de la república, el ceremonial peruano (y especialmente el canon de conmemoraciones cívicas) atravesó cambios considerables, tanto en la cantidad como en el tipo de festividades que tuvieron prominencia.

Una vez terminada la guerra tras la independencia de Bolivia, aún con la inercia de la colaboración militar e ideológica interamericana y antes del inicio de las guerras internacionales, en Lima se conmemoraban múltiples aniversarios, algunos de ellos fechas fundacionales de las repúblicas vecinas. Esto se debió a que en la guerra se había peleado contra un enemigo común, a que la causa patriota era ideológicamente bastante uniforme en todo el continente (la monarquía constitucional no fue una alternativa real en la mayoría de países) y a que había una dependencia mutua en el éxito de cada ejército local, además de que tropas de estos habían transitado y participado en los campos de batalla de todos los países vecinos. Así, en 1826 solo en Lima se celebraban de manera oficial, con la asistencia del gobierno y las corporaciones a ceremonias religiosas en la catedral (así como festivales en las plazas públicas), los aniversarios de la proclamación de la independencia (28 de julio), la batalla de Junín (7 de agosto), la primera entrada del Libertador Bolívar en Lima (1 de septiembre), la instalación del Congreso constituyente de 1823 (20 de septiembre), la fiesta de la Merced, por la Patrona de Armas de la República (24 de septiembre), el nacimiento de Bolívar (28 de octubre), la promulgación de la primera Constitución (20 de noviembre), la batalla de Ayacucho (9 de diciembre) y las exequias por los soldados caídos (17 de diciembre). Esta saturación de conmemoraciones en el calendario republicano temprano muestra el papel pedagógico que tuvieron, siendo complementadas con banquetes

y desfiles en los que se exhibieron los retratos de Bolívar, así como parafernalia alegórica.⁴³

Junto a esta avalancha conmemorativa, el resto del año se cantó el *tedeum* en las misas de acción de gracias por los aniversarios de acontecimientos importantes, como las batallas de Chacabuco y Maipú (para la independencia de Chile), del 12 de febrero y 5 de abril; la «declaración solemne del gobierno independiente de las provincias del Alto-Perú» (llamada inicialmente República Bolívar), el 11 de agosto; y, por último, el desembarco del ejército de San Martín en Pisco del 8 de septiembre, la batalla de Pasco el 6 de diciembre y la declaración de la independencia de Trujillo el 29 de diciembre.⁴⁴ Este fue un periodo cargado por un aura triunfal que sirvió, en opinión de Ortemberg, como «el marco ideal para anunciar decisiones políticas», así como para asegurar la permanencia de la Constitución vitalicia que había sido aprobada en julio, dos meses antes de que Bolívar debiera retirarse de Perú hacia la Gran Colombia.

El autoritarismo del Libertador había provocado una gran resistencia entre muchos peruanos —en parte, debido a su política de expatriar a opositores a su poder como el popular clérigo liberal Javier Luna Pizarro o el primer presidente peruano José de la Riva-Agüero (quien en sus polémicas memorias lo retrataría como un criminal)— de manera que apenas salió de Perú el 1 de septiembre de 1826, los disidentes se organizaron para rechazar la Constitución vitalicia. Por ello, la facción bolivariana utilizó el capital simbólico poderoso que tenía la fecha del 9 de diciembre para realizar el ritual de juramentación y obtener un mayor respaldo.⁴⁵ Esta fue la primera ocasión en que las conmemoraciones fueron utilizadas para legitimar un proyecto político caudillista. Al mes siguiente del ritual de la jura, se formó un movimiento para repudiar la Constitución bolivariana, y para junio de 1827, ya se había instalado una nueva asamblea constituyente que restableció momentáneamente la primera Carta de 1823.

⁴³ Ortemberg 2012: 339.

⁴⁴ Carrasco 1826: 5.

⁴⁵ Ortemberg 2012: 339.

El resto de 1827 se llevó a cabo con furor iconoclasta la «desbolivarización» del país, en tanto que los líderes peruanos buscaron purificar la política nacional de su influencia, pero también del peso de los extranjeros. El retrato de Bolívar sería retirado de las oficinas estatales por una orden en noviembre de 1827.⁴⁶ A partir de ese acontecimiento, todos los gobiernos adoptaron un discurso «peruanista», motivo por el cual el presidente La Mar (elegido en junio de 1827, en una de las primeras medidas de la asamblea), así como Santa Cruz, fue atacado por sus rivales por ser de origen extranjero, aunque en realidad tuviera un derecho legítimo a llamarse peruano y a acceder a los cargos públicos.⁴⁷

En julio de 1826, hubo un levantamiento anticolombiano entre los Húsares de Junín, y en 1827 estos se rebelaron por falta de pago debido a la insolvencia que afectaba al gobierno peruano. Al año siguiente (1828), el gobierno dictó la Ley de Prohibiciones, una legislación proteccionista que buscó terminar con las importaciones desfavorables para los productores peruanos. En marzo de 1828, se aprobó la nueva Constitución, y al mes siguiente comenzaron las tensiones con las tropas bolivarianas en Bolivia, que al poco tiempo conducirían a la intervención de Gamarra en ese país el 28 de abril para la expulsión de Sucre. En septiembre de ese mismo año, habría otro conflicto militar, esta vez con la Gran Colombia por esta intervención peruana en Bolivia. Así, la transición entre la colaboración americana para liberar el continente a la balcanización de la región se dio en un lapso breve, comenzando por enero de 1827, con el golpe al régimen del ausente Bolívar.

Es en ese contexto que el calendario republicano atraviesa su primera transformación importante. En medio de la nacionalización de la política peruana, de la anulación de la Constitución vitalicia y la presión interna para la expulsión de las tropas extranjeras, el calendario cívico fue recortado de quince aniversarios a solo uno, el de la proclamación y

⁴⁶ Como indica Ortemberg, las autoridades municipales consideraban que el retrato era «mirado como una señal de reconocimiento de soberanía», por lo que La Mar hizo que este fuese sustituido «inmediatamente» por el escudo nacional, «en muestra de que la Nación es Soberana» (*Ib.*: 341).

⁴⁷ Aljovín 2000: 250.

jura de la independencia del 28 de julio, con lo que se establece como la fecha central del ceremonial republicano. Fue el 16 de noviembre de 1827 cuando el Congreso General Constituyente (dirigido por Luna Pizarro), argumentando que «la multitud de fiestas cívicas causan gastos innecesarios, y acarrea á los ciudadanos perjuicios de retardo en la administración de Justicia y suspensión de sus ocupaciones útiles», estableció por decreto que a partir de la fecha la única conmemoración oficial sería por la jura de la independencia.⁴⁸ Como señala María Belén Soria, esta reducción llegó además con una «austeridad festiva» en todo el ceremonial: dado que el gobierno de Bolívar había adquirido una imagen de despilfarro, por los numerosos banquetes y fiestas fastuosas realizadas durante su gira triunfal, el 7 de junio de ese año el Congreso había prohibido las celebraciones excesivas, mandando que en adelante se realicen sobriamente, solo con «vivas, repiques de campanas, iluminaciones y adornos de calles» en Lima, bajo la excusa de que pervertían «la moral pública» y afectaban los negocios.⁴⁹

El decreto que limitaba los aniversarios oficiales exclusivamente al de la proclamación (y expulsaba del calendario las fechas fundacionales de las repúblicas vecinas) marcó simbólicamente el fin de la colaboración amistosa entre las nuevas naciones sudamericanas y el inicio de un nacionalismo peruano más militante. Recién en 1832, durante el controversial primer gobierno de Agustín Gamarra, se restablecieron los aniversarios por las batallas de Ayacucho y Junín por orden los congresistas Pando y Tellería, «en los mismos términos que la del aniversario de nuestra independencia», es decir con el mismo carácter oficial y, sobre todo, acompañados del ritual religioso en la Catedral.⁵⁰ En el mismo decreto, se dispuso que el presidente Gamarra supervisaría que «se repartan en tales días cuatro reales á cada individuo de tropa de los que se encontraron en dichas jornadas, relevándolos tambien de la fatiga de armas en ellos», para aprovechar políticamente su participación en Ayacucho.

⁴⁸ Oviedo 1861-1870, vol. 4: 362.

⁴⁹ Soria 2012: 74.

⁵⁰ Oviedo 1861-1870, vol. 4: 364.

LOS RITUALES NO CONSUMADOS DE LA CONFEDERACIÓN

Solo cuatro años más tarde se produjo otro momento de cambios en el ceremonial cívico, con los que se intentó acompañar las instituciones nuevas que llegaban con la Confederación Perú-boliviana. El contexto en el que Santa Cruz creó la Confederación en octubre de 1836 fue problemático, pues el país venía de una enredada guerra civil entre Luis José Orbegoso, Felipe Santiago Salaverry y Agustín Gamarra.⁵¹ Esta se inició en enero de 1834, cuando Gamarra se resistió a ceder el poder a Orbegoso, lo que condujo a la intervención de Santa Cruz, entonces presidente boliviano, por temor a que el desorden político peruano se exportase a Bolivia (que ya había sido invadida por el Perú en 1828 y 1831).⁵² Las asambleas de Huaura y Sicuani fueron vistas por los opositores a Santa Cruz como ilegítimas, debido a la presencia de tropas bolivianas en territorio peruano cuando se realizaron en 1836, motivo por el cual la propaganda gamarrista posterior afirmaba que los votantes sólo habían participado en ellas por estar bajo amenazas.⁵³

Por otro lado, el Perú era para 1836 de por sí un país poco cohesionado, como ha mostrado Susy Sánchez, pues en el norte y en el sur había visiones sobre el pasado común y el futuro nacional que no eran compatibles.⁵⁴ Si bien una parte de la élite nacional apoyó con convicción el proyecto santacrucino, principalmente la sureña, otra parte de la élite se resistió a la visión del caudillo. Por último, en el exterior, la Confederación tuvo como enemigos inmediatos a Chile y a las Provincias Unidas del Río de la Plata.

⁵¹ O'Phelan 2019: 168.

⁵² Sobrevilla 2011: 114–15.

⁵³ «¡Cuanta diferencia se advierte en los pueblos todos del Perú entre la libertad con que los ciudadanos han elegido sus electores de parroquia, y estos los Diputados al Congreso, y la concurrencia forzada y diminuta que se observó en los años 35 y 36 para el nombramiento de Diputados de las célebres Asambleas de Sicuani y Huaura! Entonces fue menester obligar con amenazas a cuasi todos los ciudadanos que habían de sufragar [...]». *El Peruano*, 13, 29 de mayo de 1839, 48.

⁵⁴ Sánchez 2012: 38.

Como en los regímenes anteriores, desde los primeros pasos del proyecto confederal se puso en marcha la maquinaria de producción de simbolismo. Una vez partido el Perú, los Estados Nor y Sur-Peruanos adoptaron banderas de inmediato y definieron su pabellón;⁵⁵ también se mandó a construir una estatua de Santa Cruz y se hicieron medallas en su homenaje.⁵⁶ Sin embargo, diferentes circunstancias truncaron este proceso creativo para las instituciones confederales.

El gobierno supranacional nunca llegaría a dar forma a los rituales de juramentación para el Parlamento confederal o la Constitución, escenificaciones necesarias para oficializar el nacimiento del proyecto y construir su legitimidad. Para el cargo de Supremo Protector se señaló la fórmula verbal que se debía pronunciar,⁵⁷ pero no llegó a definirse si se seguiría el modelo tripartito del ritual gaditano (de credenciales republicanas), de hacer la jura en todo el territorio y por todas las corporaciones, lo que además serviría para darle mayor despliegue.⁵⁸ Tampoco se estableció a lo largo de los siguientes años una fecha para la celebración de un aniversario por la unificación de los territorios, práctica simbólica de inmensa importancia, sobre la que muchos caudillos se habían apoyado, y apoyarían en el futuro. Esto puede haber sido en parte porque para mayo de 1838 el Congreso boliviano aún no había aprobado la unión y Santa

⁵⁵ «Art. 15º El Estado Nor-Peruano mantendrá el mismo pabellón, escudo de armas y tipo de moneda que usa hasta el día, con la única diferencia de que se sustituya Estado Nor-Peruano en lugar de República Peruana, entre-tanto se determina otra cosa por el congreso de plenipotenciarios ó por el constituyente del Estado» (En *Constitución del Estado Nor-Peruano*).

⁵⁶ Sánchez 2012: 31.

⁵⁷ «Yo, N.; juro por Dios Nuestro Señor y estos Santos Evangelios, y prometo á la confederación Perú-Boliviana desempeñar fiel y legalmente el cargo de Protector que me confía. Proteger por todos los medios la Religión Cristiana, Católica, Apostólica, Romana: cumplir y hacer cumplir el pacto fundamental y las leyes de la confederación; respetar las particulares de cada Estado, contra cuya libertad, integridad é independencia no permitiré atentado alguno. Si así no lo hiciere, Dios y la patria me lo demanden» (*Ley fundamental de la confederación Perú-boliviana*, artículo 44).

⁵⁸ Artículo 44 de la *Ley Fundamental de la Confederación Perú-boliviana*.

Cruz planeaba armar un debate para mejorar la estructura planteada en Tacna el año anterior.⁵⁹

En pocas palabras, el ceremonial confederal, una herramienta esencial de pedagogía política, tuvo un alcance escaso y estuvo limitado a unos cuantos gestos. En ese sentido, la Confederación representa un caso singular entre los regímenes de la época, en tanto no llegó realmente a tener símbolos ni ceremonial correspondiente a la entidad y cuerpo político que se estaba creando; y los pocos que tuvo, como la bandera confederal, no tuvieron disposiciones de ser utilizados en oficinas públicas ni ceremonias en las cuales desplegarlos.

A la inoperancia simbólica y ritual se sumaba la institucional. El Parlamento confederal nunca llegó a reunirse o a tener asamblea alguna (más allá del Congreso de Tacna de abril y mayo de 1837, que fue una reunión cuasiconstituyente, de ministros plenipotenciarios y no de diputados y senadores elegidos en cada Estado miembro), ni el Protector llegó a elegir miembros para este. Los colegios electorales, que debían presentar al Protector una lista de candidatos para componer el parlamento, tampoco se reunieron. En realidad, para mediados de 1838, más de un año y medio después de haber sido decretada su creación en Lima en octubre de 1836, los Estados de la Confederación aún no se ponían de acuerdo para establecer una Constitución final; en ese sentido, la Confederación no llegó a adoptar una forma definida, lo que puede considerarse una debilidad estructural.⁶⁰ De hecho una de las excusas de Orbegoso para abandonar la unión, en julio de 1838, fue que Santa Cruz no había convocado aún una asamblea para revisar el Pacto de Tacna.⁶¹ La falta de una Constitución reflejaba la situación de los rituales confederales.

⁵⁹ Sobrevilla 2011: 189.

⁶⁰ Carlos Ramos Núñez no incluye al documento del Pacto de Tacna de 1837 entre las constituciones peruanas en *La letra de la ley. Historia de las constituciones peruanas* (2018). Por su parte, Fernán Altuve considera que se debe «hablar de las constituciones de la Confederación Perú-boliviana» y al acuerdo de Tacna como un «pacto constitucional», debido a que su sexto artículo establece que cada una de las «tres repúblicas» tendría «leyes fundamentales» propias, como la Constitución peruana de 1834 para los Estados Nor y Sur-Peruano y la Constitución boliviana de 1834, vigente en Bolivia (1998: 198).

⁶¹ Sobrevilla 2011: 192.

Para justificar la división del Perú en dos, se había argumentado que los nuevos Estados se mantendrían unidos por medio de un gobierno supranacional. Los tres estarían vinculados como subgrupos de una sola nación y serían independientes en casi todos los sentidos, excepto en política exterior, en el manejo de las fuerzas armadas y en políticas comerciales foráneas.⁶² Como señala Natalia Sobrevilla, esto hacía a la Confederación un proyecto atípico entre los que habían sido ideados en Sudamérica.

La estructura del gobierno de la Confederación fue establecida por el Congreso de Tacna en mayo de 1837, en un documento llamado *Ley fundamental de la Confederación Perú-Boliviana*. El gobierno estaría dividido en los mismos tres poderes de los Estados que componían a la Confederación. Las dos instituciones de mayor jerarquía en el nivel confederal serían el cargo de Supremo Protector y un Parlamento general. Aunque en la *Ley fundamental* se menciona dos veces a un «poder judicial general», no se llegó a crear una institución judicial propiamente, como en el caso de los poderes legislativo y ejecutivo. Más bien, el artículo 33 indicaba que en caso de que se acusara a cualquier miembro de alguna rama del gobierno federal, se armaría para el caso «por un tribunal especial compuesto de tres Magistrados de cada una de las Cortes Supremas, nombrados por ellas mismas, que serán convocados por el Senado al lugar donde se hubiere reunido el Congreso».⁶³

El cargo de Protector sería ocupado por un periodo de diez años, tras lo cual podría haber reelecciones de manera indefinida. Las tres áreas de gobierno central mencionadas arriba (política exterior, ejércitos y política de comercio exterior) estarían exclusivamente en manos del Protector. Santa Cruz, cuya habilidad como administrador era conocida, se otorgó el poder de nombrar a los funcionarios de todos los puestos importantes en la estructura confederal. De igual manera, el Protector elegiría a los miembros del Parlamento, de una lista propuesta por cada Estado, y su poder no se vería limitado por ninguna otra entidad gubernativa.

⁶² *Ib.*: 151.

⁶³ *Ley fundamental de la Confederación Perú-boliviana*, art. 33.

Como indica Sobrevilla, el Protector «era la federación en sí», algo que había calcado de Bolívar,⁶⁴ pero también de Napoleón. De hecho, la Confederación había sido oficializada por un decreto de Santa Cruz el 28 de octubre de 1836, en el que también convocaba a la Asamblea de plenipotenciarios en Tacna para el 24 de enero del año siguiente.⁶⁵

El Parlamento federal tendría dos cámaras. La de senadores sería compuesta por quince miembros, cinco de cada Estado de la unión. Se trataba de un cargo vitalicio, la edad mínima era de cuarenta años, y era obligatorio tener una renta de al menos mil pesos, «provenientes de bienes raíces», algo normal considerando el sistema económico mayormente agrario de las economías republicanas tempranas y en el que la ciudadanía se basaba en la propiedad, rural o urbana. Los representantes (diputados), por otro lado, durarían solo seis años en el cargo, y podrían ser renovados por tercios. También debían tener mínimo treinta años, una renta anual de quinientos pesos, no haber sido condenado «a pena corporal o infamante» (como con los senadores).⁶⁶ En lugar de los cinco senadores por Estado, en el caso de los diputados serían siete los elegidos por el Parlamento confederal, de una lista votada internamente en cada miembro.

Pero la Confederación quedó atrapada en un estado transitorio de forma permanente. Como se mencionó más arriba, el Senado, una importante institución confederal, nunca llegó a tener una sola sesión, ni los colegios electorales armaron una lista de candidatos para que el Protector elija. Esto fue porque la *Ley fundamental de la Confederación* indicaba que el primer Congreso general sería convocado por Santa Cruz «a los seis meses de haberse terminado la guerra actual con Chile».⁶⁷ Pero para octubre de 1837 la primera expedición restauradora ya había zarpado hacia Perú y ocupado el puerto de Cobija. Parte del sur peruano fue ocupado por el ejército chileno, que llegó a capturar Arequipa, y recién el 17 de noviembre se firma el Tratado de Paucarpata. Mientras tanto, las Provincias Unidas del Río de la Plata gobernadas por Juan Manuel

⁶⁴ Sobrevilla 2011: 153.

⁶⁵ Oviedo 1861-1870, vol. 1: 230.

⁶⁶ *Ley fundamental de la Confederación Perú-boliviana*, art. 15.

⁶⁷ *Ley fundamental de la Confederación Perú-boliviana*, art. 42.

de Rosas también habían declarado la guerra a la Confederación, en parte porque muchos de los rivales exiliados de Rosas se habían refugiado en Bolivia.

Más importante aún, la Constitución establecía que, a más tardar de cinco meses de la ratificación de la Constitución confederal, el Protector debía prestar juramento «ante el gobierno de la república en cuyo territorio se encuentre». ⁶⁸ No hay rastro, entre los decretos y órdenes de los estados peruanos en esos años, de disposiciones para que Santa Cruz realice el juramento de «[...] prometo a la confederación Perú-Boliviana desempeñar fiel y legalmente el cargo de Protector que me confía». ⁶⁹ Debido a la importancia de estos rituales y gestos en la tradición política peruana, la fórmula sí había sido definida en mayo de 1837 para materializar la Confederación, pero al no producirse este rito de paso, Santa Cruz no habría obtenido simbólicamente el estatus que la jura confería. El hecho de que en el Pacto de Tacna se estableció que el juramento se hubiera podido realizar en cualquiera de las repúblicas «en cuyo territorio se encuentre», sumado a que se puso un plazo límite para que se realice, es significativo. Por usar una metáfora antropológica, tanto el Protector como la misma Confederación se encontraban en un estado *liminal* anterior a la culminación de un ritual de pasaje.

La importancia de estos gestos rituales puede notarse en las constituciones mismas de los Estados del Perú dividido: por ese motivo, el punto VI de las «consideraciones» previas en la Constitución del Estado Nor-Peruano (del 6 de agosto de 1836), resalta cómo Orbegoso «se desnudó de

⁶⁸ *Ley fundamental de la Confederación Perú-boliviana*, art. 44.

⁶⁹ El Artículo 44 de la Ley Fundamental de la Confederación Perú-Boliviana establece: «Ratificado que fuere el presente tratado por cada uno de los gobiernos de las Repúblicas contratantes y canjeadas las ratificaciones, á lo más dentro de cinco meses contados desde la fecha, el Protector prestará ante el Gobierno de la república, en cuyo territorio se encuentre, el siguiente juramento: “Yo, N.; juro por Dios Nuestro Señor y estos Santos Evangelios, y prometo á la confederación Perú-Boliviana desempeñar fiel y legalmente el cargo de Protector que me confía. Proteger por todos los medios la Religión Cristiana, Católica, Apostólica, Romana: cumplir y hacer cumplir el pacto fundamental y las leyes de la confederación; respetar las particulares de cada Estado, contra cuya libertad, integridad é independencia no permitiré atentado alguno. Si así no lo hiciere, Dios y la patria me lo demanden”».

la banda [presidencial]» y dejó en manos del presidente del Congreso de Huancayo el bastón»;⁷⁰ es decir, la transferencia del poder se hacía efectiva por medio de este gesto estereotipado, que además debía plasmarse en el documento constituyente. Es después de determinar que Orbegoso realizó este acto simbólico que se indican los decretos del Congreso de Huaura, entre los que se puede afirmar que «Art. 2º El Estado Nor-peruano reconoce la separación é independencia del Estado Sud-Peruano». Para el Estado Sur-Peruano también se practicaron juramentaciones, pues en mayo de 1836, poco después de la creación de la Asamblea de Sicuani, los oficiales del ejército realizaron el ritual para defender al nuevo Estado.⁷¹

En el frente interno, Santa Cruz tuvo que atender diferentes crisis, algunas urgentes. En septiembre de 1837, con la jura aún sin realizarse, el cónsul británico en la Confederación había sido notificado de una oposición en aumento al proyecto confederal en Bolivia que rechazaba el Pacto de Tacna, aún no ratificado por el parlamento de ese país.⁷² Pocos meses después, a inicios de 1838, al mismo tiempo que las hostilidades se habían retomado con Chile después del rechazo al Tratado de Paucarpata, algo similar sucedía en el clima político del Estado Nor-Peruano: la oposición a Santa Cruz se incrementaba, en parte por temor a una inminente segunda invasión chilena.

Basadre informa que en febrero Orbegoso estuvo reunido en el norte del país con grupos de oposición que planteaban independizarse de la Confederación, y que diferentes divisiones del ejército norperuano, como la del general Domingo Nieto, se pronunciarían libres.⁷³ Finalmente, el 30 de julio, la ciudad de Lima se declaró independiente de la Confederación, a lo que siguió una reacción en cadena con otras ciudades del norte. Para ese momento, el ejército chileno ya se encontraba camino a Lima, y menos de un mes después penetraron las defensas de la ciudad

⁷⁰ «El Presidente provisorio del Perú, General D. Luis José Orbegoso, en el día de la instalación de esta Asamblea, hizo ante ella, dimisión de este cargo, poniendo en manos de su presidente el bastón y banda de que se desnudó»

⁷¹ Alvarado 2022: 139.

⁷² Sobrevilla 2011: 180.

⁷³ Basadre 1938, vol. 2: 72.

en la batalla de Portada de Guía, a finales de agosto. En este contexto, las instituciones federales no tuvieron oportunidad de ponerse en marcha, porque, como se ha indicado antes, el Parlamento boliviano recién se había reunido para aprobar el pacto de la unión a mediados de 1838, mientras se hacían los preparativos para la defensa frente a la segunda campaña militar chilena. Las guerras con Chile y Argentina, junto con las divisiones internas en el norte peruano y en Bolivia, lograron en conjunto paralizar la construcción del proyecto, que nunca llegó a la etapa de definir los aspectos ceremoniales.

Los dirigentes de la Confederación buscaron ampliar el ceremonial republicano con elementos propios del proyecto desde el comienzo, que consistió sobre todo en las banderas de los Estados peruanos, la de la Confederación, la creación de la Legión de Honor el 9 de diciembre de 1835, y en una fiesta cívica para celebrar la batalla de Socabaya (llamada batalla del Alto de la Luna, en el decreto establecido por Trinidad Morán) el 23 de febrero de 1836, más una columna para conmemorarla. Estas dos últimas, además, fueron establecidas por decreto antes de la formalización de la Confederación en octubre de ese año, e incluso antes de la Asamblea de Sicuani que dividió al Perú en dos, en marzo de 1836. Sin embargo, fueron creadas con Santa Cruz presente en el Perú y por influencia suya, cuando ya había un acuerdo con Orbegoso para hacerlo, y son acerca de eventos fundacionales del proyecto. Además, la Legión de Honor fue extendida a los dos Estados peruanos por un decreto del 2 de septiembre de 1836.

El año de mayor actividad ceremonial confederal fue 1836, con una diferencia considerable a los dos siguientes. Dos fiestas cívicas fueron anunciadas ese año: una, del 13 de febrero, para celebrar el pronunciamiento del departamento de la Libertad sobre su «retorno a la senda del orden, sometiéndose a las autoridades y gobierno legítimo»; y otra del 23 de febrero, que establecía tres días feriados entre el 23, 24 y 25, para celebrar el triunfo de Socabaya. En ambos decretos se indicaba en detalle las pautas para los festejos, como era habitual en los decretos para fijar rituales. Ambas celebraciones consistirían en el repique de campanas cada media hora, desde las seis de la mañana hasta las once de la noche (el uso

de la «sonoridad conmemorativa» había sido común como instrumento pedagógico durante la guerra de independencia, según Susy Sánchez,⁷⁴ y las calles debían adornarse «del modo más digno y adecuado».⁷⁵ Sin embargo, se trató de fechas celebradas únicamente ese año y no de aniversarios que se repetirían a partir de ahí, fijadas en el calendario. Algo similar sucedió con un aniversario religioso ese mismo año: Santa Cruz introdujo astutamente la tradicional celebración religiosa por el Día de la Santa Cruz, del 3 de mayo, para el calendario cívico en 1837 (producido en 1836) y 1838 como «el aniversario por el Pacificador», ubicándose a sí mismo en su centro.⁷⁶ Esto apunta hacia la creación de un posible culto personal al caudillo, como hizo antes Bolívar y luego Gamarra con gran energía entre 1839 y 1841. Pero esa fue una fiesta religiosa modificada, no una de origen cívico. En ese sentido, la Confederación no tuvo directamente un calendario propio, ni añadió fechas relevantes a los calendarios de Perú o Bolivia.

En cuanto a monumentos conmemorativos, en los años de la Confederación solo se decretó que se levantara una columna en el campo de batalla de Socabaya por el triunfo de la coalición de Orbegoso y Santa Cruz, con el propósito expreso de «que la memoria de esta jornada gloriosa debe perpetuarse en honor de los vencedores y de la heroica ciudad de Arequipa, y legarse á la posteridad por un monumento perdurable».⁷⁷ El decreto fue establecido al día siguiente de la misma batalla e indicaba que a un lado del monumento debía ir inscrito «El 7 de febrero de 1836 tres mil rebeldes fueron sepultados en este campo. El Ejército Perú-Boliviano los castigó con su exterminio», y al otro, «Honor a la heroica ciudad de Arequipa». La columna debería tener también los escudos de armas de Perú y Bolivia, expresión simbólica de la fusión de ambos países como dos partes de una sola nación.⁷⁸

⁷⁴ Sánchez 2016.

⁷⁵ Oviedo 1861-1870, vol. 4: 364.

⁷⁶ Paredes 1836: 3.

⁷⁷ La otra columna ordenada por el gobierno, desde la independencia hasta al menos 1859, fue una en Maquinhuyo (Oviedo 1861-1870, vol. 6: 185).

⁷⁸ *Ib.*: 186.

Al igual que durante el virreinato y la guerra de independencia, las acciones de gracia fueron parte central del ceremonial. Como señala Ortemberg, las misas de acción de gracias y rogativas se hacían siempre en cualquier evento relacionado con el Estado.⁷⁹ Pero en estos años solo fueron decretadas oficialmente cuatro misas y todas entre el 8 y el 10 de agosto de 1836: una en agradecimiento a Orbegoso,⁸⁰ otra dedicada al departamento de Amazonas, por «haber dado pruebas de lealtad y firmeza a la Nación, sosteniendo su justa causa»,⁸¹ y otras dos para Lima y Arequipa, por el mismo motivo.⁸² Es decir, todas relacionadas con la guerra civil y celebrando el rechazo al régimen de Salaverry. Por último, estas acciones de gracias fueron decretadas por el Estado Nor-Peruano, no por el gobierno federal, que aún no estaba constituido.

Otro elemento ceremonial de la Confederación, y parte de sus estrategias pedagógicas, fue la entrega de medallas y condecoraciones. El 6 de abril, el gobierno de Orbegoso concedió medallas «a los ciudadanos que tomaron las armas para reducir al orden a los departamentos del norte», es decir, quienes se opusieron a la rebelión de Salaverry mientras Orbegoso se encontraba en Arequipa.⁸³ La Legión de Honor fue utilizada de igual forma por el gobierno: entre el 27 de agosto y el 10 de noviembre, tres decretos sobre la Legión establecidos por Ballivián y Santa Cruz indicaban que sería válida para los dos Estados peruanos, que tres oficiales del ejército recibirían la condecoración y que la Legión sería «instalada» el 30 de noviembre para la entrega de diplomas. Luego, el decreto detalla la ceremonia, repleta de gestos solemnes: siguiendo la costumbre virreinal, los premiados realizarían un juramento en nombre de la patria, habría una lectura del secretario general y la ceremonia se cerraría después de repartir insignias con salvas de artillería y de las tropas reunidas, para terminar con una misa y un tedeum.⁸⁴

⁷⁹ Ortemberg 2012: 302.

⁸⁰ Oviedo 1861-1870, vol. 4: 31.

⁸¹ *Ib.*: 33.

⁸² *Ib.*: 32.

⁸³ *Ib.*: 30.

⁸⁴ *Ib.*: 39.

A partir del año 1837, los decretos sobre rituales y el ceremonial se redujeron en buena medida a solo una fiesta cívica, decretada el 4 de abril, que proclamaba a San José como patrono de la república, y a un decreto del 24 de noviembre de 1838 que ofrecía el título de benemérito a quienes «ayuden a expulsar a los invasores», es decir, a los chilenos. Están ausentes de la legislación de los años de la Confederación los rituales de poder fundamentales de la tradición hispana en uso en ese momento: las juras y proclamaciones. Tampoco hubo órdenes sobre el uso del escudo de armas federal (en principio, el que aparecía al centro de la bandera federal, que combinaba los colores de los dos países y tenía los tres escudos al centro, coronados con un laurel)⁸⁵, por ejemplo, si debía ser fijado en edificios públicos.⁸⁶ Por último, no se celebró un aniversario por la fundación de la Confederación, de octubre de 1836, ni el cumpleaños del Protector (como sí se hizo con pompa para Bolívar), ni se sacralizó a figuras heroicas de la nación.

Una vez derrotada la Confederación en la batalla de Yungay el 20 de enero de 1839, Agustín Gamarra se dedicaría a desmontar los símbolos e instituciones confederales y sustituirlos por los suyos. Después de recuperar Lima en agosto de 1838 con ayuda del ejército chileno, el caudillo cuzqueño toma el control del diario oficial del país, al que restauró a su nombre original de *El Peruano* (en los años de la Confederación, se había cambiado a *El Eco del Protectorado*), confisca los premios y condecoraciones confederales y persigue a los traidores que colaboraron con los bolivianos. La respuesta de Gamarra a la visión de Santa Cruz fue un proyecto de una ambición equivalente, y al mes siguiente de su victoria, anuncia una refundación del Perú. La guerra contra la Confederación fue enmarcada como una segunda independencia, y con ese discurso se produjo una nueva constitución (bajo su supervisión en la ciudad de Huancayo) entre agosto y noviembre de 1839. A diferencia de lo que pudo hacer Santa Cruz en términos rituales, Gamarra elevaría el día de la batalla de Yungay a fecha sagrada de la mayor importancia, al mismo nivel de la batalla de Ayacucho y la proclamación de la independencia.

⁸⁵ Sobrevilla 2011: 152.

⁸⁶ Un decreto de 1834 lo establecía para el escudo nacional peruano.

En los siguientes años de su gobierno, este sería el aniversario central de su régimen, y se mantendría en una posición firme hasta los años de 1855 y 1856, cuando es eliminada durante la revolución liberal de esa década.

CONCLUSIONES

La guerra con Chile y Argentina, y las divisiones internas distorsionaron el desarrollo de las instituciones federales del proyecto de Santa Cruz. Algunas de las centrales quedaron paralizadas, sin llegar a funcionar, como el parlamento federal, o el mismo cargo de Protector. Una forma de conocer el recorrido de estas y de la Confederación en general es a través de sus rituales y aspectos ceremoniales, los que fueron decretados por los gobiernos del proyecto, y también los que no se pusieron en práctica. Santa Cruz y Orbegoso quisieron dotar a la Confederación de estos «artefactos simbólicos» para echar a andar al proyecto y los utilizaron como herramientas políticas: se levantó una columna conmemorativa en el campo de batalla de Socabaya, se decretaron feriado por los triunfos contra Salaverry, se premió a algunas regiones como La Libertad por su lealtad, se crearon banderas, así como un escudo de armas y distinciones honoríficas diseñadas para generar cohesión social. Al calendario cívico, Santa Cruz intentó añadirle un aniversario basado en una fecha religiosa ya existente, la del 3 de mayo, pero no llegó a establecerse con firmeza en la cultura ni a tener continuidad; no se trató, por otro lado, de una conmemoración por la comunidad compartida entre peruanos y bolivianos, o por la creación del régimen confederal.

