

# **HISTORICA**

VOLUMEN XLIX N.º 2 Diciembre 2025

DEPARTAMENTO DE  
HUMANIDADES



**FONDO  
EDITORIAL  
PUCP**



**HISTÓRICA**

Vol. XLIX, N.º 2, diciembre de 2025  
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**

Adrián Lerner Patrón  
(University of Cambridge)

**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 (University College London), Karen Graubart (University of Notre Dame, Indiana), Ascensión Martínez Riaza (Universidad Complutense, Madrid), Xochitl Inostroza Ponce (Universidad de Santiago de Chile), Jan Szemiński (Hebrew University of Jerusalem), Nathan Wachtel (Collège de France, París), Charles F. Walker (University of California, Davis), Paula C. Zagalsky (Universidad de Buenos Aires)

**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](mailto:revista.historica@pucp.edu.pe)>; Editor de reseñas <[revista.historica-resenas@pucp.edu.pe](mailto:revista.historica-resenas@pucp.edu.pe)>

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2026  
Av. Universitaria 1801, Lima 32 – Perú

[feditor@pucp.edu.pe](mailto:feditor@pucp.edu.pe)  
[www.fondoeditorial.pucp.edu.pe](http://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

- Andrés Ajens.* «Razón y cuenta que avia de dar al Inga quando bolviese del otro mundo»: ¿Trazas del Inkarrí en la Misce-lánea austral de Dávalos y Figueroa (1602)? 9
- Liliana Pérez Miguel.* La obra de Simón de Vos en el Monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes (Lima, siglo XVII) 55
- Jorge Hidalgo L., Matilde Nieto Castro, Jearim Yael Andrade y María Marsilli.* Curas y feligreses: Una historia de larga duración anudada en las interconexiones de la vida espiritual y las relaciones socioeconómicas en el sur andino 105
- Cecilia Fandos.* Cuadrillas y montoneras en el conflicto campe-sino-indígena del altiplano jujeño (Argentina) en la década de 1870 151
- Pablo Garrido González.* La Revolución Mexicana en la prensa revolucionaria de América del Sur, 1910-1914. ¿Una «Comuna» americana? 189

## NOTAS

- Alan Durston.* Lima Andina: Una herramienta digital para la historia de la migración interna en Perú 231
- Carol Rodríguez.* Nelson Rockefeller y el arte andino: A propó-sito de la reapertura del ala Michael C. Rockefeller en el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York 241

## RESEÑAS

- Álvarez-Ossorio Alvariño, Antonio, Roberto Quirós Rosado y Cristina Bravo Lozano (eds.). *Las noblezas de la monarquía de España (1556-1725)*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2024, 746 pp. (José de la Puente Brunke) 263

Barragán, Rossana. <i>Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX</i> , segunda edición. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2024, 365 pp. (Jesús Cosamalón)	267
Aguirre, Carlos y William Fisher. <i>Vigilar, castigar e imprimir. La producción de libros en la penitenciaría de Lima (1907-1961)</i> . La Libertad: Reino de Almagro, 2025, 250 pp. (Wagner Mejía García)	271
Pareja Pflücker, Piedad y Alfredo Muro Flores. <i>La mandonera liberal del cura Chumán. Norte del Perú, 1910</i> . Lambayeque: Piedad Pareja Pflücker, 2024, 180 pp. (Enrique F. Ballona-Arrascue)	275
Kruijt, Dirk. <i>El lado bueno de la historia. El socialismo militar en el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas en el Perú (1968-1975) y la Revolución de los Claveles en Portugal (1974-1976)</i> . Lima: Punto Cardinal, 2024, 126 pp. (Fabio Cabrera Morales)	279
Normas de <i>Histórica</i> para autorxs	284

## Artículos



# «Razón y cuenta que avia de dar al Inga quando bolviese del otro mundo»: ¿Trazas del Inkarrí en la *Miscelánea austral* de Dávalos y Figueroa (1602)?

«Razón y cuenta que avia de dar al Inga quando bolviese del otro mundo»: Traces of the Inkarrí in the *Miscelánea austral* by Dávalos y Figueroa (1602)?

ANDRÉS AJENS

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

andres.ajens@umce.cl

<https://orcid.org/0000-0002-4761-3547>

---

## RESUMEN

Ofrecemos un análisis literario, histórico y filológico de un relato de la *Miscelánea austral* de Diego Dávalos y Figueroa (Lima, 1602), a fin de aquilatar su verosimilitud como su veracidad, en vista de que en él comparece por vez primera uno de los motivos recurrentes de los llamados mitos del Inkarrí (s. XX): el eventual retorno del Inca. Los análisis muestran un alto grado de veracidad, así como algunos problemas de verosimilitud. Con todo, ello permite dar cuenta de una articulación doble (Abercrombie) que opera al interior de dicho relato, así como de un double bind (Derrida) entre relato literario y etnográfico.

**Palabras clave:** *Miscelánea austral, mitos del Inkarrí, valle de Xauxa, articulación doble, double bind.*

## ABSTRACT

We offer a literary, historical and philological analysis, of a story from the *Miscelánea austral* of Diego Dávalos and Figueroa (Lima, 1602), to assess its plausibility as well as its veracity, in view of the fact that one of the recurrent

*motifs of the so-called myths of the Inkarrí (s. XX), the eventual return of the Inca, appears here for the first time in a historical source. Analysis reveals a high degree of veracity, as well as some issues around plausibility. Taken together, this allows for a double articulation (Abercrombie) that operates within the story, as well as a double bind (Derrida) between the literary and ethnographic story.*

**Keywords:** *Miscelánea austral, Inkarrí myths, Xauxa valley, double articulation, double bind.*

En «Guaman Poma, primer autor del ciclo del Inkarrí», Mercedes López Baralt postula a «Felipe Guaman Poma, si bien en un sentido figurado, como el primer autor del ciclo del Inkarrí».<sup>1</sup> El argumento principal es que en *La nueva corónica* (c. 1616) se da por vez primera uno de los motivos nucleares de los relatos del Inkarrí y, más ampliamente, de lo que López Baralt, con Watchel, Meneses, Beyersdoff, Husson *et al.*, denominan el «ciclo» del Inkarrí,<sup>2</sup> esto es, el relato y puesta en escena de la muerte por degollación de Atahualpa en 1533 (contra toda la evidencia histórica) como efectivamente lo sería la de Túpac Amaru, cuarenta años después, en el Cuzco. Aunque la noción de «mito» del Inkarrí<sup>3</sup> fuera no poco problemática,<sup>4</sup> de manera esquemática podemos decir que alude

<sup>1</sup> López Baralt 1993: 40; itálicas nuestras, y así en lo que viene, salvo que se indique lo contrario.

<sup>2</sup> Por ciclo, López Baralt (1993, 2004) entiende no solo relatos orales, sino también las representaciones visuales (pinturas) y dramáticas, así como elegías en quechua, que abordan la temática de la captura y muerte del Inca.

<sup>3</sup> Arguedas 1957, 1967.

<sup>4</sup> Desde ya, Arguedas incluye entre lo que denomina «mitos del Inkarrí» (2006 [1967]: 183-188) textos que no aluden a Inca alguno. Omer (2009) distingue sinópticamente tres estratos de memoria en juego. El primero remite a secuencias narrativas locales, anteriores al señorío del incario (en el caso de las variantes de la zona del Cuzco, esta capa es ocupada por historias prefundacionales y fundacionales del propio incario): relaciones de *apu* y *wamani*, de *chullpa* y *ñawpa-machu*, de los hermanos Ayar, etc. Un segundo estrato remite a relatos de Incas (llamados o no *Inkarri*) como héroe civilizador que derrota a los *ñawpa-machu* o *chullpa* preincaicos, de las guerras de los cuzqueños con los chancas, de los combates entre Inkarrí y Collarrí, etc. Por último, hay un estrato que se refiere esta vez explícitamente al conflicto entre Inkarrí y Españarrí (con o sin tales apelativos).

a relatos (y en el caso del *ciclo*, también a representaciones) en que se da cuenta del conflicto entre Inkarrí (con o sin este título, pudiendo ser Atahualpa, Huáscar e incluso Manco Cápac) y Españarrí (pudiendo ser Pizarro, Almagro o el rey de España), la muerte por degollación del primero por el segundo, y el destino de la cabeza del Inca: en algunos relatos está en Cuzco o en Lima y cuando logre reunirse con su cuerpo, el Inca volverá, y, en otros, que su cabeza ha sido enviada a España y el rey (o la reina) castiga a Pizarro (o Almagro) con la muerte (incluso en la hoguera) por haber desobedecido sus órdenes de tratar bien a los naturales y haber asesinado a un personaje de estirpe real.

En vista que el motivo de la vuelta del Inca<sup>5</sup> aparentemente no aparece en fuente alguna en los siglos XVI y XVII, sino solo a partir de la sublevación de Juan Santos Atahualpa en la segunda mitad del siglo XVIII,<sup>6</sup> no lejos de Jauja, su ocurrencia en un relato incluido en la *Miscelánea austral* invita a un análisis desde ya literario, histórico y, en parte, filológico y filográfico, a fin de aquilatar al menos en parte su veracidad (su carácter de verdad o de testimonio verídico de un acontecimiento real, datable, ocurrido), como su verosimilitud (credibilidad, independiente y complementariamente a su veracidad). Si, como sopesaremos luego, el suceso relatado por Dávalos y Figueroa (en adelante, en ocasiones, Dávalos) habrá ocurrido en un pueblo del valle de Xauxa (Jauja) hacia 1574,<sup>7</sup> cuarenta años antes del último remiendo de *La nueva corónica* de Guaman Poma, una pregunta desde ya

<sup>5</sup> En los mitos recogidos en quechua, la vuelta del Inca viene marcada por variantes de la raíz verbal *kuti*-, ‘volver’, ‘voltear’ e incluso ‘invertir’, como en *Pachakuti*, vuelta o inversión del espacio-tiempo o ‘mundo’.