De esta manera, las juramentaciones y aniversarios, dos de los rituales cívicos más efectivos para la creación de legitimidad política (utilizados por los virreyes y los libertadores con frecuencia en el pasado reciente, desde Abascal hasta Bolívar), no se pusieron en práctica. Desde el año 1837, las leyes y los decretos de la Confederación muestran una contracción en la producción y el uso político del ceremonial, sobre todo debido a que las presiones externas de los enemigos de la Confederación se sumaron a las divisiones internas y generaron una serie de urgencias que impidieron al gobierno federal definirse a tiempo: cuando el Pacto de Tacna fue revisado, modificado y aprobado por el Congreso boliviano, el Estado Nor-Peruano

se estaba separando de la unión, principalmente para comunicar al ejército chileno que ya no eran su enemigo e intentar evitar una invasión inminente.

La Confederación, amenazada por dos frentes, no tuvo tiempo de respirar. Por último, el proyecto mismo debía ser aprobado por tres Estados que no siempre avanzaron a la misma velocidad para revisar y proponer modificaciones al tratado acordado en Tacna en 1837. Si se observa el caso de la Confederación a la luz de la afirmación de Cañeque de que los rituales no solo reflejan al poder, sino que lo construyen, entonces esta y las instituciones supranacionales que la componían fueron más una ficción que una realidad. El mismo año de su desaparición, los modestos ritos conmemorativos y el ceremonial levantados por el Protector serían desmantelados con fervor nacionalista por la siguiente administración en el gobierno, la de Agustín Gamarra, quien intervendría el calendario cívico otra vez a fines del año.

BIBLIOGRAFÍA

- Altuve-Febres Lores, Fernán. 1998. «Las constituciones de la confederación Perú boliviana». *Ius Et Praxis* 29: 189-205. <https://doi.org/10.26439/iusetpraxis1998.n029.3598>
- Aljovín, Cristóbal. 1997. (Reseña) «Carmen McEvoy. La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919), Lima: PUCP, 1997». *Revista Andina* 15 (1): 247-250.
- Aljovín, Cristóbal. 2000. *Caudillos y constituciones*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Aljovín, Cristóbal y Marcel Velásquez. 2017. *Voces de la modernidad*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Alvarado, Patricio. 2022. *Hombres de la Patria y ciudadanos en armas. Caudillos y ejércitos nacionales en tiempos de la Confederación Perú-boliviana, 1836-1839*. Tesis de doctorado en Historia. Colonia: Universidad de Colonia.
- Arrambide, Víctor. 2007. «Apuntes para la historia del diario oficial El Peruano». *El Espejo de Clío* (blog), 14 de mayo del 2007. <https://espejocio.hypotheses.org/24>. <https://doi.org/10.2307/j.ctv262qsxh.5>
- Basadre, Jorge. 1983. *Historia de la República*. Volumen 2. Lima: Editorial Universitaria.
- Betancourt Castillo, Francisco. 2012. «Norte versus Sur. De noticias, desengaños y entusiasmos en la defensa de la Confederación Perú-Boliviana». *Revista Histórica* 45: 279-304.

- Blasi, Anthony. 1985. «Ritual as a form of the religious mentality». *Sociological Analysis* 46 (1): 59-71. <https://doi.org/10.2307/3710898>
- Bonilla, Heraclio. 1975. *Gran Bretaña y el Perú, 1826-1919. Informes de los cónsules británicos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cañeque, Alejandro. 2004. «De sillas y almohadones o de la naturaleza del poder en la Nueva España». *Revista de Indias* 64 (232): 609-634. <https://doi.org/10.3989/revindias.2004.i232.427>
- Cañeque, Alejandro. 2014. «The governance of Colonial Spanish America.» En Evonne Levy y Kenneth Mills (eds.), *Lexikon of the Spanish Baroque. Transatlantic Exchange and Transformation*. Austin: University of Texas Press, 145-149.
- Carbajal López, David. 2017. «Ceremonias, calendario e imágenes: religión, nación y partidos en México, 1821-1860». *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* 65: 70-97.
- Carrasco, Eduardo. 1826. *Calendario y guía de forasteros de Lima para el año de 1826*. Lima: Imprenta del Estado.
- Carrasco, Eduardo. 1840. *Calendario y guía de forasteros de la República Peruana para el año de 1840*. Lima: Imprenta de Instrucción Primaria.
- Carrasco, Eduardo. 1841. *Calendario y guía de forasteros de la República Peruana para el año de 1841*. Lima: Imprenta de Instrucción Primaria.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember. Themes in the Social Sciences*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Contreras, Carlos. 1999. (Reseña). «Mc. Evoy, Carmen, *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: PUCP, 1997, 467 p». *Histórica* 23 (1): 167-171. <https://doi.org/10.18800/historica.199901.009>
- Contreras, Carlos. 2004. *El aprendizaje del capitalismo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Contreras, Carlos. 2011. «Menos plata pero más papas: consecuencias económicas de la independencia del Perú». *Histórica* 35 (2): 101-132. <https://doi.org/10.18800/historica.201102.004>
- Dager, Joseph. 2002. «El debate en torno al método historiográfico en el Chile del siglo XIX». *Revista Complutense de Historia de América* 28: 97-138. <https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA0202110097A>
- Dager, Joseph. 2009. *Historiografía y nación en el Perú del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP. <https://doi.org/10.18800/9789972429088>
- Earle, Rebecca. 2002. «Padres de la Patria' and the Ancestral Past: Commemorations of Independence in Nineteenth-Century Spanish America». *Journal of Latin American Studies* 34 (4): 775-805. <https://doi.org/10.1017/s0022216x02006557>
- Echenique, José Rufino. 1952. *Memorias para la historia del Perú*. Lima: Editorial Huascarán.

- El Peruano*, 1839–1851. Biblioteca del Congreso de la República “César Vallejo”, Lima.
- Gamarra, Agustín. 1952. *Epistolario*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.
- González Bernaldo, Pilar. 2003. «Pedagogía societaria y aprendizaje de la nación en el Río de la Plata». En François-Xavier Guerra y Antonio Annino (eds.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 565-591.
- Gootenberg, Paul. 1988. «Liberales asediados: la fracasada primera generación de librecambistas en el Perú, 1820-1950». *Revista Andina* 6 (2): 403-450.
- Harwich, Nikita. 2003. «La historia patria». En François-Xavier Guerra y Antonio Annino (eds.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 533–549.
- Herzog, Tamar. 2012. «Can you tell a Spaniard when you see one. Us and them in the early Modern Iberian Atlantic». En Pedro Cardim, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini (eds.), *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony*. Eastbourne: Sussex Academic Press, Fundación Séneca y Red Columnaria, 147-161.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger. 2012. *The Invention of Tradition*. Canto Classics. Nueva York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781107295636>
- Ley fundamental de la Confederación Perú- Boliviana*. 1837. Archivo digital de la legislación peruana. https://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1837/Lcpb1837.pdf
- McEvoy, Carmen. 1997. *La utopía republicana: Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1971-1919)*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- McEvoy, Carmen. 2017. «República/republicanos». En Aljovín, Cristóbal y Marcel Velásquez (eds.), *Voces de la modernidad*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú, 397–414.
- O’Phelan, Scarlett. 2019. «Guillermo Miller en el contexto de la Confederación Perú-boliviana.» En Scarlett O’Phelan *et al.* (ed.). *Miller. Militar, político y peruano, 1795-1861*. Lima: Asociación Británica, 162–189.
- Ortemberg, Pablo. 2006. «Celebración y guerra: la política simbólica independentista del General San Martín en el Perú». En *Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España, 1269-1291*. Santander: Consejo Español de Estudios Iberoamericanos.
- Ortemberg, Pablo. 2009. «La entrada de José de San Martín en Lima y la proclamación del 28 de julio: la negociación simbólica de la transición». *Histórica* 33 (2): 65-108. <https://doi.org/10.18800/historica.200902.003>
- Ortemberg, Pablo. 2010. «El tedeum en el ritual político: Usos y sentidos de un dispositivo de pactos en la América española y en la revolución de

- Mayo». *Anuario del Instituto de Historia Argentina* (10): 199-226. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/12442>
- Ortemberg, Pablo. 2014. *Rituales del poder en Lima (1735-1828)*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Oviedo, Juan. 1861. *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*. 16 vols. Lima: F. Bailly.
- Paredes, J. G. 1836. *Calendario de Lima para el año de 1837*. Lima: Imprenta de José Masías.
- Piérrola, Nicolás. 1827. *Calendario y guía de forasteros de Lima para el año de 1827*. Lima: Imprenta de Santa Rosa.
- Piérrola, Nicolás. 1828. *Calendario y guía de forasteros de Lima para el año bisiesto de 1828*. Lima: Imprenta de la instrucción primaria.
- Ramírez, Laura. 2012. «Signos devotos de la nación: rituales civiles y religiosos en la construcción de la identidad nacional en Europa (S. XVIII-XX)». *Revista Análisis Internacional* (5): 37-63. <https://revistas.utadeo.edu.co/index.php/RAI/article/view/432/422>
- Ramos Núñez, Carlos. 2000. «La cultura jurídica de la época de la confederación Perú-boliviana.» *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 22: 267-297. <https://doi.org/10.4067/s0716-54552000002200012>
- Ramos Núñez, Carlos. 2018. *La letra de la ley. Historia de las constituciones del Perú*. Lima: Centro de Estudios Constitucionales.
- Rivera, Víctor Samuel. 2017. «Liberalismo/liberales». En Cristóbal Aljovín y Marcel Velázquez (eds.), *Las voces de la modernidad*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 223-234.
- Sánchez, Susy. 2011-2012. «Los divididos Hijos del Sol: Una aproximación a los usos del pasado en el Perú de la Confederación». *Revista Histórica* 45: 13-48.
- Sánchez, Susy. 2016. «Del furioso cañoneo al eco de Bolívar: guerra, ciudad y sonoridad en Lima, 1819-1826». *Histórica* 40 (1): 65-99. <https://doi.org/10.18800/historica.201601.003>
- Vargas Álvarez, Sebastián. 2015. «La investigación sobre las conmemoraciones rituales en Colombia (siglos XIX-XXI): balance historiográfico». *Años 90* 22 (42): 207-235. <https://doi.org/10.22456/1983-201X.52107>

Fecha de recepción: 20/04/2023
Fecha de aprobación: 02/08/2023

«El genio de la matanza»: Los soldados chilenos y la violencia del combate en la Guerra del Pacífico (1879-1884)

«The slaughter genie»: Chilean soldiers and combat violence in the Pacific War (1879-1884)

CRISTIÁN GONZÁLEZ PUEBLA

Universidad de Valparaíso

gonzacristian@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3352-0876>

NICOLÁS LLANTÉN QUIROZ

Universidad Nacional Autónoma de México

nico.historia.uv@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8897-7585>

RESUMEN

En diversos testimonios dejados por los veteranos chilenos de la Guerra del Pacífico es posible develar situaciones en las cuales los soldados, inmersos en combate junto con sus compañeros, quitaron la vida a sus adversarios. Estos recuerdos tienen un carácter solapado con respecto a la violencia extrema que ellos ejercieron o experimentaron, puesto que atribuyen generalmente a un tercero las acciones del combate. Sin embargo, estos testimonios permiten entender y aproximarse a la memoria colectiva de los combatientes chilenos del conflicto de 1879-1884. De este modo, podemos visualizar a los soldados como integrantes de una comunidad emocional que internaliza elementos psicológicos y fisiológicos del combate, los cuales son clave para interpretar el acto de matar. Esto termina revelando

experiencias concretas y terribles del horror del campo de batalla, una temática hasta la fecha muy poco tratada en la historiografía en general.

Palabras clave: combate, campo de batalla, comunidad emocional, Guerra del Pacífico

ABSTRACT

In several testimonies left by Chilean veterans of the Pacific War, it is possible to unveil situations in which the soldiers, alongside their companions, took the lives of their opponents in the heat of battle. In these memories, the extreme violence inflicted or experienced is obscured, since the actions of combat are generally attributed to a third person. However, these testimonies allow us to understand and approach the collective memory of Chilean fighters in the conflict of 1879-1884. They also allow us to see the soldiers as members of an emotional community that internalizes elements of combat psychology and physiology, which are vital in understanding the act of killing. All of this ends up highlighting terrible concrete experiences of the horrors of the battlefield, which represent a topic so far very little addressed in the historiography.

Keywords: combat, battlefield, emotional community, Pacific war

INTRODUCCIÓN

Entre 1907 y 1909, Antonio Urquieta, veterano chileno de la Guerra del Pacífico que luchó en las batallas de Tacna, Chorrillos y Miraflores (fue herido en esta última), publicó en dos volúmenes sus memorias: *Recuerdos de la vida de campaña en la Guerra del Pacífico*. En ellos, describe y reflexiona sobre sus vivencias, pero alude a la figura de un «genio de la matanza» cuando rememora los combates y las acciones realizadas en el campo, según él, con el objetivo de explicar aquellos aspectos más complejos y duros de la guerra que no necesariamente se comprenden con claridad. Se puede hablar, por ejemplo, de la situación de las madres y de su miedo de que sus hijos sean asesinados en la guerra. Menciona Urquieta que «[...] veis al genio de la guerra, que aparece a vuestros ojos más espantoso, más horrible que el genio que han creado los poetas, que

han creado los pintores; ...veis levantarse entre vosotras i [sic] la cuna todo el terrible espectáculo de las batallas». ¹ Al mismo tiempo, plantea la siguiente reflexión sobre la guerra y sus consecuencias:

¡Oh! Que espantosa es la guerra, que terrible es el campo de batalla. Que misión tan tremenda tener que matar hombres por deber. Que terrible, repetimos, es la guerra, que tremendo el campo de batalla, cuando la cornete [sic], como viva voz nos manda hacer fuego, nos manda a armar bayonetas, nos manda a la carga empujándonos a ataque, mandándonos a matar o a que nos maten. ¡Oh! Nos parece ver el genio de la guerra; el genio de la matanza. ²

Así mismo, más adelante, explicita otros elementos analíticos y descriptivos, con el objetivo de que podamos dimensionar a lo que se refiere con esta belicocidad del genio que retrata. En claras palabras, expresa:

Parece que su rostro espanta, no hay en él color ni siquiera es pálido. No tiene sangre. En la piel que cubre sus facciones no hay idea de la vida, sino de la muerte, a través de ella se ve el hueso; [...] Sus fosas nasales están dilatadas y respiran con placer una atmosfera impregnada de pólvora, lágrimas y sangre. Sus oídos tienen una afinación extraña i están inclinados hacia la tierra para gozarse en los ayes de los heridos en el estertor del moribundo. La piel de los labios desaparece a impulso de una fuerte contracción. Sus dientes rechinan. Cuando agita la cabeza poblada de negros y espesos cabellos sucios, lacios i lanzados al aire, retorciéndose como si los ajitase [sic] el huracán.

[...] cuando ruje la matanza está en su apogeo, a veces su mirada se dilata, lanza una carcajada i muestra una concavidad espantosa; ajita [sic] sus manos, bate sus alas, se aploma hasta la tierra i se remonta en el espacio, vuelve arrastrándose por el sueño, se baña en el fuego, respira ayes, aplica sus oídos a los labios del moribundo para gozarse en el estertor de la agonía y se ajita [sic], vuelve con frenesí en todas direcciones derribando cuanto toca, aniquilando cuanto mira. ³

Por medio de estas palabras, y en su estilo, el veterano chileno trató de explicar lo más complejo y brutal de la guerra: el combate y lo que implicó experimentarlo.

¹ Urquieta 1907: 27.

² Ib.: 225.

³ Ib.: 226–228.

Sobre la Guerra del Pacífico (1879-1884), se han redactado diversos trabajos; sin embargo, durante la última década se ha dado una valiosa apertura de temáticas.⁴ Ahora bien, a pesar de la interesante apertura, la historiografía no ha logrado aún internarse en el espacio quizá más recóndito y embarazoso de todos, como lo es el de la batalla. Se ha logrado conocer bastante sobre la vida cotidiana y la alimentación de los soldados,⁵ e incluso las dinámicas del frente interno, mas seguimos obviando aquello que, en términos reales, es uno de los elementos capitales en los conflictos, puesto que incluso determinan el resultado de los mismos. Joanna Bourke lo plantea de una manera muy cruda, pero simple. Según sus palabras: «El acto característico de los hombres en guerra no es morir, sino matar».⁶ Inmediatamente, surge la pregunta ante tal complejidad: ¿cómo es que, desde los estudios históricos, podemos acercarnos a ese espacio oscuro, difuso e incómodo al que refieren las batallas y el acto de matar?

Primeramente, debemos reconocer la subjetividad de dicho espacio, lo cual exige un esfuerzo interpretativo para poder así construir un objeto de estudio legítimo y coherente.⁷ Lo anterior se relaciona con lo señalado por la socióloga Elizabeth Jelin en relación a la experiencia que, según la autora, es: «vívida subjetivamente, es culturalmente compartida o compatible».⁸ En este caso particular, dicha experiencia y su enfoque interpretativo son referidos por los escritos del subteniente Urquieta y de otros autores, como diarios de campaña, memorias y reflexiones sobre el combate; los cuales fueron publicados con posterioridad a la resolución del conflicto. El que estos relatos sean subjetivos y culturalmente compartidos indica que son parte de una memoria colectiva; esto en la medida de que las palabras generan una comunidad de discurso colectivo,⁹ en

⁴ Al respecto, se sugiere, entre una valiosa cantidad de obras, los trabajos recopilatorios de: Donoso y Serrano 2011; Chaupis y Tapia 2018; e Ibarra y Morong 2018.

⁵ Con respecto a este punto, véase Ibarra, Villavicencio y Valladares 2018.

⁶ Bourke 2008: 9.

⁷ Scott 2014: 6.

⁸ Jelin 2002: 37.

⁹ Ib.: 91.

la que reconocen fragmentos, silencios y olvidos. En otras palabras, los combatientes chilenos de la Guerra del Pacífico elaboraron una memoria colectiva de sus vivencias, que quedó plasmada en una serie de relatos y cartas que fueron publicados desde el final de la guerra hasta el presente. De cierta forma, estos han sido parte de una «industria editorial», como lo señaló la historiadora Carmen Mc Evoy.¹⁰

De la misma manera, estos combatientes conformaron lo que se conoce como una comunidad emocional, concepto propio de la historiografía de las emociones, área disciplinar que surgió en los años ochenta del siglo pasado en el ámbito anglosajón. El término proviene de la historiadora norteamericana Bárbara Rosenwein y hace referencia a los grupos en los cuales los integrantes se adhieren a las mismas normas de expresión emocional y valoran —o desvirtúan— emociones iguales o relacionadas.¹¹ Las emociones representan una cuestión compleja, y solo en las últimas décadas se ha comprendido en el campo de las ciencias sociales y humanas que la naturaleza nos predispone hacia cierto tipo de respuesta emocional, aunque no la determina. Ante eso, la cultura tiene un papel preponderante, ya que modela nuestras emociones frente a distintas situaciones. Esto quiere decir que las respuestas emocionales que dan los seres humanos con el paso del tiempo, si bien tienden a estar predispuestas, van cambiando a medida que el tiempo transcurre; es por ello que es posible estudiarlas y analizarlas históricamente.

Sin embargo, si queremos acercarnos a la experiencia del combatiente en el campo de batalla y al momento en que él o sus compañeros le quitaron la vida a otro soldado, ¿es suficiente con reconocer la subjetividad y apoyarse en los estudios sobre la memoria social, junto con el concepto de comunidad emocional? Esta investigación considera posible ir más allá al establecer un estudio aún más interdisciplinar, e incluso transdisciplinar. Para esto, se incorpora al proceso de investigación nuevas disciplinas, como son la psicología, la fisiología del combate y el estudio del acto de matar. Los tres elementos referidos han sido desarrollados

¹⁰ Mc Evoy 2011.

¹¹ Rosenwein 2006: 2.

bajo el término *killology* («asesinología») por el psicólogo norteamericano Dave Grossman; y han sido sumamente polémicos e incómodos de abordar. Ciertamente, quienes se adhieren a esta corriente señalan que existe un tabú al enfrentar estos temas en general; y es solo ahora que se está descubriendo la realidad del combate y el impacto, desarrollo e implicaciones sociales y psicológicas que implica el acto de matar.¹²

Ahora bien, en sus trabajos, Grossman se enfoca en los militares y policías contemporáneos con el fin de prevenirlos y prepararlos para lo que van a experimentar. No obstante, mucho de lo que presenta metodológica y teóricamente en su estructura de análisis nos permite aproximarnos al combate y a lo que implicó quitar vidas durante la Guerra del Pacífico como objetos de estudio. Eso sí, reconociendo en todo momento que la sociedad chilena de la segunda mitad del siglo XIX era muy distinta a la contemporánea, y que tuvo una relación con la muerte mucho más directa y cercana que la que podríamos llegar a tener nosotros hoy en circunstancias normales.

El presente artículo pretende, a través del estudio y análisis de los testimonios dejados por los veteranos chilenos del conflicto, develar las situaciones en las cuales los soldados se vieron envueltos en situaciones de combate, en las que ellos o sus compañeros realizaron el acto de matar con sus adversarios. Estos recuerdos y sus experiencias, como se irá dilucidando, tienen un carácter retraído con respecto a la violencia extrema que ejercieron o experimentaron, puesto que atribuyen o asocian generalmente a un tercero las acciones de combate. Sin embargo, estos testimonios permiten acercarnos a la memoria colectiva de los combatientes chilenos de la Guerra del Pacífico al reconocerlos como parte de una comunidad emocional. Asimismo, tanto la psicología como la fisiología del combate y del acto de matar nos aproximan al horror de la guerra de una manera que la historiografía nacional no ha realizado ni mucho menos planteado con respecto a este capítulo histórico.

Al respecto, la temática se desarrollará en dos apartados. En el primero, más pequeño en extensión, se develará ese solapamiento existente en

¹² Grossman 2019: 10, y Grossman y Christensen 2017: 6.

los testimonios sobre del combate y el cómo muchas veces se responsabiliza a terceros sobre lo ocurrido en el campo de batalla. A su vez, en el segundo, se entrará ya de plano en el «genio de la guerra» con la intención de dar una mayor comprensión a las emociones y el horror que debieron de vivirse en los combates de la Guerra del Pacífico. Del mismo modo, en ambos apartados se hará uso tanto de los estudios sobre la memoria y del concepto de comunidad emocional, así como también de los referidos, previamente estudios sobre el acto de matar y de la psicología y de la fisiología del combate.

UN SILENCIO INCÓMODO QUE NO PUEDE OCULTAR EL HORROR

Aquellos que nos legaron un testimonio escrito sobre sus vivencias en la Guerra del Pacífico no detallaron demasiado sobre lo experimentado directamente en el combate. Escribieron, más bien, de la cotidianeidad, de sus percepciones y también sobre una serie de anécdotas, a la vez que describían el desarrollo del conflicto.¹³ Hubo cuidado de narrar solo aquello que la sociedad estimaba como aceptable, al mismo tiempo que no se quería ofender ni herir a otros, guardando silencio de aquello que podía ser incómodo o doloroso. Por ejemplo, en una carta fechada el 4 de marzo de 1881, el soldado Abraham Quiroz, del regimiento 3° de Línea, quien ya había luchado en las batallas de Tacna, Chorrillos y Miraflores, le escribió su padre lacónicamente que: «Las batallas han sido largas y sangrientas», no relatando lo experimentado en ellas y excusándose en que: «uno ve más que por dónde anda».¹⁴ Lo mismo refería Manuel Ignacio Silva Varela, oficial en el regimiento Santiago, que en la carta enviada a su madre el 21 de enero del mismo año, pocos días después de las batallas de Chorrillos y Miraflores, que propiciaron la ocupación de Lima, le señaló que, respecto a los combates, «se le haría demasiado largo enumerarlos y los diarios la impondrían de ellos».¹⁵ Esta situación también es apreciable a nivel de los altos mandos, como es el

¹³ Un buen ejemplo de este aspecto es destacable en el artículo de Ibarra 2020.

¹⁴ Quiroz y Gutiérrez 1976: 87.

¹⁵ Manterola y Couyoumdjian 2020: 172.

caso de Diego Dublé Almeida, que además contaba con una amplia carrera militar antes de la guerra, el cual no se refirió mayormente en su narración respecto a la muerte de su hermano Baldomero, quien fue seriamente herido en durante la lucha en Chorrillos, el 13 de enero de 1881. Este oficial, según el propio relato de Dublé, recibió un impacto de bala en la ingle al intentar que un grupo de soldados peruanos que se encontraban acorralados en una casa se rindiesen, orden que rehusaron. Al día siguiente, quien en ese momento era teniente coronel y comandante del regimiento Atacama, señaló que vio a su hermano Baldomero «con el ánimo entero, no obstante que él creía que su herida era grave».¹⁶ Y claro, tenía razón, puesto que falleció un mes después de la toma de Lima por la infección de su herida, pero Diego no menciona nada de esto en su diario, el cual vio la luz pública a través de la prensa en 1907.¹⁷

Como se puede ver a través de los ejemplos presentados, entre otros muchos, los relatos sobre sus experiencias no describen aquello que es demasiado crudo y traumático para ellos. Mejor es guardar silencio y que el olvido junto con el paso de los años hagan su trabajo. El acto de matar, como señala Grossman, «es un acontecimiento privado, íntimo, de una intensidad abrumadora».¹⁸ A su vez, lo mismo es aplicable al combate: el cuerpo y la mente de los sujetos son sometidos a estímulos y sensaciones que rara vez volverán a experimentar en sus vidas. Son llevados al límite. No hay palabras para expresar con claridad las distorsiones perceptivas que, recién en los últimos años, la propuesta de Grossman, la asesinología, está descubriendo. Los combatientes no operan con todos sus sentidos como en una situación normal; pueden percibir más o menos, según el caso. Ver borroso, tener visiones, e inclusive, ante la amenaza de muerte, utilizan toda la energía disponible del cuerpo, llegando a liberar su esfínter en el esfuerzo por sobrevivir.¹⁹

Producto de estas mismas vivencias, los soldados nunca hablan o escriben directamente sobre de estas situaciones, e incluso llegan a negar

¹⁶ Dublé 2012: 46.

¹⁷ Estado Mayor del Ejército 1987: 114.

¹⁸ Grossman 2019: 29.

¹⁹ Grossman y Christensen: 2017: 6.

que han matado a otro ser humano con sus manos, cuestión que se convierte en una realidad para los demás, pero también para sí mismos, quizá con la intención de librarse de toda culpa. Asimismo, para referirse al adversario y a la lucha que se sostuvo, se utilizan eufemismos: el soldado no mata, «sino que el enemigo es derribado, o está acabado, tumbado, pelado, frito o eliminado». Al enemigo «se le rocía, se le mete, se le echa o se abre fuego. Se niega la humanidad del enemigo y así se convierte en una extraña bestia llamada *kartoffeln* (papa), gabacho, japo, yanqui, amarillo o moro».²⁰ Esta situación, sin duda, es completamente extrapolable a la Guerra del Pacífico, en donde el epíteto «cholo», como señala el historiador Patricio Ibarra, fue usado en los testimonios para describir al adversario como «vil, cobarde y primitivo y despojado de su condición humana».²¹ El cholo es negado y deslegitimado, visto como inferior, mas esto no solo opera para reafirmar la identidad de los combatientes chilenos, sino que también para quitarle el carácter de persona al oponente. Lo anterior queda de manifiesto en otra de las tantas cartas que Manuel Silva Varela envió a su madre. En una fechada el 8 de marzo de 1880, en el campamento de Pacocha, escribió con respecto a las tropas peruanas que: «Arriaremos a toda esa tropa de bestias a Lima el cual será el corral del degüello donde encontrarán el afilado corvo del roto chileno. ¡Pobres animales! ¡Qué cruda muerte en la hermosa juventud de la vida!».²² En este caso puntual, si bien no se escribió ni se habló directamente del acto de matar, sin embargo, evidentemente se nos presenta una expresión clara de sus apreciaciones y experiencias a nivel individual.

En los relatos de quienes revelaron la carga de quitar una vida y combatir, esta acción va a ser achacada a sus compañeros de armas, siendo descritos como una masa anónima, en donde las responsabilidades y el actuar queda diluido en el grupo. Rara vez en los testimonios se relatan las experiencias del propio combatiente en batalla, siendo, en este caso, los recuerdos de Arturo Benavides Santos una excepción a la regla. En un breve pasaje sobre su relato del combate en Chorrillos, ordena a

²⁰ Grossman: 2019: 105-106.

²¹ Ib.: 130.

²² Manterola y Couyoumdjian 2020: 126.

los soldados bajo su mando apuntar y disparar a un oficial peruano que dirigía a su tropa directamente, ya que este habría ordenado cargar a la bayoneta.²³ Ahora bien, salvo este caso puntual, siempre se escribe en tercera persona. Tenemos, por ejemplo, el caso de Lucio Venegas, quien durante las batallas por Lima fue teniente del regimiento Buin 1° de Línea. En sus recuerdos, escribió señalando cosas tan significativas para este artículo como que el ruido de las descargas y las detonaciones, junto con los gritos de los heridos, hacían que «nuestra naturaleza se sienta animada a una ferocidad extraordinaria».²⁴

A su vez, en las narraciones, los silencios son continuos. En muchos de estos casos, quizás, se buscó realizar una catarsis dejando el horror en el olvido y seguir adelante. A la vez que, cuando se escribió, se hizo no sobre lo hecho, sino sobre «lo que se vio». De esta forma (al parecer), el excombatiente intentaba exculparse de lo realizado en la guerra y en los combates, viéndose a sí mismo como parte de un colectivo, diluyendo la responsabilidad de sus actos en el conjunto del ejército y en el conjunto de la nación. Así, producto del conjunto y la conformación que otorga un grupo humano, como una comunidad emocional que adhiere o desvirtúa similares normas de expresión emocional, se forma una negación de lo realizado. Sin embargo, esta negación es relativa, debido a que queda plasmada en la experiencia colectiva de los combatientes, es decir, en sus memorias y recuerdos. Dicha situación es la que se analiza en el siguiente apartado.

EL COMBATE Y EL GENIO DE LA MATANZA

Si nos acercamos a la Guerra del Pacífico desde la perspectiva de la psicología y la fisiología del combate, nos adentramos en un terreno muy diferente al que cultiva la tradicional historia militar y la historiografía en sí misma. Aquí no hay movimientos de tropas, formaciones, estandartes y banderas de regimientos más que para explicar o poner en contexto situaciones coyunturales. Tampoco se aproxima al uso efectivo

²³ Benavides 1929: 129-130.

²⁴ Venegas 2019: 283.

de las armas y menos aún a lo que ocurre antes y después de la lucha. Con estas dos disciplinas relegadas, se entra en un ambiente tóxico, borroso y perturbador en donde no hay claridades, sino una extrema confusión. Las distorsiones perceptivas, mencionadas en el apartado anterior, afloran y el soldado de a pie no tiene una clara noción del espacio en donde se encuentra, incluso si es un oficial.

El caso de Benavides Santos es muy claro en este sentido. En sus memorias, recordó que, en el avance a la línea defensiva de Chorrillos, no tenía claridad de cuánto él y su tropa habían avanzado cuando comenzó la lucha: «Habíamos avanzado algunos centenares de metros ¿trescientos?... ¿quinientos?... no lo sé; cuando se tocó fuego en avance».²⁵ En ese mismo sentido, Alberto del Solar, escribiendo algún tiempo después de la guerra, recordó aquel espacio caótico y espeluznante que, a pesar del peso de los años, reconocía aún las propias debilidades de su relato por lo inenarrable que podría resultar. Al recordar las acciones de la Batalla de Tacna, el 26 de mayo de 1880, menciona:

Al recordar hoy ese instante, que veo con los ojos de la memoria, confuso y como a través de un velo opaco, no me sería de ninguna manera posible definirlo sin incurrir seguramente en graves inexactitudes. Envuelto en un círculo de fuego, en medio de nubes de humo, sólo sé que oí gritos y gemidos, choques y silbidos de balas. En cuanto a lo que sucedió... no lo sé: una confusión horrible de hombres que saltaban o se agazapaban, unos corriendo hacia adelante, otros retrocediendo medio despavoridos.²⁶

Del Solar reconoce en su testimonio lo confuso del combate y también la subjetividad de lo vivido al no ser capaz de dar una descripción clara. Del mismo modo, esto nos lleva a otro elemento fundamental para el estudio del combate: el miedo. El miedo hace, según las ideas de Grossman, que «se deje de pensar «con el cerebro anterior (la mente de un ser humano) y [se] comienza a pensar con su cerebro medio (que resulta indistinguible de la mente de un animal)».²⁷ Esto potencia

²⁵ Benavides 1929: 128.

²⁶ Del Solar 1967: 142.

²⁷ Ib.: 15.

las distorsiones perceptivas, tales como no saber en qué lugar se encuentra el combatiente, lo cual parece que aconteció a Benavides Santos. A lo anterior, se debe sumar otro aspecto revelador que aporta el estudio del acto de matar, la cual es la «resistencia a matar». Al parecer, no es propio de la naturaleza de los seres matarse entre sí, por más que lo diga una autoridad o la retórica de los rituales nacionalistas.²⁸ Respecto a esto, Grossman señala que «no solo se resiste a matar y la obligación de matar la psique del soldado medio, sino que se siente igualmente horrorizado cuando se ve expuesto a la agresión de un enemigo que lo odia y le niega su humanidad al extremo de matarlo».²⁹

Situaciones de este tipo, por extrañas que parezcan, sí son visualizables. Hay que tomar, por ejemplo, los hechos acontecidos en Miraflores el 15 de enero de 1881. Al iniciar la lucha, Justo Abel Rosales, por aquel entonces subteniente del regimiento «Aconcagua», se vio envuelto en un feroz tiroteo entre unos tapiales y pudo apreciar cómo ante el miedo:

Algunos de nuestros soldados, asustados por la sorpresa y por las balas, no se cuidaban de apuntar a las tapias de donde partía el fuego contrario, sino que afirmaban el cañón del rifle en la muralla y tiraban a las nubes, figurándose tal vez que el mayor ruido y no las certeras punterías deciden un combate.³⁰

Los combatientes, en su gran mayoría, se resisten a luchar si no son coaccionados, sobre todo cuando se encuentran en condiciones desventajosas. Sometidos a un esfuerzo físico excesivo y más aun con el latente miedo a morir o a ser heridos, se resistieron en algunos casos a combatir. Nuevamente, tenemos un caso de este tipo en la lucha acontecida en Miraflores, en donde Estanislao del Canto, militar de carrera al igual que Dublé Almeida, estaba al mando del regimiento 2° de Línea y tuvo que «aleccionar» al oficial de otra unidad para que sus hombres entrasen al combate. En el comienzo de la batalla:

²⁸ Carmen Mc Evoy 2010.

²⁹ *Ib.*: 229.

³⁰ Rosales 1984: 214.

[...] encontré efectivamente dos compañías, pero no del 2° sino del 4° de línea, cuyos soldados estaban sentados reposando y al parecer sin intenciones de entrar al combate. Interrogué al jefe de ellas sobre por qué no avanzaban y me contestó que él estaba herido; pero viendo que alguna tropa reía y que esta disculpa no era sino una verdadera cobardía y un mal ejemplo que daba a su tropa, saqué mi revólver y con toda calma le dije: «Si quieres estar herido, cobarde allá va», y le disparé con mi revólver, naturalmente con gran cuidado para no herirlo. El oficial me preguntó con todo énfasis, pero un tanto asustado: ¿Qué realmente me tiró señor?, a lo que le contesté con la acción de volver a preparar el revólver y con algunas palabras duras, que obligaron tanto al oficial como a la tropa a ponerse en marcha inmediatamente.³¹

Ahora bien, esta situación también puede tener excepciones. Algo que deja en claro la asesinología, y que también queda reflejado en la obra del historiador militar Max Hastings,³² es el que solo un grupo reducido de quienes empuñan las armas participan realmente en el combate y son quienes animan al resto a luchar o, más bien, los coaccionan.³³ Esto queda ejemplificado muy claro durante un momento de la lucha en la batalla de Chorrillos, cuando Dublé Almeida trataba de animar a la tropa a entrar en combate, pero esta, extenuada tras horas de marcha, se resiste a avanzar y ascender un cerro. Explica en sus palabras que vio:

[...] al bravo ayudante Marconi que, a caballo y tranquilo en medio del fuego, se ocupa de amarrar una bandera chilena a la hoja de su espada. Se la pido, y acompañado de él hablo a la tropa a nombre de la patria y ordeno que me siga. Talquinos y atacameños se levantaron, y gritando ¡Viva Chile! Abandonamos las trincheras y corrimos en dispersión hacia el cerro.³⁴

Si bien no todos los combatientes poseen la voluntad de luchar y matar, las cosas cambian a medida que el combate se va desarrollando. Esto ocurre por varios factores, como son la preocupación por los compañeros, el respeto a los líderes, inquietud de la propia reputación respecto a unos y otros, a la vez que la necesidad de contribuir al éxito

³¹ Del Canto 2004: 131.

³² Hastings 2020.

³³ Manterola y Couyoumdjian 2020: 150.

³⁴ Dublé 2012: 36.

del grupo.³⁵ Las fuentes presentadas en esta investigación son esquivas al reflejar claramente cada uno de estos elementos: el silencio prima en escritos realizados en una época en donde las guerras eran mucho más comunes que en la actualidad y en donde se privilegiaba constantemente el resaltar el heroísmo.

Sin embargo, en los relatos y testimonios, aparece un factor constantemente presente, y este es el hecho del surgimiento del deseo de venganza por la muerte de compañeros, sea en el propio combate o en uno anterior, lo que en palabras simples se puede entender como un deseo de venganza. Esta aspiración es utilizada por los oficiales para acicatear a la tropa para luchar, tal como lo hizo Estanislao del Canto al comenzar la batalla de Tacna, cuando arengó a sus soldados del regimiento 2° de Línea, recordando a los caídos en la lucha por Tarapacá del 27 de noviembre de 1879):

Compañeros: vais a entrar a la pelea contra el enemigo que veis al frente y cuyas guerrillas se tirotean con las nuestras; debéis tener entendido que ese enemigo es el mismo que en Tarapacá, premunido de mayor número, aniquiló a los nuestros y fue tan cruel que los heridos eran arrastrados hasta los ranchos para encenderles fuego y hacerlos morir en la hoguera. Esta acción se ejecutó con el comandante del Regimiento, don Eleuterio Ramírez, con el segundo Jefe, don Bartolomé Vivar y con los oficiales que fueron heridos. Yo oigo claramente el grito de mis compañeros de armas que piden venganza, por la triste forma en que fueron tratados. ¿No os oís también vosotros el lamento de vuestros compatriotas que os dicen claramente: Compañeros, vengad nuestra afrenta, ¿no hagáis prisioneros en el campo de batalla? Pues bien, soldados, es preciso que no haya prisioneros y que ni un solo chileno sea cobarde.³⁶

En el párrafo anterior, el deseo de venganza puede iniciarse desde una arenga como la de Del Canto, la que a la vez va acompañada de una orden clara: «que ningún chileno sea cobarde». Esta orden, de un carácter coercitivo y directo, también va seguida de la presión que los propios compañeros de armas realizan sobre el combatiente. Un soldado, señala Grossman,

³⁵ Grossman 2019: 103.

³⁶ Del Canto 2004: 96.

es parte de un arma colectiva, y en el caso de no apretar el gatillo o usar la bayoneta, tendría que ponerse de acuerdo con los otros soldados de su grupo, cuestión que rara vez ocurre.³⁷ Asimismo, los propios combatientes, ante el fragor salvaje de la lucha y al ver morir a sus amigos y camaradas, en una primera instancia se verían aturridos emocionalmente, pero, por regla general, los soldados reaccionan con ira, lo cual posibilitaría matar y luchar sin misericordia.³⁸ Un ejemplo de esta situación la apreciamos en el relato de Lucio Venegas, quien describe con claridad el espanto y la furia experimentada por los combatientes y cómo se va desarrollando ese deseo de venganza. Durante la batalla en Chorrillos, recordó en su texto que:

De vez en cuando se escucha el quejido doloroso y agudo de algún infeliz que cae herido por alguna traidora bala; y asimismo pudiese oír, que el compañero que caminaba junto a él, sin detenerse eleva una plegaria y encomienda su alma al todopoderoso con religioso respeto. No importa que uno vea mutilado su cuerpo: lo que se siente, lo que le desgarran el corazón, es ver caer al compañero, es ver cómo, teñido en su propia sangre, el amigo, el hermano de sufrimientos, se revuelca en la arena en las convulsiones de una cruel agonía... ¡Entonces, sólo entonces, es cuando nuestros pechos arden en justa cólera: ya no es únicamente la defensa de la Patria la que anima, sino también la sangre del camarada, del amigo, del hermano o del padre, la que pide una justa venganza!³⁹

Esto queda aún más patente con las acciones conocidas como «polvo-razos», que consistían en unas primitivas minas terrestres utilizadas por las tropas peruanas y que explotaban por contacto del pie o por detonación a distancia en los combates efectuados en Arica, Chorrillos y Miraflores. Su uso provocó la furia de las tropas chilenas, ya que correspondían a un arma que no se podía enfrentar o ver a simple vista. Benavides Santos relató en sus recuerdos que: «La indignación que en la tropa producían los métodos que empleaban los peruanos, tan contrarios al modo de ser chileno, que ataca de frente y a cara descubierta, era muy grande»;⁴⁰

³⁷ Grossman y Christensen 2017: 237.

³⁸ Grossman 2019: 181.

³⁹ Venegas 2019: 285.

⁴⁰ Benavides 1929: 92.

además, «no podían comprender, no querían aceptar que en la guerra pudieran emplearse estos medios ocultos de destrucción siendo que ellos peleaban a cuerpo descubierto».⁴¹

El deseo de venganza, los polvorazos y la deshumanización del adversario, insertos en una cultura en donde la guerra está bastante más presente que en nuestra contemporaneidad, llevaron a los excesos y a un ciclo sin fin de muerte y destrucción. Los combatientes se convirtieron en bestias que asesinaron a todo adversario que tuviesen por delante, sin importan si estuviese ya incapacitado para combatir. El furor por ir a combatir y vengar a los caídos fue descrito con toda claridad por el soldado Hipólito Gutiérrez, del regimiento Chillán durante la batalla en Miraflores:

Nosotros, locos que los [sic] llevaran a pelear [sic] de una vez. Los [sic] movían un poco más adelante y los [sic] hacían alto cerquita del combate y cuando haempezado [sic] a llegar los heridos del Naval y del Concepción y de muchos cuerpos más y los [sic] decían que la cosa andaba mal y más ganas de ir a proteger...⁴²

La misma idea, y rememorando la misma batalla, desarrolló José Clemente Larraín, aunque de forma mucho más refinada, sin embargo, expresando la misma furia al ir avanzando hacia el combate para apoyar a las tropas chilenas:

Caminábamos embargados y en silencio: todos afectos del ánimo los había muerto el coraje, la indignación... íbamos como cuando se va a realizar un delito y, ciegos por la pasión, andamos sin querer pensar, sin ver absolutamente. Ni de Dios tal vez nos acordábamos, pues se había grabado en nuestra mente la necesidad de una venganza tal, que quizás el cielo no la permitiría en sus benignas leyes... estábamos fuera de juicios para todo lo que no fuera sangriento. Sí, el ambiente de sangre, los cadáveres con los cuales empezábamos a tropezar, el estado de nuestra alma, nuestra excitación física aún, nos hacían caminar abstraídos lo bastante para únicamente marcha y marcha sin necesidad de pensamiento.⁴³

⁴¹ Dublé 2012: 38.

⁴² Del Solar 1976: 219.

⁴³ Larraín 1910: 352-353.

En este punto, se produce el momento cúlmine: el desenlace de la batalla. Y es aquí cuando solo tenemos una parte de esta, ya que solo se deja testimonio cuando se triunfa, puesto que, si la derrota acontece, es el silencio lo que prima, y, ante la magnitud del hecho, se busca alguna clase de justificación para comprender dicho accionar. Finalmente, ante la acometida y la ruptura del frente, inicia la frenética retirada, en la que afloran el desorden, el desconcierto y, sobre todo, el terror. Esa sensación que promueve las acciones brutales y la ceguera al comprender al otro como sujeto humano es lo que se denomina el «genio de la matanza», que tan metafórica, pero también sarcásticamente, anunciaba el soldado Urquieta. Pero con el abandono del campo y la retirada enemiga, la batalla no termina. Comienza una práctica muy difundida y muchas veces polémica debido a su condición sanguinaria y brutal: el repase.

La práctica del repase, es decir, el hecho de rematar con algún arma blanca o de fuego a un soldado enemigo moribundo, es bien conocida en diferentes épocas y conflictos. Para el caso puntual de la Guerra del Pacífico, Ibarra expone una interesante y completa descripción del fenómeno.⁴⁴ El hecho de que el repase se produzca en el momento mismo de la retirada tiene una explicación concreta, especialmente emocional y psicológica. Según nos lo explica Grossman:

[...] es en la persecución ulterior de un ejército roto o derrotado cuando se da la mayoría de las matanzas... Esto, al parecer, se debe a dos factores. El primero es que la víctima que huye da la espalda. Parece mucho más fácil negar su humanidad si puedes apuñalarle o dispararle por la espalda y así no tener que mirarle los ojos cuando le matas. El segundo es que, en el cerebro medio del perseguidor el oponente cambia aparentemente de un macho de la misma especie implicado en una batalla territorial o de apareamiento primitiva, simplista, ceremonial y encarnizada, a una presa que debe ser perseguida, derribada y muerta.⁴⁵

De esta manera, el furor de la lucha se hace más patente al momento de que el enemigo, al cual se le ha visto a lo lejos por medio de la mirilla

⁴⁴ Ibarra 2017: 17.

⁴⁵ Ib.: 230.

del rifle, pasa a ser un elemento real y concreto. Se podría decir que el hecho de que la bayoneta se convierta en el arma principal provoca que la emoción por matar se desborde aún más, sobre todo para el cuerpo de hombres que realiza la carga. Y, a su vez, el terror y las ansias de sobrevivir por parte de los atacados afloran en variedad de acciones. Explica Grossman:

Es cuando la carga de la bayoneta fuerza a los soldados de un bando a dar la espalda y huir cuando realmente comienza la matanza y, a un nivel visceral, el soldado entiende intuitivamente esto y se siente muy asustado cuando tiene que dar la espalda al enemigo.⁴⁶

Las descripciones sobre este tipo de acciones son bastante gráficas, pero, claramente, al menos para el caso chileno, estas circunstancias siempre se encontraban en el marco de la violación «tácita» de las leyes de guerra que los soldados comprendían como naturales. Especialmente, el uso de armamentos como las minas antipersonales o las detonaciones programadas por medios eléctricos hacían enrabiarse y aumentar la furia de los chilenos, lo que provocó que atacaran y mataran a los peruanos y bolivianos sin contemplaciones. Explica Dublé Almeida, por ejemplo, durante las acciones realizadas por la tropa en la batalla de Chorrillos en 1881: «De aquí que los soldados se exaltaran y en su rabia mataran a los heridos peruanos que principiaron a encontrar desde la media falda del cerro».⁴⁷ En el mismo sentido, tenemos la visión de Rosales, en donde la descripción y entendimiento del fenómeno es aún más gráfico y fuerte. Expone Rosales:

Pasamos varios fuertes en los cuales solo quedaba el repaso de los soldados. Al cholo que encontraban vivo, lo mataban sin pérdida de tiempo. Uno de aquellos salió de unos pequeños ranchos o casuchas, que tenía un fuerte, y para librarse de que lo mataran, botó sus armas y gritó «¡Viva Chile!».

Un chino armado de una pala, pasaba por ese punto y a aquel grito se fue donde el cholo, dándole un palazo en la cabeza, matándolo en el acto, y diciendo a los soldados chilenos que llegaban: - ¡Así mata a estos *peluanos*, *calaco*!

⁴⁶ Grossman 2019: 135.

⁴⁷ Dublé 2012: 38.

Con grandes carcajadas celebraban los soldados este hecho.

Nuestros soldados les daban balazos y bayonetazos y después los registraban. Les encontraban billetes y monedas de níquel, y a algunos anillos, revólveres y carabinas.⁴⁸

Evidentemente, la visualización sobre el enemigo en lo que refiere a su condición de no humano, como algo aborrecible y despreciable (lo que entienden los soldados chilenos por «cholo»), también aplica para peruanos y bolivianos con respecto a los chilenos y el concepto de «roto». Asimismo, la práctica del repase que tanto se ha asociado a la tropa chilena, especialmente en el arte peruano con la obra de Ramón Muñiz (1888)⁴⁹, también puede verse en el otro bando, en donde la matanza ocurre igualmente sin contemplaciones, tal como lo relata Urquieta luego de lo acontecido en la batalla de Tarapacá (1879): «Los soldados del ejército, al saber las barbaridades cometidas con los compañeros heridos en Tarapacá, fue tanta su indignación que juraron hacer otro tanto en los futuros combates».⁵⁰

Los terribles movimientos acontecidos en la batalla nublan la mente, convierten a los hombres en elementos que solo existen gracias a su instinto primario, que incluso les hace olvidar cuestiones éticas y morales, así como también las jerarquías. La «niebla» de la guerra provoca un enturbiamiento de las propias capacidades mentales, lo cual tiene consecuencias insospechadas, como nos relata Rosales, en donde los soldados chilenos, producto de las acciones en Miraflores, dieron muerte a su propio oficial. Según Rosales:

⁴⁸ Rosales 1984: 216. Los chinos «culíes», como se les conoció en la época, correspondieron a los trabajadores chinos que, atraídos por la explotación de guano en el Perú, fueron tratados como esclavos por sus patrones. Por esta razón, muchos se incorporaron al bando chileno al momento de desencadenarse la guerra entre ambas naciones. Fueron de gran ayuda para el despliegue estratégico del ejército chileno, entre otros esfuerzos de guerra. Al respecto, véase Chou 2001.

⁴⁹ Cuadro titulado de la misma manera «El Repase». La obra se encuentra en el Museo Histórico Militar del Perú, en Lima.

⁵⁰ Urquieta 1907: 26.

De repente, los soldados gritan a los oficiales que se retiren y les dejen al peruano, y tras de las palabras, se oye la detonación de un balazo, disparado según se cree, por un soldado del [regimiento] Valparaíso. La desgracia quiso que la bala no tocase al cholo; pero si a Bysivinger, que le entró por la oreja derecha y le salió por la contraria.

Cayó muerto en el acto. — ¡Por María Santísima! — Exclamó Domínguez, llorando de dolor al ver muerto a sus pies a su compañero —¿Será posible que maten Uds. a un oficial chileno por matar a otro peruano? — Los soldados dieron muestras de gran sentimiento, como era de suponerse, pues se trataba solo de matar al enemigo. Furiosos los soldados por esta desgracia, se abalanzaron sobre el infeliz oficial peruano y lo tendieron a bayonetazos y balazos.⁵¹

A veces, incluso el ansia de matar y de eliminar todo rastro del enemigo puede extenderse y profundizar en la mortandad, creando una voluntad conjunta en el espíritu de grupo de los soldados con el fin de regocijarse entre todos con la matanza. El acto de matar se vuelve colectivo y asimilable a todos los integrantes. El soldado Gutiérrez así lo expresaba al seguir y alentar a sus compañeros de los batallones de caballería. Nos dice que los granaderos: «[...] dentrándose aunos [sic] potreros y los alcanzaron hicieron tanta matanza que no dejaron a ninguno vivo, partir cabezas y cortar brazos, y nosotros de más atrás animando a los granaderos que no dejaran ninguno vivo, y así mismo fués [sic]»⁵²

El combate solo acaba con el último aliento. Luego de la refriega, el cansancio y el agotamiento mental se hacen presentes en la tropa. El *shock* que han recibido los combatientes durante el acto de matar es demasiado duro; e incluso algunos de ellos nunca se recuperan. Es posible que la adrenalina ciegue la visión y concepción hacia el otro durante la batalla; y, tras su conclusión, poco a poco se retorna a un estado de mayor comprensión de la realidad, se busca descansar y evitar recordar lo acontecido. Sin embargo, está claro que las emociones y la sensibilidad ante la muerte retornan, muy deprimida, como si en el combate estuvieran sostenidas en el aire. La realidad y la visión de la muerte se perciben de manera muy

⁵¹ Rosales 1984: 220.

⁵² Del Solar 1976: 297.

sombría y permanente en la vida de aquellos hombres. Nuevamente, Grossman nos describe los elementos y las claves que aparentemente surgen en los soldados luego de la lucha. Explica el psicólogo:

Y cuando ya ha pasado el peligro, se produce un *crash*, una reacción violenta parasimpática de una magnitud enorme. [...] Se trata de algo más que bajar la guardia; es un poderoso colapso fisiológico. Este proceso no es muy distinto del sexo para el cuerpo del varón.⁵³

Benavides Santos confirma lo indicado por Grossman al expresar que, al terminar el combate en Chorrillos, lo siguiente: «Comprendí que la batalla estaba terminada y que habíamos vencido; y como estaba tan cansado que ya no podía tenerme en pie, me tiré al suelo sin ánimo de preguntar nada, de darme cuenta de nada, y ni siquiera de comer o beber algo».⁵⁴ Con este tipo situaciones, inicia un nuevo proceso en la actitud y emociones de los combatientes, denominado como proceso de «racionalización» de la lucha. Básicamente, es aquel proceso que la mente y cuerpo de los sobrevivientes atraviesan con el objetivo de comprender lo acontecido. La cabeza da vueltas, se pueden presentar momentos de extrema culpa, o bien un silencio absoluto. Se busca compensar y morigerar la pesada carga emocional de diversas maneras, que pueden ir desde revalorizar los elementos simbólicos y ponerlos como respuesta, como es el sentimiento hacia la idea del sacrificio por la patria (muy propio del modelo de Estado-Nación decimonónico), o bien caer en los vicios que, según en la época sirven para «calmar la pena», como el alcoholismo.⁵⁵ En palabras de Grossman:

La siguiente etapa de respuesta a una muerte personal es un proceso que dura toda la vida en virtud del cual el que mata intenta racionalizar y aceptar lo que ha hecho. En algunos casos, este proceso nunca se completa de verdad.

⁵³ Grossman y Christensen 2017: 34-35.

⁵⁴ Benavides 1929: 134.

⁵⁵ Se sabe que muchos de los excombatientes chilenos terminaron en condiciones de vagabundaje, alcohólicos y rechazados por la población. El caso más conocido es el de Justo Abel Rosales, quién murió de cirrosis en 1896. Al respecto, se recomienda la lectura de Méndez 2004.

El que ha matado nunca abandona del todo los remordimientos y la culpa, pero puede llegar a aceptar que lo que hizo fue necesario y correcto.⁵⁶

Este proceso de racionalización también afectó a los combatientes chilenos, en diversas maneras, a veces mezclando unas con otras. Tomemos, por ejemplo, el caso de Rosales, quien luego de la batalla, reflexiona sobre lo acontecido:

Digo que todo esto me hizo pasar una noche amarguísima. Mi alma estaba triste, a pesar de la espléndida victoria que había coronado nuestros afanes y trabajos. Y esos miles de infelices compañeros que quedaban tendidos, solos, sin que una mano conocida se les acercara brindándoles humanitario auxilio; esos estaban en incomparable peor situación que yo. Este recuerdo hacía que yo diera gracias a Dios, que me había dejado con vida y sin ese tristísimo desamparo en que yacían los bravos de la 3^o División.⁵⁷

El sufrimiento y melancolía expresada por Rosales sin duda persiguió a muchos de los combatientes. Ahora bien, el punto clave en este sentido es el comprender que, si bien uno puede sentir un cierto alivio por haber sobrevivido, el pesar por los compañeros caídos es profundo y muchas veces insalvable. Sin embargo, de cierta forma, lo que justifica ese sacrificio tiene que ver con la visión que se tiene del enemigo muerto, la «real causa» de toda esa mortandad. Menciona Rosales: «Este nuevo camino estaba también con muchos cadáveres en sus inmediaciones. Uno de ellos estaba quemándose y era un negro de feísimo aspecto, aunque sobre esto último no hay que hablar, pues el cholaje [sic] muerto es de lo más feo que en mi vida he visto».⁵⁸ La racionalización puede tomar tintes aún más analíticos y profundos al ir poco a poco comprendiendo y visualizando las consecuencias de la matanza, las cuales incluso pueden generar hasta un cierto ánimo de hartazgo por la victoria, a pesar de lo costosa de la misma. Así lo explica Dublé Almeida:

⁵⁶ Grossman 2019: 233.

⁵⁷ Rosales 1984: 221.

⁵⁸ Ib.: 223.

Los que lejos están y reciben noticias de los triunfos se alegran y divierten porque no presencian las escenas dolorosas que se producen después de la batalla. No ven los cadáveres de los que pocas horas antes eran nuestros alegres compañeros; no presencian los sufrimientos de los heridos, ni de las terribles amputaciones; no reciben las confidencias y los últimos encargos de los que agonizan. Todo esto produce mucha tristeza y el espíritu queda enfermo. Es verdad que el placer de haber ganado la batalla es inmenso, pero luego desaparece al contemplar sus horrores. Después de un combate la atmósfera es de solo tristeza. De este ánimo están libres los que celebran los triunfos.⁵⁹

La racionalización puede durar años o no llegar nunca. El soldado vive con el trauma y con la experiencia a flor de piel el resto de su vida, aquello referido como «cicatrices en el alma», que mencionara el novedoso artículo de Cristián González.⁶⁰ Muy pocos logran encontrar cierta redención en la escritura de memorias, las cuales siempre se han tomado como meros elementos de promoción de corte nacionalista. Con todo el análisis realizado en este apartado sobre el combate en la Guerra del Pacífico, está muy claro por qué este tipo de relatos han de verse desde otro punto de vista y comprender que la metafórica frase de Urquieta, el «genio de la matanza», se hace patente en la mente y corazones de los sujetos que van a la lucha, cuestión que tanto como historiadores, pero también como sociedad en su conjunto, nunca hemos de olvidar.

REFLEXIONES FINALES

En síntesis, como se ha podido apreciar, el fenómeno del combate reviste muchas aristas y análisis posibles que, por diferentes situaciones, no han podido visualizarse del todo. Está muy claro que, en ambos bandos de combatientes de la Guerra del Pacífico, acontecieron situaciones de extrema complejidad y violencia que no han sido del todo advertidas por la historiografía por diferentes motivos, lo cual, sin duda, ya es momento de replantear, cómo se pretende realizar por medio de esta contribución desde la perspectiva de análisis concebida y promovida por diferentes autores, como por la historia de la guerra.

⁵⁹ Dublé 2012: 357.

⁶⁰ González 2019.

La clásica apreciación referida en la historiografía militar tradicional, presente en numerosos trabajos, siempre reviste intereses partidarios o bien de estructuras sociopolíticas muy claras. Si bien dichas posturas son lógicas en el siglo XIX, no lo son para siglos posteriores, debido a que representan ideales que, más bien, son identificables con ciertos grupos de pensamiento cuyo fin o aspectos de interés tienen que ver más con la mantención de ciertos supuestos e interpretaciones legendarias o mitológicas, que no pasan de la descripción cronística. El análisis profundo de la guerra y sus consecuencias se mantiene en claves de representaciones heroicas o bien de grandes explicaciones operacionales, pero el componente analítico desde los planteamientos historiográficos se mantiene muy al debe.

La apertura hacia nuevos campos interpretativos y de vinculación con otras disciplinas, definidas muchas veces como enfoques interdisciplinarios, han provocado grandes avances en materia historiográfica; sin embargo, a nivel de lo que es el estudio de las guerras, en general, dicha apertura ha sido lenta, o bien se ha enmarcado en una intención de sumar datos para completar el estudio, o bien la profundidad del análisis muchas veces sigue siendo muy similar a la historiografía militar tradicional. Por ello, en la propuesta metodológica de la historia de la guerra, el hecho de poder centrarse a niveles más profundos en el combate, como en este caso, y valorizar el estudio de los hechos bélicos, como claves en su propio campo de especialización, permite obtener un nivel de comprensión del fenómeno de la guerra mucho más claro, pero también de forma más aterradora y lúgubre, puesto que se disocia del mito heroico, apareciendo el horror de la masacre y la muerte. Lo que es, finalmente, la guerra en su dimensión más íntima.

Las posibilidades de la apertura hacia nuevos campos interpretativos, como la arqueología del conflicto,⁶¹ la misma psicología del combate, la asesinología, e incluso la polemología, nos permiten adentrarnos en elementos insospechados al análisis historiográfico tradicional.⁶² Cuestiones

⁶¹ Al respecto, destacar los trabajos de Zamorano 2018, y de Landa y Hernández 2020.

⁶² En este punto, se debe tomar como uno de los mayores promotores e iniciadores del cambio de perspectiva sobre la guerra y el combate en América Latina al historiador Alejandro Rabinovich (2017).

como, por ejemplo, el repase dejan de verse como meros elementos de propaganda o de simbolismo que, si bien existen, pasan a establecerse en una cadena de interpretación en la cual se conjugan más elementos y se entiende mejor al combatiente y la batalla, pudiendo así asimilar aun mejor ese «rostro de la batalla» que tan bien definiera Keegan en los años setenta⁶³.

Los nuevos elementos de análisis pueden revelar aspectos que en los enfoques previos se habían obviado, especialmente por tabúes e imprecisiones sobre los mismos conflictos, en especial por la creencia muy difundida en la academia de que este tipo de estudios son «cosas de militares», o bien pertenecen al campo interpretativo de la historia política. En ambos puntos, se ha dejado bastante claro que el estudio de la guerra es, en sí mismo, un aspecto a considerar al mismo nivel que los aspectos tradicionales que siempre se relacionan con el análisis histórico, a saber: lo político, lo económico, lo social y lo cultural. Lo bélico es también un punto más que debe ponerse en valor como los demás, pero claramente no con los parámetros establecidos por la antigua historiografía militar. Quizá se debería volver al origen de la disciplina y buscar tender los puentes con el pasado bélico en su sentido interpretativo, no con el ceño de las academias militares, sino con el rigor profuso y analítico del historiador, que si bien no pretende establecer verdades, al menos promueve el debate y la intención de que lo que se plantea pueda ser concebido desde otras aristas, ya que si hay algo que define casi en su mayor amplitud al fenómeno bélico, es precisamente su complejidad. No en vano la primera obra reconocida en este campo, a inicios del siglo XX, por el alemán Hans Delbrück perseguía ese objetivo.⁶⁴ Quizá nunca se debió abandonar dicha propuesta, puesto que la guerra no es sinónimo de lo militar necesariamente.

⁶³ Véase Keegan 2013 [1976].

⁶⁴ La obra de Delbrück a la que hacemos referencia se denomina (en alemán) *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte*, que puede traducirse al español como *Historia del arte de la guerra en el contexto de la historia política*. Fue redactada en siete volúmenes (de los cuales Delbrück redactó los cuatro primeros en su totalidad), que analizan el desarrollo de la guerra y las instituciones políticas en occidente desde la antigüedad hasta el siglo XIX. Es sin duda, considerado como el primer trabajo historiográfico en alusión y análisis sobre la guerra en su totalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Benavides Santos, Arturo. 1929. *Seis años de vacaciones. Recuerdos de la Guerra del Pacífico 1879-1884*. Santiago: Imprenta Ahumada.
- Bourke, Joanna. 2008. *Sed de sangre. Historia íntima del combate cuerpo a cuerpo en las guerras del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Chaupis, Jorge y Claudio Tapia. 2018. *La Guerra del Pacífico, 1879-1884. Ampliando las miradas en la historiografía chileno-peruana: un estudio del conflicto y su entorno realizado por especialistas chilenos y peruanos*. Santiago: Legatum.
- Chou, Diego. 2001. «Los chinos en la Guerra del Pacífico». *Revista de Historia de América* 129: 197-224.
- Del Canto, Estanislao. 2004. *Memorias militares*. Santiago: Centro de Estudios Bicentenario.
- Del Solar, Alberto. 1967. *Diario de campaña: recuerdos íntimos de la Guerra del Pacífico: 1879-1884*. Buenos Aires-Santiago: Francisco de Aguirre.
- Delbrück, Hans. 2018. *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der Politischen Geschichte*. 7 tomos. Londres: Forgotten Books.
- Donoso, Carlos y Gonzalo Serrano. 2011. *Chile y la Guerra del Pacífico*. Santiago: Editorial Bicentenario
- Dublé Almeida, Diego. 2012. «Diario de las campañas al Perú y Bolivia. 1879-1884. Lo que yo he visto. Segunda Parte». *Cuadernos de Historia Militar* 8: 7-60.
- Estado Mayor del Ejército. 1987. *Galería de hombres de armas de Chile. Tomo II. El período de la influencia francesa (1825-1885)*. Barcelona: Empresa editorial gráfica.
- González, Cristián. 2019. «Cicatrices en el alma. Las consecuencias emocionales de la experiencia bélica de los combatientes chilenos de la guerra del pacífico (1879-1884)» *Revista Historia-Universidad de Concepción* 26: 7-28. <https://doi.org/10.4067/s0717-88322019000100007>
- Grossman, Dave. 2019. *Matar. El costo psicológico de aprender a matar en la guerra y en la sociedad*. Tenerife: Melusina.
- Grossman, Dave y Loren W. Christensen. 2017. *Sobre el combate. La psicología y fisiología del conflicto letal en la guerra y en la paz*. Tenerife: Melusina.
- Hastings, Max. 2020. *Guerreros. Retratos desde el campo de batalla*. Madrid: Desperta Ferro Ediciones.
- Ibarra, Patricio. 2017. *La guerra en cautiverio. Los prisioneros de la Guerra del Pacífico (1879-1884)*. Santiago: Legatum Editores.
- Ibarra, Patricio. 2019. «Seres aquellos de costumbres depravadas: cholos e indígenas andinos en los testimonios de chilenos durante la Guerra del Pacífico (1879 - 1884)». *Estudios atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 61: 111-133. <https://doi.org/10.4067/s0718-10432019005000202>

- Ibarra, Patricio. 2020. «Nuestra vida es tan sobria como la de un espartano. La cotidianidad de los soldados chilenos en el desierto de Atacama en la Guerra del Pacífico (noviembre 1879 - abril 1880)». *História Unisinos*, 24: 83-95. <https://doi.org/10.4013/hist.2020.241.08>
- Ibarra, Patricio y Germán Morong. 2018. *Relecturas de la Guerra del Pacífico: avances y perspectivas*. Santiago: UBO Ediciones.
- Ibarra, Patricio, Francisca Villavicencio y Macarena Valladares. 2018. «La ingesta de alimentos de los soldados chilenos durante la Guerra del Pacífico (1879-1883). Una aproximación histórica y nutricional». *Diálogo Andino* 56: 75-85. <https://doi.org/10.4067/s0719-26812018000200075>
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Keegan, John. 2013 [1976]. *El rostro de la batalla*. Madrid: Turner.
- Landa, Carlos y Odlanyer Hernández. 2020. *Arqueología en campos de batalla: América Latina en perspectiva*. Buenos Aires: Aspha.
- Larraín, José Clemente. 1910. *Impresiones y recuerdos sobre la campaña al Perú y Bolivia*. Santiago: Imprenta y encuadernación Lourdes.
- Manterola, María Soledad y Juan Ricardo Couyoumdjian. 2020. *Cartas de la Guerra del Pacífico. Correspondencia de Manuel Ignacio Silva Varela 1879 – 1881*. Santiago: Ediciones Pontificia Universidad Católica.
- Mc Evoy, Carmen. 2010. *Armas de persuasión masiva: retórica y ritual en la Guerra del Pacífico*. Santiago: Centro de Estudios Bicentenario.
- Mc Evoy, Carmen. 2011. *Guerreros civilizadores: política, sociedad y cultura en Chile durante la Guerra del Pacífico*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Méndez Notari, Carlos. 2004. *Héroes del silencio. Los veteranos de la Guerra del Pacífico*. Santiago: Centro de Estudios Bicentenario. <https://doi.org/10.56992/a.v1i32.382>
- Quiroz, Abraham y Gutiérrez, Hipólito. 1976. *Dos soldados en la Guerra del Pacífico*. Santiago: Francisco de Aguirre.
- Rabinovich, Alejandro. 2017. *Anatomía del pánico: la batalla de Huaqui o la derrota de la revolución (1811)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Rosales, Justo Abel. 1984. *Mi campaña al Perú 1879-1881*. Concepción: Ediciones Universidad de Concepción.
- Rosewein, Barbara. 2006. *Emotional communities in the early Middle Ages*. Nueva York: Cornell University Press.
- Scott, Joan. 2014. «¿Después de la Historia?». *Rey Desnudo. Revista de Libros* 4: 6-30.
- Urquieta, Antonio. 1907-1909. *Recuerdos de la vida de campaña en la Guerra del Pacífico*. Santiago: Escuela Talleres «Gratitud Nacional».
- Venegas, Lucas Lucio. 2019. *Un colchagüino en la guerra. Recuerdos del Ejército en la campaña al Perú y Bolivia*. Malloa: Aurora de Colchagua/El Marino.