<sup>6</sup> «Los indios de este valle o provincia de Jauja y los de Tarma están muy contentos y en algunas partes ya no obedecen al cura, diciendo *que ya viene su inga*»; carta del franciscano José Gil Muñoz (Aranda 2009: 69).

<sup>7</sup> Es la fecha que da la Real Academia de Historia, es decir, el mismo año o el año siguiente a la llegada de Dávalos al Perú, cuando, desde Lima, emprende viaje (con detenciones en Jauja y Cuzco) a La Paz, llegando a esta a fines de 1574 [<https://historia-hispanica.rah.es/biografias/12857-diego-de-davalos-y-figueroa>]. Ahora bien, como recuerda Rose, Colombí sostiene que llega al Perú hacia fines de 1574 o principios de 1575; sin embargo, un documento citado por Lohmann Villena hace suponer que fue alrededor de 1573 (2003: 47-55). Latasa Vasallo afirma que Dávalos llega al Perú en 1573 y se asienta en La Paz en 1574, pero sin indicar fuente (2005: 423). Sea como fuera (que haya pasado

se impone: ¿cómo es posible que un indio principal<sup>8</sup> de un curacazgo y repartimiento de los Andes centrales le mencione a un corregidor español que el Inca puede eventualmente volver, a solo dos años de la degollación de Túpac Amaru (el último Inca de Vilcabamba) en la plaza del Cuzco, en 1572? En otras palabras, ¿cómo es que este relato de Dávalos (quien lo llama indistintamente «relación» y «cuento») incluye incipientemente el testimonio de un motivo recurrente de los llamados mitos del Inkarrí? Para comenzar a responder estas preguntas, analizamos este cuento de la *Miscelánea austral*, el cual habrá recibido por demás escasa atención en los estudios andinos, de cualquier índole.<sup>9</sup>

#### UN CUENTO DIGNO DE SER OYDO

La *Miscelánea austral*, obra señera del llamado *Parnaso antártico* y, con leves matices, de la *Academia antártica*,<sup>10</sup> de fines del siglo XVI y comienzos del XVII, se organiza en una serie de coloquios que abordan, como su nombre lo indica, materias diversas, mezclando prosa y verso. Los coloquios dan cuenta de las conversaciones entre Delio (Dávalos y Figueroa) y Cilena (Francisca de Briviesca y Arellano, a la sazón su mujer, hija de Gracián de

por Xauxa hacia fines de 1573, en 1574 o a comienzos de 1575), es el mismo corregidor quien está en funciones durante esos años en Xauxa, como veremos luego.

<sup>8</sup> Curatola y de la Puente Luna ofrecen evidencia de que entre los soras de Lucanas, Qhara-Qhara de Sacaca y en el valle de Jauja, a menudo los quipocamayos eran indios principales y aun curacas: «Se trata, evidentemente, de dos funciones distintas pero afines y complementarias, a menudo ejercidas por un mismo individuo» (2013: 210). De Jauja: «El caso análogo del valle de Jauja refuerza esta tesis. Allí, algunos caciques de rango medio eran también quipucamayos y algunos de estos eran parientes cercanos de los señores étnicos» (*ib.*).

<sup>9</sup> Hasta donde tenemos noticias, solo tres autores se han referido, de manera sucinta, a este relato de Dávalos en el contexto de indagaciones acerca de los quipos: MacCormack (1985, 1995), Loza (1998a) y Brokaw (2013).

<sup>10</sup> De la *Academia antártica*, se comienza a apelar en la última década del siglo XVI, aunque hasta hoy no está claro si se trata de un grupo de escritores y académicos que alguna vez se reunieron en alguna tertulia en Lima o si solo se trata de un mote identificatorio, con cierto mecenazgo de más de un «virrey poeta» de la época. El *Parnaso antártico*, en tanto, aparece por primera vez en el libro homónimo de Diego Mexía de Fernangil (1608), residente en Lima, tal vez como un guion en parte demarcatorio con respecto a la *Academia*.

Briviesca y Muñatones, miembro del Consejo de Indias por largos años y también del de Castilla, dama culta que habrá sido menina de la reina Juana de Austria y dama de Isabel de Valois y, ya en el Perú, acaudalada viuda de un conquistador enriquecido, antes de casarse con Dávalos)<sup>11</sup> en un huerto de las cercanías de La Paz.<sup>12</sup> Dávalos —quien, aun siendo un petrarquista y humanista confeso, oscila aún entre Ginés de Sepúlveda y las Casas (o, más específicamente, en este último caso, Cieza de León y el jesuita Acosta)<sup>13</sup> en su entendimiento de los indios del Perú— dedica dos coloquios a abordar misceláneas referidas a «los Indios». En el coloquio

<sup>11</sup> Colombí-Monguió 1986: 418.

<sup>12</sup> Según Lohmann Villena (2004: 16), doña Francisca (a sus quince años) pasa al Perú en 1562, recién casada con el capitán Juan Remón (corregidor de Cuzco de 1567 a 1571 y, antes, maese de campo del gobernador de Chile García Hurtado de Mendoza y, por ello, viene mencionado en *La Araucana*); le sigue pleito de divorcio en 1577 «y tuvo devaneos con Diego de Portugal, sobrino del virrey» conde de Villar. Viuda en 1588, se casa al año siguiente con el autor de la *Miscelánea austral*. Más tarde, vuelve a promover juicio de divorcio, esta vez contra Dávalos y Figueroa. Vista la diferencia de edad con su primer marido (treinta años), muy probablemente se trató de un matrimonio por conveniencia con un rico indiano. Pero dado que don Gracián de Briviesca y Muñatones habrá sido consejero de Indias y luego de Castilla y, por tanto, tenía un buen pasar, el matrimonio por conveniencia resulta algo extraño. La explicación tal vez es la siguiente: Diego de Briviesca y Muñatones, hermano de don Gracián, es enviado al Perú en 1560 por Felipe II, junto a otros dos altos funcionarios, en una *comisión* para hacer una averiguación sobre la perpetuidad de las encomiendas. Terminada su comisión y vuelto a España (a comienzos de 1562), según unos apuntes de León Pinelo que cita M. Jiménez de la Espada, se le ordena «que no llegase á la corte en cinco leguas, y encarcelado primero en Olivas y después en Ocaña, siguióle el Consejo su causa, por la que resultó condenado en diferentes cantidades por diferentes cargos muy cuantiosos, aunque difíciles de liquidar» (1881: LIV). Doña Francisca se casa con Juan Remón en tal coyuntura. En cuanto al huerto en las cercanías de La Paz, pudiera ser el de Caracato (Paz Rescalá 2019: 115) o su «heredad de Mecapaca», como ella la llama en su testamento (en Paz Rescalá y Eichmann 2024: 591), al sudeste de La Paz.

<sup>13</sup> Paz Rescalá analiza la relación no poco entreverada de Dávalos con «el mundo indígena» (2019: 97-105), y sintetiza: «La relación de Dávalos con el mundo indígena no es en absoluto simple, podría definirse como un contrapunto que oscila entre el rechazo y la admiración» (*ib.*: 299). Rose da como sus fuentes para temas peruanos la *Crónica del Perú*, de Cieza, la *Historia de las Indias*, de López de Gómara, la *Historia del Perú*, de Agustín de Zárate, la *Historia natural y moral*, de Acosta, y la anónima *Historia general de la Compañía* (2003: 22).

XXXIV —titulado: «EN QUE SE ESCRIVEN LOS SACRIFICIOS q los Indios usavan, y la poca estimación que del tiempo hazen, con probados ejemplos de su inhabilidad, y de q *atinaron con la inmortalidad del anima*, con algunas falsas opiniones de philosophos, y algunas sentencias sobre la invidia»—, Cilena le plantea a Delio su *deseo de saber*: «Aora desseo saber si estos Indios conocían o tenían por cierta *la inmortalidad del alma*».<sup>14</sup> A lo que Delio responde que sí, aunque de modo algo rústico y casi por azar.<sup>15</sup> Para lo cual le da una serie de argumentos, comenzando por mencionar el hecho de que al morir un indio sus familiares le dejan comida cerca de su cuerpo (momificado, puesto en alguna cueva o enterrado). Es en este contexto donde Delio se dispone a narrar una «Relación notable de un Indio» (como la titula o resume al margen izquierdo y que desde ya juega con la ambigüedad de si se trata de una relación dada por un indio o de una acerca de un indio) y que luego, en el cuerpo del texto, llama «un cuento digno de ser oydo». Estamos ante un relato que opera argumentativamente como *exempla* para acreditar una tesis: sí, los indios, pese a su rudeza y barbaridad, tienen alguna noción de la inmortalidad del alma. El vocablo *cuento* parece tener ahí el mismo significado que se le suele atribuir actualmente (narración o relato), sin que ello conlleve una connotación de *ficción* o *fábula* y menos de *patraña* o *embuste*. El *Tesoro* de Covarrubias, casi contemporáneo de la *Miscelánea austral*, aunque no trae una entrada específica para *Cuento*, en *Contar da* (entre otras acepciones) ofrecer una relación de sucesos no necesariamente fantásticos: «*Contar [...], referir algún caso, o acontecimiento*». Para los relatos fantasiosos, Covarrubias reserva el término *fábula*: «*Fábula, una narración artificiosa, inventada para deleitar y entretenér de cosas, que ni son verdad, ni tiene sombra de ella*».