Zamorano, Carlos. 2018. «Arqueología de la Guerra del Pacífico. La batalla de Dolores y la campaña de Tarapacá». *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 12: 353-378. <https://www.rdahayl.com/index.php/rdahayl/article/view/168>

Fecha de recepción: 20/10/2022

Fecha de aceptación: 08/03/2023

Notas

Buscando lo nativo: Incógnitas, expectativas culturales y otras reflexiones para comprender la cultura de los pueblos andinos antiguos y coloniales

Looking for what's native: Unknowns, confirmation biases and other reflections on understanding the culture of ancient and colonial Andean peoples

SUSAN ELIZABETH RAMÍREZ

Texas Christian University

s.ramirez@tcu.edu

<https://orcid.org/0009-0008-7777-9530>



RESUMEN

La nota evidencia, a través de ejemplos y experiencias personales en la lectura y análisis de las fuentes escritas, cuestiones heurísticas y metodológicas que el/la etnohistoriador(a) debe tener presente al momento de llevar a cabo investigaciones sobre el mundo andino antiguo y colonial; en particular, las complejas incógnitas que pueden surgir al revisar los documentos y las expectativas culturales del propio investigador, así como la necesidad ineludible de una perspectiva interdisciplinaria.

Palabras clave: etnohistoria, incas, incógnitas, expectativas culturales, herencia posicional, topónimos.

ABSTRACT

Based on examples and personal experiences in reading and analyzing written sources, this note demonstrates the heuristic and methodological issues that the ethnohistorian must keep in mind when carrying out research on the ancient

HISTORICA XLVII.2 (2023): 159-175 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202302.005>

and colonial Andean world. In particular, it highlights the complex unknowns that may arise when reviewing documents, the researcher's own confirmation biases, and the inescapable need for an interdisciplinary perspective.

Keywords: ethnohistory, Incas, unknowns, cultural expectations, positional inheritance, place names.

A través de los años he venido estudiando cómo encontrar algunas de las huellas de la población nativa en documentos de la época colonial temprana. Al iniciar mis días en los archivos de América y Europa, mi visión estaba nublada por mi cultura y por lo que había leído en libros y artículos. El mismo análisis de las fuentes primarias en algunos casos me alejó, también, de una visión nativa.

En esta nota dejo unas sugerencias breves para progresar en el conocimiento etnohistórico del mundo andino. Como el título indica, voy a enfocar mis palabras en varios temas interconectados que considero importantes para el estudio de los pueblos andinos, especialmente del siglo XVI. Los dos puntos más importantes —las incógnitas que encontramos en los documentos y nuestras propias expectativas y suposiciones culturales— vienen a ser los asuntos metodológicos que a través de los años más he valorado y que han iluminado mis investigaciones. Además, añadiré unas advertencias sobre el análisis de las fuentes manuscritas. Finalmente, terminaré con unas palabras sobre la disciplina en su globalidad. Al tratar estos temas, daré unos ejemplos, muchos de los cuales vienen de mis propias investigaciones. Los temas no son nuevos, ni mucho menos exclusivamente míos, pero son claves para avizorar e interpretar mejor el mundo de los andinos de antaño.

INCÓGNITAS, O ¿CÓMO ENTENDER EL CHISTE?

Las incógnitas aparecen de vez en cuando en los documentos que leemos. Por incógnita me refiero a lo que no comprendemos al encontrarlo mencionado en los documentos. En inglés sería un *conundrum*, esto es, algo que no se entiende, como el punto clave de un chiste. Este asunto fue planteado en un libro de 1984 por Robert Darnton, un estudioso

de la sociedad francesa que trabaja en la Universidad de Harvard. En los años ochenta del siglo pasado, Darnton encontró un diario escrito en la década de 1730 por un aprendiz de un maestro grabador (o impresor) en París. El aprendiz y otro practicante vivían en la misma casa/tienda del maestro, pero sus vidas eran difíciles: recibían insultos constantes de parte del maestro; en el invierno, el cuarto que compartían resultaba terriblemente frío; la comida era la sobrante de la mesa del maestro, y a veces estaba podrida, tan podrida que ni los gatos querían comerla. En este diario, el aprendiz, llamado Nicolas Contact, relató de un repetido enjuiciamiento y matanza de un gran número de gatos, incluyendo uno de color gris que era el predilecto de la esposa del maestro, quien tenía una pasión por los gatos en general. Los aprendices no compartían ese sentimiento, pues los gatos maullaban de noche en el techo del cuarto donde trataban de dormir.

Una noche, el otro aprendiz ya no aguantó. Trepó por los techos maullando como gato tan fuerte que el maestro y su señora no pudieron dormir. Después de varias noches de la gritería del finto gato, el maestro pidió que eliminaran a los gatos, pero con cuidado de no hacer daño al gato gris. Esa noche los aprendices y otros trabajadores buscaron y atraparon tantos gatos como pudieron, matando inmediatamente algunos cuantos, incluido el gris. Después, simularon un verdadero juicio con guardias, un confesor y un verdugo. Los gatos sentenciados culpables fueron ejecutados, mientras todo el mundo reía, hasta que llegó la señora. Viendo lo que había pasado, la mujer y el maestro reaccionaron con virulencia; pero tras sus espaldas, los aprendices y los trabajadores que les ayudaron reían jubilosos. Replicaron la matanza hasta veinte veces para entretenerse.

Sin embargo, a Darnton no le hacía ninguna gracia. No entendía el humor: ¿por qué resultaba tan jocosa la masacre de los pobres gatos? Esta interrogante lo indujo a buscar la clave de esta incomprensión. Al final de su investigación, concluyó que los gatos tenían connotaciones de hechicería y de índole sexual. Al matar a los gatos, y especialmente al gris, estaban atacando a la señora y, a través de ella, al maestro. Era un ataque por los abusos que sufrían, en un contexto en que los gatos eran

mejor atendidos que los aprendices y los trabajadores. Y era, además, una reacción a la falta generalizada de empleo para los trabajadores durante la época de la revolución industrial. La lección aquí es que una incógnita nos lleva a investigar más profundamente la cultura del otro, y así a profundizar nuestra comprensión del escenario, esto es, el contexto sociocultural.

Otro ejemplo viene de mi propia experiencia. En los primeros años de mis estudios de doctorado, encontré en los miles de folios del juicio de residencia del Dr. Gregorio Gonzales de Cuenca, un oidor que en los años 1566-1567 realizó una visita a la costa norte del Perú, durante la cual unos testigos le hablaron del *curaca* don Juan de Collique y de otros como «dueños de indios de los viejos antiguos». Escribí un artículo sobre los *curacas* en el que cité dicha frase en el mismo título.¹ Y, en una nota de pie de página, señalé que Collique no era dueño en el sentido de dueño o propietario de esclavos, sino que por el contexto se comprendía que era líder o jefe de indios. La explicación era de algún modo correcta, pero no me dejó plenamente satisfecha, pues sentía que debía haber otra explicación para la traducción de la frase desde el idioma nativo. Ahí estaba la incógnita.

Aproximadamente veinte años más tarde, leyendo otro tipo de fuente, las causas de idolatría, encontré lo que buscaba. Estaba en ese entonces revisando documentos sobre hechicería, y allí encontré las palabras *marcayoc* y *llactayoc*. Hoy en día *marca* y *llacta* se refieren a un distrito o pueblo; y el sufijo *-yoc* indica posesión. Pero, en las fuentes del siglo XVII, no se referían a un territorio, sino a personas, ídolos y dioses. Al revisar veintidós diccionarios bilingües de quechua al español, publicados entre 1570 y 1922, encontré que la traducción cambió a mediados del siglo XIX.² Cambió de ‘pueblo’ (como ‘gente’, ‘etnia’ o ‘nación’) a ‘distrito’ o ‘jurisdicción delimitada’. Por eso, la traducción de ambas palabras del siglo XVI se refería al «dueño de indios», aquel que poseía la lealtad de los nativos, o sea, de sus súbditos. Esta definición concuerda con

¹ Ramírez 1987.

² Ramírez 2006a.

la definición dada por los cronistas tempranos que escribieron que el estatus de una autoridad nativa reflejaba el número de personas bajo su mando. Los títulos de las autoridades durante la época inca indicaban el número de tributarios bajo la jurisdicción de un señor, como *hunu curaca* ('señor de diez mil'), *pachaca curaca* ('señor de cien'), *guaranga curaca* ('señor de mil'), en quechua, o *conoseque* ('señor de mil'; *seque* era 'señor' y *cono* 'mil', en mochica). La palabra «rico» indicaba el señor que tenía muchos seguidores. El huérfano, en cambio, era el pobre, porque no tenía a nadie que le pudiera ayudar. Además, el uso de las palabras *marcayoc* y *llactayoc* tenía una connotación religiosa, haciendo referencia al rol desempeñado en el culto a los ancestros. Así, estuve en condición de profundizar mi concepto de *curaca* y de autoridad nativa en general, y añadí una faceta religiosa al personaje y a la actuación política, económica y cultural de tales autoridades nativas.³

CONFIRMATION BIASES

El segundo punto es el peligro de las «expectativas culturales», o lo que en inglés es llamado *confirmation bias[es]* para la interpretación histórica. Esto ocurre cuando uno busca datos para confirmar una noción o un modelo preconcebido o inconsciente; cuando llevamos suposiciones (algunas veces subconscientes) a la investigación. Al empezar mis investigaciones históricas, mi bagaje cultural me orientó de manera inconsciente. Y como el famoso y muy leído cronista Juan de Betanzos,⁴ coloqué mis datos en un esquema o paradigma familiar.

Para escribir mi primer libro, *Patriarcas provinciales: La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*,⁵ me puse a la búsqueda de los títulos de las tierras de las haciendas y de las etnias indígenas del norte peruano. Me empeciné en buscar informaciones de archivo para poder establecer los linderos de cada una de estas dos instituciones y cómo estos se habían modificado a través del tiempo. Encontré mercedes

³ Ramírez 2002.

⁴ Betanzos 1987[1551-1557].

⁵ Ramírez 1986.

de tierras acerca de la villa y, después de 1537, ciudad de Trujillo que databan de mediados del siglo XVI. Hallé uno que otro título de tierras de fundos y haciendas, mayormente de fines del siglo XVI y la primera visita a la tierra; pero no encontré nada acerca de los señoríos de la costa norte antes de las reducciones, y particularmente antes la década de los años de 1590. Después de dos años en los archivos, me di cuenta de que también los silencios hablan, son significativos, y no debían ser ignorados. Si no encontraba lo que esperaba, podría sencillamente ser que no existió. Me parece ingenuo ahora haber pensado que existían delimitaciones territoriales en una cultura sin escritura, pero ahora entiendo que mis «expectativas culturales» me habían llevado a pensar que existieron.

No terminé allí mis investigaciones sobre la tenencia de la tierra. Lo que vine a entender a través de más años de lectura de manuscritos es que la tierra era considerada por los nativos como *sapsi*, esto es, común a todos.⁶ La norma que regía era que uno podía usar cuanta tierra podía usar hasta que esta perdía su fertilidad. Al abandonar la tierra infructífera, podía cultivar otras tierras que estaban al momento sin uso. Si la tierra había sido cultivada anteriormente, había que dejar un sacrificio en la *huanca* (monolito normalmente puesto en medio de una chacra),⁷ lo cual indicaba un empleo previo. En definitiva, mi cultura me indicaba que debieron haber existido títulos y linderos desde la antigüedad, pero finalmente entendí que antes de la llegada de los españoles, existió solo el usufructo de los suelos y no hubo linderos estables.

Esta conclusión es además consistente con el modelo del «archipiélago» —vertical o horizontal— del antropólogo John V. Murra,⁸ y la «ocupación salpicada» de la que hablaba la etnohistoriadora María Rostworowski.⁹ Además, en mis estudios, encontré que una persona

⁶ Ramírez 2016.

⁷ Una *huanca* (en quechua ancashino: *wanka*) es una piedra alargada vertical considerada sagrada, con múltiples simbolismos, en la cosmovisión andina. Las *huancas* eran adoradas y recibían rituales y ofrendas. La piedra en algunos sitios se llama *chacrayoc* (en quechua de Ancash, *chakrayuq* o ‘señor de la *chakra*’).

⁸ Murra 1967.

⁹ Rostworowski 1977; 1985.

podía tener hasta seis casas y que muchas veces la gente era itinerante, cambiando de residencia a través de las estaciones del año. Así que la jurisdicción de una autoridad nativa se extendía a las personas y familias donde sea que viviesen al momento. Es más, con el traslado estacional o anual de la gente, la jurisdicción teórica del *curaca* o principal, si fuéramos a diagramarla, iba cambiando, como una ameba. Las sociedades andinas se definían como relacionales, o sea, se conceptualizaban sobre la base de la lealtad de las personas hacia una autoridad y no de un territorio delimitado. Tenían fronteras sociales.¹⁰ Si un señor andino añadía más gente bajo su mando, su poder iba creciendo. También, hay que recordar que los sujetos de un señor podían vivir cerca de o junto a los súbditos de otro señor, como en nuestros días vivimos juntos católicos, adventistas, judíos y protestantes. Cada cual acudía a los rituales y las celebraciones de su grupo regido por un determinado señor.

No siempre estos dos puntos quedan aparte o separados. Un ejemplo de cómo las incógnitas y las expectativas culturales se pueden traslapar tiene que ver con la palabra «Cuzco», que hoy día representa una ciudad de la sierra sur del Perú. Pero hay incógnitas sobre el uso de la palabra «Cuzco» desde el encuentro de 1532.¹¹ En ese entonces, las primeras fuentes indican que la palabra se refería al rey o emperador Inca, a la persona y no necesariamente a un sitio.¹² En los documentos más tempranos, de la década 1530, «el Cuzco» aparece como el título del rey: el «Cuzco Viejo» se refería a Huayna Capac, mientras que el «Cuzco Joven» se refería a Huáscar. El sucesor de este último era Atahualpa, quien se preparaba para tomar el título en Cajamarca justo cuando llegó Francisco Pizarro en 1532. Mientras que en algunas fuentes el plural de la palabra, «los Cuzcos», hacía referencia a la etnia. Además, el acreditado cronista Felipe Guaman Poma de Ayala menciona la existencia de «otros Cuzcos».¹³ Entonces, ¿qué representaba la palabra? Es otra incógnita o rompecabezas.

¹⁰ Ramírez 1985.

¹¹ Cerrón-Palomino 1997; 1998.

¹² Ramírez 2005: parte 1.

¹³ Guaman Poma 1936[1615].

Para tratar de resolver las dudas sobre «el Cuzco», hay que revisar críticamente nuestras fuentes y nuestras suposiciones. Los cronistas Juan de Betanzos y Garcilaso de la Vega se quejaron de la incomprensión del quechua y de las malas traducciones tan comunes en la época.¹⁴ Betanzos escribió que había escuchado muchas historias orales de los parientes de los reyes Incas y que no podía entenderlas, dado que se contradecían entre sí. Así, concluyó por organizar su historia en una forma europea, usando la dinastía, según un modelo lineal que sus lectores podían entender y en el que cada soberano tenía un nombre individual y particular. Garcilaso también se quejó de que los españoles ignoraron los diferentes sentidos de las palabras quechua y que no sabían cómo preguntar sobre el pasado nativo. Así, la dinastía quedó como el esquema organizador de la historia de los Incas, aunque estos concebían su historia como cíclica. Era lo preciso según las expectativas culturales de los cronistas y, con el paso de los años, un narrador copió del otro y así sucesivamente hasta dejar lo supuesto como cierto.

No obstante, no todos estuvieron de acuerdo. ¿Qué pensar de los «otros Cuzcos» de Guaman Poma?; ¿qué pensar sobre lo que menciona Blas de Valera, que hubo cinco Manco Capac y nueve Pachacuti?;¹⁵ ¿qué pensar de la lista de los más de cien reyes de Fernando de Montesinos?;¹⁶ y, ¿qué pensar del libro de Jan Szemiński sobre las múltiples vidas del Inca Manco Capac, donde se concluye que hubo más de un individuo con ese nombre?¹⁷

Hay varias explicaciones posibles. Primero, comúnmente se da por sentado que la «capital» de los Incas fue la ciudad del Cuzco, un vasto y monumental centro ceremonial y administrativo de gran complejidad. Sin embargo, se sabe que hubo otros centros ceremoniales y administrativos, como Incahuasi, Huanuco y Tomebamba. ¿Serían estos los «otros Cuzcos», u otros centros ceremoniales del Cuzco (la persona), donde este tomaba residencia con su séquito y corte en sus peregrinajes

¹⁴ Betanzos 1987[1551-1557]; Garcilaso de la Vega 1941-1945[1609].

¹⁵ Valera 1879[1596].

¹⁶ Montesinos 1930[1644].

¹⁷ Szemiński 1997.

para reforzar sus relaciones personales con las etnias bajo su dominio? Clifford Gertz, antropólogo que estudiaba las culturas de Asia, escribió un artículo muy interesante sobre las cortes itinerantes de los líderes de los musulmanes: allí donde estaba el rey y la corte que le rodeaba, esa era la capital.¹⁸ Asimismo, hay que recordar que los reyes de España no tuvieron una capital fija hasta que el rey Felipe II designó a Madrid como su sede en 1561; antes eran reyes itinerantes, pasando de reino a reino.

Segundo, con relación a la identidad del Cuzco, está la cuestión de los cinco Manco Capac y nueve Pachacuti:¹⁹ Muchos estudiosos descartan la idea de que pueda haber habido más de uno con el mismo nombre, ya que esto va en contra de nuestra cultura, donde cada cual tiene un nombre singular, y si dos o más individuos llevan el mismo nombre, se distinguen añadiendo «el joven» o un numeral ordinal como segundo, tercero, etc. Sin embargo, hay un modelo que puede dar una respuesta a este enigma, llamado la «herencia posicional» (*positional inheritance*). Fue propuesto por el etnólogo británico Ian Cunnison, que vivió en el valle del río Luapula, en África central, en los años de 1940.²⁰ La expresión acuñada por él hacía referencia a la herencia de una posición o cargo entre gente que no tenía escritura y que recordaba su pasado usando nombres. Todos, hombres y mujeres, asumían una serie de diferentes nombres a lo largo de la vida: de recién nacidos, de adolescentes, y (varias veces) de adultos. Cada nombre había sido llevado por otro individuo, normalmente de mayor edad o de mayor estatus. El nombre del fundador siempre se recordaba y quedaba como el nombre del cargo. Igualmente, los nombres de los primeros en establecer otros cargos quedaban como la denominación de dichos cargos. Cuando una persona asumía un cargo, reemplazando a quien lo detenía anteriormente, tomaba el nombre del primero que lo ejerció. Así, por ejemplo, proyectando hipotéticamente este modelo a la historia de los Estados Unidos, el primer presidente de la nación fue George Washington; al morir o dejar el cargo, el siguiente individuo hubiese cambiado su nombre y adoptado el nombre de George

¹⁸ Gertz 1985.

¹⁹ Ramírez 2005: 20.

²⁰ Cunnison 1951; 1956.

Washington, y así sucesivamente. Y, al recontar cantando la historia de su pueblo, el último George Washington hubiese tomado crédito de todas las hazañas notables de todos los predecesores con el mismo nombre.

Este es un fenómeno que se encuentra en África central en los siglos XVIII y XIX; entre los hodenosaunee o iroqueses de América del Norte entre los siglos XVII y XX; y entre los andinos de los siglos XVI a XX. Hay ejemplos de algo muy parecido en Japón de hoy día;²¹ en Oruro en la década de 1980; y en Incahuasi hace diez años más o menos.²²

Otro ejemplo de esta institución viene de la historia de los jayancas de la costa norte del Perú. El nombre del *curaca* a la llegada de Pizarro era Jayanque. Este se bautizó como don Francisco, nombre de Pizarro y su encomendero (Francisco Lobo). Como se puede apreciar en el cuadro siguiente, todos los *curacas* de Jayanca hasta entrando el siglo XVII se llamaban don Francisco con la excepción de dos, quienes resulta que no eran *curacas*, sino gobernadores, autoridades temporales que ejercían el cargo hasta que el *curaca* legítimo llegaba a ser apto para tomar el mando. Este sistema también se ve en los cargos de menor jerarquía, como *Neptur*, el nombre de un principal que varios individuos sucesivos asumieron o adoptaron.²³

Así he llegado a la conclusión de que la historia de una dinastía inca donde cada nombre indica a un individuo es una creación, una construcción, un ejemplo de una expectativa cultural y de las suposiciones de los primeros cronistas. Representa la «europeización» de la historia inca. Más bien, cada nombre representaba una especie de arquetipo, que varios individuos asumían sucesivamente y cuya reputación crecía (hipotéticamente) con la realización de hechos notables y hazañas admirables de parte de cada uno de ellos. Recientemente, arqueólogos, como R. Alan Covey, han encontrado evidencias de que la historia inca es de más larga duración y que tuvo que haber varios reyes más, y no solo diez o doce como comúnmente se cree.²⁴

²¹ Shimada 2020 (comunicación personal).

²² Ramírez 2022.

²³ Ramírez 2006b; 2022: capítulo 5.

²⁴ Covey 2006.

Cuadro con los *curacas* de Jayanca

Año	Curaca	Descripción	Fuentes
1532	Jayanque o Puiconsoli		Archivo General de las Indias (AGI)/Justicia (J)418, folios (ff.) 211v; 459-60
1533	Caxusoli	ya viejo en 1532-33	Cabello Valboa 1586: 498; Zevallos Quiñones 1989: 45-50
1538	Senqueesol		AGI/J418, f. 219
<1540	Don Francisco	hijo de Pincuisoli	AGI/J418, f. 212v
1549	Don Francisco	Ladino	AGI/J418, f. 253v
c. 1553	Don Francisco	segundo hijo	Archivo Regional de Trujillo (ART)/Corregimiento (Co) Residencia (R): 30-VI-1576
1556	Don Francisco		AGI/J418, f. 256v
1557	Don Francisco		AGI/J418, f. 258
1558	Don Francisco	Ladino	ART/López de Cordova 1558
1560	Don Francisco		ART/CoAsuntos de Gobierno (AG): 13-II-1565
1562	Don Francisco	primer Don Francisco	ART/CoAG, 13-II-1565
<1563	Don Francisco*		ART/Mata, 1569
1564-65	Don Francisco Caxusoli		Angulo 1920: 296
1566	Don Francisco Myncha	segundo Don Francisco	AGI/J461, ff. 1324, 1523-25
8-1566	Don Francisco	Murió	AGI/J459, f. 2443v
1568	Don Francisco Puiconsoli Farrochumbi, el mozo		Zevallos Quiñones 1989: 45-50
1570	Don Juan Caxosolo o Caxosoli	Cacique gobernador	AGI/J460, f. 485; J418, f. 219 AGI/J460, f. 480v; J461, f. 1398
<1572	Don Francisco Puiconsoli		AGI/J457, f. 991v; ANP/Res, l. 3, c. 7, 1582, f. 60

Año	Curaca	Descripción	Fuentes
1573	Don Francisco Puiconsoli	Ladino	AGI/J458, f. 1290v
1580	Don Francisco Puiconsoli		Brüning 1922-25, v. III: 65
1581	Don Francisco Poiconsoli		Zevallos Quiñones 1974: 115
<1591	Don Juan Caxasoli Conoseque	gobernador	Zevallos Quiñones 1989: 45-50
1596	Don Francisco		ART/CoO, 18-XI-1596
1616-20	Don Pedro Coscochumbi		Brüning 1922-25, v. IV: 22, 50, 65-68
1643-54	Don Gerónimo Rodríguez Puiconsoli		Brüning 1922-25, v. IV: 22, 50, 65-68
1688	Don Gerónimo Rodríguez Puiconsoli		Brüning 1922-25, v. IV: 22, 50, 65-68

*Un testigo declaró que había conocido a tres don Francisco antes de 1563. El testigo vivió en el área desde por lo menos 1556.

REFLEXIONES METODOLÓGICAS

Mis reflexiones metodológicas también tienen que ver con las fuentes. Siempre hay que considerar la voz de quien escribe o la voz del testigo, especialmente en fuentes judiciales. ¿Qué prejuicios podía tener? En caso de que el testigo o informante no entendía ni hablaba el español, hay que tener en cuenta al traductor o lengua. ¿Podía éste entender bien lo que escuchaba? Además, en su afán de transcribir rápido, ¿qué pudo haber el escribano dejado de escribir? ¿Tenía éste motivos para encubrir una interpretación o detalles importantes? Hasta ahora, no entiendo cómo podía utilizarse un único traductor en una visita de toda la costa norte donde los nativos hablaban cinco idiomas distintos. Otro factor importante es la fecha del documento. Me fío más de los documentos tempranos

que de los tardíos, donde la gente que aparece tiene más tiempo bajo la influencia colonial de los españoles y cambia la historia para conformarse a las expectativas de la cultura europea. Confío, además, más en las fuentes donde el autor o declarante es testigo presencial. Adicionalmente, hay que tener presente el uso de ciertas palabras, como *marca* y *llacta* de las que escribí líneas arriba. El sentido de ambas varió a través del tiempo.²⁵

Otras palabras tienen el potencial de revelar más información, pero no han tenido la atención debida. Aquí me refiero a los nombres de personas y de los lugares, o sea, a los topónimos. Una ilustración del contenido potencial de los nombres viene de la historia oral de Lambayeque. Dos versiones de la historia contienen una lista de gobernantes, empezando con Naimlap, que suele traducirse del mochica como un ave marina (*ñaim* quiere decir ‘pájaro’, y *la* significa ‘agua’). Concuerta con la historia de que Naimlap con su corte llegó por el mar, y que al morir voló hacia el horizonte y desapareció. Su esposa llevaba el nombre de Certerni o Sioternic, que se traduce del mochica como ‘útero’, y que viene a ser la madre de todos. Y el último líder descendiente de Naimlap se llamaba Fempellec, quien rompió con las tradiciones étnicas al querer mover el ídolo de piedra verde de su templo de Chot a otro sitio y terminó durmiendo con una mujer hermosa pero endiablada. Al romper estos tabúes, hubo treinta días de lluvias torrenciales y un año de esterilidades y hambrunas. Los sacerdotes tomaron cartas en el asunto y tomaron a Fempellec prisionero, le ataron las manos y los pies y lo arrojaron al mar profundo. Su nombre se traduce como ‘el que miente, grita, y llora’.²⁶

Otra clase de palabras con contenido son los topónimos. Son otra alternativa para saber de los ancestros andinos y tiempos pasados. Un ejemplo respalda el punto. El topónimo *Apurimac* es compuesto de *apu*, que quiere decir ‘señor principal’, y *rimac* que indica ‘el hablador’. Es ‘el hablador principal’, según Cerrón Palomino;²⁷ y, de hecho, el nombre en el siglo XVI expresaba claramente la naturaleza oracular del lugar.²⁸

²⁵ Cf. Itier 2003.

²⁶ Ramírez 2021: especialmente 272, 282.

²⁷ Cerrón-Palomino 2004: 17.

²⁸ Ramírez 2013: 5.

CONSIDERACIONES FINALES

Termino reflexionando sobre mi trayectoria como (etno)historiadora. Al inicio de mi carrera, no tenía presentes algunas de estas advertencias. Fue un proceso lento, durante el cual, sin embargo, a través de la práctica, el estudio, y el análisis, mi comprensión de los fenómenos estudiados se fue expandiendo exponencialmente hasta darme cuenta de las complejas problemáticas que acabo de esbozar. Tomé de manera paulatina conciencia de que escribir la etnohistoria es necesariamente un proceso, y un proceso interdisciplinario, en el que hay que considerar las fuentes tradicionales, los nuevos materiales documentales que van apareciendo y el marco histórico general, y en el que hay que recurrir a datos, herramientas, métodos y perspectivas de la antropología, la lingüística y la geografía. Y no termina allí: hay ahora más interés por parte de algunos estudiosos en la etnoastronomía y el aparato de sonido de los «otros Cuzcos», según la expresión usada por Guaman Poma. Como etnohistoriadores, hay que tener la mente abierta y estar listos a aceptar avances futuros que no necesariamente concuerden con nuestros puntos de vista.

En resumen, empecé creyendo que los Incas, como los reyes de Europa, constituyeron una dinastía y tuvieron una ciudad capital, y que reinaba un rey a la vez, cada uno con su nombre individual. Esta imagen representaba mis «expectativas culturales». Termino aquí, reiterando sobre la base de los puntos enfocados en este trabajo mi planteamiento que hubo «muchos Cuzcos» y tanto sitios ceremoniales como reyes; que más de un individuo tomaba un determinado nombre en forma sucesiva; y que la ciudad que era de «el Cuzco» (y no el Cuzco la ciudad) fue donde residía el rey («el Cuzco») y su corte en un momento dado.

BIBLIOGRAFÍA

- Angulo, Domingo. 1920. «Fundación y población de la Villa de Zaña», *Revista del Archivo Nacional del Perú* 1 (2): 280-299.
- Betanzos, Juan de. 1987[1551-1557]. *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Ediciones Atlas.
- Brüning, Enrique. 1989[1922-1925]. *Lambayeque: Estudios monográficos*. Chiclayo: Sicán.

- Cabello Valboa, Miguel de. 1951[1586]. *Miscelánea antártica*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 1997. «Cuzco y no Cusco ni menos Qosqo». *Histórica* 21 (2): 165-170. <https://doi.org/10.18800/historica.199702.001>
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 1998. «El cantar del Inca Yupanqui y la lengua secreta de los Incas». *Revista Andina* 32: 417-52.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2004. «Las etimologías toponímicas del Inca Garcilazo». *Revista Andina* 38 (1): 9-41. https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/view/2320/2268
- Covey, R. Alan. 2006. «Chronology, succession and sovereignty: The politics of Inka historiography and its modern interpretation». *Comparative Studies of Society and History* 48 (1): 169-199. <https://doi.org/10.1017/s0010417506000077>
- Cunnison, Ian. 1951. «History on the Luapula: An essay on the historical notions of a Central African tribe». En *Rhodes-Livingstone Papers* 21. Londres: Oxford University Press.
- Cunnison, Ian. 1956. «Perpetual kinship: A political institution of the Luapula peoples». En *Rhodes Livingstone Papers* 20. Londres: Oxford University Press, 28-48.
- Darnton, Robert. 1984. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. Nueva York: Basic Books.
- Garcilaso de la Vega, Inca. 1941-1945[1609]. *Los comentarios reales de los Incas*. 6 vols. Lima: Librería e imprenta Gil, S. A.
- Gertz, Clifford. 1985. «Centers, kings, and charisma: Reflections on the symbolics of power». En Sean Wilentz (ed.), *Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 13-38.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1936[1615]. *Nueva coronica y buen gobierno*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Itier, César. 2003. *Palabras clave de la sociedad y la cultura incas*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Montesinos, Fernando de. 1930[1644]. «Memorias antiguas historiales y políticas del Perú». En Horacio H. Urteaga (ed.), *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Segunda serie, vol. 6*. Lima: Librería e Imprenta Gil, S. A.
- Murra, John V. 1967. «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas». En Íñigo Ortiz de Zúñiga, *La visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*, vol. 2, ed. de John V. Murra. Huánuco: Universidad Nacional Hermilo Valdizán, 427-476.
- Ramírez, Susan E. 1985. «Social frontiers and the territorial base of curacazgos». En Shozo Masuda, Izumi Shimada, y Craig Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization*. Tokio: University of Tokyo Press. 423-442.

- Ramírez, Susan E. 1986. *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Ramírez, Susan E. 1987. «The dueño de indios: Thoughts on the consequences of the shifting bases of power of the “*curaca de los viejos antiguos*” under the Spanish in Sixteenth Century Peru». *Hispanic American Historical Review* 67 (4): 575-610. <https://doi.org/10.1215/00182168-67.4.575>
- Ramírez, Susan E. 1991. *Patriarcas provinciales: La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*. Madrid: Ediciones Atlas.
- Ramírez, Susan E. 2002[2001]. «Curacas y cosmología: El poder ancestral en los Andes». En Antonio Garrido Aranda (ed.), *A propósito de Raúl Porras Barrenechea. Viejos y nuevos temas de cultura andina*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 155-170.
- Ramírez, Susan E. 2005. *To Feed and Be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*. Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503624559>
- Ramírez, Susan E. 2006a. «From person to place and back again: “Back translation” as decentering, an Andean case study». *Ethnohistory* 53 (2): 355-382. <https://doi.org/10.1215/00141801-53-2-355>
- Ramírez, Susan E. 2006b. «Historia y memoria: La construcción de las tradiciones dinásticas andinas». *Revista de Indias* 236 (13): 13-56. <https://doi.org/10.3989/revindias.2006.i236.359>
- Ramírez, Susan E. 2013. «Alternative ways of knowing: Place names and personal titles, an Andean optic». *Revista Perspectivas Latinoamericanas* 10: 1-24.
- Ramírez, Susan E. 2016. «Land and tenure in early colonial Peru: Individualizing the *sapçi*, “that which is common to all”». *The Medieval Globe* 2 (2): 33-71. <https://doi.org/10.1017/9781942401117.003>
- Ramírez, Susan E. 2021. «Etnogénesis: entre la historia y la memoria colectiva». En Carlos Wester *et al.* (eds.), *Ñaimlap: Memoria lambayeque y materialidad histórica*. Lima: Apus Graph Ediciones, 252-289.
- Ramírez, Susan E. 2022. *In Praise of the Ancestors: Names, Identity, and Memory in Africa and the Americas*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. 1977. «La estratificación social y el hatun curaca en el mundo andino». *Historica* 1 (2): 249-286. <https://doi.org/10.18800/historica.197702.005>
- Rostworowski de Diez Canseco, María. 1985. «Patronyms with the consonant f in the guarangas of Cajamarca». En Shozo Masuda, Izumi Shimada, y Craig Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization*. Tokio: University of Tokyo Press, 401-421.
- Szemiński, Jan. 1997. *De las vidas del Inka Manqu Qhapaq*. Trujillo: Ediciones de la Coria.

- Valera, Blas de. 1879[1596]. «De las costumbres antiguas de los naturales del Piru». En Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Imprenta de M. Tello, 137-227.
- Zevallos Quiñones, Jorge. 1989. *Los cacicazgos de Lambayeque*. Trujillo: Graf. Cuatro.