El cuento que Delio cuenta, en cuanto argumento probatorio de la creencia en la inmortalidad del alma por parte de los indígenas peruanos,

<sup>14</sup> Dávalos y Figueroa 1602: 151a.

<sup>15</sup> Esta opinión, también de Cieza, Polo de Ondegardo, el III Concilio de Lima, etc., está muy difundida en el virreinato; hacia 1630, el jesuita italiano Anello Oliva lo confirma: «también tuvieron noticia [los indios] de la inmortalidad del Alma, pero esta y aquella tan obscura y llena de tinieblas de errores y blasphemias, quanto el Demonio se las enseñava para ser Señor dellos y tener tiranizadas sus Almas» (1998: fl. 37r.).

se ofrece entonces como relación verídica (verdadera) de sucesos realmente acontecidos y no como una narración de sucesos alegóricos, fantasiosos, figurales o fantásticos. En tal narración, Dávalos (en boca de Delio) opera como testigo que se compromete a decir la verdad. ¿Lo hace? ¿Hasta qué punto? Antes de dilucidar, en parte, esto, retengamos la estructura y los componentes básicos del relato. Los actores o personajes que comparecen en la narración son tres: el corregidor del valle de Xauxa (del cual se omite el nombre), el propio narrador (Delio *alias* Diego Dávalos y Figueroa) que puntualmente lo acompaña, y «un Indio viejo», aparentemente no del común sino un principal. La estructura del relato es clásica: tiene comienzo (*ἀρχὴν*), medio (*μέσον*) y fin (*τελευτήν*), a decir de *La Poética* de Aristóteles. Así, tiene una introducción que, junto con situar mínimamente la narración, plantea un problema o enigma a resolver: paseando por el pueblo de Atunxauxa (también: Hatunxauxa), cabecera del repartimiento y curacazgo homónimo, el corregidor y su acompañante ocasional (el narrador), se topan con un «Indio viejo», el cual, aparentemente, les esconde o simula algo (lo que opera como puntual enigma a encarar y resolver):

[P]assando yo por el valle de Xauxa, que es vno de los mas poblados y ricos de este Reyno, y andando en compañía del corregidor por las calles de vn pueblo llamado Atunxauxa [Santa Fe de Hatunxauxa, cabecera del repartimiento y curacazgo homónimo], vimos vn Indio viejo, con vn grande maço de cuerdas de lana bien torcidas y de diversas colores en la mano, q'ellos llaman Quipos, pues como este Indio viesse que el corregidor y yo le aviamos visto procuró esconderse con su carga, mas no lo pudo hazer como pensaba, porque el corregidor lo llamó y preguntó de que eran tan largas quentas<sup>16</sup>

Luego viene un desarrollo, breve, donde se busca resolver el enigma:

el corregidor lo llamó y preguntó de que eran tan largas quentas, el Indio turbado comenzó a [dis]variar, con lo qual acrecentó en el corregidor el deseo de saber lo que le preguntava, y así lo puso en termino de açotes y de cortarle el cabello, q'es la mayor afrenta que se les puede hazer,<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Dávalos y Figueroa 1602: 151.

<sup>17</sup> *Ib.*

Y, en fin, tiene un fin tan abrupto como meridiano, *alias* desenlace:

el Indio vino a confesar *diziendo*, que aquel *quipo con otros muy grandes que tenía* [se trata pues de un *quipukamayuq* o encargado de quipos del curacazgo de Atunxauxa], era la *razón y cuenta* que avia de dar al *Inga quando bolviese del otro mundo* de todo lo [que] avia sucedido en aquel valle en su ausencia: donde se yncluyan todos los Españoles que por aquel real camino avian pasado, lo que avian pedido y comprado, todo lo que avian hecho así en bien como en mal. El *corregidor* tomó y quemó sus *quentas*, y castigó al Indio.<sup>18</sup>

En vista de que el relato de Delio se plantea como una relación verídica, junto con plantearnos la posibilidad de perfilar la identidad histórica tanto del corregidor como del indio viejo entrevistados, cabe subrayar al menos un par de preguntas que suscita lo narrado. En primer lugar, ¿cómo es que el dicho corregidor, autoridad máxima de los tres repartimientos que conforman el corregimiento del valle de Xauxa (Hatunxauxa, Ananhuanca y Lurinhuanca), destruye y, más específicamente, quema un quipo de un indio aparentemente principal?, ¿qué contexto o excepcional coyuntura pudiera estarse dando para dar lugar a tal acción extrema, dado que no hay noticia en fuente colonial alguna de algo parecido ni con respecto a autoridades civiles ni eclesiásticas?<sup>19</sup> Luego, ¿cómo es que a apenas dos años del degollamiento del último Inca (de Vilcabamba) en el Cuzco, en 1572 —dado que sabemos que

<sup>18</sup> *Ib.*

<sup>19</sup> Sin descartar la ocurrencia de otros casos de quipos destruidos, Brokaw afirma: «[Q]ue yo sepa, solo se registra un caso de un quipu destruido por un español, pero es un caso aislado en Jauja con motivos políticos en vez de religiosos. En su *Miscelánea austral* (1602), Diego de Ávalos y Figueroa...» (2013: 135). Y añade: «Es importante notar que el corregidor preguntó sobre *el contenido del quipu* antes de reaccionar. Si el quipucamayoc le hubiera dicho que el quipu contenía un registro de las obligaciones tributarias, el funcionario no habría tenido ningún problema. En otras palabras, *el problema no era el quipu mismo, sino la índole de la información registrada en él*, en este caso, *acompañada por una declaración tan subversiva como la del regreso del Inca*» (*ib.*). Sobre la hipótesis del carácter *subversivo* de la respuesta del indio, volveremos. De paso, Brokaw aclara que las disposiciones del Tercer Concilio Limense (1583) en materia de quipus estuvieron dirigidas exclusivamente a «destruir completamente» aquellos quipos asociados con las prácticas religiosas andinas tradicionales, porque el mismo *Tercer cathecismo*, de dicho concilio, instruyó que los indios hicieran quipus para facilitar la confesión (*ib.*: 133-135).

Dávalos y Figueroa pasa por el Valle de Xauxa c. 1574/1575 de camino a La Paz—, un indio principal del valle aparentemente desafía (en actitud políticamente «subversiva», al decir de Brokaw) a la máxima autoridad española del corregimiento, planteando que dicho quipo está entrelazado con la posibilidad de un retorno del Inca? Para responder, al menos en parte a estas interrogantes, cabe demorarnos en un sucinto análisis histórico de (1) la tradición y usos de quipos similares en el valle de Xauxa en la segunda mitad de siglo XVI, y de (2) la eventual excepcional coyuntura política que vive el corregimiento en cuestión y, en general, el conjunto del virreinato peruano, al momento de ocurrir los sucesos relatados en esta breve relación de la *Miscelánea austral*.

#### **LOS QUIPUS DEL VALLE DE XAUXA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI**

El término *quipo* o *qquipu* (o *qipu*) viene recogido en los primeros diccionarios quechua-castellanos: «Razón, o cuenta»,<sup>20</sup> «ñudo, o cuenta por nudos».<sup>21</sup> Así, cuando en su relato Dávalos pone en boca de un «Indio viejo» portador del quipo la expresión «dar razón y cuenta», está reiterando una fórmula fija, común en esos siglos, tomada del fondo castellano: «CVENTA, la razón de cada cosa. [...] *Cuenta y razón*, es lo que se requiere en toda cosa» (Covarrubias).

Sobre el uso de quipos como mecanismo de contabilidad económico-administrativa en el Perú colonial, hay bibliografía abundante, sobre la cual no cabe volver aquí. Recordemos de manera sinóptica, con todo, que su uso para solicitudes y disputas ante diversas instancias legales de la burocracia colonial es frecuente hasta fines del siglo XVI (incluso solicitados por autoridades españolas para fortalecer sus argumentos);<sup>22</sup> y para la contabilidad y planificación del tributo de ayllus y curacazgos

<sup>20</sup> *Lexicón*, de Domingo de Santo Tomás, 1560.

<sup>21</sup> *Vocabulario*, de Diego González de Holguín, 1608.

<sup>22</sup> Hacia 1560, el cacique de Parinacochas, Juan Chancavilca, ocupa un rol preponderante en un juicio que el licenciado Polo de Ondegardo le sigue en el Cuzco a los herederos de un excorregidor de tal repartimiento, suministrándole los quipus de los bienes que le habían entregado obligadamente entre 1545 y 1549, con su correspondiente traducción a lenguaje hablado (Glave 2013).

siguió siendo habitual en los siglos venideros, aunque de manera decreciente con el avance de la alfabetización de curacas, indios principales y primeras y segundas personas de las comunidades.<sup>23</sup>

El caso del valle de Xauxa, sin ser una excepción a lo anterior, ocupa sí un lugar destacado durante la segunda mitad del siglo XVI. Especialmente el uso de quipos similares al aludido en el relato de Dávalos, quipos en que se consigna «todos los Españoles que por aquel real camino [en Xuaxa] avian pasado, lo que avian pedido y comprado, todo lo que avian hecho así en bien como en mal», o sea, cuentas de lo que habían dado a los españoles y también lo que estos le habían tomado o robado (incluyendo hombres de guerra o de carga, mujeres, oro, plata, animales, alimentos, etc.) y que pudieran haber sido guardados para cobrar cuentas en algún momento, pero también, en sus inicios al menos, para informar eventualmente al Inca (el sucesor de Atahualpa o Huáscar, fuera quien fuera). El caso más conocido es el que cita Cieza de León en su *Crónica del Perú* (c. 1553). Cieza dice que quedó «espantado» ante la precisión de las cuentas por nudos en el valle de Xauxa, y justamente con un quipo de las características mencionadas en la *Miscelánea austral*. Aunque es bien conocido, por su alto valor testimonial vale consignar el pasaje *in extenso*. En el capítulo XII de la segunda parte de su crónica (publicada en España solo a fines del siglo XIX), Cieza, quien pasa por el valle de Xauxa en algún momento entre 1547-1548, cuando llega al Perú, y 1551, en que vuelve a España,<sup>24</sup> cuenta:

<sup>23</sup> «Los quipus fueron empleados en la planificación, la contabilidad y la fiscalización de la vida interna de algunas comunidades indígenas de los Andes hasta fines del siglo XIX o comienzos del XX. [...] Los quipus constituyeron un sistema paralelo al de la escritura alfabetica, utilizado constantemente para la autofiscalización, la coordinación de las cuotas de trabajo, la distribución de recursos como el agua y la tierra y la contabilidad de los bienes producidos y entregados por las distintas comunidades» (de la Puente Luna 2016: 57). Para Xauxa, de la Puente Luna anota que para fines del siglo XVI «el alfabeto latino se compenetró con los cordeles anudados hasta desembocar en un sistema híbrido bastante funcional que, sin embargo, parecía privilegiar todavía el segundo tipo de registro sobre el primero» (*ib.*: 84).

<sup>24</sup> De la Puente Luna (2022: 63) señala que fue en 1549, aunque no precisa la fuente.

Yo estaba *incrédulo en esta cuenta* [por quipo] y, aunque lo oía afirmar y tratar, tenía lo más dello *por fábula* [por cuento ficcional o embuste]; y estando en la provincia de Jauja, en lo que llaman Marcavilca [cabecera del curacazo de Lurinhuanca], rogué al señor Guacapdra [por Guacrapáucar, don Jerónimo, como confirmaremos luego] que me hiciese *entender la cuenta* dicha [del quipo] de tal manera que yo me satisficiese a mí mismo, *para estar cierto que era fiel y verdadera*; y luego mandó a sus criados *que fuesen por los quípos*, y como este señor sea de buen entendimiento y razón para ser indio [sic], con mucho reposo satisfizo a mi demanda y me dijo que, para que mejor lo entendiese, *que notase que todo lo que por su parte había dado a los españoles desde que entró el gobernador don Francisco Pizarro en el valle estaba allí sin faltar nada*: y así vi la cuenta del oro, plata, ropa que habían dado, con todo el maíz, ganado y otras cosas, que en verdad yo quedé espartado dello. [...] Y en cada valle hay esta cuenta hoy día, y siempre hay en los aposentos tantos contadores [es decir, *quipocamayos* alias *qipukamayuq*] como en él hay señores y de cuatro en cuatro meses fenescen sus cuentas [*fenece cuentas: rematarlas* (Covarrubias)] por la manera dicha.<sup>25</sup>

Nótese que Cieza dice que el curaca de Lurinhuanca manda a sus criados (¿sus quipocamayos?) a buscar el quipo (que está, aparentemente, en otro lugar); luego, que el curaca Guacrapáucar le da a entender cómo se efectúa la contabilidad; y, en fin, distingue a los «señores» nativos (o curacas) de los «contadores» o quipocamayos, señalando de paso que hay tantos «contadores» como señores o curacas principales hay en cada comarca.

Pero hay más, pues entre los años 50 y 70 del siglo XVI, hay tres ocasiones al menos en que quipos de los curacazgos de Xauxa (quipos similares a los del relato de Dávalos y, antes, de Cieza) comparecen en instancias legales, donde se presentan por escrito «probanzas» de méritos y «memoriales» con transcripciones de los datos consignados en los quipos,<sup>26</sup> como complemento de declaraciones prestadas por indios principales, así como de testigos españoles ante instancias judiciales del virreinato.

<sup>25</sup> Cieza 2000: 56.

<sup>26</sup> En instancias legales, «los quipus eran leídos en voz alta de las cuerdas anudadas por el quipocamayoc para que el intérprete los traduzca al escribano, y este los volvía a registrar por escrito en español» (Huamanchumo 2011: 280); por caso, la *Visita hecha a la provincia de Chucuito* (1567) y del *Pleito de los indios del repartimiento de Sacaca con los herederos de Alonso Montemayor*, ante la Audiencia de La Plata (1572); Loza 1998b: 150-153.

En 1558, son presentadas ante la Audiencia de Lima unas «Memorias de los auxilios proporcionados por las tres parcialidades de Luringuanca, Ananguanca y Xauxa, la primera desde la llegada de Pizarro a Caxamarca y las dos segundas durante la pacificación de Hernández Girón» (título y resumen dado por Espinoza Soriano),<sup>27</sup> probablemente con ayuda de dominicos y franciscanos que por entonces adoctrinan en Xauxa.<sup>28</sup> En ellas, don Alonso, en nombre de don Jerónimo Guacorapáucar (el curaca de Lurinhuanca mencionado por Cieza), don Pedro, en nombre de don Cristóbal de Alaya (curaca de Ananhuanca) y don Gaspar, en nombre de don Alvaro (Cusichaca, curaca de Atunauxa), «piden y suplican» a Su Majestad «que se nos pague sobre [lo] que pedimos justicia, y costas», es decir, una suerte de cuenta por pagar de lo que ellos le han dado a la Corona, por de pronto durante el alzamiento de Hernández Girón (1553-1554). Adjunto a la petición, viene listado el número de hombres de carga y de guerra, animales, alimentos, etc., sacados de los quipos de cada curacazgo. De hecho, los caciques nombrados participan en el apresamiento del susodicho insurrecto, poco después de la batalla de Pucará, tal como Guaman Poma lo estampa en uno de sus famosos dibujos de *La nueva corónica* (1616) (Fig. 1).

Aunque la solicitud es acogida por la Audiencia de Lima y remitida al Consejo de Indias en España, y al parecer en esta instancia también es favorablemente recibida, como ya en 1555 una Real Cédula expedida por la princesa regente, Juana de Austria, que ante una solicitud previa de mercedes de los curacas de Lurinhuanca y Atunauxa<sup>29</sup> a la Audiencia

<sup>27</sup> Espinoza Soriano 1972: 201-213.

<sup>28</sup> Espinoza Soriano 1972; de la Puente Luna 2007, 2016. Cabe recordar que, por esos mismos años, entre 1559 y 1562, un par de cientos de curacas e indios principales de distintas regiones del virreinato se reunieron en una serie de juntas promovidas por dominicos y franciscanos y le dan poder al arzobispo de Lima, Jerónimo de Loaysa, y a Domingo de Santo Tomás, ambos dominicos, y al provincial franciscano, Francisco de Morales, para presentar su caso al Rey (en su oposición a la perpetuidad de las encomiendas).

<sup>29</sup> Estos linajes por curacazgo en el valle remontan al menos a los tiempos de Guaina Capac, sino anteriores a la anexión inca. Cieza de León en *El señorío de los incas: «Guayna Capac [...] mandó juntar los señores Alaya [Hananhuanca], Cucichuca [Xauxa],*



Figura 1. «APO ALANIA [Alaya], CHVQ[VE] LLANqui, Hanan Uanca, Guacra[paucar] Guaman, Lurin Guanca, Cucichac, [Hatun] Xauxa, prendió a Francisco Hernandes con sus seys soldados capitanes que halló cin arma y muy pobre» (Guaman Poma c. 1616: 434 [437]).

de Lima (cuya documentación no ha sido, con todo, encontrada) y que esta envía al Consejo de Indias, se había mostrado favorable a hacer justicia y dar las mercedes del caso según la Audiencia de Lima lo estimara, solicitando de paso más antecedentes para mejor resolver en última instancia (lo que acaso pudo haber motivado a los curacas, con el respaldo de dominicos y franciscanos, a presentar sus probanzas

Guacaropa [Lurinhuanca] y entre ellos con equidad repartió los campos de la manera que hoy día lo tienen» (*ib.*: capítulo LXIII).

y memoriales de 1558).<sup>30</sup> Como pasa el tiempo y los curacas no reciben respuesta precisa, vuelven a la carga ante la Real Audiencia en 1560 y 1561. Esta vez, el «Memorial» con datos numéricos de lo entregado a los españoles (y los robado por algunos de ellos) es detallado y se añade una lista amplia de testigos (la mayor parte españoles, algunos con larga trayectoria en el virreinato, e incluso oidores en funciones), que con su testimonio dan cuenta no solo de que en tales y cuales ocasiones les consta que los cacicazgos de Xauxa han proporcionado ayuda de diversa índole a los representantes de la Corona, sino también testimonian de la fiabilidad de la contabilidad de los quipos. A mediados de 1560, presenta su probanza y sus memoriales la parcialidad de Luringuanca, encabezada por el curaca Jerónimo Guagrapáucar y el indio principal don Felipe [Guacra]páucar y trece testigos.<sup>31</sup> A fines de 1561, también lo hace el curacazgo de Atunxauxa, encabezado por don Francisco Cusichaca (es probable que el curacazgo de Ananhuanca haya hecho también su probanza a fines de 1561, pero no se ha encontrado tal documento). Nos ocupamos brevemente a continuación de la probanza de 1561, en vista de que ofrece información sobre el curaca e indios principales de Atunxauxa y sus quipos, lo que se entrelaza directamente con el relato de Dávalos y Figueroa.