Entrevista a Nelson Manrique

Interview with Nelson Manrique

PAULO DRINOT

University College London

paulo.drinot@ucl.ac.uk

<https://orcid.org/0000-0003-3717-1383>

RESUMEN

En esta entrevista, realizada en junio del 2023, los historiadores Paulo Drinot y Nelson Manrique conversan sobre la biografía, la producción historiográfica, la militancia política, la docencia universitaria, y la labor periodística, del segundo. La entrevista abre una ventana sobre la vida y obra de uno de los intelectuales más importantes e influyentes en el Perú de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del siglo XXI.

Palabras clave: Nelson Manrique, historiografía, biografía, izquierda peruana.

ABSTRACT

In this interview, conducted in June 2023, historians Paulo Drinot and Nelson Manrique discuss the latter's biography, historiographical production, political activism, university teaching and journalistic work. The interview opens a window on the life and work of one of the most important and influential intellectuals in Peru in the second half of the twentieth century and the beginning of the twenty-first century.

Keywords: Nelson Manrique, Historiography, Biography, the Peruvian Left.



Nelson Manrique (Foto: Marilyn Céspedes, 2024)

Nelson Manrique (Huancayo, 1947) es uno de los historiadores y sociólogos peruanos más importantes de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI. Doctor en Historia y Civilizaciones por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, es autor de numerosos libros, entre ellos el clásico *Campesinado y nación. Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*, publicado originalmente en 1981 y reeditado en el 2022. Su obra ha abordado una variedad de temas, desde la historia regional y el desarrollo del capitalismo, la historia del racismo y la exclusión, la violencia política y el conflicto armado interno, y el internet y las redes sociales. Fue profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú por treinta y siete años hasta su jubilación en el 2022, y miembro y director de SUR-Casa de estudios del socialismo, un colectivo de izquierda que publicó la revista *Márgenes*, un referente de la producción intelectual en el país. Columnista de diarios como *La República* y *Perú21*, ha cumplido un papel destacado como uno de los intelectuales públicos más influyentes y respetados en el país.

[Paulo Drinot] *¿Qué nos puedes contar de tus antepasados, tu familia y de la memoria familiar?*

[Nelson Manrique] Mi padre es de una ciudad de Huancavelica, Lircay, capital de la provincia de Angaraes. Mi madre nació en Huanta, Ayacucho. Se conocieron en Lircay. Se casaron y tuvieron once hijos, de los cuales sobrevivieron seis. Inicialmente, mi padre trabajaba en transporte en una mina. Era un trabajo muy duro. Murieron varios de mis primeros hermanos en ese periodo. Posteriormente, la familia se trasladó a Huancayo. Era sobre todo por la expectativa de mi madre de darnos oportunidades educativas. Mi padre llegó a tener una buena posición económica. Vivíamos en una casa amplia, con las necesidades cubiertas. Mi padre y mi madre hablaban perfectamente quechua, porque en Ayacucho y Huancavelica el quechua era muy fuerte. De los seis hermanos, el mayor hablaba quechua perfectamente. Los dos segundos entendían algo y los de la migración a Huancayo ya no sabíamos nada.

Nací en Huancayo y soy el último de los hermanos. Había una cierta distancia con los hermanos mayores, así que la infancia fue más bien solitaria. Quizás eso me indujo a la lectura. Fui un lector voraz desde muy pequeño. No había muchos libros en casa, pero me las arreglé para leer, encontré la biblioteca de un tío que era muy rica: Verne, Dumas, Salgari, formidable para un niño. Estudié la primaria y la secundaria en Huancayo y a los dieciséis años viajé a Lima para postular a la carrera de Agronomía. Por el lado de mi padre, su nombre completo es Amador Manrique de Lara Lozano. De la familia Manrique de Lara, el referente más antiguo que tengo es el de mi bisabuelo Rudecindo Manrique de Lara, que combatió en las guerrillas contra la ocupación chilena. Mi bisabuelo materno se llamaba Santiago Merino, y era natural de Cajamarca. La bisabuela era arequipeña, Rosalía del Carpio. Se conocieron en Huacho. El bisabuelo secuestró a la bisabuela. Una de sus hijas, Isabel, fue la madre de mi madre; mi abuela. Básicamente, fue un encuentro entre migrantes de Cajamarca, por un lado, y Arequipa, por el otro. El interés por la minería llevó al bisabuelo Santiago a irse a Lircay, donde terminaron estableciéndose y donde nació mi padre. No hizo fortuna, no le fue bien como minero.

[P.D.] *¿Como fue tu experiencia en el colegio?*

[N.M.] En Huancayo recibí una buena educación. Fue un periodo de oro para la educación pública. Odría impulsó la creación de las grandes unidades escolares. Fue un intento de masificación de la educación. Mi esposa, Natty Vallier, es limeña y estudiaba en un colegio privado, para gente acomodada. Ella recuerda que cuando terminaba el año, después de los exámenes finales, tenían que dar un examen con un jurado de profesores de los colegios públicos, para ser aprobados. Es decir, se consideraba que la educación pública era superior a la privada. Puedo testimoniar que fue una buena educación.

Sucedían cosas interesantes en Huancayo en el periodo. Cuando a los diecisiete años ingresé a la Universidad Nacional Agraria, en Lima —cursaba el primer semestre— salió la noticia del inicio de las acciones guerrilleras del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) en la región central. Dos estudiantes, uno del Santa Isabel y otro del Salesianos, Máximo Lazo Orrego y Froylán Herrera, estudiantes secundarios, eran integrantes de la guerrilla y murieron en el alzamiento. No fui amigo de ellos, pero los conocía de vista. Esto se encadenaba con una remembranza familiar. Mi padre fue aprista, aprista juvenil. Estuvo metido en un intento revolucionario en 1934 y participó en la toma del ferrocarril en Huancavelica. Guardó prisión por eso y hasta su muerte fue un aprista convencido, de esos apristas de corazón. Mi hermano Lucho, nueve años mayor que yo, había migrado a Lima a estudiar Agronomía. Se politizó y terminó militando en el Partido Comunista. Cuando él estaba de vacaciones en Huancayo, había duras polémicas y peleas entre mi hermano y mi padre. Esa fue mi aproximación inicial más clara a lo político. Era una época de movilizaciones políticas interesantes también. Para la caída de Odría, en 1955, se recuerda las movilizaciones que hubo en Arequipa, pero también hubo grandes movilizaciones en Huancayo. Hay un parque que tiene de nombre 14 y 15 de junio, que rememora la muerte de huancaínos en las movilizaciones contra Odría. Detrás de esas movilizaciones estaba el APRA. ¿Por qué no opté por el APRA? Me convenció mucho más mi hermano. Cuando ingresé a la Universidad Agraria, me establecí como alumno residente. Nadie me preguntó mi

posición, porque todo el mundo daba por supuesto que si era hermano de Lucho Manrique tenía que ser izquierdista. Así que me incorpore naturalmente a la izquierda.

[P.D.] *¿Por qué escogiste estudiar en la Universidad Agraria?*

[N.M.] Dos razones: una inmediata es que admiraba mucho a mi hermano y él estudiaba Agronomía. Eso era más afectivo. Al nivel racional, creía que el problema del mundo era el hambre y que se solucionaría elevando la producción agraria. Al final del primer semestre de la universidad, me di cuenta de que eso no era así, la cuestión no era técnica sino política; el problema no estaba en la producción sino en la distribución de la riqueza, y entonces me incorporé a la izquierda universitaria. Hice los tres primeros años de Agronomía, pero la carrera de Ciencias Sociales, que acababa de inaugurarse en la Agraria, era muy tentadora. Había sido recién fundada y había jalado a un excelente grupo de profesores. Estaban José María Arguedas, Alfredo Torero, Francisco Carrillo, Javier Sologuren, Aníbal Quijano, y Rodrigo Montoya. Y en realidad al tercer año ya estudiaba más cursos electivos de Ciencias Sociales, así que finalmente opté por entrar directamente a Sociología.

[P.D.] *¿Qué recuerdas de tus profesores? ¿Qué tipo de relación tuviste con ellos?*

[N.M.] Yo diría que fue un momento excepcional debido a las características de la Agraria. Primero, la Lima de los años 1960 era un espacio fuertemente rural. Si uno cruzaba la línea del tranvía, lo que actualmente es la Vía Expresa, yendo por la avenida Javier Prado, que llevaba a La Molina, estaba rodeado de campos de algodón y de maíz. La Agraria era un enclave en un mar de haciendas y chacras, una zona totalmente rural. Por lo tanto, ir a la Agraria era salir físicamente de Lima. No era un sitio al cual se iba por un rato para luego volver. Quienes iban a la universidad iban a pasar el día. Yo vivía en la residencia estudiantil, en el campus. Eso era propicio a la creación de una real comunidad académica; una comunidad, físicamente hablando, con los profesores, todos reunidos, viviendo en un sitio, compartiendo horas diarias. De tal manera que, aparte de las clases, era muy frecuente la tertulia con los profesores, reunirse, tomar un café, intercambiar con ellos. En segundo

lugar, la Agraria era una suma de contradicciones. Ciencias Sociales de la Agraria fue parte del proyecto norteamericano de reforma universitaria, de la cual salieron una serie de innovaciones que han permanecido: la departamentalización, el currículum flexible y otros. La universidad se construyó sobre la plantilla de algunas universidades norteamericanas. Nos dimos cuenta de eso cuando se produjo el primer terremoto y se vinieron abajo las nuevas aulas, que estaban equipadas para soportar huracanes, pero no para resistir terremotos. Era un proyecto muy avanzado en ese momento, pero estaba enclavado sobre una hacienda colonial. La Molina había sido una hacienda colonial que funcionaba con esclavos, y siendo universidad guardaba mucho de la estructura de la hacienda tradicional. Había una población de unos tres mil trabajadores migrantes serranos. Muchos provenían de unas pocas comunidades de Ayacucho que tenían una especie de red clientelar que iba proveyendo permanentemente nuevos trabajadores migrantes. Los trabajadores vivían en rancherías, tenían tienda de raya, es decir, la venta al fiado, la organización de cuadrillas con capataces y todo. Era una hacienda tradicional conviviendo con una universidad moderna. Y, siendo estudiante residente, compartía el mundo académico de la universidad y el mundo de los trabajadores. Lo cual era una dinámica muy particular, muy rica, muy interesante.

[P.D.] *Si entiendo bien, el perfil del estudiante también era bastante variado. Por un lado, estaban los hijos de los terratenientes y los hacendados y, por otro, estudiantes como tú, de otros estratos sociales.*

[N.M.] Sí, era otra fuente de contradicciones en la Agraria. La universidad fue creada originalmente como escuela de Agronomía en el año 1902, y su objetivo era preparar, por una parte, a los técnicos que administrarían las haciendas y, por otra parte, a los hijos de los terratenientes para manejarlas. Era muy cerrada, pero en los años 1960, por el periodo en que yo ingreso, la universidad se había ampliado, acogiendo estudiantes que no proveníamos del circuito terrateniente oligárquico. El año 1965, cuando ingresé, fue el año en que la izquierda ganó la federación de estudiantes. Era un momento crítico, la crisis final del orden oligárquico. Si se trataba de lucha de clases, no era necesario leer a Marx,

sino simplemente vivir en la Agraria para experimentarla en vivo y en directo, incluso con enfrentamientos físicos. Así que las contradicciones estaban ahí visibles.

[P.D.] *En la Agraria empiezas a militar en la izquierda. ¿Qué nos puedes contar de esa experiencia?*

[N.M.] Bueno, normalmente se habla del gobierno de Velasco Alvarado como la dictadura que terminó con el gobierno democrático de Belaunde. Pero es una imagen que distorsiona mucho. Con Belaunde existía una forma de represión interiorizada, institucionalizada, que, por ejemplo, impedía a los peruanos viajar a países de la órbita socialista. Los pasaportes tenían un sello que indicaba a qué país estaba prohibido ir. Se censuraban los libros. Se llegó a la ridiculez de confiscar el disco *Natalie*, la canción de Gilbert Bécaud porque no se sabía de qué trataba. Era en francés. Y lo que narraba era la historia de amor de un joven turista francés que conoce a una guía en Moscú y tienen un romance. Pero bastaba que se aludiera a Moscú para que apareciese como algo sospechoso de ser de izquierda, y para que fuese liquidado. El más importante librero de la época, Juan Mejía Baca, denunció la quema de libros en la aduana. El gobierno lo negó y Mejía Beca publicó un libro con las pruebas. Nosotros nos sentíamos marxistas solo por identificación afectiva, porque los libros de Marx estaban prohibidos. Un amigo encontró en la biblioteca de su abuelo un ejemplar de una vieja edición de *El dieciocho brumario de Louis Bonaparte* y de inmediato se armó una lista de espera para poder leerlo; una lista de un semestre, de gente esperando para poder leerlo. Por contraste, en el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado, se abrieron relaciones diplomáticas con todo el mundo y se quitaron las restricciones que impedían a los peruanos ir a los países del bloque socialista. El Perú se integró al movimiento de los No Alineados. Los libros de toda índole ingresaban libremente. Marx, Engels, Lenin y Mao se compraban en los quioscos y en los suelos. Había mucha más libertad de opinión, de pensamiento, que la que existió durante el gobierno democrático de Belaunde. Entonces, bajo Belaunde la identificación con la izquierda era más emocional. No había medios para desarrollarla. Con decirte

que el primer libro sobre el marxismo que leí fue el texto de Althusser, *Pour Marx*, en la versión española, *La revolución teórica de Marx*, que era la peor manera de tratar de entender algo acerca de Marx. Pero era lo que se disponía. En realidad, es solo después de 1968, después de la instalación de la Junta Militar, que vemos que se abre la posibilidad de poder estudiar en serio, de tomar en serio, a la izquierda y el marxismo.

[P.D.] *¿Este estudio del marxismo lo hacían dentro de los cursos o independientemente de los cursos?*

[N.M.] Independientemente de los cursos, y llegó un momento en que los profesores, formados básicamente en la escuela estructural-funcionalista, ya no se atrevían a dictar cursos, sino que acogían que armásemos talleres para discutir. Y más que la formación, digamos, formal, influyó en mi preparación la amistad con Alfredo Torero, un gran lingüista y muy buen conocedor del marxismo. Llegó un momento en el que ya no me preocupaba por los cursos formales dictados en la clase sino por las bibliografías que armaba con Alfredo, por la discusión, y, bueno, mi formación de historiador empezó en este periodo y en el interés de conocer con la voluntad de cambiar las cosas. Tratar de entender la realidad para hacer posible una revolución. Era una lectura, digamos, orientada, no una lectura gratuita ni propiamente académica.

Cuando se promulgó la ley de reforma agraria [en 1969], inicialmente Velasco invitó a los universitarios a salir al campo a impulsar la reforma. En la Agraria, hubo un acuerdo de la izquierda y organizamos cursos de capacitación en cooperativismo, en organización, etc., para salir al campo. Había unos seiscientos estudiantes matriculados, buena parte estudiantes de la Universidad Católica, preparándose para salir al campo. Pero en vísperas de la fecha en que teníamos que salir, una organización, Vanguardia Revolucionaria, decidió que no se salía, que había que defender la universidad. Al final de los seiscientos, salimos siete. Me fui a trabajar a Piura, a la colonización San Lorenzo. Era una nueva irrigación en la que habían quedado marginados una importante cantidad de trabajadores, de campesinos pobres, los llamados «precarios», que no habían querido inscribirse en las cooperativas que se estaban

creando porque creyeron la propaganda de los terratenientes, que les decían que con la cooperativa del Estado iba a ser su dueño y se iba a llevar a sus hijos. Cuando empezó a implementarse la reforma agraria y vieron que no era así, ya era tarde, estaban marginados y había que ver cómo incorporarlos a la colonización. Fue en ese ambiente donde entré a trabajar en un centro de capacitación cooperativa. Después de unos meses de ese trabajo, me incorporé a un equipo que recorrió la costa norte, los complejos agroindustriales azucareros, recogiendo testimonios de los trabajadores, tomando el pulso sobre cuáles eran sus expectativas, cuáles eran sus experiencias. Fue un trabajo muy rico. Desgraciadamente, ese material, como mucho otro producido para la reforma agraria, simplemente no vio la luz, desapareció, se perdió. Pero fue un contacto de primera mano con la realidad rural, por lo menos costeña.

[P.D.] *¿Como se vivió el gobierno militar de Velasco en la universidad?*

[N.M.] Yo diría que hubo un malentendido entre la junta militar y los universitarios. Velasco adoptó medidas antiestudiantiles, antiuniversidad. Se desconoció el tercio estudiantil y otras conquistas, se intentó la intervención del gobierno en las universidades, etc. Guillermo Thorndike dice que eso fue impulsado por los militantes de la Democracia Cristiana, que creían que, si se lograba destruir a la izquierda, ellos podrían crecer en las universidades. Pero lo cierto es que esta relación particular con los universitarios, muy diferente de la que se siguió con los trabajadores, con los campesinos, y con los obreros, alimentó los prejuicios que ya teníamos. Históricamente, las Fuerzas Armadas fueron el sostén de la oligarquía. El propio Velasco lo dijo en un discurso: «las Fuerzas Armadas fueron el perro guardián de la oligarquía». Entonces, militares que hacían reformas eran sospechosos. Las reformas o estaban equivocadas, eran insuficientes, o eran una trampa. La izquierda en general, y la izquierda en la que milité, estuvo en contra de la junta de gobierno. Visto retrospectivamente fue un error. Pero, en el contexto, parecía la opción natural.

Ahora, ¿qué pasaba con la izquierda? Hacia fines de los años sesenta, había una crisis política muy profunda en el país, que llevó a una crisis de representación. Se suceden una serie de conflictos que terminaron

con la caída de Belaunde. Los militares habían desarrollado una doctrina de seguridad nacional, a partir de la organización del Centro de Altos Estudios Militares, el CAEM, un centro de formación de oficiales, al cual se incorporaron profesionales civiles que elaboraron una doctrina de seguridad nacional que, haciendo un balance de los defectos del país, de sus limitaciones, concluía que el principal problema era la falta de integración nacional. Concretamente, se leyó la guerra con Chile desde el cristal de que fue la falta de integración nacional lo que llevó a la derrota y, por lo tanto, la piedra angular de la seguridad tenía que ser la integración nacional. ¿Pero qué se oponía a la integración nacional? La desigualdad, la discriminación, la explotación. Y, por lo tanto, el requisito de la integración nacional era el desarrollo. Esa es la semilla de las opciones desarrollistas que van a aparecer en el programa de la junta militar de gobierno.

Una década antes, a mitad de los años cincuenta, se configuró el escenario político que va a marcar el siguiente medio siglo. Por un lado, termina el último gobierno militar tradicional, el de Odría. La presión por la democratización lleva a la apertura electoral de 1956, en que había tres campos claramente delimitados: a la izquierda el Partido Comunista y pequeños grupos disidentes, al centro, la Democracia Cristiana y Acción Popular, y a la derecha, la oligarquía, articulada en torno a la Unión Nacional Odrísta, y el APRA. Estos bloques se van a fragmentar. En el caso de la izquierda, por una parte, el Partido Comunista oficial se dividió el año 1964, como consecuencia de la ruptura del campo socialista. Entonces aparece una fracción pro-Partido Comunista de la Unión Soviética, los prosoviéticos, y el bloque maoísta, los prochinos. Uno publicaba el periódico *Unidad*, los moscovitas, y, el otro, el periódico *Bandera Roja*, los maoístas. Pero, aparte, aparecen nuevas fuerzas que vienen de las disidencias del APRA: un grupo de jóvenes apristas termina siendo expulsado en 1959 del partido y organiza inicialmente el denominado APRA Rebelde, que tiene un proceso de radicalización a partir de su contacto con la revolución cubana y, dos años después, se transforma en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, se declara marxista y proclama que se propone tomar el poder por la vía armada, por la guerra de guerrillas. Un hecho que facilitó esta evolución

fue que Hilda Gadea, una aprista exiliada en Guatemala, en tiempos de Odría, era la primera esposa del Che Guevara, y se incorporó al APRA Rebelde. Otro grupo provino de una disidencia del Partido Comunista, que formó el Ejército de Liberación Nacional ELN. Ambos partidos se lanzaron a la lucha armada en 1965.

Ese año, ingresé a la universidad. Todo estaba muy fuertemente marcado por el impacto de la revolución cubana. En la universidad apoyé al MIR. No era militante, pero apoyaba como otros estudiantes universitarios en propaganda, en la colocación de bonos, etc. Ese movimiento fue derrotado muy rápidamente, en un semestre. Fueron aplastadas las guerrillas y lo que siguió fue una cadena de fraccionamientos de la izquierda. Una semana antes del inicio de las acciones de la guerrilla del MIR (que se produjo el 9 de junio de 1965), se fundó el partido Vanguardia Revolucionaria, que va a ser el más gravitante dentro de la llamada Nueva Izquierda y que tenía dos vertientes principales de influencia en el momento. Por un lado, la vertiente que estaba por una revolución al estilo cubano, a través de la guerra de guerrillas y la toma de poder por una guerra popular del campo a la ciudad y, por otro lado, la corriente trotskista. En eso tuvo un papel muy importante un cuadro trotskista, Ricardo Napurí, formado en Buenos Aires, que ingresó inicialmente al MIR y que salió en 1964. Una salida con dos versiones, una que fue expulsado y otra que renunció. Pero es muy claro que Napurí, al impulsar la organización de Vanguardia Revolucionaria, quería disputar el espacio con el MIR. Derrotado este, Vanguardia continúa con una prédica en que la lucha armada era una cuestión central. Afirmaban que su diferencia con el MIR era que ellos consideraban que, para iniciar la guerra de guerrillas, había que construir un «mínimo de partido». Por otra parte, estaban los sobrevivientes del MIR (toda la dirección histórica del MIR murió en combate), algunos jóvenes cuadros que no formaron parte de la guerrilla o bien algún viejo dirigente como Gonzalo Fernández Gasco, que se hizo maoísta e impulsó una escisión maoísta. En 1966, el MIR se divide en el MIR Histórico y el MIR Cuarta Época, maoísta, y en los años siguientes, cada uno de estos partidos va a tener nuevas escisiones y subescisiones.

Cuando ingresé a la militancia en 1970, la corriente del MIR Histórico se estaba rompiendo en tres, y tras de esos tres van a continuar las escisiones. Ricardo Letts publicó un libro sobre la izquierda en el Perú en el que identificó una veintena de organizaciones de izquierda. Yo hice un censo en 1973 y encontré cincuenta y tres organizaciones, con comité central, programa, y la convicción de ser el partido de la revolución peruana. Era una izquierda con una enorme mística, que creía realmente en lo que hacía, pero con muy poco sentido realista y con ningún sentido de la proporción en términos de la fuerza real que tenía y los objetivos que se proponía.

[P.D.] *Publicas tu primer libro Campesinado y nación en 1981. Es uno de los clásicos de las ciencias sociales peruanas y ha sido reeditado recientemente. En tu respuesta a una pregunta anterior, mencionaste que uno de tus antepasados había peleado en la resistencia en la Guerra con Chile. ¿Esa es una de las razones que te llevó a trabajar este tema?*

[N.M.] No. Llegué al tema de una manera más bien casual. Y tiene que ver con cómo me incorporé la universidad. Yo egresé en 1972 y opté por la militancia. Mientras tanto, mis compañeros de generación, varios de ellos, los más brillantes, salieron a continuar su formación en el extranjero. Estoy pensando en Alberto Flores Galindo, Gonzalo Portocarrero y otros. Yo estaba completamente metido en la militancia, alejado de la actividad académica. De repente, alguien recogió la noticia de que había becas para estudiar el posgrado en la Católica. Y el partido en el que militaba, el MIR, decidió que debía postular, porque era una manera de conseguir fondos para el partido. Y es así como volví a la universidad. Ya tenía una cierta formación en el marxismo, que me facilitó mucho la incorporación al trabajo académico. Ingresé al posgrado de Sociología, no de Historia. Inicialmente, mi tesis iba a ser una tesis convencional de sociología rural. Me proponía estudiar las sociedades ganaderas que se formaron a comienzos del siglo XX en la sierra central, bajo control de las familias de la oligarquía limeña, y que luego formaron las Sociedades Agrícolas de Interés Social SAIS creadas por la junta militar de gobierno, Pero descubrí que un amigo ya estaba trabajando el tema. Tenía que

buscar algún otro tema, y mi director de tesis, Alberto (Tito) Flores Galindo, me propuso: «¿por qué no intentas averiguar algo sobre los orígenes de las sociedades ganaderas del centro?». Me pareció una buena idea. Empecé a trabajar el siglo XIX. Concebí entonces un proyecto de investigación sobre el desarrollo del mercado interno en la sierra central. Comencé a trabajarlo y un capítulo que parecía muy importante, de acuerdo con lo que mostraban las fuentes, era la guerra con Chile, como un momento de quiebre, de colapso, de la economía regional. Me fui metiendo más y más en el tema del impacto de la guerra con Chile, que iba bastante más allá de la economía en la región, hasta que Tito me hizo notar que ya estaba haciendo otra investigación. Y tenía razón. Bueno, entonces decidí centrarme en el campesinado y la guerra y dejar para más adelante el libro sobre el mercado interno. El año 87, publiqué el libro sobre el mercado interno. Pero en el camino salió el estudio que terminó en el libro *Campesinado y nación*.

[P.D.] *Tito Flores Galindo fue tu asesor de tesis, entonces. ¿Cómo fue esa experiencia?*

[N.M.] Tito acababa de regresar de Europa. Estaba cargado de nuevas lecturas, de nuevos autores, nuevos temas de debate. Cuando yo entré a la maestría, Tito entraba a enseñar y consiguió una invitación para su maestro, Ruggiero Romano. Tuvimos a Romano un mes en Lima. Tito insistió mucho en ponerme en contacto con Ruggiero y diría que entre los dos me hicieron historiador, en ese mes que Ruggiero permaneció en Lima.

[P.D.] *Entre 1984 y 1988, publicaste tres libros, Colonialismo y pobreza campesina. Caylloma y el Valle del Colca siglos XVI-XX, Mercado interno y región, 1820-1930, y Yawar mayu. Sociedades terratenientes serranas 1884-1910. Los tres libros comparten cierta problemática. ¿Qué motivó este enfoque de investigación? ¿Cómo explicas esta alta productividad (tres libros en cuatro años)?*

[N.M.] Bueno, hay que entrar un poco a la estrategia institucional de la investigación en el Perú, donde no existe carrera de investigador y, por lo tanto, el trabajo de investigación está supeditado a algún otro

trabajo que justifique tu existencia con metas que no son las de la investigación. Los tres libros que mencionas los elaboré trabajando en DESCO, Centro de Estudios de Promoción del Desarrollo, una ONG que trabaja sobre temas de desarrollo. Inicialmente, era responsable del área de investigación de la división agraria de DESCO. Cada vez tenía que ingeniármelas para justificar de alguna manera los textos que estaba haciendo. Una cosa que favoreció eso, que fue providencial para mí, fue que Henry Pease era director de DESCO. Era una persona que tenía una visión amplia y que pretendía convertir a DESCO en una institución de promoción, pero que al mismo tiempo fuese un referente importante en la investigación. El primer libro, *Colonialismo y pobreza campesina*, lo hice cuando se iniciaba un proyecto de promoción campesina en Caylloma. No fue difícil convencerles de que un libro que recogiera la historia, la experiencia campesina, en la región iba a ser importante y efectivamente así fue. Eso legitimó mi espacio de investigación. *Mercado interno y región* lo hice con una beca de CLACSO. Pesó mucho la publicación del libro anterior, obviamente, para que consiguiera los recursos. Y luego *Yawar mayu* lo hice con apoyo del Instituto Francés de Estudios Andinos.

[P.D.] *¿Cuál fue la recepción de los cuatro libros de los que hemos hablado hasta ahora? ¿Hubo interés más allá de los circuitos académicos?*

[N.M.] Yo diría que hubo un gran silencio. Esperaba críticas, reseñas. No hubo nada de eso. En el Perú no existe, desgraciadamente, tradición de debate académico. Hubo mucho más el reconocimiento en el exterior que al interior.

[P.D.] *¿Puedes hablarnos de tu método de investigación?*

[N.M.] Como habrás notado, no tengo ninguna formación académica como historiador y, obviamente, era un problema cómo iba a desarrollar el trabajo. Tuve la suerte de que cuando empecé a trabajar los materiales en el Archivo del Fuero Agrario, me encontré con Florencia Mallon, que venía haciendo su tesis sobre el campesinado de la región central. Nos hicimos amigos y decidimos trabajar juntos y compartir nuestras fichas de investigación. Y con Florencia aprendí la forma de fichar y de organizar la investigación. Entonces aprendí sobre el terreno. Aprendí haciéndolo.

[P.D.] *Suele ser la mejor manera de aprender.*

[N.M.] Sí. Ahora, diría que mi marco analítico es eminentemente marxista. Y para eso la militancia me había preparado. Dedicué mis años en la militancia a tratar de entender lo que estaba pasando con el país. Y sin saberlo, estaba dotando de una dimensión histórica a mi reflexión y a mi formación. Entonces, tenía esa ventaja de entrada para saber qué hacer con el material empírico que iba recogiendo.

[P.D.] *Ahora, si bien el marco analítico que utilizas en tus investigaciones tiene una base marxista, no es ese marxismo dogmáticamente materialista que ve todo como determinado por la infraestructura. Desde el primer libro, es muy claro que tienes interés por resaltar lo que hoy llamaríamos la agencia de los actores históricos. Entonces, ¿cuál fue el marxismo que influyó en tu comprensión de las fuentes que estabas trabajando? Hay, creo, elementos ahí de una lectura de Mariátegui y de Gramsci.*

[N.M.] Diría que más importante es Mariátegui. Influye mucho, no solo por su método, sino porque alude a una realidad que es la que heredamos. Gramsci viene después y también tiene un impacto muy fuerte. Pero quizás la fuente principal es Marx. Cuando entré al postgrado en la Católica, teníamos un curso de teoría sociológica que en buena cuenta era una lectura del primer tomo de *El Capital*. Gonzalo Portocarrero desarrolló un muy buen curso. En ese momento, él era marxista, o estudiaba a Marx. Pero cuando comenzaron las clases, me resultó evidente que estábamos discutiendo sobre temas que yo ya dominaba. Incluso había dictado un curso en la Universidad San Martín de Porres sobre el primer tomo de *El Capital*. Entonces, la universidad me permitió ir hacia otros autores, hacia otros temas dentro del marxismo y los aportes de Gramsci, que fue muy importante. Por otra parte, vía Tito Flores Galindo me puse en contacto con la gente de la colección Crítica de la Editorial Grijalbo, ese grupo catalán marxista creado en torno a Josep Fontana. El primer semestre de 1987 Tito estaba de profesor invitado en Barcelona y organizó un evento académico que nos permitió reunirnos. Yo estaba como profesor invitado en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París.

La influencia en mis años de formación fue principalmente francesa. Está Ruggiero, está Pierre Vilar, obviamente Braudel y el grupo de la revista *Annales*, eso viene de la influencia de Tito y de Ruggiero Romano. también fue muy importante el aporte de la escuela británica, principalmente Eric Hobsbawm y E. P. Thompson. La formación marxista más ortodoxa viene de la influencia de Alfredo Torero y de la experiencia, de la militancia de la que ya he hablado.

[P.D.] *SUR se forma en 1986. ¿Qué puedes contarnos de tu experiencia en SUR y la revista Márgenes?*

[N.M.] SUR fue una respuesta de un grupo intelectuales que no estábamos satisfechos con lo que pasaba con la izquierda en el período. Encontrábamos que Izquierda Unida, el frente que unió a varios partidos izquierdistas, se había convertido en un campo de batalla por el poder entre distintas organizaciones y caudillos. No estábamos de acuerdo con esta forma de militancia. Pero también nos negábamos a quedar al margen. De ahí viene el nombre de la revista, *Márgenes*. Entonces, queríamos ser una interlocución de la izquierda. No enfrentados con Izquierda Unida pero tampoco incorporados orgánicamente. Y eso fue lo que se mantuvo. Ahora, el grupo era muy rico intelectualmente. Reunía gente brillante y suscitaba mucha inquietud intelectual. Estoy hablando de Tito Flores Galindo, de Gonzalo Portocarrero, Gustavo Buntinx, crítico de arte, Reynaldo Ledgard, arquitecto y guionista, Peter Elmore, crítico cultural y escritor, Oscar Ugarteche, economista y fundador del MHOL, el Movimiento Homosexual de Lima. Llegamos a sacar diecisiete números de la revista. Pero la primera gran crisis que enfrentamos fue la muerte de Tito Flores Galindo, el director de SUR, el año 1990, cuando apenas habíamos publicado cuatro números de *Márgenes*. Me hice cargo de la dirección de SUR a la muerte de Tito. Logramos pasar la crisis y sobrevivir en medio de otra gran crisis, suscitada por el colapso del socialismo soviético. Mantuvimos una productividad elevada, sacando la revista adelante, desarrollando una importante línea editorial. Como anécdota, en un concurso organizado en torno a la producción editorial, le ganamos a todas las editoriales, incluidos la Católica y el Instituto

de Estudios Peruanos. Nos llevamos el primer premio. Ese era el trabajo de otra gran integrante de SUR, Maruja Martínez. Ella había hecho una militancia trotskista. Para ese entonces, Maruja se había alejado de la militancia partidaria, y vertió toda su capacidad organizativa en sacar adelante SUR y la revista.

[P.D.] *¿Cuál fue la recepción de SUR en la izquierda?*

[N.M.] Representaba una corriente diferenciada de otra importante, la que se articuló en torno de la revista *El zorro de abajo*, en la que estaban Carlos Iván Degregori, Sinesio López y Alberto Adrianzén, como los principales dirigentes. Las diferencias se plantearon en relación con el gobierno de Alan García. Sinesio López elaboró una teoría según la cual en medio del conflicto armado interno había dos fuerzas importantes en pugna en el país, que eran las fuerzas de la paz y las fuerzas de la guerra. Las fuerzas de la guerra eran Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas, y las fuerzas de la paz eran Izquierda Unida y el APRA. No llegaron a desarrollarlo completamente, pero el razonamiento iba en la dirección de un acuerdo entre Izquierda Unida y el APRA para derrotar a la subversión. Nosotros discrepábamos porque nos parecía evidente la alianza entre el APRA de Alan García y las Fuerzas Armadas. Inicialmente, Alan García se mostró como defensor de los derechos humanos, pero muy rápidamente viró hacia una represión que violaba brutalmente estos. La represión de un alzamiento senderista en los penales de Lima terminó con el asesinato de centenares de presos. En un enfrentamiento con una columna emerretista, cerca del poblado de Molinos, en la región central, se aniquiló a unos sesenta insurgentes, en un enfrentamiento en que no se tomó heridos. Alan García llegó en helicóptero para lucirse ante la televisión junto con los cuerpos de los abatidos. Luego, el gobierno aprista montó organizaciones paramilitares, como el Comando Rodrigo Franco.

Diría que SUR y *Márgenes* tuvieron una influencia muy fuerte en la izquierda democrática de este periodo e, intelectualmente, fue un referente muy importante. Creo que hay tres revistas que marcaron diversas tendencias en la izquierda: la revista *Socialismo y Participación*, creada por militantes velasquistas, *El zorro de abajo*, que articulaba principalmente

a militantes del Partido Unificado Mariateguista (PUM), como Carlos Iván Degregori y militantes del MIR El Militante (MIR-EM), como Alberto Adrián, y por otra parte estaba *Márgenes*. Distinguíamos el trabajo intelectual del trabajo militante. SUR no se identificaba con ninguna organización en particular, sus miembros eran libres de militar en la organización que quisieran. Durante un tiempo, Eduardo Cáceres, que era miembro de SUR, fue elegido secretario general del PUM. Para que no hubiese confusiones, le dimos licencia en SUR mientras cumplía su encargo partidario. Entonces, SUR era reconocida como una organización de izquierda, pero al mismo tiempo se reconocía la independencia que tenía.

[P.D.] *¿Qué representó para SUR el conflicto armado?*

[N.M.] Éramos críticos con lo que hacía Sendero Luminoso. Al mismo tiempo, nos negábamos a esa descalificación en bloque que se encubre detrás de la categoría de terrorista. ¿Que Sendero Luminoso utilizó ampliamente el terror? Sin ninguna duda. Pero, ante todo, considerábamos que era una organización política que, a partir de un determinado momento, optaba por la acción armada, pero que ante todo era política y había que entenderla como tal. No era algo que despertara simpatía en la propia izquierda. Era una posición que generaba resentimiento, rechazo. Ahora, hay que considerar que era un periodo crítico. La guerra interna era muy dura. Las amenazas estaban ahí. Y estábamos en una situación que nos convertía en blanco tanto de las Fuerzas Armadas como de Sendero Luminoso.

[P.D.] *¿Tuvieron que modificar la línea editorial por estas amenazas?*

[N.M.] Mantuvimos la línea editorial. Un poco es el razonamiento de que, si eres una figura pública, si eres un intelectual reconocido, frente a las amenazas lo más importante es ventilarlas y hacerlas públicas. Es el mecanismo de seguridad más importante, más efectivo. No replegarse, esconderse, sino, por el contrario, tratar de ventilar las presiones lo más lo más públicamente posible.

[P.D.] *En 1993, publicaste* Vinieron los sarracenos. El universo mental de la conquista de América. *A primera vista, el tema del libro es bastante distinto al de tus investigaciones anteriores. ¿A qué se debió este cambio de tema?*

[N.M.] Bueno, en general, trato de sincronizar mis temas de investigación con lo que siento que son temas políticos actuales, importantes, y había dos elementos que confluían al comienzo de los 1990: por un lado, era el tema del racismo que incorporé a mi reflexión a raíz de la guerra interna. En 1985, con Tito Flores publicamos un pequeño opúsculo, *Violencia y campesinado*, en el que, por primera vez, traté el tema del racismo, abordándolo desde la lógica de ejército de ocupación que seguían las fuerzas de seguridad en las comunidades campesinas de la sierra peruana.

El otro tema que me interesaba era la conmemoración del quinto centenario de la invasión de América. Por un lado, pensando materialmente, había posibilidad de conseguir financiamiento en tanto el tema fuese pertinente, y esta era una cuestión importante. Gané la beca Guggenheim y otra beca del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de España, con las cuales pude trabajar la investigación. Otra motivación era una reflexión a partir de lo que había sido la evolución de la reflexión política histórica en el Perú a partir de los 1950. La visión que planteo es la siguiente: hasta comienzos del siglo XX, la historiografía andina estuvo presa, en su reflexión sobre la realidad prehispánica, del relato de Garcilaso de la Vega. Si te remites a cualquier fuente del siglo XIX y de comienzos del siglo XX, se atribuye a los incas todo lo que es un registro civilizatorio prehispánico. Es la influencia del relato de Garcilaso, quien afirmaba que todo lo existente antes de los incas era barbarie e idolatría. Que los incas fundaron la civilización, apenas unos cuatrocientos años antes de la conquista española. Entonces, cualquier evidencia arqueológica que testimoniara la presencia de civilización antes de la llegada de los españoles era atribuida a los incas. Todo era inca. Julio César Tello y Max Uhle rompieron con esta imagen y permitieron abrir el camino a la comprensión de que había habido muchas culturas, muchas grandes civilizaciones, a lo largo de milenios, antes de la era inca. La etapa inca más bien constituye un pequeño capítulo de una larga historia. En la segunda mitad del siglo XX, se creó consciencia acerca de que la herencia

cultural peruana, por el lado andino, es sumamente diversa, heterogénea, múltiple. Pero ante la heterogeneidad de la herencia andina, se erigía la imagen de una herencia cultural española unitaria. España, la representante de la Europa cristiana, con una cultura unitaria, opuesta a la diversidad andina. Quería ver hasta qué punto era sostenible esta imagen. Y eso me llevó al tema de la coexistencia entre moros, cristianos y judíos en la península ibérica.

En el desarrollo de la investigación, que mostraba una realidad histórica sumamente compleja y heterogénea, me encontré con la construcción del racismo colonial que se desplegó en la conquista y colonización de América. Hice una objeción al texto de Tzvetan Todorov sobre la conquista de América, que presentaba a los conquistadores como una especie de página en blanco, cuya subjetividad iba a ser escrita por las experiencias americanas. Yo pensaba que, por el contrario, había todo un aparato conceptual, un aparato ideológico, de mentalidades, imaginarios, representaciones, muy diverso, múltiple. Y veía en la construcción del racismo en España, en el racismo antisemita —antijudío y antimusulmán—, que comienza hacia el siglo XIII, y no antes, los antecedentes que van a permitir construir las categorías mentales con las que a partir de 1492 va a ser pensado el indio americano. Básicamente esos son los parámetros con los que hice esta investigación.

[P.D.] *¿Qué recepción tuvo el libro?*

[N.M.] Tuvo más recepción en España que en el Perú. Como siempre, como te digo, en el Perú no hay tradición de discusión.

[P.D.] *A comienzos de la década del 2000, publicaste una colección de ensayos sobre el racismo y otra sobre la violencia política, y participaste en la Comisión de la Verdad y Reconciliación entre el 2001 y el 2003. ¿En qué capacidad participaste en la Comisión y en qué medida se relacionó el trabajo que hiciste en esta con las investigaciones que venías haciendo?*

[N.M.] Llamo la atención sobre un pequeño libro que publiqué el año 1995, una *Historia de la República*, que en buena cuenta planteaba una reflexión general sobre el peso de las regiones en la historia peruana del siglo XIX y las subjetividades herederas de las representaciones coloniales.

A lo largo del periodo de la guerra interna, fui publicando distintos ensayos, elaborados «en caliente», a medida que la guerra interna envolvía el país, y estos fueron recogidos en el año 2002 en un libro publicado por la editorial del Congreso de la República. Un libro titulado *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú 1980-1996*. Ahí trato el tema de la violencia política, y el tema del racismo ocupa un lugar prominente. El libro *La piel y la pluma. Escritos sobre etnicidad, literatura y racismo* fue una colección de ensayos que había ido publicando sobre pensadores peruanos y su posición frente al racismo. En la CVR, me convocaron el año 2002 porque, como parte del trabajo que estaba haciendo la Comisión, habían decidido entrevistar a todos los protagonistas de la guerra para que dieran su versión de los hechos. Eso incluía a los líderes de las organizaciones subversivas. Entrevistaron a todos, pero Abimael Guzmán se negó inicialmente. Luego, cuando vio que todos iban declarando, dijo que estaba dispuesto a testificar, pero puso como condición que él iba a elegir a quién lo iba a entrevistar. Le propusieron un conjunto de nombres. Pienso que más calificados hubiesen sido Carlos Iván Degregori o Carlos Tapia, pero los dos fueron vetados por Guzmán, porque habían sido colegas de docencia y rivales políticos en Huamanga, y tenían viejas deudas ideológicas. Hasta que le propusieron mi nombre y aceptó. Entonces, me llamaron desde la Comisión, para a ver si estaba dispuesto a recoger su testimonio. Dije que sí. De esa manera, tuve el encargo de hacer las entrevistas a Guzmán.

Fueron quince reuniones, aproximadamente cincuenta horas de conversación y de discusión. El tema lo había decidido él: la guerra popular. Yo hice las entrevistas junto con Iván Hinojosa. Alguna vez que Hinojosa estuvo solo con Guzmán, le preguntó por qué me había elegido. Sus razones me parecen interesantes. Primero, consideraba que yo era de izquierda. En segundo lugar, consideraba que no me había enriquecido con la guerra popular. Para él, los denominados «senderólogos» eran gente que había traficado con la guerra. Y la tercera, que me parece la más interesante, es que no me había burlado de ellos. Por cierto, no es que los hubiese tratado bien. Un ensayo como el que publiqué cuando capturaron a Guzmán, «La caída de la cuarta espada y los senderos que

se bifurcan», constituye una tomadera de pelo feroz, pero sin ir al ataque personal. Y eso era muy importante para él.

Parte de lo que me dejó esta experiencia es una visión más matizada de la personalidad de Abimael Guzmán. Creo que la importancia que otorgaba a que no me hubiese burlado de ellos tenía que ver con rasgos de una cultura señorial. Guzmán era una persona muy educada, incapaz de elevar la voz. Para él tenían mucha importancia los rasgos de cortesía, las formalidades. Y creo que, si conseguimos que se abriera en cierta medida, fue porque respetamos ese protocolo. Ahora se me ha preguntado frecuentemente si está loco. Yo diría que era una persona inteligente, pero no excepcional. Muy inteligente. Conocía bien el maoísmo y la teoría de la guerra popular. Pero era limitado en todo lo demás. Su experiencia vital fue eminentemente provinciana, en la más rigurosa acepción del término: estudiar en Arequipa e ir a enseñar en Huamanga. Las salidas que hizo al extranjero fueron a la China, que, en la época de Mao, era someterse a un régimen de un riguroso aislamiento. Vivir en una burbuja. Tampoco hubo en ese diálogo ni en sus escritos una evidencia de haber estudiado más autores de la corriente marxista. Era provinciano desde su propia experiencia vital.

[P.D.] *¿Cuál era la finalidad de las entrevistas?*

[N.M.] El objetivo, digamos, general de la Comisión era esclarecer los hechos acaecidos durante el conflicto armado interno. Tratar de construir un relato que recogiera una verdad. Ahora, con Guzmán, las conversaciones, si las vemos en términos de los temas a abordar, terminaban siendo triviales, porque él se limitaba a repetir lo que ya estaba en los documentos oficiales de Sendero. Y esto guardaba relación con el régimen carcelario que se le había impuesto. Guzmán tenía una serie de privilegios. Tenía una celda propia. Su compañera Elena Iparraguirre, con la que después se casó, vivía en otra celda y los separaban a las seis de la tarde, pero a las ocho de la mañana abrían las puertas y Elena Iparraguirre se pasaba a la celda de Guzmán y estaban todo el día juntos. Por otra parte, habían obtenido privilegios especiales por parte de Vladimiro Montesinos. Montesinos tenía un objetivo muy concreto, que era tratar de ganar el referéndum, que debía legitimar el golpe de Estado que dio Fujimori

en 1992. Parte de su estrategia era presentar a un Guzmán rendido, que reconocía a Alberto Fujimori como el ganador de la guerra. Convencieron a Guzmán de participar en una presentación televisiva, acompañado de la plana mayor de Sendero (que había sido trasladada desde varios penales a la Base Naval, donde se encontraba Guzmán), reconociendo su derrota y atribuyendo la victoria a Fujimori; esto a cambio de una promesa de abrir negociaciones de paz que terminarían en una amnistía general. Ahora, cuando uno ve las negociaciones de por medio, resulta increíble la ingenuidad de Guzmán. Él ofrecía parar las acciones armadas de Sendero e iniciar un diálogo de paz, que culminaría con la amnistía general. Como garantía de su parte, se ofrecía él y su esposa. Lo cual era una estupidez, porque ambos ya estaban presos. Entonces: ¿qué era lo que estaban entregando? No tenían nada que entregar. Pero creo que estaba tan necesitado de creer en una salida que aceptó eso.

Ahora, en el camino en la CVR nos definimos otro objetivo, que era que Guzmán reconociera públicamente que la guerra había terminado. Él lo reconocía en privado, pero no estaba dispuesto a decirlo públicamente. Le explicábamos que eso era beneficioso para él mismo, porque podría defender mejor su posición, defender sus ideas, si terminaba con lo que era la preocupación de una mayoría en el país y de los analistas, que era la idea de que Sendero estaba simplemente replegado, esperando una buena oportunidad para reiniciar la guerra. Para eso, Guzmán reconocía que ya no había oportunidad para retomar la guerra en el país, porque, en su razonamiento, la garantía del triunfo de la revolución era el Pensamiento Gonzalo, el producto histórico de la condensación de quince mil millones de años de historia de esta parte del universo conocido. Y ahí, sí, se ve rasgos de locura, cuando se trata de su papel en la historia universal. Sendero tiene una especie de epistemología especial, que parte de la convicción que existen leyes generales, universales, del movimiento, tanto de la naturaleza como de la sociedad. Los grandes pensadores han esclarecido estas leyes generales del movimiento de lo social. Marx esclareció las leyes del capitalismo; Lenin, las leyes de la revolución. Estos grandes descubrimientos los convirtieron en las «espadas» de la revolución. Hay otra categoría de pensadores, de carácter secundario, que han

aplicado creativamente las leyes generales descubiertas por las espadas a una realidad social particular. Era el caso de Mao, que descubrió las leyes de la revolución para los países semifeudales y semicoloniales. Lo que dio lugar al nacimiento del «pensamiento Mao Tse Tung».

Inicialmente, Sendero se autodenominaba «Partido Comunista del Perú, marxista-leninista-pensamiento Mao Tse Tung». Al iniciar su guerra popular, se añadió a esta fórmula la partícula «pensamiento guía»: Partido Comunista del Perú marxista-leninista-pensamiento Mao Tse Tung-pensamiento guía. El «pensamiento guía» era el aporte de Guzmán. Poco tiempo después, Guzmán sostuvo que los aportes del camarada Mao eran tan importantes que este merecía ser incluido como la tercera espada de la revolución. Sendero se proclamó entonces «marxista-leninista-maoísta». El ascenso de Mao al olimpo de las espadas dejó el espacio libre para que pudiera incorporarse a la fórmula canónica al presidente Gonzalo. Sendero pasó a definirse como «marxista-leninista-maoísta, pensamiento Gonzalo». Era la antesala para incorporar a Abimael Guzmán como la cuarta espada de la revolución: el Partido Comunista del Perú marxista-leninista-maoísta-gonzalista. Este es el origen de la, a primera vista, misteriosa calificación de Guzmán como la cuarta espada de la revolución.

Hacia fines de la década de 1980, la denominación de Sendero sufrió una nueva vuelta de tuerca: pasó a ser el «Partido Comunista del Perú, marxista-leninista-maoísta pensamiento Gonzalo, principalmente pensamiento Gonzalo». La importancia de esta calificación radica en que, para distinguir la línea correcta de la incorrecta (una cuestión de vida o muerte, cuando se estaba desplegando un conflicto sangriento) en Sendero era clave la cuestión de la ortodoxia. En adelante, la corrección en una posición dependía de su alineamiento con el pensamiento Gonzalo, aunque esta colisionará con las formulaciones marxistas, leninistas o maoístas.

[P.D.] *¿Cuál es la ley que él supuestamente descubre o explica?*

[N.M.] Se lo pregunté. Planteó que la primera era la construcción de la revolución como una revolución ininterrumpida. Es decir, que la guerra revolucionaria no terminaría con la toma del poder, sino que tenía que continuar como una guerra que no terminaría hasta que se aniquilara el capitalismo a nivel mundial. Y, por lo tanto, la sociedad debía ser

militarizada, desde el inicio de la guerra iniciada por Sendero Luminoso hasta la liquidación del capitalismo a nivel mundial. La otra tenía que ver con la construcción de las armas de la revolución que era concebida como una construcción concéntrica, en que al centro estaba el partido, y sobre él, el frente y el ejército, concéntricamente organizados. Ahí le hice una pregunta —creo que fue uno de los momentos más interesantes—, le dije «¿qué hubiese sucedido si usted hubiera muerto en 1985?». «¿Qué?», me respondió. Se quedó sorprendido. Aparentemente, nunca se le había ocurrido la idea. Me reí y le recordé que Lenin decía que la muerte es un accidente de trabajo para un revolucionario. No sabía qué contestar. Le dije que había una contradicción evidente entre la afirmación de que la revolución la hacen las masas y de que termine dependiendo de una sola persona, «la jefatura». Él me dijo en una ocasión que a la semana de haber caído prisionero ya sabía que la guerra popular no era más viable. ¿Por qué? Porque no podía triunfar si no era bajo la conducción de la jefatura, bajo la guía del «pensamiento Gonzalo». Me dijo que eran las circunstancias particulares del Perú. Entonces, le pregunté «¿cuál hubiese sido la alternativa, caído él, para que pueda continuar la guerra popular?». Me dijo que era un tema que no había podido ser resuelto por el movimiento comunista internacional. En todas las reuniones, Guzmán estuvo acompañado de Elena Iparraguirre y se presentaba con dos cajas de documentos internos de Sendero, su archivo particular, que lo tenía porque cuando hicieron las negociaciones con Montesinos, él le dijo que quería escribir una historia de la guerra popular y Montesinos le dio todos los documentos para que pudiera hacerla. Había una relación más bien cordial entre el gobierno fujimorista y Guzmán.

[P.D.] *¿Como fue tu experiencia en el doctorado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales y, en particular, tu relación con Nathan Wachtel, tu asesor?*

[N.M.] Bueno, en 1987 me cursaron una invitación para ir como profesor invitado a l'École. Estuve un semestre. Allí trabé amistad con Nathan Wachtel y le pregunté sobre la posibilidad de seguir el doctorado. Le expliqué que, estando casado y con tres hijos, no me era posible irme

a vivir tres años a París. Propuse pasar el primer año en París y hacer los dos siguientes, de investigación, en el Perú. Me dijo que iba a consultar con el consejo académico. Y en el concejo académico decidieron que tenía una formación suficiente y me declararon apto para inscribir mi proyecto de tesis. Le pedí a Nathan que dirigiera mi tesis, y aceptó. Me puse a trabajar la investigación, y las cosas marchaban bien. Pero entonces vino todo el huaico de Sendero y la idea de continuar con el doctorado quedó relegada. En 1997, decidí que quería terminar eso, elaboré un manuscrito y fui a conversar con Nathan. Retomamos el proyecto, me puse a trabajar en la tesis y finalmente la sustenté en 1998. Tengo una gran deuda de gratitud con Nathan Wachtel, por su firme y constante apoyo. Y con Yves Saint-Geours y Gilles Rivière, que me brindaron su amistad y un generoso respaldo en todo este proyecto.

[P.D.] *¿Cuál era el tema de la tesis?*

[N.M.] Es un trabajo sobre los circuitos mercantiles en el sur andino en la primera centuria de la República y el tema del gamonalismo. Básicamente, la pregunta fundamental partía de una revisión de la idea construida en torno al gamonalismo, que atribuía a la hacienda tradicional el papel decisivo para la aparición del gamonalismo. Una visión según la cual la servidumbre imperante en las haciendas se extendía sobre el conjunto de la sociedad. Lo que yo encontré fue, primero en la sierra central, un ámbito económico en que existían grandes haciendas en las tierras altas que rodean al valle del Mantaro, pero donde no había gamonalismo. Por el contrario, en la sierra sur encontraba amplios espacios donde no había haciendas y existía un gamonalismo muy poderoso. En muchos casos era el gamonalismo el que permitía la construcción de las haciendas. Esto cuestionaba el papel central que se atribuía a la hacienda tradicional como la fuente del gamonalismo. La hipótesis básica que trabajé era que la expansión del capital mercantil (que en ese caso se encarnaba en el acopio de las lanas) tiene una lógica diferente cuando se mueve sobre espacios precapitalistas en crisis o en espacios con un precapitalismo fuerte. Ahí donde el viejo orden, basado en la servidumbre, está en crisis, la presencia del capital acelera la disolución

de las relaciones anteriores y facilita la expansión del capitalismo, de las relaciones capitalistas, arrinconando al ámbito precapitalista. Pero ahí donde las relaciones precapitalistas son fuertes, la penetración del capital mercantil va a fortalecer aún más la lógica mercantil existente, exacerbando la servidumbre, que es lo que encontramos en la sierra sur. Hay un proceso de mercantilización que llega hasta las últimas cabañas de los campesinos en las punas, que están insertados en el circuito de la lana, pero esto, en lugar de disolver las relaciones anteriores, fortalece las relaciones de servidumbre, fortalece el gamonalismo.

[P.D.] *¿Es el mismo el sujeto del gamonalismo en ambos casos?*

[N.M.] He seguido con el tema. Eso no lo abordé o no lo tenía claro cuando hice la tesis, pero luego he continuado y encuentro que hay una dimensión muy importante que atañe a la relación con el Estado, que pasa por la privatización del poder. Hay una serie de supuestos, sobrentendidos, que no se enuncian, pero que están ahí, entre los cuales está que la condición legal de los indígenas no es regida propiamente por la ley. La comunidad indígena fue declarada disuelta en 1824, pasaron unos cincuenta años para ejecutar eso, pero en los hechos la comunidad deja de ser reconocida como sujeto de derecho. Fueron abolidas las Leyes de Indias coloniales y los indígenas ya no tenían un aparato legal particular al cual remitirse para defenderse. Con la desaparición de los curacas, luego de la derrota de Tupac Amaru, se rompió el eslabón que hacía de bisagra entre el mundo indígena y la sociedad mayor, de los mistis. Y sobre ese vacío surgieron los gamonales, que en buena medida son mandones locales que privatizan el poder estatal para usarlo en su propio beneficio. Ahora, desde el otro lado, desde el lado indígena, la independencia culminó en un proceso de profunda erosión de las estructuras de poder indígenas. Desaparecen los curacas, no son reconocidas las comunidades, y en tanto que las comunidades no son reconocidas tampoco las autoridades comunales son legalmente reconocidas. Pero las autoridades indígenas, para poder ejercer su rol, necesitan establecer una interlocución con el Estado, necesitan obtener reconocimiento del Estado. Y ahí entra la relación con los mandoncillos locales, que hacen de intermediarios con el Estado y

cobran en trabajo gratuito, en servidumbre, a los indígenas. Es normal, a lo largo del siglo XIX, que los alcaldes-vara, que son la máxima autoridad de la comunidad, vayan a trabajar por turnos como sirvientes a las casas de los notables. Entonces, de una sociedad indígena colonial, que tenía curacas ricos, nobles, educados, que hablaban quechua, castellano, algo de latín, que eran grandes transportistas como Tupac Amaru y sus cuatrocientas mulas para negociar con Potosí, que eran como esos curacas que encontró la profesora Claudia Rosas Lauro, que eran propietarios de carabelas que usaban para negociar con España, pasamos a autoridades de un mundo indio completamente empobrecido, autoridades elegidas por un año, y que para poder ejercer su representación tienen que ir a trabajar como sirvientes de las autoridades del Estado. A ese nivel llega la degradación de las estructuras de poder indígena.

[P.D.] *¿Esta investigación no la has publicado?*

[N.M.] Estoy elaborándola.

[P.D.] *Qué bueno. Creo que va a generar mucho interés.*

[N.M.] Eso espero.

[P.D.] *Trabajaste treinta y siete años en la Universidad Católica, en el departamento de Ciencias Sociales, hasta tu jubilación en diciembre del 2022. ¿Como fue tu experiencia como docente?*

[N.M.] Tengo una formación de base de sociólogo, entonces me desempeñé dando cursos de la profesión, tanto de grado, como de posgrado. En Historia, solo tuve la posibilidad de dictar un curso en el doctorado, en una sola oportunidad. En determinado momento, en el departamento de Ciencias Sociales decidieron destacarme para enseñar en Estudios Generales Letras. Inicialmente, lo tomé como un castigo, porque eran cursos de ciento veinte estudiantes y la calificación de los exámenes era una proeza. Felizmente, cambiaron las cosas. Se redujo la cantidad de estudiantes a sesenta y cinco, lo que era más manejable. Y, luego, aceptaron ponerme a un asistente para que me apoyara en la evaluación de las pruebas, no las principales, sino las que se desarrollan al largo del curso. Las demandas de la enseñanza fueron un poderoso

motivo para la elaboración de dos textos: la *Historia de la República* de 1995 y el volumen *Sociedad* de la *Enciclopedia Temática del Perú*, que publicó el Grupo Editorial El Comercio, en 2004. Este último volumen presentaba un panorama general del Perú contemporáneo, al iniciarse el nuevo siglo. Enseñar en Estudios Generales Letras fue una experiencia muy gratificante, porque eran estudiantes que estaban en el segundo semestre de la universidad. Chicos de diecisiete años que constituyeron la antena más importante que tuve para conectarme con qué pensaban los jóvenes, con lo que estaba pasando con este sector de la sociedad peruana. Naturalmente, es una experiencia que voy a extrañar mucho.

[P.D.] *¿Qué enseñabas en estos cursos?*

[N.M.] El curso se llama Realidad Social Peruana. Hice una síntesis desde los primeros asentamientos humanos en los Andes hasta el momento contemporáneo. Era una visión global sintética de historia peruana.

[P.D.] *¿Has asesorado a alumnos que después han seguido una carrera de historiador?*

[N.M.] Si, hay algunos que han pasado por mis cursos, que han hecho carrera tanto en Sociología como Historia. Efectivamente.

[P.D.] *¿Podemos hablar de una generación de historiadores que han seguido tu ejemplo?*

[N.M.] Buena pregunta. No, no, evidentemente. Por una parte, quizá haya contribuido a eso la dispersión de temas que he trabajado.

[P.D.] *Desde mi perspectiva, una parte importante de tu producción académica encaja en lo que podríamos llamar la historia regional. Hay en las décadas de 1970 y 1980 un impulso importante de historia regional en el país con tus trabajos, con los de Manuel Burga, de Susana Aldana, un poco después. Diferentes partes del país comienzan a ser historiadas. ¿Ves eso como algo que hiciste conscientemente, o es algo que digamos que se percibe solo a posteriori?*

[N.M.] El volumen titulado *Historia de la República* (1995) era un intento de sintetizar lo que había venido trabajando sobre historia regional, sobre una visión de la historia peruana en que el peso

de lo regional era subrayado como un fenómeno imprescindible de ser abordado, para poder entender qué era la historia peruana del siglo XIX y el XX. Ahora, hay un fenómeno, una particularidad de la Universidad Católica, que habría que resaltar, y es ausencia del diálogo entre Ciencias Sociales e Historia en el marco institucional. En los treinta y siete años, solo pude dictar un curso en el doctorado de Historia y ningún curso en el pregrado. Tito Flores Galindo, que enseñaba en el departamento de Ciencias Sociales, tampoco tuvo mayor acogida en Historia. Hizo algunos cursos, pero en general no hay una conexión. Entonces la vinculación era más, institucionalmente, con el campo de las Ciencias Sociales y la influencia sobre los historiadores se daba en la medida en que chicos que estudiaban Historia tomaban, en sus cursos libres, materias de Ciencias Sociales, para trabajar con Tito, con Gonzalo Portocarrero, conmigo.

[P.D.] *En el 2009, publicaste un libro sobre la historia del APRA. ¿Qué te llevó a trabajar este tema?*

[N.M.] La motivación fue el retorno de Alan García al poder y la manera cómo empezaba a construirse desde las bases apristas una serie de discursos que no tenían que ver con la verdad histórica, que eran construcciones en que Haya de la Torre era una especie de superhombre que había esclarecido la historia, pasada, presente y futura del país. Empezaba a traficarse mucho con eso. Entonces, políticamente, me pareció importante abordar el tema de la historia del APRA y la historia de Haya de la Torre. Y creo que fue un libro oportuno. Es de los que más debate ha originado, como era de esperar. Pero creo que ayudó a poner límites a la manera como se estaba traficando con la historia del APRA y la historia de Haya.

[P.D.] *¿Cuál fue la reacción de intelectuales apristas, de historiadores apristas al libro?*

[N.M.] Inicialmente, fue buena, me invitaron a discutir el texto. Tuve debates con gente del APRA. Pero luego cambiaron y hubo una especie de proscripción de mi libro. Se me acusaba de injuriar a Haya de la Torre. De presentar una visión distorsionada de lo que era él. Creo que el APRA se ha quedado en esa segunda opción, de ver el libro como la elaboración de un antiaprista.

[P.D.] *¿Tu interés por el tema tiene algo que ver con el hecho de que tu padre había sido aprista?*

[N.M.] El libro está dedicado a mi padre. En la dedicatoria, dice «A Amador Manrique de Lara Lozano, mi padre, que tomó el ferrocarril de Huancavelica en noviembre de 1934, y cuyas ilusiones de viejo aprista fueron rotas por el gobierno de Alan García». Diría que hay una relación muy directa entre la historia familiar y la opción de hacer este texto.

[P.D.] *Fuiste columnista de La República por muchos años. ¿Qué nos puedes contar de esa experiencia?*

[N.M.] Bueno, era una manera de estar al día con lo que estaba sucediendo en el país, de involucrarme en la historia inmediata. Inicialmente, fui convocado por Augusto Álvarez Rodrich, que era director de *Perú21*. Después de algunos años, la familia propietaria de *El Comercio* decidió cesar a Álvarez Rodrich e introducir un viraje a la derecha de un periódico que había sido no necesariamente de izquierda, pero sí independiente. Renuncié como consecuencia del despido de Álvarez Rodrich y de ahí inmediatamente fui invitado a escribir en *La República*. Entre las dos experiencias, son unos catorce años de trabajo como columnista.

[P.D.] *¿Como influyó tu trabajo como columnista en tu manera de relacionarte con tus lectores?*

[N.M.] Por un lado, me hizo tener más claridad en la selección de temas. Trataba de que los temas fuesen pertinentes políticamente con lo que estaba sucediendo. La experiencia como columnista sumada con la experiencia de profesor de Estudios Generales Letras me ponía en un lugar que considero privilegiado para analizar qué estaba pasando en el país, y para determinar cuáles me parecían que eran los grandes temas que suponía la agenda. Trataba de que mi colaboración estuviese ceñida a ese marco. Desde otra perspectiva, el periodismo es una excelente escuela para escribir clara y concisamente.

[P.D.] *También, en ese contexto, cumpliste un papel en los medios televisivos donde te entrevistaban a menudo. De ser un historiador, un intelectual de libros, pasaste a ser un intelectual público.*

[N.M.] Así fue por un tiempo. Fue una buena experiencia. Era un nuevo espacio de comunicación. Me permitía abrir dialogo y debate sobre algunos temas. Llevar el debate más allá del círculo de los especialistas y los colegas.

[P.D.] *Quizá eso tiene que ver con tu libro más reciente, sobre redes ¿Cómo llegaste a ese tema que parece tan distinto a todo lo otro que has trabajado?*

[N.M.] Sigue siendo una reflexión histórica, en ese caso, sobre la evolución del capitalismo a nivel planetario. El año 1997, publiqué un libro titulado *La sociedad virtual y otros ensayos*, donde comencé la indagación sobre Internet y sobre el mundo virtual que empezaba a desplegarse. Entonces dictaba en la Católica un curso sobre la realidad social del mundo contemporáneo, y constituía un formidable aliciente para reflexionar sobre los cambios que se experimentaban a nivel planetario. Intuía que los profundos cambios que se estaban desplegando no se agotaban en el colapso de la Unión Soviética y la emergencia de un nuevo orden unipolar. La sociedad virtual fue un intento de ir más allá de los grandes cambios políticos en el escenario internacional y tratar de entender las transformaciones que se estaban operando en el sistema productivo mundial. Ir más allá de la globalización, que parecía acaparar toda la atención, hacia los cambios que estaban operándose en la base material del sistema capitalista.

En los años 1990, viajando por Europa, me parecía increíble que mis colegas del viejo mundo parecieran no percatarse de lo que estaba sucediendo en el planeta. Colegas académicamente brillantes tardaron casi una década en reconocer el papel que Internet iba a jugar en la remodelación del mundo que habitamos. En Londres y en París, la expansión de la red de redes era vista con recelo y algo de desdén, como una especie de emboscada del imperialismo yanqui a la que había que resistirse. En Francia, estaban encantados con Minitel. Recuerdo el diálogo en París con una amiga antropóloga que había viajado a Madre de Dios y que había tenido una reunión con los informantes, con los que había trabajado dos décadas atrás. Al despedirse, sus buenos amigos le dieron sus direcciones de correo electrónico y le pidieron la suya, que no tenía. Avergonzada, me contó que llegando de vuelta a su universidad

de origen tuvo que contactarse con el encargado del sistema informático para que le habilitara una casilla electrónica.

El mundo estaba en ebullición, con la implosión de la Unión Soviética, la caída del muro de Berlín, la crisis del socialismo, la globalización y el neoliberalismo. Vivíamos la transición a una nueva época. Se trataba de cambios muy profundos, pero no había conciencia de su naturaleza, de por qué se estaban produciendo y hacia dónde nos llevaban. Hay que recordar la popularidad que conoció el prefijo 'post': postmoderno, postindustrial, postcapitalista... Maneras de reconocer que se vivían cambios muy profundos, pero no había algo positivo que decir con respecto a qué es lo que se venía. Mi hijo mayor se graduó como ingeniero electrónico, así que tenía a mano una especialista que me podía responder las preguntas de carácter técnico. Cuando en 1997 publiqué el libro *La sociedad virtual*, apenas había una cabina de Internet, que casi nadie conocía en Lima, y un par de cafés de Internet en Miraflores. Ese año, el número de usuarios a nivel mundial ascendía a setenta y cinco millones (el 2003, se pasó la barrera de los mil millones). Jóvenes de una revista de la época que me entrevistaron consideraban que el libro era esnob, porque trataba sobre un tema que solo iba a interesar a una fracción muy limitada de la sociedad peruana y, adicionalmente, que Internet era una invención del imperialismo yanqui. Por lo tanto, no era un tema que debiera tomarse en serio.