En septiembre y octubre de 1561, don Francisco Cusichaca (también don Francisco Xauxa y don Francisco Apu Cusichanca), curaca de

<sup>30</sup> Espinoza Soriano 1972: 388-389. de la Puente Luna 2007: 144. La Real Cédula, dada en Valladolid el 10 de septiembre de 1555, viene firmada por *La Princesa*, el marqués (suponemos: de Cañete, Andrés Hurtado de Mendoza, que al año siguiente llega al Perú como virrey) y cuatro altos miembros del Consejo de Indias, entre ellos Gracián de Briviesca y Muñatones, padre de doña Francisca de Briviesca.

<sup>31</sup> Nueve hombres, tres mujeres; once españoles, dos indígenas (entre las cuales Inés Yupanqui, concubina de Pizarro desde los primeros años y, por entonces, mujer de Martín Ampuero, regidor en Lima); once residentes en Lima, dos en Cuzco. Entre los españoles, cabe destacar al capitán Juan de Reinaga, residente en Lima (y futuro corregidor de Xauxa entre 1565 y 1567), Pedro Puertocarrero, exalcalde de Lima, Damián de la Bandera, quien sería corregidor en Guamanga y Potosí, y el cura Pero Sánchez (Espinoza Soriano 1972: 216 y ss.). Ello muestra (lo mismo veremos en el caso de Atunxauxa) el respaldo transversal que habrán concitado tales probanzas en ese momento entre distintos sectores de españoles en el virreinato.

Atunxauxa, y dos de sus hermanos, «caciques principales», don Diego Eneupari (luego: Eñaupari) y don Cristóbal Canchaya, presentan una «Probanza» y una «Memoria» o «Información», con listados de ítems sacados de sus quipos, de todo lo que han dado a los españoles o estos les han robado desde la llegada de Francisco Pizarro a Caxamarca hasta las alteraciones por el alzamiento de Hernández Girón (la Memoria es extensa: ocupa cuarenta y dos páginas en la publicación de Espinoza Soriano). A la vez presentan catorce testigos: trece españoles, entre los cuales Nicolás de Ribera el Viejo, primer alcalde de Lima, y uno de los trece de la fama de Pizarro, Pedro de Alconchel, «trompeta del dicho marqués» (Pizarro), Francisco de Talavera, escribano de Su Majestad, y, en particular, dos oidores en ejercicio en la Real Audiencia de Lima, Melchor Bravo de Saravia y Hernando de Santillán y Figueroa. El único testigo indígena, Baltasar Canchaya (pariente de los solicitantes),<sup>32</sup> declara «por lengua» (traductor), don Martín. A notar que el cacique principal (Francisco Cusichaca) y los dos indios principales, todos ellos hijos del difunto Sulichaque, curaca a la llegada de Francisco Pizarro, están aún en funciones en 1574/1575, cuando Dávalos pasa por el pueblo de Santa Fe de Atunxauxa.<sup>33</sup>

De lo más interesante que trae esta probanza, junto con darnos algunas pistas sobre el eventual perfil de ese «Indio viejo» aludido en el relato de la *Miscelánea austral*, son las declaraciones de testigos españoles con respecto a la veracidad y exactitud de la información consignada en los quipos. Veamos un par de ejemplos. El conquistador español de la

<sup>32</sup> Don Baltasar afirma que «don Francisco Sulichaqui es cacique principal deste tiempo e que el dicho don Cristobal es su pariente [del declarante] e lo mismo don Diego Ñaupari». También que, al apresar Pizarro a Atahualpa en Caxamalca, el cacique de entonces mandó a don Diego Ñaupari (es decir, uno de los solicitantes) con presentes y tributos a Pizarro (Espinoza Soriano 1972: 323).

<sup>33</sup> Don Baltasar Canchaya, el único testigo indígena, «indio principal» del repartimiento de Atunxauxa, dice que conoció a «Sulichaqui cacique principal que fue de dicho repartimiento e así mismo conoce a los dichos caciques don Francisco Sulichaqui e don Cristobal Canchaya e don Diego Ñaupuri caciques principales de dicho repartimiento» y que estos dos últimos son parientes suyos. Declara, en fin, que, al tomar preso a Atahualpa Pizarro en Caxamalca, el cacique de entonces [Sulichaqui] mandó a «don diego Ñaupari con muchos presentes y tributos a Pizarro» (Espinoza Soriano 1972: 345).

primera hora, Ribera el Viejo, afirma que «los indios deste Reino tiene *su cuenta y razón* de lo que por ellos pasa e de las cosas que dan e se les toman por quipos los cuales ha visto algunas veces en cuentas que ha tenido con los indios que por la mayor parte son verdaderas». <sup>34</sup> Y el español Alejo de Medina dice que

save que los indios desta tierra tienen *su cuenta y razón* de las cosas que dan a sus señores e de todas las cosas que pasan entre ellos y han pasado muy señaladas por *quipos que ellos llaman* y todo de lo que han dado de mucho tiempo atrás lo tienen así mismo en sus quipos. E save el dicho testigo que los dichos *sus quipos son muy ciertos e verdaderos* porque este testigo muchas y diversas veces [h]a cotejado algunas cuentas que ha tenido con indios de las cosas que le han dado e le han debido e les ha dado e ha hallado que los quipos que tenían los dichos indios eran muy ciertos. E lo mismo ha oido decir a otros muchos españoles que lo han experimentado en *cosas e cuentas* que han tenido con los dichos indios.<sup>35</sup>

No nos demoraremos ahora en consignar los resultados directos o indirectos de estas probanzas, pero cabe mencionar que poco después, en 1562 (o 1563, las fuentes vacilan), Felipe Guacrapáucar, hijo del cacique principal de Lurinhuanca, y que habrá participado en las presentaciones ante la Audiencia, viaja a España, donde es relativamente bien acogido en el Consejo de Indias, pues vuelve al Perú en 1564 con una serie de cédulas dadas por Felipe II entre enero y marzo de 1564 que lo favorecen tanto a él como a los curacazgos de Lurinhuanca y Atunauxa, incluyendo un escudo de armas (algo parecido hace la Corona en el s. XVI con los indios de Tlaxcala, tempranos aliados de Cortés en la conquista de México, como, luego, xauxas y huancas con Pizarro) (Fig. 2).<sup>36</sup>

<sup>34</sup> *Ib.*: 378.

<sup>35</sup> *Ib.*: 367.

<sup>36</sup> Dichas reales cédulas las ha publicado Espinoza Soriano (1972: 389-397). Según informa de la Puente Luna, al mismo tiempo que don Felipe Guacrapáucar, una comitiva tlaxcalteca liderada por cuatro señores principales también estuvo en España, respaldada incluso por Bartolomé de las Casas (2022: 149) y, seguramente también, por los franciscanos que doctrinaban de manera exclusiva en Tlaxcala; a su vez, entre 1563 y 1564, don Francisco Inga Atahualpa, hijo del Inca Atahualpa y encomendero

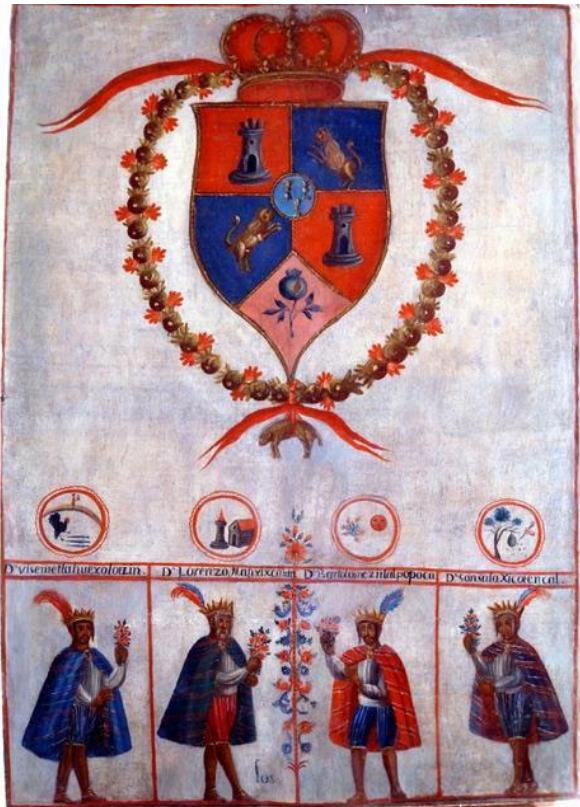


Figura 2. *Los cuatro señoríos tlaxcaltecas*, s. XVIII (anónimo) con el Escudo de Tlaxcala. Mediateca INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia, licencia de uso CC BY-NC (Reconocimiento - No Comercial); [https://mediateca.inah.gob.mx/islandora\\_74/islandora/object/pintura:2400](https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/pintura:2400).

Por último, entre el 6 y el 8 de enero de 1566, los tres curacazgos del valle de Xauxa escriben sendas cartas (muy parecidas) a Felipe II, esta vez con el explícito respaldo de los doctrineros dominicos<sup>37</sup>. En el caso

en la región de Quito, también estuvo en la corte, acompañado por un séquito de cuatro dependientes (*ib.*: 120).