El año 2016, publiqué el libro *Una alucinación consensual: Redes sociales, cultura y socialización en Internet*, que constituye una nueva reflexión sobre Internet en un momento distinto; en el momento del cierre de un fenómeno peruano muy particular: las cabinas de Internet. Fue una solución informal, popular, para conectarse a la red de redes, ahí donde el Estado no ejecutaba ninguna acción consistente, orgánica, para incorporar a los peruanos a la sociedad de la información. Volví a encontrarme con temas anteriormente tratados, como el racismo, en este caso el racismo en red.

[P.D.] *¿Qué nuevos proyectos tienes de investigación ahora que te has jubilado?*

[N.M.] No termino de organizarme. Son muchas cosas que quisiera hacer. Tengo que poner orden y establecer prioridades. No tengo clara una manera en que los temas que tendría que abordar encajan con lo que está pasando en el país y en el mundo. He elaborado un manuscrito. Su título provisional es «El futuro ya no es lo que era». Es una reflexión sobre lo que considero es la expansión de una tercera fase en el desarrollo del capitalismo. Es la constatación, primero, de que esta sociedad sigue siendo capitalista, profundamente capitalista. La lógica de la acumulación, la productividad como principio organizador de la sociedad, etc., siguen siendo profundamente capitalistas. Pero es un capitalismo distinto al de las dos fases anteriores, la mercantil y la industrial. Esta tercera fase (el nombre que mejor la define, creo, que es sociedad informacional, capitalismo informacional) tiene elementos de continuidad con las etapas anteriores, pero tiene también una serie de rasgos nuevos y es sobre eso que estoy trabajando, tratando de aportar al menos algunas preguntas pertinentes. No se ha expandido aún suficientemente esta realidad, no ha cristalizado, como para poder analizarla y tener las respuestas, pero creo que unas buenas preguntas ayudarían a avanzar.

Recuerdo personal de David P. Cahill (1948-2023), historiador del Cuzco colonial tardío

Personal memories of David P. Cahill (1948-2023), historian of late colonial Cuzco

LUIS MIGUEL GLAVE

El Colegio de América, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla

lmglave@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1452-7017>



David P. Cahill (Foto: Blanca Tovías, ca. 2005)

David Patrick Cahill nació el 29 de octubre de 1948 y falleció el 6 de agosto del 2023. Desde el 2014 era Profesor Emérito de la Universidad de Nueva Gales del Sur (UNSW), en Sídney. David se apasionó por el estudio de la historia del Cuzco muy tempranamente, y obtuvo su doctorado por la Universidad de Liverpool, en 1984, con una disertación titulada *Crown, Clergy, and Revolution in Bourbon Perú: The Diocese of*

HISTORICA XLVII.2 (2023): 210-222 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202302.007>

Cuzco 1780-1814. Para entonces ya era un devoto «cuzqueñista». De su vasta producción académica —salvo algunos estudios específicos, como el que dedicó a una revuelta de Arequipa («Taxonomy of a Colonial “Riot”. The Arequipa Disturbances of 1780», de 1990) y el que escribió sobre los hospitales coloniales de Lima («Financing health care in the Viceroyalty of Peru: The hospitals of Lima in the late colonial period», de 1995), u otros de perspectiva temporal más amplia, como su trabajo sobre la etnicidad a partir de la información sobre tributo en el virreinato peruano («Colour by numbers: Racial and ethnic categories in the Viceroyalty of Peru, 1532-1824», de 1994) y su ensayo sobre «la larga conquista», donde analiza el comportamiento de las élites indígenas desde una perspectiva de larga duración («The long conquest: Collaboration by native Andean elites in the colonial system, 1532-1825», de 2001)— la mayoría de sus publicaciones han estado dedicadas a la historia del Cuzco y a los personajes que la tejieron, en particular en el magmático período entre la rebelión de Túpac Amaru y la Independencia.

El pasado 28 de agosto de 2023, escribí en mis redes sociales una nota triste en recuerdo de mi querido amigo David Cahill. La noche previa la pasé en vela debido a la inquietud por la espera de una noticia acerca de la publicación de un libro por el que tenía mucha expectativa. Durante mi vigilia, escuché el timbre de un mensaje en mi móvil, lo que a veces pasa por la diferencia horaria entre España y los Andes. Lo dejé para la revisión de mi correspondencia que hago de rutina todas las mañanas al abrir el ordenador. El mensaje no tenía que ver con libro alguno: era de Blanca Tovías, que, desde Sídney con gran pesar, me daba cuenta del fallecimiento de David acaecido dos días antes. Me dijo allí Blanca que el mismo David le había encargado que me avisara cuando esto sucediera. David no era un buen corresponsal. Aunque fuimos muy buenos amigos a lo largo de muchos años, no contestaba regularmente a mis comunicaciones; y, sobre todo desde que radico en Sevilla, nuestros contactos se habían vuelto bastante esporádicos, hasta su partida. Blanca me contó que hacía mucho que David no veía ningún mensaje, pero que siempre hablaba de mí y que me recordaba.

Nos conocimos en el Cuzco, cuando yo vivía allí. Todavía puedo verlo con su pinta de gringo cruzando a paso ágil y rápido unos portales de la plaza de Armas como si pasara por la calle de algún pequeño pueblo de su Australia natal. La última vez que nos encontramos fue en el 2012, durante el Congreso Internacional de Americanistas (CIA) de Viena. No suelo ir a esos macrocongresos. Solo he participado a dos: aquella y en 1985, en Bogotá; y en ambas ocasiones, invitado por David, a quien, de manera opuesta, le encantaban esas tradicionales reuniones masivas de americanistas. Recuerdo que, en 1988, cuando viajé a Europa para una estancia de investigación en Sevilla, David, que se estaba cruzando conmigo para pasar otra larga temporada en el Perú, no solo me organizó con gran entusiasmo una estadía en la Universidad de Bielefeld, en la región de Renania del Norte-Westfalia, en Alemania, donde entonces trabajaba, sino que quería que al final de la misma, en julio, participara en el 46° CIA, en Ámsterdam. De hecho, en esos congresos, solía organizar mesas de extraordinario interés, como lo fue también la que coordinó en el CIA de Varsovia, en el año 2000, donde invitó a Donato Amado, el destacado historiador cuzqueño que también nos dejó hace poco. En efecto, David era un cuzqueñista de pura cepa y siempre terminaba acercando el mundo del Cuzco adonde iba.

En 2002, pocos años luego de mi estancia en Sevilla, me invitó a Sídney para un simposio. Fue el viaje más largo que he hecho en mi vida, pero valió la pena. El evento resultó estupendo, como no podía ser de otra manera al ser organizado por un estudioso brillante y entusiasta como David. Para entonces, había constituido un equipo formidable con Blanca Tovías. Juntos, en 2006, publicaron un libro con los trabajos presentados y discutidos en la reunión de Sídney, con el acertado y cautivante título de *New World, First Nations: Native People of Mesoamerica and the Andes under Colonial Rule*. De hecho, las Américas fueron tanto el «Nuevo Mundo» como el escenario de la formación, entre la invasión española y la Independencia, de las «primeras naciones». Luego, desarrollando la misma línea de interés, se volvió editor de la colección «First Nations and the Colonial Encounter» de la Oxford University Press. En 2011, en esa colección se publicó un libro pionero sobre los indios

urbanos, *City Indians in Spain's American Empire: Urban Indigenous Society in Colonial Mesoamerica and Andean South America, 1530-1810*, editado por D. Velasco Murillo, M. Lentz y M. R. Ochoa, al cual David contribuyó con un ensayo titulado «Urban mosaic: Indigenous ethnicities in colonial Cuzco».

Uno de los recuerdos más entrañables que guardo de David remonta a ese 1988, en Bielefeld. Nos reímos una noche a carcajadas, como dos niños, al posar, como charlando animadamente, para Carmen Parrón, que quiso retratarnos. Carmen, murciana, historiadora y artista, estaba acogida académicamente junto con Thomas Krüggeler en el mismo departamento de la Universidad de Bielefeld en que trabajaba David. Este había tenido una primera y larga etapa inglesa en la Universidad de Liverpool, donde se formó como historiador y se doctoró, bajo la dirección del insigne historiador John Fisher, con el cual luego siguió colaborando por un tiempo; después, pasó unos años en Alemania, en Bielefeld; y, finalmente, hizo retorno a su tierra natal, Australia, incorporándose a la Universidad de Nueva Gales del Sur. Pero, donde estuviera, él estaba siempre muy cerca al Perú, porque este fue siempre su tierra espiritual de elección.

Con David, compartimos muchos momentos juntos, en el Perú y fuera del Perú: en el transcurso de investigaciones, en ocasión de eventos académicos, o simplemente en amistosas y siempre muy gratas reuniones convivales. Por eso digo que éramos amigos «habituales». Nos encontramos seguidamente en muchas partes. En Lima solía hospedarse en un viejo y gran edificio en la avenida Tacna. Todavía en los años de 1980 podía ir a visitarlo o a acompañarlo a alguna parte con mi escarabajo Volkswagen, que podía aparcar sin problemas allí donde encontraba sitio. Otra época. No obstante, las últimas veces, David prefirió alojarse en Barranco, en la casa de mi tía Bety Santivañez. David era un tipo muy alto, rubio, con una gran melena, y solía vestir al estilo «mod», con chaqueta tipo parka, una suerte de «terno» más casual y largos zapatos de cuero siempre relucientes, así que ciertamente no pasaba inobservado cuando paseaba por las calles de Lima como de Cuzco, ciudad esta última donde transcurrió largas temporadas de investigación, llegando

a ser parte integrante del paisaje social de la misma. Tenía una risotada franca y espontánea cuando conversaba. Disfrutaba de la vida y de la profesión que había escogido, y nunca dejó de investigar y publicar. Su obra es admirable: no se puede entender plenamente el mundo andino de fines del siglo XVIII e inicios del XIX sin sus trabajos.

De las cartas que David me mandó cuando no existía todavía el correo electrónico, conservo solo dos, y también he podido recuperar solo algunos mensajes de correo electrónico que nos intercambiamos luego de que me establecí en Sevilla a fines del siglo pasado, cuando nuestras comunicaciones tendieron a hacerse más paudadas. En los meses precedentes, David había estado en Lima, alojado cerca de mi casa, en Barranco, en el piso de la querida tía Bety. David encontraba entrañables sus narraciones sobre sus antepasados incas. Ella lo admiraba por su don de gentes, su viva conversación, su amabilidad y su simpatía: lo veía como un caballero inglés, como un auténtico *gentleman*. En Sevilla, yo estaba terminando la investigación para mi tesis de doctorado y en ese tiempo tuvimos intereses e inquietudes científicas comunes más cercanas que nunca. También por eso, creo, al poco tiempo me invitó a Sídney. De los mensajes electrónicos que conservo, el más antiguo es uno de final de enero de 2004. David me apuraba para que le entregue mi capítulo para el libro *New World, First Nations*. Ya entonces se confesaba «flojo» en su correspondencia y me pedía disculpas por el tiempo transcurrido desde que le escribiera. Me comunicaba que hacía poco había estado en los Estados Unidos, donde le habían otorgado un reconocimiento por su artículo «The virgin and the Inca: An Incaic procession in the city of Cuzco in 1692», publicado en *Ethnohistory* en 2002. Luego, pasaron dos largos años y en enero de 2006 me escribió para felicitar me por el nacimiento de mis mellizos, del que recién se había enterado. Estaba preocupado por mi situación laboral en Sevilla y me anunciaba que pronto saldría el libro producto de la reunión en Sídney. El libro por fin salió, y en una edición impecable.

Pero pasaron otra vez los años y nos desconectamos. Fue a finales de agosto de 2010 que me «encontró».

25-8-2010

Ya hace tiempo

Mi querido amigo Luis Miguel,

Te escribí ya hace tiempo, pero el mensaje rebotó. Felizmente, Blanca ha podido ubicarte en el «hyperspace».

Primero, te escribo después de tanto tiempo para saludarte. Espero que las cosas anden mejor allí, si bien el calor debe estar insoportable en Sevilla, no en Lima donde te encuentras... supongo de paseo. Saludos a tu mamá y a mi recordada tía Bety. Ojalá que todo vaya bien con ellas. ¿Como están María José y las fieras? ¿Qué novedades hay? Alguien me dijo hace poco que ya te has integrado a la Olavide otra vez. ¿Verdad? En mayo estuve en el Perú, después de años; claro, mayormente, en el Cuzco. El archivo sigue siendo el mismo lío de siempre... ¡qué deprimente! Cuzco lindo, clima lindo, pero San Blas ya es al 90% un barrio gringo. Hice un poco de trabajo, pero lo más valioso fueron un par de caminatas con Donato por las ceques de Antisuyu y al «hogar» de los Ayarmacá y Pumamarca. Sí, cuando vuelva al Cuzco voy a pasar mucho más tiempo en el campo. ¡Hay cosas!

También, en abril estuve en Inglaterra (Bristol) y con Tony McFarlane nos hemos acordado de ti y los momentos en que hemos coincidido en Sevilla. John Fisher y Brian Hamnett acudieron también (hubo un panel sobre la independencia, ¡cómo no!).

El año pasado intenté conseguir fondos para empezar un proyecto que eventualmente sería de mayor envergadura, con investigaciones planificadas en Sevilla y en el Perú. Claro, te incluía en la parte tocante a los fondos del AGI, pero lastimosamente sin ningún éxito. Voy a ponerlo de nuevo a principios del año que viene. A ver: cada cosa tiene su temporada. Voy a seguir con este nuevo proyecto (estoy terminando dos libros en el momento) y en un momento habrá fondos. Tú conoces estas becas, sencillamente uno tiene que meter los papeles una y otra vez. En todo caso, sería estupendo si podríamos colaborar en un proyecto o publicación.

Blanca ha terminado su libro sobre los indígenas de América de Norte y va a empezar a retomar su estudio sobre Quimper. Ella tiene un puesto a pleno tiempo en la Universidad de Sidney (nuestros rivales).

Quisiera pedirte un pequeño favor. Actualmente, un estudiante doctorando mío va a ir a Sevilla para un año al AGI. Por motivos de tramites, necesita un contacto formal con un investigador allí. No involucra carta formal ni otro tipo de trámite, sino solo un punto de contacto. No es un jovencito, sino un hombre hecho y deshecho, ha vivido y trabajado en Centroamérica y ya habla el castellano, además ha ejercido la docencia en la historia latinoamericana. Sin embargo, sería bueno si tú mismo podrías charlar en un momento con él sobre su tema de investigación, que versará sobre la defensa imperial en Centroamérica y el Caribe. Se llama Steven Church, buena gente. ¿Qué te parece?

En todo caso, sería lindo recibir personalmente noticias tuyas: Google todavía guarda sus secretos.

*Un fuerte abrazo,
David*

Efectivamente, hacía mucho que no nos comunicábamos y lo último que supe de él fue por Tony McFarlane, que me escribió acerca de un evento en el que coincidirían. McFarlane, como Rory Miller y otros, hacía parte de un grupo de valiosos americanistas formado por Fisher en Liverpool. Le desmentí la noticia de que me había incorporado establemente en la Universidad Pablo de Olavide, donde, en realidad, daba solo unas clases en el posgrado como docente contratado. Su alumno Steven Church era tan simpático como David y pasó muchos años en Sevilla, a donde regresaba una y otra vez. A través de él, recibí las últimas nuevas de su profesor y director de tesis del que paulatinamente perdí el rastro.

De este mensaje, sin embargo, celebro poder volver a leer a mi amigo su amor por el Cuzco. Había congeniado con Donato Amado, que por entonces despegaba como un *amauta* en su tierra, aunque sufriera desdenes a los que desgraciadamente deben enfrentarse quienes menos los merecen. ¡Hay que imaginar a ese par trajinando el Cuzco histórico!

A David, los ayarmacas le fascinaban, había hecho estudios de simbología andina colonial y sabía bien la trayectoria de Pumacahua. ¿De qué no habrán conversado esos dos recorriendo señeros senderos? De los recuerdos que yo mismo guardo del Cuzco, entre los más entrañables, están algunas caminatas con Donato en mi última visita.

Debe haber sido la vez que más rápido cruzamos correspondencia, porque al poco de su mensaje le respondí, y el 6 de septiembre recibí un nuevo correo electrónico suyo:

¡Hola!

Estupendo haberte ubicado. Gracias por el mensaje (Tony también manda sus saludos).

Parece que estás haciendo muchas cosas. Lástima lo de la UPO, pero al menos sigues un poco con la enseñanza de posgrado. ¿Realmente piensas volver a Lima para trabajar? Estuve hace poco en Lima y no me animé a comunicarme con nadie. Acabo de citar tu artículo sobre Muñecas en un artículo mío sobre Carrascón y sus proyectos y la independencia que va a publicarse en el Hispanic American Historical Review, o en diciembre o en marzo. Las cosas tuyas que van apareciendo sobre la independencia son de sumo interés para mí. Déjame saber cuándo tienes algo nuevo al respecto: siempre leo tus publicaciones.

Tenemos una revista que ya ha subido al nivel máximo desde que hemos firmado un contrato con el «conglomerate» Taylor y Francis. Sería fantástico incluir un artículo tuyo. Todos los artículos son arbitrados por «referees» anónimos, ya sabes el sistema de «peer review» anónimo. Además, JILAR publica artículos tanto en castellano y portugués como en inglés. ¿Qué te parece?

Sería interesante saber tus impresiones de Lima actual. Estuve sorprendido por la afluencia (relativa) comparada con mi última visita de hace algunos años. Claro, no todos aprovechan, pero aun así... en el Cuzco, la gente acude a los casinos atraídos por el trago y comidas gratis.

En cuanto a mi amigo, con tu anuencia, le daré el número de tu móvil.

*Abrazo,
David*

El artículo «New viceroyalty, new nation, new empire: A transnational imaginary for Peruvian independence» sobre el cura Carrascón proviene de la reunión de Bristol que me comentó en su carta anterior y apareció en *Hispanic American Historical Review* al año siguiente. A David le interesaban los personajes que, como el zaragozano Carrascón, tejieron la historia del Cuzco. Los planteamientos quiméricos para el futuro de la región del religioso revolucionario los encajó en una fina interpretación sobre la situación del virreinato en la era previa a la independencia. Por eso le había gustado mi estudio de un compañero de andanzas de Carrascón, otro cura, un tucumano de origen vasco, Ildefonso Escolástico de las Muñecas. Pero de ese mensaje, que he recuperado milagrosamente, me resuena ahora su afirmación de que, estando en Lima, «no me animé a comunicarme con nadie». Posiblemente lo habían dejado desconcertado y desorientado los fuertes cambios que estaba viviendo la capital del país, en una época de desordenado y tumultuoso crecimiento económico. Y del propio Cuzco a David le llamó la atención la gran proliferación de los casinos.

Así como fue asiduo participante en congresos y reuniones académicas, David tuvo una producción científica relevante, por calidad y cantidad. Esta breve nota no pretende recopilar toda o parte de ella. He mencionado solo algunos títulos que de algún modo se entrecruzan con los recuerdos personales de nuestra entrañable amistad y frecuentación. Deseo terminar precisando dos nociones que han circulado a raíz de su partida. No es cierto que publicó solo artículos. A los libros *New World First Nations* y *Elites indígenas en los Andes: Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial* (2003), que editó con B. Tobías, y *De la etnohistoria a la historia en los Andes*, editado con John Fisher y la colaboración de B. Tobías (2008) y producto de un simposio organizado en el marco del 51º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago 2003, hay que añadir una obra escrita conjuntamente con Peter Bradley, *Habsburg Peru. Images, Imagination and Memory* (2000) y la fundamental compilación temática de ensayos sobre el periodo y el proceso histórico a los que dedicó más investigaciones y esfuerzos, *From Rebellion to Independence in the Andes. Soundings from Southern Perú, 1750-1830* (2002).

Tampoco es cierto que publicara prioritariamente en inglés. Su estudio paradigmático acerca de las pretensiones de Túpac Amaru al marquesado de Oropesa, que se basa en la documentación de la familia Betancur y que fue compilada por el afanoso yerno del pretendido inca Diego Felipe, José Vicente García, otro personaje cuzqueño que fascinaba a David, apareció primero en castellano, con el título «*Primus inter pares. La búsqueda del Marquesado de Oropesa camino a la Gran Rebelión (1741-1780)*», en la *Revista Andina* en 2003, y solo luego en inglés en el *Jahrbuch Für Geschichte Lateinamerikas* en 2004. Y su perspicaz estudio sobre la etnicidad que ya mencionamos, aparecido en inglés en *Journal of Latin American Studies* en 1994, también lo publicó en castellano con el título de «Colores cifrados: Categorías raciales y étnicas en el virreinato peruano, 1532-1824» en una revista independiente de los estudiantes de San Marcos, *Nueva Síntesis*, en 2001.

Dada nuestra cercanía, en uno de nuestros encuentros, me entregó un manuscrito titulado *Violencia, represión y rebelión en el sur andino: la sublevación de Tupac Amaru y sus consecuencias*, que presenté al Instituto de Estudios Peruanos y que fue publicado en su serie «Documentos de Trabajo», en 1999. El texto, me consta, circuló profusamente antes de ser publicado en inglés en su libro sobre rebelión e independencia de Ámsterdam en 2002. En ese estudio, además, David dejaba claramente entrever cuanto se sentía involucrado con la problemática de la violencia política que se había vivido en el Perú en las últimas décadas del siglo pasado y la comprensión de sus raíces lejanas. Y para constancia de su devoción cuzqueñista, cuando el entonces Archivo Departamental del Cuzco publicaba todavía un modesto *Boletín*, él contribuyó al número 2, de 1986, con el artículo «Etnología e historia: Los danzantes rituales del Cuzco a fines de la colonia». Y tampoco estuvo ausente cuando, luego de veintinueve años de haberse cesado la publicación de la *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, se retomó su publicación como *Revista del Archivo Departamental del Cuzco* en 1999. Allí estuvo emblemáticamente la pluma de David con el texto «Caciques y tributos en el sur peruano después de la rebelión de Túpac Amaru (1780-1830)». Y también publicó dos importantes estudios en las páginas de esta misma revista: «Una visión

andina: El levantamiento de Ocongate de 1815», en 1988, y «Nobleza, identidad y rebelión: los incas nobles del Cuzco frente a Túpac Amaru (1778-1782)», en 2003.

Finalizo esta nota personal en recuerdo de David Cahill haciendo una reflexión sobre algunos comentarios que he leído recientemente. Se ha sugerido que David fue poco conocido o difundido en el Perú y que sus aportes no han sido lo suficientemente apreciados para lo significativos que son. No estoy completamente de acuerdo. Tengo la impresión de que, en este mundo de frenéticas comunicaciones en el que vivimos, a menudo se confunde «reconocido» con «famoso». Hay autores que, por su asidua presencia en las reuniones y los medios, o por los mismos temas tratados, son famosos. Pero sus obras distan mucho de merecer, y finalmente tener, el reconocimiento que el trabajo de David tiene. Los cientos de citas de sus publicaciones, en tesis, artículos, libros y comentarios, dan fe de su enorme valor y prestigio como estudioso y de lo mucho que ha aportado para que otros sigan múltiples caminos a partir del suyo. Lo recuerdo cuando íbamos camino a Bogotá en 1985, mientras me decía irónicamente: «hay que poner tu nombre con luces de neón». En realidad, se divertía con los oropeles de la academia solo porque los simposios eran para él, oriundo de la lejana Australia, ocasiones privilegiadas para encontrar a colegas/amigos con los mismos intereses históricos, intercambiar con ellos ideas e informaciones, compartir momentos de compañerismo, y echar las bases para obras colectivas, plenamente consciente de que lo esencial es publicar.

Hasta pronto y hasta siempre compañero.

BIBLIOGRAFÍA

Cahill, David

1984. *Crown, Clergy, and Revolution in Bourbon Perú: The Diocese of Cuzco 1780-1814*. Tesis de doctorado en Historia. Liverpool: Universidad de Liverpool.
1986. «Etnología e historia: Los danzantes rituales del Cuzco a fines de la colonia». *Boletín del Archivo Departamental del Cuzco* 2: 48-54.
1988. «Una visión andina: El levantamiento de Ocongate de 1815». *Histórica* 12 (2): 133-159. <https://doi.org/10.18800/historica.198802.002>

1990. «Taxonomy of a Colonial “Riot”. The Arequipa Disturbances of 1780». En John Fisher (ed.), *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 255-291.
1991. *Violencia, represión y rebelión en el sur andino: La sublevación de Tupac Amaru y sus consecuencias*. Documentos de Trabajo N° 105, Serie Historia N° 17. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1994. «Colour by numbers: Racial and ethnic categories in the Viceroyalty of Peru, 1532-1824». *Journal of Latin American Studies* 26 (2): 327-332 <https://doi.org/10.1017/s0022216x00016242>
1995. «Financing health care in the Viceroyalty of Peru: The hospitals of Lima in the late colonial period». *The Americas* 52 (2): 123-154. <https://doi.org/10.2307/1008259>
1999. «Caciques y tributos en el sur peruano después de la rebelión de Túpac Amaru (1780-1830)». *Revista del Archivo Departamental del Cusco* 14: 111-128.
- 2001a. «Colores cifrados: categorías raciales y étnicas en el virreinato peruano, 1532-1824». *Nueva Síntesis* 7-8: 29-57.
- 2001b. «The long conquest: Collaboration by native Andean elites in the colonial system, 1532-1825». En George Raudzens (ed.), *Technology, Disease and Colonial Conquests, Sixteenth to Eighteenth Centuries*. Leiden: Brill, 85-125. https://doi.org/10.1163/9789004473881_008
- 2002a. *From Rebellion to Independence in the Andes. Soundings from Southern Perú, 1750-1830*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- 2002b. «The virgin and the Inca: An Incaic procession in the city of Cuzco in 1692». *Ethnohistory* 49 (3): 611-649. <https://doi.org/10.1215/00141801-49-3-611>
- 2003a. «Nobleza, identidad y rebelión: Los incas nobles del Cuzco frente a Túpac Amaru (1778-1782)». *Histórica* 27 (1): 9-49. <https://doi.org/10.18800/historica.200301.001>
- 2003b. «*Primus inter pares*. La búsqueda del Marquesado de Oropesa camino a la Gran Rebelión (1741-1780)». *Revista Andina*, 37: 9-52.
2004. «First among Incas: The Marquesado de Oropesa Litigation (1741-1780) en route to the Great Rebellion». *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 41: 137-166.
- 2011a. «New viceroyalty, new nation, new empire: A transnational imaginary for Peruvian independence». *Hispanic American Historical Review* 91 (2): 203-235. <https://doi.org/10.1215/00182168-1165199>
- 2011b. «Urban mosaic: Indigenous ethnicities in colonial Cuzco». En Dana Velasco, Mark Lentz y Margarita R. Ochoa (eds.), *City Indians in Spain's American Empire: Urban Indigenous Society in Colonial Mesoamerica and Andean South America, 1530-1810*. Liverpool: Liverpool University Press, 325-346.

Cahill, David, y Peter Bradley

2000. *Habsburg Peru: Images, Imagination and Memory*. Liverpool: Liverpool University Press.

Cahill, David, y Blanca Tovías (eds.)

2003. *Elites indígenas en los Andes: Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*. Quito: Abya-Yala.

Cahill, David, y Blanca Tovías (eds.)

2006. *New World, First Nations: Native People of Mesoamerica and the Andes under Colonial Rule*. Liverpool: Liverpool University Press.

Fisher, John, y David Cahill (eds.), con la colaboración de Blanca Tovías

2008. *De la etnohistoria a la historia en los Andes*. Quito: Abya-Yala.

Reseñas

Covey, R. Alan. *Inca Apocalypse. The Spanish Conquest and the Transformation of the Andean World*. Oxford: Oxford University Press, 2020, 592 pp.*

La obra de Alan Covey, *Inca Apocalypse*, publicada en 2020, representa la narrativa histórica más importante de la así llamada «conquista española de los incas» en las últimas décadas. Además de narrar esta historia bien conocida de una manera atractiva y novedosa, *Inca Apocalypse* contribuye de manera explícita al conocimiento sobre la «historia de la conquista» de cuatro maneras principales: al situar la invasión en un contexto más amplio, al centrarse en similitudes imperiales en lugar de diferencias, al enmarcar los eventos a través de las creencias religiosas, y al integrar la evidencia arqueológica con la evidencia histórica.

En primer lugar, Covey adopta una perspectiva amplia para observar el enfrentamiento entre europeos, incas y andinos desde una escala temporal que abarca casi un milenio. Sin embargo, el núcleo del libro se centra en el período que va desde mediados del siglo XV hasta mediados del siglo XVII. Los primeros cuatro capítulos establecen el escenario, rastreando el crecimiento de los dos imperios desde sus orígenes míticos hasta su primer y efímero contacto a finales de la década de 1520. El quinto capítulo sigue al conquistador Francisco Pizarro y al inca Atahualpa mientras convergen en Cajamarca en 1532, donde el primero capturó al segundo. Los capítulos seis al diez narran las cuatro décadas posteriores de guerra, caos e intercambio en los Andes. Los dos últimos capítulos (once y doce) describen el lento declive de la soberanía y el poder inca desde la década de 1570 hasta los mediados del siglo XVII.

* [Nota del director] De este libro ha salido también una edición en castellano: R. Alan Covey. *Apocalipsis en los Andes. La conquista española y la transformación del mundo andino*. Arequipa: Ediciones El Lector, 2022, 726 pp.

En segundo lugar, Covey destaca las similitudes entre estos dos imperios, evitando el enfoque típico en las diferencias. En vez de preguntarse por qué el imperio español tuvo éxito y el inca fracasó, Covey examina detenidamente la mitología e ideología que sustentaron a cada imperio. Entre otras cosas, *Inca Apocalypse* compara sus historias fundacionales y los esfuerzos de sus gobernantes por ubicar su dinastía dentro de «un orden unificador del mundo» (p. 108) y ejercer control sobre sujetos diversos a lo largo de vastas distancias. Al enfatizar las similitudes, Covey cuestiona mitos centenarios que enfatizan la supuesta superioridad de la tecnología, la ciencia, las tácticas militares y la gobernanza de los europeos.

Tercero, como se evidencia en su título, *Inca Apocalypse* se enfoca en las creencias andinas y españolas que chocaron e interactuaron de la mano de sus creyentes. En este análisis, Covey coloca nuevamente a los pueblos indígenas y europeos en el mismo nivel. Muestra cómo las creencias religiosas de ambos se manifestaron en peregrinaciones, profecías y prácticas mágicas. Ambos imperios también dedicaron grandes esfuerzos a la construcción (o destrucción) de paisajes sagrados en los Andes y a la introducción de «un nuevo sentido de tiempo sagrado» (p. 376). Covey enmarca este análisis en el concepto occidental de *apocalipsis* y el concepto quechua de *pachakutiy*. Ambos pueden connotar tanto destrucción como renovación (pp. 29, 41, 65). Según Covey, una historia apocalíptica «ayuda a revelar cómo diferentes personas interpretaron los eventos que cambiaron el mundo y en los que participaron, y cómo esas respuestas, a su vez, reformularon las actitudes sobre el mundo que emergió» (p. 29). Tanto los andinos como los españoles interpretaron los eventos del siglo XVI dentro de una larga historia apocalíptica, que abarcaba desde las descripciones de escritores cristianos del siglo VIII sobre la invasión islámica de Iberia y las profecías que anunciaban ruina inscritas en las historias orales incaicas, hasta el terremoto de 1650 que sacudió Cuzco.

Cuarto, como especialista en arqueología, Covey rastrea repetidamente el impacto de los arqueólogos, tanto aficionados como profesionales, en nuestra comprensión de la historia andina. En las primeras páginas del libro, reexamina las lecciones de las búsquedas de tesoros del siglo XIX

y la profanación de tumbas, el misterio de los restos de Francisco Pizarro y el redescubrimiento de Machu Picchu por Hiram Bingham. Luego, *Inca Apocalypse* destaca las contribuciones de la arqueología moderna a nuestra comprensión del pasado andino, en particular, cómo a menudo las investigaciones arqueológicas contradicen los mitos promovidos por las narrativas históricas. Por ejemplo, la investigación arqueológica realizada lejos de los centros de poder inca ha demostrado cómo el poder provincial inca fue «mucho más discontinuo y diverso» de lo que indicarían los relatos históricos registrados en Cuzco (p. 61).

Una lectura más detenida revela que esta obra, construida sobre una profunda investigación, aporta mucho más que estos temas centrales. Por ejemplo, *Inca Apocalypse* reconstruye cuidadosamente la importancia de las mujeres, especialmente las mujeres incas de la realeza, en la formación de la política andina antes y después de la invasión española. Sobre la base de las investigaciones innovadoras de María Rostworowski, Sara Vicuña Guengerich y otros, Covey retrata a estas mujeres incas como actrices políticas cruciales tanto bajo el régimen inca como bajo el español. El tiempo y las inflexiones de un registro histórico dominado por hombres españoles han oscurecido la importancia y las contribuciones de estas mujeres. Sin embargo, en el período previo al contacto, las mujeres incas registraron su propia versión de la historia dinástica a través de canciones, danzas y discursos. El autor observa que, a partir de la década de 1550, justo cuando la historia inca comenzó a ser registrada en documentos españoles, las mujeres reales incas perdieron su «escenario para representar sus propias versiones del pasado» (p. 353).

Inca Apocalypse también examina cómo estas narrativas históricas han ido cambiando. El libro enfatiza la importancia del contexto. Las narrativas históricas a menudo reflejan tanto el tiempo y el lugar en que fueron escritas como el tiempo y el lugar que pretenden describir. Por ejemplo, los emperadores incas y sus administradores elogiaron las hazañas de su propio régimen mientras borraban las de sus predecesores. Los conquistadores escribieron relatos para justificar sus acciones y obtener reconocimiento por sus logros, mientras ocultaban las contribuciones de aliados y trabajadores indígenas. Los administradores coloniales, como el

virrey Francisco de Toledo, retrataron a los incas como tiranos ilegítimos para justificar sus ataques contra los últimos vestigios de la soberanía inca en los Andes. Sin embargo, después de la independencia de España, los líderes hispanoperuanos comenzaron a reconocer al Imperio inca como un símbolo de «soberanía nacional». Más recientemente, los incas han sido incluso considerados como «patrimonio de toda la humanidad» (p. 519).