<sup>37</sup> «Nos los ynfraescritos padres que rrecidimos en la doctrina del Ualle de Xauxa de la horden de los predicadores damos fe como esta carta e firmas son del cacique principal e de los principales supraescritos. E que delante de nosotros pidieron lo contenido en

del curacazgo de Atunxauxa, la carta al Rey parte por alabar y agradecer la labor del virrey en funciones, Lope García de Castro, especialmente por establecer los corregimientos y los cabildos de indios, así como el nombramiento del primer corregidor, Joan de Larrinaga (1565-1567), con el cual parecen haberse entendido bien, pues declaran que

con su buen ynguenio et yndustria [de Larreinaga] ha estableçido en nra. rrepublica cabildo all[cal]des. Rregidores jorados y los demás oficiales y magistrados necesarios et [...] con Leyes justas et dáandonos orden de bibir para que como basallos de b. mg. en todo aya orden y concierto.<sup>38</sup>

Luego suplican al rey tres cosas: que confirme lo obrado por el virrey (el establecimiento del corregidor en la figura de Larrinaga —también, de la Reinaga—<sup>39</sup> y del cabildo de indios por él instituido), que los corregidores sean pagados de la Real Hacienda (y no de las cajas de indios) y que siempre se vele por la calidad de estos («mande V. mg se tenga gran cuenta en el proueymo de la calidad y prudencia de los tales corregidores»). Y, entre medio, ofrecen una suerte de «traducción» del rol del *corregidor* en los tiempos del Incario, es decir, con el delegado o veedor del Inca *alias* «tocorrico» (también *tocoricuk*, *tucuyricoc*, etc.):<sup>40</sup>

e[n] t[iem]po del ynga nro. Antiguo rrey natural [esto suena evidentemente tan dominico como franciscano] se acostumbraba en nro. gobierno en el qual si os ponian Los *tocoricos* que quiere dezir en lengua castellana onbres

esta carta e porque es verdad lo firmamos de nros. nombres / fray Padro Caluo Vo pral /fray Baltasar de Vargas vico / fray Lope de la fuente» (en de la Puente Luna 2016: 98-103).

<sup>38</sup> *Ib.*: 102-103.

<sup>39</sup> De la Reinaga llega al virreinato en 1535, y tiene solar en Lima al momento de su fundación. Viaja con Almagro a Chile. En 1546, se alía con el virrey de La Gasca contra los hermanos Pizarro. En 1561, vuelve a Chile y es corregidor en Osorno. En 1564, regresa a Perú y es corregidor de Jauja (1565-1567). En 1570, es alcalde de Lima y luego corregidor en Chachapoyas; en 1576, de nuevo es alcalde de Lima. Véase Real Academia de Historia [<https://dbe.ra.es/biografias/60274/juan-de-la-reinaga>].

<sup>40</sup> González Holguín: «Ttocricuk. La guarda, el que tiene a cargo el pueblo o gente» y el verbo correspondiente: «Estar a la mira, y atalayar y prevenir los daños, tener cuidado, o algún cargo de otros» (1608: 344). Para una dilucidación etimológica, morfológica y gramatical del término (aparentemente de filiación aymara-cuzqueña), véase Cerrón Palomino 2006.

*que miran por todos y estos heran eexecutores delo q Agora lo son los corregidores et asi este proueym[ient]o no es cosa nueba para nosotros sino es Antigua y por el mismo caso deseada de todos los naturales que quieren bibir en razon et justicia.<sup>41</sup>*

La carta finaliza con los nombres de los destinadores de la misma, encabezados por don Francisco [Cusichaca], «cacique principal y alcalde» de Atunauxa, un alcalde segundo, los regidores del cabildo de indios (en donde destaca el ya mencionado don Diego Naupare, o Ñaupare), jurados, un escribano indígena (Miguel Pariatoc, acaso el redactor de la misiva con la ayuda de dominicos) y un «contador mayor», don Juan Limache. Este contador o quipocamayo mayor de Atunauxa, a distinguir del escribano, o es (muy probablemente) el «Indio viejo» al que alude Dávalos en su relato o es su inmediato antecesor.<sup>42</sup> De cualquier modo, esta carta, así como las probanzas y memoriales de 1558, 1561 y 1562, como también el viaje a España de don Felipe Guacrapáucar (así como otras acciones durante todo el final del siglo XVI), vuelven un caso especial a los curacas del valle de Xauxa en el concierto provincial del virreinato, solo comparable al de los caciques mexicanos de Tlaxcala, como ya mencionamos. Digamos de paso que cuando en 1582 se le dan instrucciones al corregidor de turno (Andrés de Vega) de efectuar

<sup>41</sup> *Ib.*: 102. En vista de que los curacas de Xauxa se alían tempranamente con los españoles, la «traducción» de sus condiciones de vida que se verifica desde mediados del siglo XVI —llegando a ser uno de grupos indígenas más ricos del virreinato en el siglo siguiente (de la Puente Luna 2007: 131)—, con *los buenos tiempos* del Incario es atestiguada ya por Cieza de León: «Acuérdome que, estando yo en la provincia de Jauja, pocos años ha, me dijeron los indios con harto contento y alegría: Este es tiempo alegre, bueno, semejable al de Topa Inga Yupangue [el Inca que aparentemente anexó a xauxas y huanca al Incario]. Este era un rey que ellos tuvieron antiguamente muy piadoso» (Cieza 1553: 20), pasaje que será citado tal cual por Córdoba y Salinas (1651: 81).

<sup>42</sup> La lista es la siguiente «Cacique principal y alcalde don Francisco [Cusichaca] / Alcalde don Hernando riquilla / rregidor Don geronimo pacuas cosichac / rregidor don diego naupare / rregidor don Juan cullq Xullca / rregidor Santiago tapara / rregidor don Felipe Llanuo / rregidor gonçalo asto lloclla / don diego colla naupari [no se consigna su cargo] / contador mayor don juan Limache / Jurado don Juan Paucar guanco / jurado Joan yalo [...] chicrapoma / jurado don luys chana / jurado don Francisco canchoricra / jurado don Juan mango misari / escribano miguel pariatoc» (en de la Puente Luna 2016: 103).

una *Información* (económica, histórica y etnográfica) de la provincia, que luego es publicada como «Descripción de la provincia de Xauxa» (por Marcos Jiménez de la Espada, a fines del siglo XIX), o sea, a solo ocho años del suceso relatado por Dávalos, el cacique principal de Atunxauxa sigue siendo Francisco Apo Cusichaca, y, por otro lado, Felipe Guacrapáucar, el tan perseguido por el virrey Toledo, y hermano del entonces cacique de Luringuanca, es ayudante principal y lengua en las pesquisas encargadas por la Corona al corregidor de Vega.

Antes de volver a preguntarnos cómo es que el corregidor de Xauxa quema hacia 1574/1575 un quipo (similar a uno) que hasta hace poco venía siendo reconocido en diversas instancias legales virreinales, constituyendo una suerte de anomalía no solo en la historia del quipo colonial en Xauxa sino en todo el virreinato,<sup>43</sup> cabe recordar algunos elementos que caracterizan al tiempo de esta quema: a mediados de los años 70 del siglo XVI, cuando Dávalos pasa por el valle, es coyuntura no poco revuelta y fluctuante, reformas toledanas mediante, comenzando *à la lettre* por Xauxa.<sup>44</sup>

#### **LA «VISITA» DEL VIRREY TOLEDO AL VALLE DE XAUXA Y LA MITA FORZADA A HUANCAVELICA**

No cabe demorarnos mayormente en el ambiente crispado que predomina en el conjunto del virreinato peruano en los años 70 del siglo XVI, durante los cuales, pese a enormes dificultades (no solo con las órdenes religiosas y los curacas e indios del común, sino también con la Audiencia de Lima e incluso con la Corona), se terminan por estabilizar

<sup>43</sup> «Este es el único caso conocido en el cual un español quema un quipu», afirma Brokaw (2013: 135). Ni en las *Informaciones* del Albornoz, el famoso extirpador de idolatrías, ni en las del jesuita Arriaga, otro extirpador de nota, hay rastro de ello. Arriaga, como el Segundo Concilio de Lima, aconseja que los indios ocupen sus quipos para confesarse: «Cuando se les trata de la confessión se les a de dezir, que hagan sus quipos para confessarse, que muchos se confessan muy bien por ellos» (Arriaga 1621: 129).

<sup>44</sup> «En el valle [de Xauxa], el Virrey ensayó las principales innovaciones que, tras la Visita, se generalizarían en un proyecto político y económico para la administración del virreinato» (Medelius y de la Puente Luna 2004: 36).

las instituciones coloniales a través de las llamadas *reformas toledanas* (nueva tasa o tributo de las encomiendas, mita forzada indígena para las explotaciones de azogue y de plata, reducción de la población indígena a pueblos, y visita general por parte del virrey a buena parte del virreinato). Pero sí cabe enumerar algunos acontecimientos que, en este contexto, especialmente entre 1570 y 1576, marcan la vida del valle de Xauxa.