Existen algunas preguntas y lagunas persistentes. En primer lugar, después de documentar siglos de historias escritas y arqueología *amateur*, la introducción del libro detalla las contribuciones de tres «padres fundadores» de la antropología inca en el siglo XX en los Estados Unidos: John Rowe, John Murra y Tom Zuidema. Me hubiera gustado leer más sobre el impacto de los etnohistoriadores y antropólogos andinos en nuestro conocimiento de la era (una brecha que se reconoce brevemente en la nota al pie número 39), especialmente el trabajo de Franklin Pease, María Rostworowski, Edmundo Guillén Guillén y Waldemar Espinoza Soriano. En segundo lugar, si Atahualpa realmente era el «señor de la guerra» ilegítimo que Covey describe repetidamente en este libro y en otros lugares, ¿hasta qué punto eso importaba? Como han observado Pease y Rostworowski, los autores europeos a menudo aplicaron erróneamente concepciones europeas de legitimidad a las costumbres incaicas. Incluso si Atahualpa era un señor de la guerra, rebelde y usurpador, ¿hay alguna razón para dudar de que, si no hubiera sido capturado y ejecutado por los españoles, habría consolidado su control sobre el imperio? Finalmente, una crítica menor: aparecen errores tipográficos pequeños en varias páginas, tales como una palabra faltante, desplazada o equivocada. Oxford University Press debería trabajar para corregir estos errores, ya que este importante e innovador trabajo merece futuras ediciones y reimpressiones.

Dejando de lado estas preguntas y críticas menores, este libro representa la historia narrativa más importante que ha surgido en inglés desde el clásico *La conquista de los incas* de John Hemming de 1970. Combina las contribuciones de las narrativas analíticas en español, escritas por historiadores peruanos desde la perspectiva incaica (de Rómulo Cúneo-

Vidal a Edmundo Guillén Guillén), con el análisis crítico proporcionado por antropólogos y estudiosos poscoloniales. Como resultado, el mayor valor y contribución de *Inca Apocalypse* radica en su poder explicativo. Echa nueva luz sobre eventos bien conocidos de «la conquista» desde una perspectiva obtenida a través de una carrera de investigación arqueológica e histórica, y de un análisis cercano y crítico de las narrativas históricas incas. Actualmente, estoy completando mi propio libro sobre el tema y he aprendido mucho de la innovadora reconfiguración de estos eventos por parte de Covey. *Inca Apocalypse* debería ser lectura obligatoria para cualquier investigador de los períodos inca tardío y colonial temprano en los Andes. Los investigadores interesados en los encuentros y conflictos europeo-indígenas posteriores a Colón en otras partes de América también encontrarán mucho de interés aquí. Finalmente, los investigadores que inician su carrera y buscan formas de integrar la investigación crítica en una narrativa histórica atractiva encontrarán mucha inspiración en esta historia apocalíptica.

Jeremy Mikecz
Dartmouth College

Lavallé, Bernard, «*El general desconsuelo destes reynos de las Indias*». *Esperanzas y frustraciones criollas en torno a la prelación, siglos XVI-XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2022, 244 pp.

Bernard Lavallé reexamina en este libro el criollismo, un tema que ya había explorado al comienzo de su carrera académica y que posteriormente ha abordado en diversas publicaciones, convirtiéndose en un referente para el virreinato del Perú. En esta ocasión, ofrece un interesante análisis del derecho de prelación, un aspecto que hasta el momento no había sido abordado sistemáticamente por la historiografía, a pesar de su interés. La prelación, entendida como la preferencia en los cargos y concesiones que la monarquía otorgaba en las Indias, fue una demanda recurrente en la reivindicación criolla colonial en toda la América hispana.

En la primera parte, trata la implantación de esta prerrogativa en el contexto indiano desde sus orígenes en el derecho romano y, sobre todo, en las *Siete Partidas*, que establecían la prioridad con la que debían ser recompensados los naturales de un lugar. Uno de los aspectos más atractivos de esta obra es el seguimiento diacrónico de la reivindicación criolla. Al igual que ocurrió con otras instituciones y normativas castellanas, este principio legal adquirió identidad propia en el Nuevo Mundo. La prelación llegó tempranamente a América, a finales del siglo XVI. Primero fue solicitada en las oposiciones a curatos del clero secular, donde los candidatos criollos, mucho más numerosos que los peninsulares, comenzaron a reclamar la preferencia para los nacidos en la tierra y a reaccionar con indignación cuando dicha prerrogativa no se respetaba.

Desde el ámbito eclesiástico, el derecho se amplió para que la monarquía otorgara encomiendas y corregimientos a los «beneméritos» de Indias, aquellos que habían participado en la conquista de los territorios, y a sus descendientes. El avance de esta demanda supuso que la prelación quedara fijada por una cédula del 12 de diciembre de 1619 y, posteriormente, plasmada en la *Política Indiana* (1648) de Juan de

Solórzano Pereira, donde se recordaba que en el nombramiento de cargos y beneficios indianos se debía preferir siempre a los beneméritos y a los americanos competentes. La prelación fue reiterada después por diversas cédulas hasta que, el 7 de noviembre de 1680, una nueva cédula real determinó que, en adelante, se reservaran doce corregimientos para ser proveídos por los virreyes, lo que supuso, según el autor, un «reconocimiento oficial de prácticas arraigadas» (p. 30).

Este cambio implicaba que la preferencia hacia los criollos había encontrado obstáculos dentro de la propia administración indiana, principalmente por parte de los virreyes, quienes, en el ejercicio de su poder remunerador, a menudo preferían a personas de su entorno —amigos, parientes y criados—, a expensas de los americanos. Además, el propio rey y sus consejos habían pasado por alto este principio y otorgado encomiendas y corregimientos a peninsulares, a pesar de que las *Leyes Nuevas* (1542) reservaron también en exclusiva las encomiendas para los beneméritos de Indias. A todo ello, se añadió el golpe a la supremacía criolla que implicó la venta de cargos municipales antes electos, principalmente los regimientos, que hasta entonces habían estado monopolizados por las principales familias de cada ciudad, descendientes de los conquistadores y primeros pobladores.

Estos atropellos y ambigüedades provocaron «innumerables» alegatos criollos en favor de la prelación, promovidos por particulares o encargados por los cabildos, que desempeñaron un papel muy «combatiivo y sistemático» (p. 48) en esta batalla legal. En la segunda parte del libro, Lavallé estudia precisamente la «literatura de la prelación» (p. 53), un amplio «corpus reivindicativo» (p. 13) que incluye discursos, manifiestos y memoriales de diversa índole que, debido a su carácter jurídico y a su tecnicismo, han sido poco tenidos en cuenta por la historiografía. Tras un recorrido por autores y obras, en el que se destacan las principales aportaciones de cada texto, el libro incluye cuatro de estos alegatos en el apéndice, uno de ellos inédito, el *Discurso legal* de Alonso de Solórzano y Velasco (1652), y tres que no habían vuelto a ser impresos desde su primera publicación: la *Información en favor del derecho* de Juan Ortiz de Cervantes (Madrid, 1620), el *Derecho de las iglesias* de Luis de Betancurt

y Figueroa (Madrid, 1637) y el *Discurso sobre la preferencia* de Mariano Alejo Álvarez (Lima, 1820).

La prelación, un elemento «central, constante y evolutivo del criollismo» (p. 109), es analizada de manera magistral en este libro. El autor presenta la compleja argumentación legal de los alegatos, con sus transformaciones a lo largo de los tres siglos de la América hispana, en un relato claro y atractivo. Proporciona, además, nuevas perspectivas que permiten entender de forma más profunda los anhelos y las aspiraciones de los criollos, así como sus proyectos con respecto al lugar que les correspondía en la monarquía. Al mismo tiempo, revela sus frustraciones y desilusiones, el «general desconsuelo» que, sin lugar a duda, experimentaron muchos españoles americanos al confirmar que no se respetaba la preferencia. Como explica Lavallé, las oscilaciones de la monarquía estuvieron relacionadas con el temor a un derecho que se fue expandiendo con el tiempo y que cada vez se reclamaba con mayor firmeza. No obstante, esta cautela no hizo más que mantener latente una demanda que finalmente fue incorporada por los próceres de las nuevas naciones en su discurso patriótico.

Pilar Latasa
Universidad de Navarra

Sergio Serulnikov. *El poder del disenso. Cultura política urbana y crisis del gobierno español. Chuquisaca 1777-1809*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2022, 568 pp.

Si Elías Palti nos ofrece la entrada al siglo de la política desde una historia que aborda los lenguajes políticos en tanto categorías inscritas en una historia intelectual, Sergio Serulnikov nos anuncia, en este libro contundente, el tiempo de la política desde las prácticas y los discursos del disenso que se despliegan entre heterogéneos sectores urbanos de la ciudad de Chuquisaca en el Alto Perú desde el último cuarto del siglo XVIII hasta el alzamiento de la ciudad en 1809. A través de un recorrido por el camino de crisis y derrumbe de la cultura política colonial, Serulnikov muestra cómo las abdicaciones de Bayona de 1808 no constituyen el inicio del fin de la dominación española en América, sino que se encuentran con un escenario saturado de política, en el que élites y sectores plebeyos urbanos hacían uso extensivo de su derecho a opinar y protestar sobre lo público, y en el que las instituciones que sostenían el poder regio no podían contener esta saturación de la crítica.

En *El poder del disenso*, Serulnikov mantiene una línea de argumentación y una mirada que viene trabajando desde sus publicaciones sobre rebeliones indígenas en el Alto Perú. Me refiero a la atención que presta a las formas particulares de procesar y significar los conflictos políticos en el marco de la vida cotidiana y de las expresiones culturales. En su lectura sobre la revuelta de Tupac Katari (*Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino: El norte de Potosí en el siglo XVIII*, 2006), Serulnikov indaga la cultura política de los indígenas, y sus maneras de desafiar al poder y las autoridades coloniales. En este caso, el foco de su atención se desplaza hacia el espacio urbano, y se centra en el descontento y los efectos disruptivos de las reformas borbónicas en los equilibrios locales de poder.

La de Chuquisaca no es una situación excepcional. Son años convulsos en los Andes en los que se suceden grandes sublevaciones, revueltas y

tumultos indígenas, así como motines urbanos de diversa consideración. En ese contexto, Serulnikov explora cómo en Chuquisaca se va consolidando una cultura del disenso a través de la proliferación de enfrentamientos y controversias que transforman de manera profunda la relación entre gobernantes y gobernados. Lo inédito, que identifica el autor, es el surgimiento de espacios públicos de debate que llevan el disenso de la esfera privada a la pública. Se quiebran las rutinas de obediencia y se despliega la reivindicación del derecho público a opinar, lo que rompe la asociación entre las adscripciones sociales y un tipo de participación en la vida pública.

El libro de Serulnikov sigue la línea de autores que indagan prácticas, conflictos, proyectos y objetivos explícitos de la política, evitando generalizaciones y profundizando en el conocimiento concreto de procesos, eventos, relaciones y estructuras de poder locales, así como de las distintas capacidades de negociación y de creación de nuevos significados en circunstancias cambiantes. En este caso, Serulnikov desestabiliza abiertamente la hegemonía de la lectura sobre las llamadas «revoluciones hispánicas» que siguió al clásico libro de Francois Xavier Guerra.

A través de la lectura de las formas de disenso que se despliegan en el periodo abordado, el autor va mostrando cómo las diferentes acciones, desde litigios contra las autoridades y libelos, pasando por la defensa de la autonomía universitaria, los cabildos abiertos, los motines y las acciones colectivas, van construyendo una cultura política que no se explica en el marco interpretativo de las revoluciones hispánicas, sino que se erige en contra de relaciones coloniales de dominación y se manifiesta contra ellas. No se trata de valorar las formas en las que se expresa el disenso en términos de éxitos o fracasos, sino entenderlo, en el marco de las reformas borbónicas, a partir de los efectos no buscados de las políticas metropolitanas y la emergencia de formas de gobernar no esperadas.

Desde la política de la calle y la plaza, del cabildo o la universidad, la del pasquín, el motín y el panegírico, el autor va mostrando la manera en la que la ciudad entera ingresa a un estado deliberativo; la forma en que entra a la política. Se instala en ella el orden de lo político, la difusión del derecho de los sujetos a participar de la cosa pública. Sin embargo,

no se trata de un radicalismo revolucionario, en el sentido de dar la vuelta al viejo orden. Se trata, más bien, de lo que el autor define como el «radicalismo de la tradición», en el cual irrumpe lo subversivo desde la apropiación del lenguaje establecido y preexistente, desde la normalidad del derecho, desestabilizando el viejo orden. Aquellas instituciones que antes habían podido dar cauce a la negociación y al conflicto terminan por convertirse en blanco de luchas fundamentales y disensos continuados. Es esto lo que conduce a que se socaven los cimientos del dominio español.

El caso de Chuquisaca nos muestra que la destitución de la autoridad regia no fue tanto —o solamente— resultado de un ideario novedoso y radical de libertad; tampoco un deseo nostálgico de recuperar el pacto; ni siquiera se trata de la lucha por la autonomía. La política irrumpe en contra de la lógica de la dominación imperial que informaba la actuación de las autoridades metropolitanas. La tesis de Serulnikov es que la experiencia histórica del ejercicio del disenso que se construye en Chuquisaca desde 1777 es lo que fundamenta la crítica hacia la relación de la sociedad con lo público, una crítica que termina por socavar el dominio español: «[...]una visión dicotómica entre tradición y modernidad resulta del todo inadecuada para capturar la complejidad del fenómeno. El problema hermenéutico consiste en dilucidar como un imaginario convencional pudo servir de vehículo a mutaciones radicales en las nociones de pueblo, representación, patria, y, sobre todo, de nación...» (p. 530).

El círculo interpretativo de Serulnikov parece completarse. El análisis de los cambios en el funcionamiento del gobierno colonial en el nivel local le permite en este libro, una vez más, trazar una genealogía de las prácticas anticoloniales en los Andes, de las estrategias políticas para interactuar con las autoridades coloniales, pero también para subvertir el dominio colonial. Recordemos cómo Serulnikov ha planteado, frente a la tesis de la «utopía andina» como punto de partida de la crisis de la dominación, que los proyectos nativistas y la insurgencia misma en la región de Chayanta—a diferencia del Cuzco—fueron resultado de la desintegración del sistema de gobierno colonial. Este proceso habría permitido que las comunidades indígenas de la región estudiada se

construyeran como actores políticos. Serulnikov concluye que, tanto en Chayanta como en Chuquisaca, las prácticas de insurgencia, rebelión y disenso en los Andes dependen de las distintas formas de articulación y negociación de las comunidades locales con la sociedad colonial. El autor propone abandonar el énfasis en los programas e ideas subversivas, para pasar «al campo de las relaciones de poder en donde las ideas cobran su significado real» (Serulnikov 2006: 443). Allí se descubre que lo que está en disputa es el eje de la dominación hegemónica colonial: el empleo de la diferencia colonial para legitimar y reivindicar la dominación (2006: 443-444).

En un escenario historiográfico que, salvo excepciones, sigue buscando explicaciones en los idearios independentistas o fidelistas, estudios como el de Serulnikov nos vuelven a recordar que se necesita visibilizar el proceso de tránsito hacia el orden de lo político en otros ámbitos. La imagen que nos entrega el autor es la de una sociedad heterogénea que abraza la experiencia de lo político en todos los niveles, con sujetos que se reconocen en el derecho a opinar y actuar sobre lo público. Serulnikov, de manera muy efectiva, nos invita a cambiar nuestras preguntas, a girar nuestra mirada. Este libro amplía una agenda ya abierta por el propio Serulnikov, entre otros, y que propone identificar cómo esa inédita experiencia de lo político se expresa en las distintas configuraciones sociales y políticas de los territorios sujetos al dominio español.

Mireya Salgado Gómez
FLACSO Ecuador

Estenssoro, Juan Carlos y Cecilia Méndez (eds.). *Las independencias antes de las independencias. Miradas alternativas desde los pueblos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos, 2021, 525 pp.

Este libro se publica en la coyuntura de la conmemoración del bicentenario que todavía reproduce discursos y prácticas de una historiografía centralista y criolla, y que aún mira a las historias locales y regionales como espacios alejados geográfica y culturalmente de la «nación». El libro cuestiona las tradicionales narrativas históricas para alentar nuevos acercamientos en torno al estudio de la independencia y la república, cuyos desarrollos en la memoria histórica nacional han quedado relacionados con José de San Martín y la proclamación que realizó en Lima. El libro aborda las narrativas emancipatorias a partir de definiciones, reconfiguraciones, reflexiones, recuerdos y olvidos. Habría que indicar que parte de los artículos surgió de un encuentro historiográfico del 2016 y de un concurso narrativo que rescató las participaciones locales y regionales durante la independencia.

Acorde con las últimas tendencias historiográficas revisionistas, el conjunto de escritos que contiene el libro implica miradas globales, regionales y locales que complejizan las narrativas nacionalistas y occidentales que han guiado diversos estudios sobre la independencia peruana y latinoamericana. De ahí que se haya acentuado en algunos artículos las interrelaciones entre los actores y los espacios sudamericanos, dando pie a la resignificación de ideas pactistas, ilustradas, liberales y republicanas que llevó, al mismo tiempo, a la singularización de dinámicas, prácticas y discursos en los distintos espacios y personajes de esta región americana. Esta diversidad de situaciones, actores y dinámicas ha sido simplificada en prácticas y discursos oficiales que, más bien, han fortalecido rituales centralistas, jerárquicos y racistas.

El libro se divide en cinco partes. La primera contiene la extensa reflexión y el análisis de Juan Carlos Estenssoro sobre el desarrollo de

la narrativa histórica independentista en diferentes contextos de los siglos XIX y XX. La segunda, titulada «Miradas continentales», reúne capítulos que se enfocan en la interacción entre la zona caribeña y Tierra Firme, por un lado, y el área del Alto Perú con el virreinato del Río de la Plata, por otro. La tercera, «Miradas regionales», se acerca a lo local y regional desde estudios que abordan la historia de Cuzco, Tarapacá, Huacho y Arequipa. La cuarta parte, «Memorias y conmemoraciones», trata acerca de la gestación de hagiografías nacionalistas y fechas conmemorativas. En la última parte, «Historia, memoria y presente», Cecilia Méndez presenta una amplia reflexión, desde sus memorias personales en torno a las maneras en que se ha abordado la figura de José Gabriel Tupac Amaru y sobre las formas en que las narrativas históricas han reforzado dicotomías étnicas, simplificando la comprensión de la independencia y despreciando el accionar de diversas poblaciones andinas y otros sectores subalternos.

Como en todo texto que reúne diversos estudios, se identifica capítulos más logrados que otros en términos de coherencia, narrativa y grado de novedad. Además, se reconoce algunos puntos de partida en común: miradas que articulan lo global, lo regional y lo local; la trascendencia de la dinámica americana frente a la europea; el reconocimiento de la construcción de los centralismos nacionales; la compleja participación de grupos, familias e individuos; el cuestionamiento de la tradicional temporalidad del proceso; entre otros.

El extenso capítulo escrito por Estenssoro presenta distintas claves conceptuales y políticas de las narrativas independentistas a partir de la consulta de textos historiográficos de los siglos XIX y XX, los cuales han establecido conceptos, fechas y lugares, además de subrayar ciertos temas y dinámicas según las agendas políticas, sociales y culturales de sus autores y las coyunturas en que fueron escritos. Estenssoro reconoce dos corrientes antagónicas que han estado vigentes en la historiografía independentista hasta bien entrado el siglo XX. Por un lado, la endógena y, por el otro lado, la exógena. En la primera, se explicaba el triunfo patriota por causas internas y en la segunda, por razones externas. Ambas surgieron en la década de 1860. Por momentos, estas

perspectivas se complementaron, aunque, en la mayoría de los casos, se opusieron, simplificando la narrativa sobre la independencia. Las principales variaciones radicaron en argumentaciones que privilegiaron ciertos aspectos militares, económicos, políticos, sociales o culturales. Otro aspecto importante es la evolución conceptual de «independencia», de tradición disruptiva que, en determinados momentos, se enfrentó a la de «emancipación», de tinte más moderado. Además, Estenssoro destaca la importante distancia entre independencia y república.

Como se indicó, los capítulos que integran la segunda y la tercera parte son estudios historiográficos de nivel regional y local; en ellos hay miradas macro y microhistóricas. Sobresale el artículo de Thibaud por ser el único que aborda territorios norteños (el Caribe, Venezuela y Colombia) y por atender la circulación de las ideas revolucionarias francesas y liberales desde abajo y en distintos lados del Atlántico. El resto de los capítulos se concentra en espacios sureños (Salta, Jujuy, Tarapacá, Charcas, Cuzco, Arequipa), excepto el de Huacho, espacio que se ubica al norte de la ciudad de Lima pero que pocos llamarían «norte» a secas. Estos estudios profundizan facetas de la cultura y las prácticas políticas de los bandos patriota y realista que fueron integrados por diferentes sectores sociales y étnicos de las respectivas localidades. Por ejemplo, Mata señala la formación de guerrillas rurales en Salta y Jujuy por indígenas y afrodescendientes. Algunos investigadores se han respaldado en más documentación que otros o han recurrido a una mayor diversidad de fuentes, por lo que la mayor parte de capítulos son de corte monográfico; algunos son más analíticos que otros.

La mayoría de estos estudios reconoce la agencia indígena en el proceso independentista. Mata, mediante la injerencia de estas poblaciones en el intercambio comercial, mular y vacuno de Salta y Jujuy con el Alto Perú; Soux, destacando el uso del quechua en la propaganda política del desplazamiento de Castelli y la recopilación de información en el Alto Perú; Rosado, identificando la simpatía de parte de las elites indígenas de Huacho con las ideas libertarias que venían de su conexión marítima con Chile, la cual fue alimentada por un reacomodo del comercio de la sal que fomentó una reconfiguración de las jerarquías internas entre

indígenas; y, Sala, profundizando en la paulatina desaparición de los gobiernos étnicos indígenas incitada por lógicas liberales. Los capítulos de Peralta y Lanús resaltan el desarrollo de ideas libertarias, su circulación y el peso de lo impreso en Cuzco y Tarapacá, respectivamente. Riveros, por su parte, presenta la injerencia del cabildo de Arequipa en el proceso emancipatorio.

La memoria histórica es el eje de la última parte del libro, la cual consta de tres textos. Como se señaló, Méndez parte de la figura del revolucionario Tupac Amaru, tema en el que coincide con Estenssoro. En cambio, Pereyra se ocupa de la de María Parado de Bellido y Casalino, de las conmemoraciones independentistas en Tacna y las de vertiente centralista desde Lima. Los tres coinciden en una progresiva y violenta apropiación criolla, centralista y urbana de la independencia en la memoria histórica nacional que, poco a poco, la historiografía ha rescatado a partir de la diversidad en la participación colectiva e individual de varones y mujeres. Con respecto a este último colectivo, las mujeres no destacan en este libro, a excepción de los capítulos de Pereyra y de Riveros, quien recalca la agencia femenina en parte de su texto. Se ha avanzado en la producción historiográfica sobre esta participación, aunque falta mucho por decir.

En general, el libro presenta un conjunto de textos historiográficos que complejizan la comprensión de la independencia peruana y las formas como esta se construye y representa en la memoria nacional y latinoamericana; empero, también se echa de ver una desigualdad en el énfasis, el tratamiento de las fuentes, la metodología y el marco teórico de los diferentes autores. Esto significa que el libro brinda distintos aportes, unos más significativos que otros en sus respectivas temáticas y enfoques, además de presentar problemáticas que representan desafíos y que habrá que considerar al dialogar con estos textos en el desarrollo futuro en torno del estudio del complejo proceso de la independencia peruana.

Ybeth Arias Cuba
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Drinot, Paulo. *Historia de la prostitución en el Perú, 1850-1956*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2022, 406 pp.

En los últimos cincuenta años, el estudio de la prostitución ha generado debates sobre sexualidad, transaccionalidad, control, poder y agencia en donde es clara la influencia de estudios fundacionales como los Judith Walkowitz (1982), que hacen hincapié en la relación entre el rol del Estado, la criminalización de la sexualidad, y las ideas en torno a la salud, la modernidad y lo que se consideraba «civilizado». Aunque en las últimas décadas el análisis histórico de la prostitución se ha centrado cada vez más en la experiencia y perspectiva de las y los trabajadores sexuales, el debate sobre las ideas en torno a la prostitución y las políticas desarrolladas para su control siguen en boga.

Historia de la prostitución en el Perú de Paulo Drinot es parte de esta conversación, ya que examina la cuestión sexual, definida como la politización de la sexualidad en los siglos XIX y XX, enfocándose principalmente en el proceso de creación, consolidación y cierre del barrio rojo en Lima desde una perspectiva sociopolítica que busca contribuir, de acuerdo al autor, tanto a la historia del género y la sexualidad en el Perú como a la historia de la medicina y la salud pública, además de la historia del Estado. En este estudio, el interés académico-político generado por la prostitución en Lima durante este periodo es presentado como parte del proceso de medicalización de la sociedad peruana, a la que se representó desde mediados del siglo XIX como fundamentalmente enferma y hasta degenerada, pero con capacidad de mejoría bajo la dirección de las elites.

Las iniciativas que buscaban controlar la prostitución examinadas en este estudio muestran ante todo la ansiedad de las elites por proteger a la población heterosexual masculina perteneciente a las clases medias y altas de enfermedades venéreas y degeneración, amenazas que fueron usualmente *otrorizadas* al asociarlas con las poblaciones inmigrantes asiáticas y con la indígena. A pesar de los esfuerzos de agentes internos y externos al Estado, el control de la prostitución estuvo limitado por

un número de factores, entre los que el autor resalta la falta de financiamiento y apoyo político, y la agencia de las propias trabajadoras sexuales, quienes evadían los controles establecidos por las autoridades médicas.

Aunque *Historia de la prostitución en el Perú* es fundamentalmente un estudio acerca de las ideas y políticas en torno a la prostitución en Lima producidas por agentes externos a ella, el autor logra incluir las voces de algunas trabajadoras sexuales de la capital de la primera mitad del siglo XX en algunos capítulos. Los primeros dos se centran en las ideas debatidas por miembros de la élite letrada sobre esta actividad; mientras que el primero reconstruye las infructuosas propuestas de doctores, abogados, y autoridades locales que promovieron su regulación como proyecto ideológico en la segunda mitad del siglo XIX —para quienes la prostitución era un medio de contagio de enfermedades venéreas que afectaba a la población en general—, el segundo capítulo diversifica la conversación en torno a la cuestión sexual al incluir publicaciones de corte menos oficial a inicios del siglo XX. Estas publicaciones, que promovieron una interpretación más crítica de la prostitución como un problema de clase, surgen en un contexto favorable para la implementación de normativas para el control de burdeles por parte de la Asistencia Pública, en particular en los barrios populares de Lima. Estas normas modificaron la geografía de la prostitución en la ciudad al concentrarla en áreas periféricas.

Esta concentración, así como la implementación de nuevas normas y la reacción tanto de las trabajadoras sexuales como de los vecinos son examinadas en el tercer capítulo, donde Drinot presenta a la prostituta «clandestina» como el producto de la nueva ola regulatoria, ola que fue incapaz de contener el tránsito de las trabajadoras sexuales entre lo regulado y lo clandestino. Este capítulo contiene una de las contribuciones más importantes de este estudio al examinar la agencia de las trabajadoras sexuales, quienes lejos de tener un rol pasivo en este proceso, buscaron establecer límites, tomar ventaja de los vacíos en las normas, y presentar demandas a las autoridades cuando lo creían necesario. Asimismo, ellas tuvieron un rol activo en la transformación de la economía sexual de la ciudad al intervenir en el establecimiento del barrio rojo en La Victoria.

Drinot también ofrece un análisis detallado de la transformación de la opinión médica acerca de la prostitución y su relación con la proliferación de la sífilis en Lima en el cuarto y quinto capítulo, donde argumenta que especialistas médicos pasaron de centrarse en el control de las trabajadoras sexuales a desarrollar una visión más amplia que buscaba promover la educación sexual en la clase trabajadora, principalmente en la población migrante indígena. Esta transformación coincide con la consolidación del régimen de Leguía y la expansión del aparato del Estado, creando así las condiciones para el desarrollo de iniciativas de salud pública, como la creación del sifilicomio en 1922. Estas iniciativas continuaron después de la caída de este régimen con nuevos métodos para la prevención de enfermedades de transmisión sexual, en el que se incluyó la labor de trabajadores sociales y la implementación de estrategias para el control de estas enfermedades en el ejército.

El último capítulo se centra en el ocaso del barrio rojo, al que la prensa tendió a presentar como un centro de criminalidad en Lima, ubicado peligrosamente cerca del nuevo barrio obrero y cuyo cierre fue el producto de influyentes campañas abolicionistas que entraron en boga en la década de 1930, y que lograron cambiar la opinión pública y oficial con respecto al control de la prostitución. El movimiento abolicionista integró críticas sobre este tipo de control con un proyecto de «mejora» nacional y racial. Como era de esperarse, este movimiento no previó el caos causado por la dispersión de la prostitución en la ciudad, ahora clandestina, luego del cierre de Huatica en 1956.

En resumen, *Historia de la prostitución en el Perú* contribuye al estudio de las ideas, iniciativas y políticas para el control de la prostitución al presentarlas como parte de experiencias transnacionales sin perder de vista las características locales que intervienen en este proceso. Entre esas características, está la asincronía del caso peruano con respecto a otros países de la región como Argentina, Chile y Brasil, en donde tanto el auge como el abandono de estas ideas regulatorias se da con anterioridad. Aunque la escasez de fuentes que permitan examinar la experiencia de la prostitución «desde dentro» limita los alcances de este tipo de investigación, la profundidad del análisis que Drinot hace de

los factores ideológicos, políticos, e institucionales que intervienen en este proceso incorpora al Perú en el escenario global de los estudios acerca de la historia moderna de la prostitución.

Luz Huertas Castillo
Fairleigh Dickinson University

Normas para autor@s

A. *Histórica* publica en cada número tres secciones:

1. Artículos. En esta sección se publican textos inéditos producto de investigaciones originales.
2. Notas. Incluye avances de investigación, documentos, entrevistas y notas varias.
3. Reseñas. Comentarios críticos de libros y revistas de publicación reciente.

B. Información para l@s colaborador@s de *Histórica*:

1. *Histórica* es una revista arbitrada. Todas las colaboraciones enviadas a ella para su publicación serán evaluadas por dos colegas expertos en la materia nacionales y/o internacionales, bajo el sistema de revisión doble ciego (*double-blind peer review*).
2. Los textos que no cumplan con las normas de presentación serán devueltos a sus autores.
3. Por lo general, *Histórica* no publicará documentos, salvo como apéndice (de breve extensión) de un artículo o una nota, o en casos considerados por la revista de excepcional relevancia.

C. Normas para la presentación de los originales enviados a *Histórica*:

1. Los textos deben presentarse en uno de los sistemas compatibles con Windows (de preferencia en Microsoft Word). Los artículos originales deberán ir acompañados de una sumilla que emplee entre 80 y 100 palabras, en español e inglés.
2. Los artículos, como norma general, no deben exceder las 16000 palabras; las notas, las 6000; y las reseñas, 1200. El límite de palabras incluye las notas y citas a pie de página.
3. Las citas textuales que van en el interior del texto deben estar entre comillas latinas o españolas (« ») y en redondas (no en cursivas). Las citas dentro de citas deben encerrarse entre comillas inglesas (“ ”). Las citas textuales que excedan las tres líneas deben ir fuera del texto en párrafo aparte; se deben componer a espacio simple, sin comillas y en redondas.
4. Si se desea poner de relieve alguna palabra, esta debe ir en cursivas. Las palabras de origen extranjero también serán escritas en cursivas.
5. Solo se debe citar la bibliografía que ha sido consultada directamente para la elaboración del artículo o la nota presentada. Esta debe ubicarse de manera consolidada al final del trabajo de la siguiente manera:

– Libros

a) Un autor:

Basadre, Jorge. 1968-1969. *Historia de la República del Perú*. Lima: Editorial Universitaria, 18 vols.

b) Dos autores:

Rodríguez San Pedro, Luis E. y José Luis Sánchez Lora. 2000. *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis.

c) Editor o compilador como autor:

Mazzotti, José Antonio (ed.). 2000. *Agencias criollas. La ambigüedad «colonial» en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh.

d) Obra de un autor traducida o editada por otro:

Ramírez, Susan E. 1986. *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*. Traducción de Nellie Manso de Zúñiga. Madrid: Alianza Editorial.

e) Libro en línea:

Lynch, John. 1973. *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*. Nueva York: Norton. <https://acortar.link/jdJTB2>

– Artículos

a) Artículo en revista o diario:

Pérez Barreto, Samuel. 1948. «Colabora la Agrupación Espacio. Tradición y anti-tradición». *El Comercio*. Lima, 29 de abril, edición de la tarde: 8.

Varón, Rafael. 2006. «La escultura de Francisco Pizarro en Lima. Historia e identidad nacional». *Revista de Indias*. Núm. 236, enero-abril: 217-236.

b) Artículo o monografía en un libro:

Rénique, José Luis. 2007. «Benjamín Vicuña Mackenna: exilio, historia y nación». En Mc Evoy, Carmen y Ana María Stuyen (eds.). *La república peregrina. Hombres de armas y letras en América del Sur, 1800-1884*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 487-529.

c) Artículo en línea:

Suárez, Margarita. 2021. «La cortesía del despojo: la infiltración del virrey Castellar en el cabildo de Lima, 1674-1678». *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*. Núm. 41: 45-74. <https://doi.org/10.24197/ihemc.41.2021.45-74>

– Tesis

Torrejón Muñoz, Luis Alberto. 2006. *Lima 1912. Estudio social de un motín urbano*. Tesis de licenciatura en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

– Página web

Apellido, Nombre. Día mes y año. *Título del artículo de la página web*. Nombre del sitio web. URL

– Redes sociales (Facebook, Twitter, etc.)

Nombre de la persona o grupo. [Usuario]. (Día mes y año). *Contenido de la entrada en cursiva limitado a las primeras veinte palabras incluyendo hashtags* [Descripción audiovisual]. Nombre de la Red Social. URL

6. Las referencias bibliográficas al interior del texto solo deben indicar el apellido del autor, el año de la publicación y el número de la página citada:

Rodríguez y Sánchez 2000: 77.

En caso se trate de una obra con varios volúmenes, debe seguirse la siguiente pauta:
Basadre 1968-1969, V: 23.

En caso se trate de manuscritos, se debe obedecer el siguiente orden: autor (si tiene), título (si tiene), fecha cierta o probable, archivo, sección, signatura, folio(s) o página(s) citados. La primera vez que se cite un documento de este tipo en una nota a pie de página, se debe colocar la referencia completa, pero las veces subsiguientes se debe colocar de manera abreviada.

7. Estas referencias deben ubicarse como notas a pie de página, numerarse correlativamente e ingresarse de manera automática (no manual). Los números de las referencias deben colocarse en superíndices y, en los casos que así se requiera, después del signo de puntuación.
8. Si los trabajos incluyen imágenes, estas deberán contar con sus respectivos permisos de reproducción. *Histórica* no publicará aquellas que no cumplan con este requisito.