Toledo inicia su Visita general del Perú por el valle de Xauxa en noviembre de 1570. Hay al menos cuatro sucesos que terminan por generar un ambiente de fuerte crispación entre las autoridades españolas y los curacas, indios principales y del común de las tres parcialidades a lo largo de la década. El primero es que, al llegar al valle, el virrey da instrucciones para que se haga una «Información» de todos los gastos en los que los curacas y otros indios de Xauxa hubieran incurrido en pleitos ante cualquier instancia del virreinato, ya sea por conflictos internos, ya sea contra o ante alguna autoridad o instancia legal española. Para ello se toma declaración a los tres curacas principales (don Carlos Limaylla, de Luringuanca; don Carlos Apoalaya, de Ananguanca, y don Francisco Cusichaca, de Atunxauxa) y a otros indios de menor jerarquía, los cuales apoyan sus respuestas en los datos consignados en sus quipos, todo ello en la ciudad de La Concepción, cabecera del corregimiento.<sup>45</sup> Una vez los datos reunidos, Toledo da una serie de instrucciones sobre cómo se debían seguir juicios de indios y entre indios, abreviándolos (con cortapisas para acudir a la Audiencia), y acto seguido manda traer todos los escritos legales (de deslindes, de provisiones reales, de pleitos, etc.) que estuvieran en las cajas de comunales del valle. Le encomienda al doctor Gabriel de Loarte, visitador que lo acompaña (y quien luego, en el Cuzco, firma la sentencia de muerte de Túpac Amaru), que resuelva rápidamente los pleitos pendientes, y que separe los textos con valor legal vigente (deslindes de tierras, por ejemplo) de todo el resto (incluidas las provisiones reales ya ejecutoriadas, es decir, probablemente también

<sup>45</sup> En su declaración, el curaca y otros indios principales de Luringuanca dan cuenta también de los gastos incurridos por don Felipe Guacrapáucar en su viaje a España; de paso, el curaca cuenta que en España «trató con letrados y aprehendió a escrevir». La *Información* viene en Medelius y de la Puente Luna 2004.

las cédulas reales traídas por don Felipe Guacrapáucar de España). El 14 de noviembre de 1570, en un acto en la plaza de La Concepción, ante otras autoridades españolas, incluido el dominico Pedro del Toro (provincial de la orden en el Perú entre 1566 y 1569), además de curacas e indios del común, para quienes se cuenta con traducción al quechua,<sup>46</sup> el virrey hace leer sus nuevas instrucciones en materia de juicios, e inmediatamente hace quemar todos los papeles legales considerados como no esenciales por Loarte (o sea, la mayoría).<sup>47</sup> ¿Anuncio de nuevas quemas?

Algunos días después, al momento que don Felipe Guacrapáucar se acerca a las autoridades visitadoras para ofrecer su testimonio para el juicio de residencia del corregidor saliente (Rodrigo de Cantos, 1567-1570), que ya se había iniciado, el virrey lo manda apresar, acusándolo de indio pleitista y, tras una expeditiva sentencia del doctor Loarte, lo destierra de Xauxa por diez años, sin autorización para entablar juicio de ninguna índole, so pena de cárcel en Lima o, si reincidiera, de destierro a Tierra Firme (Panamá).<sup>48</sup> De paso, Toledo nombra como

<sup>46</sup> Según R. Cerrón Palomino (1989), la lengua hablada en el valle de Jauja corresponde a variedades del quechua, comprensibles entre sí, lo que concuerda con una descripción temprana del cronista Pedro Pizarro (c. 1572): «Poco difería esta lengua de los guancas. a la común: como la de [los] portugueses a la de los castellanos, digo la destos xauxas y [la de los] guancas» (Pizarro 1987 [c. 1572]: 75 [45]).

<sup>47</sup> No hay señas de que junto a tales papeles quemados haya habido también quipos incinerados, aunque no pueda descartarse del todo. En cualquier caso, el virrey Toledo, en parte tomando en cuenta consejos del licenciado Matienzo, es paradójicamente un impulsor del uso de quipos en diversas instancias coloniales, sobre todo relativas al pago de las tasas o impuestos por parte de los indígenas. Como señalan Medelius y de la Puente y Luna: «En el nacimiento del quipu colonial propiamente dicho, Francisco de Toledo ocupa un lugar preponderante, pues el virrey [...] aprobó y fomentó la participación de quipucamayoc y quipus en las cortes que ventilaban casos indígenas. Durante su gobierno, el quipu adquirió en las esferas oficiales un estatus que no volvería a poseer en los años siguientes» (2004: 39).

<sup>48</sup> No cabe abordar aquí en detalle los avatares de la vida de don Felipe tras las acusaciones de Toledo. En breve: llega a pasar un tiempo en la cárcel de Lima, pero apela a la Audiencia. Toledo lo manda desterrar a Panamá; otra apelación ante la Audiencia. Toledo se queja del rol de la Audiencia en este caso en carta al rey. Hacia mediados de la década de los 70, don Felipe logra volver a Xauxa y asume como curaca interino de Lurinhuanca; en 1582 opera como intérprete en la *Descripción de Xauxa* (de la Puente

nuevo corregidor del valle a Juan de Cadalso Salazar (a veces también Cadahalso), y le da instrucciones de velar porque el destierro de don Felipe se cumpla.<sup>49</sup>

En tercer lugar, Toledo impone en Xauxa una mita minera para la extracción de azogue en Huancavelica de seiscientos mitayos anuales de los tres repartimientos de la provincia. Tras la quema pública de los documentos legales y el destierro de don Felipe, ningún cacique principal o secundario, según la documentación toledana, chista. En realidad, sí lo hacen, pues solo vienen a dar su asentimiento de manera forzada tras estar presos (de ahí, tal vez, el aparente malestar de los franciscanos del valle durante la visita de Toledo): «estuvieron presos todos los dichos caquíes [entre veinte y veinticinco] hasta que los yndios que cabían a cada uno fuesen a travajar a las minas y entonces los soltaron y se vinieron a sus casas» (declaración de don Carlos de Alanya [Alaya], curaca de Ananhuaca, en el juicio de residencia que se le hace al doctor Loarte en 1575 en Guamanga).<sup>50</sup> En cualquier caso, poco tiempo después, probablemente con la ayuda de dominicos y franciscanos, los tres curacas de Xauxa presentan una apelación ante la Real Audiencia de Lima, impugnando dicha imposición.<sup>51</sup>

Luna 2016: 7); hacia 1598, en fin, es nombrado por el virrey Luis de Velasco otra vez como cacique interino de Lurinhuanca.

<sup>49</sup> Provisión del virrey Toledo «a voz Juan de Cadalso Salazar corregidor de la provincia de Xauxa» sobre «que don Felipe Guacrapáucar indio natural desa provincia era muy perjudicial entre los naturales y les muvía e hacia mover muchos pleitos trayéndoles desasosegados e inquietos e haciéndoles gastar sus haciendas», «En el pueblo de La Concepción deste Valle de Xauxa», 23.11.1570 (en Espinoza Soriano 1972: 399).

<sup>50</sup> Cit. en Fossa 2021: 83. Como anota esta autora: «don Carlos Apo Alanya, descrito como “yndio ladino” de edad de unos 31 años, además de saber el castellano, lee y escribe, puesto que firma su declaración» (*ib.*). En el mismo juicio de residencia, presenta su testimonio crítico a la gestión de Loarte el ya nombrado don Felipe Guacrapáucar, quien en la ocasión es descrito como «yndio ladino cacique de Lurin Guanca» y que sabe leer y escribir en castellano: «y lo fyrmo de su nonbre y siendole buelto a leer se afyrmo y ratifico en ello so cargo del dicho juramento porque dixo ser la verdad» (cit. en *ib.*).

<sup>51</sup> Zavala 1978: 98; Levillier 1924: 274. «Después parece que persuadidos estos yndios [de Xauxa] asi de frayles que por este camyno son señores de los rrepartimientos [...] acordaron agruiarse en esta audiencia diciendo que ny podian dar estos yndios ny auian de ser compelidos a ello y visto que a estos se oya los demás rrepartimientos que acudian

De hecho, antes de llegar al Perú, él habrá recibido instrucciones explícitas de Felipe II de no imponer nuevos trabajos forzados a los indios (aunque fuesen pagados) o servicio personal obligado.<sup>52</sup> A poco de llegar al virreinato, empero, Toledo se convence de que sin *mita* en las minas de azogue de Huancavelica (elemento clave para el tratamiento de la plata en Potosí, pero a la vez extremadamente letal) no hay Potosí y sin Potosí, tampoco España en Flandes ni en la lucha contra la Reforma protestante.<sup>53</sup> Continuamente, en el ejercicio de sus funciones, Toledo le escribe a Felipe II pidiéndole que le confirme tal decisión, pero este evita pronunciarse (salvo en una ocasión, que, por su importancia, enseguida mencionamos) y solo le da su conformidad un par de años antes de que el virrey regrese a España en 1581.<sup>54</sup>

Un cuarto suceso que contribuye a crispar los ánimos en Xauxa en este periodo es una cédula real, dada en el Pardo el 10 de octubre de 1575, en que Felipe II instruye a Toledo a no compelir u obligar a los indios a trabajar en las minas: «que los dichos indios en esa tierra pudiesen andar en las minas, *queriendo ellos de su voluntad andar en ellas*, pagándoles su trabajo».<sup>55</sup> Ante esto, que derrumba todo el proyecto económico de su gobierno, Toledo escandalosamente se guarda tal cédula sin entregarla a la Audiencia de Lima. Pero pronto la Audiencia y las órdenes religiosas tienen noticia de ella. De hecho, la Audiencia le había escrito al rey en marzo de 1575 informándole que había suspendido la provisión de Toledo con respecto a la mita del azogue («por hacerlos ir [a los indios] *tan contra su voluntad* al servicio de ellas [las minas de azogue] y la paga ser tan poca»),<sup>56</sup> a la espera de una confirmación de esta por

al servicio de aquellas mynas hizieron lo mismo». Carta a S. M. del Licenciado Ramírez de Cartagena acerca de asuntos y negocios tocantes a la hacienda real y la oposición de la Audiencia a los actos del Virrey (en Levillier 1924: 274).

<sup>52</sup> Zavala 1978: 63.

<sup>53</sup> En carta al presidente del Consejo de Indias, desde Lima el 12 de marzo de 1575, Toledo escribe: «Y torno a decir a vuestra señoría que el eje donde anda la real hacienda de todo este reino es entre las minas de azogue y Potosí» (*ib.*: 99-100).

<sup>54</sup> *Ib.*: 109.

<sup>55</sup> *Ib.*: 99.

<sup>56</sup> *Ib.*: 97.

Su Majestad. Y en esos mismos días, tanto el arzobispo de Lima, el dominico Gerónimo de Loaiza, como el provincial de los franciscanos, Juan del Campo, así como varios sacerdotes dominicos y también el jurista Francisco Falcón, le escriben sendas cartas al rey impugnando la validez de la mita de azogue establecida por Toledo.<sup>57</sup> Es decir, los reclamos de los indios de Xauxa (y probablemente de otras zonas involucradas en la mita del azogue) habían sido acogidos con simpatía por los oidores en Lima (algunos de ellos habían personalmente apoyado con su testimonio las probanzas de los curacas de Atunxauxa en 1562). La cédula real de fines de 1575 en que se afirma la voluntariedad del trabajo indígena es, de facto, una respuesta a la consulta de la Audiencia de Lima, así como a los pareceres de altas autoridades eclesiásticas del virreinato en evidente puja con el virrey Toledo.

Con todo lo anterior, se entiende que hacia 1574/1575, cuando pasa Dávalos por Xauxa, el corregidor de la provincia, Juan de Cadalso Salazar, nombrado por Toledo, estuviera él mismo no poco crispado de ánimo. No solo la aplicación de la mita del azogue de Huancavelica pendía de un hilo en la Audiencia de Lima, contra toda la intención del virrey (quien se queja amargamente en cartas a Felipe II del rol de la Audiencia y de las órdenes religiosas, especialmente los franciscanos, en todo esto),<sup>58</sup> sino que tampoco ha podido hacer encarcelar a firme a don Felipe Guacrapáucar, y menos hacerlo desterrar a Tierra Firme, como le ha instruido Toledo (y que, como hemos ya consignado, en 1575, en calidad de curaca interino de Lurinhuanca, declara contra el doctor Loarte en su juicio de residencia).

¿Qué sabemos de este corregidor? El *Diccionario histórico-biográfico del Perú* (tomo II), de Mendiburo, señala que el «capitán Juan de Cadalso»

<sup>57</sup> *Ib.*: 97-98.

<sup>58</sup> Por ejemplo, en carta de Toledo al Rey, Cuzco, 25 de marzo de 1571 (Levillier 1924: 496). Curiosamente, al pasar por Xauxa, el virrey instruye que se otorguen fondos para la construcción de un convento franciscano en La Concepción (Ananhuanca), cabecera del corregimiento, para enseñar la doctrina cristiana y a leer y escribir a niños indígenas. Ahora bien, no está claro si ello operó como una respuesta de Toledo a la aparente ausencia (y molestia) de curas franciscanos en la quema pública de papeles en Xauxa.

(Salazar) era «uno de los más antiguos vecinos de Lima, persona distinguida y acaudalada. Alcalde ordinario seis veces en el siglo XVI» (lo es en 1566, 1570, 1578, 1580, 1583 y 1596). Luego agrega que «había muerto en mayo de 1599, después de hacer indemnizaciones a sus indios (pues era encomendero [aunque no de Xauxa]) de los daños que sus ganados les había hecho en diferentes sementeras», es decir, el hombre se sentía una pizca culpable por el trato dado a los indios al acercarse al trance de la muerte. Justo antes de llegar al corregimiento de Jauja, entonces, es alcalde ordinario de Lima, junto al ex corregidor de Xauxa, Juan de la Reinaga. Hacia 1572, tenemos noticia de que sigue como corregidor.<sup>59</sup> En 1576, en tanto, asume un nuevo corregidor, don Francisco Céspedes de Guerra (también: Francisco de Guerra y Céspedes).<sup>60</sup> En 1578, siendo otra vez alcalde de Lima, Cadalso Salazar aparece codeándose en algún acto público con el virrey Toledo.<sup>61</sup> Ahora bien, no hemos encontrado información alguna sobre su juicio de residencia como corregidor, es decir, si hubo quejas de los indios principales o del común de Xauxa y, eventualmente, del contador mayor de Atunxa, don Juan Limache, esto es, muy probablemente el indio viejo de los quipos mencionado en la *Miscelánea austral*. Volvamos ahora al desenlace de la «Relación notable de un Indio» alias el «cuento digno de ser oydo», preguntándonos desde ya por su veracidad y verosimilitud.

#### **RAZÓN Y CUENTA QUE AVIA DE DAR AL INGA QUANDO BOLVIESE DEL OTRO MUNDO**

Luego de que el corregidor del valle (Juan del Cadalso Salazar), junto a Dávalos y Figueroa, paseándose por el poblado de Atunxa,

<sup>59</sup> Levillier 1924: 110.

<sup>60</sup> Véase *Ynformaciones de Joan Vélez*, publicadas en Flores Núñez 2024.

<sup>61</sup> «El domingo 21 de diciembre de 1578, durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo [...], con saludos de arcabucería, se inauguró la llegada de agua a la pila de la Plaza de Armas [de Lima]. Cuentan los documentos que hubo fiesta popular, presidida por el virrey, música, baile y corridas de toros en la misma plaza; el alcalde de entonces, Juan de Cadalso Salazar, derramó puñados de monedas de plata desde las ventanas del Cabildo» (Orrego Penagos 2001).

se encuentran con un indio viejo que lleva un enorme quipo entre sus cosas, en actitud, para ellos, sospechosa, y de instarlo a que diga «de qué eran tan largas cuentas», este, aparentemente, comienza a «variar»<sup>62</sup> o desatinar, esto es, a dar respuestas que no son creídas o, en cualquier caso, no satisfacen al corregidor. Ante lo cual, este amenaza al indio con azotarlo y cortarle el cabello (en afrenta) si no le dice la verdad acerca de lo consignado en el quipo. Al cabo —estamos otra vez en el desenlace del relato de Dávalos—, el indio *viene a confesar*:

el Indio vino a confesar *diziendo*, que aquel quipo *con otros muy grandes que tenía* [o sea, era uno entre otros de dicha especie], *era la razón y cuenta* que *avia de dar al Inga quando bolviese del otro mundo* de todo lo [que] avia sucedido en aquel valle en su ausencia: donde se incluyan todos los Españoles que por aquel real camino avian pasado, lo que avian pedido y comprado, todo lo que avian hecho así en bien como en mal. *El corregidor tomó y quemó sus quentas* [no resulta claro si se trata de un quipo o de varios], *y castigó al Indio*.<sup>63</sup>

¿En qué lengua se da este intercambio inquisitorial? Aparentemente en español, porque en el relato no solo no hay alusión a traductor o *lengua* alguno, sino también porque el corregidor Cadalso Salazar, como muchos de los españoles residentes en Lima, y Dávalos y Figueroa, recién llegado al Perú, no entienden ni hablan quechua. Entonces, el indio viejo tuvo que hablar castellano, una lengua que, verosímilmente, escasamente dominaba. Enfatizamos el «verosímilmente», pues todos los caciques e indios principales del valle que prestan declaración, ya ante la Audiencia de Lima en 1558, 1561 y 1562, ya en los interrogatorios mandados a hacer por Toledo en 1570 en Xauxa, lo hacen en su lengua (variedad

<sup>62</sup> El *Tesoro de Covarrubias* no consigna el verbo *variar*. Trae *desvariar*: «dizer desconfiertos, y cosas varias, que no atan ni desatan con el accidente de la calentura»; antes, en la entrada para *Calentura* ( fiebre) añade: «Andar un negocio caliente, tratarse con diligencia y calor». Ahora bien, el *Diccionario muy copioso de la lengua Española y Francesa* de Joan Palet (Bruxelles: Rvtger Velpivs Imprimeur, 1606, con edición en París dos años antes) incluye la entrada: «Variar. Varier, desguiser», traduciéndose *varier* por «desatinar» y *desguiser* por «arreboçar», «disfrasar», «embocar», es decir, ocultar (agradezco desde ya a la mano anónima evaluadora de este texto que tuvo a bien contribuir con este filográfico dato).

<sup>63</sup> Dávalos y Figueroa 1602: 151.

del quechua), y son traducidos al castellano por intérpretes competentes en una como en otra lengua. Es decir, salvo que Dávalos haya omitido expresamente alguna eventual escena de traducción ocurrida en su paseo junto al corregidor, para, por caso, simplificar su relato, todo hace pensar que el intercambio entre el corregidor y el indio viejo se da en castellano. En otras palabras, cuando Dávalos *cita* lo que dice el quipocamayo de Atunxauxa, está aparentemente citando lo que el viejo indio habrá dicho en castellano. Aceptemos por ahora esta hipótesis.<sup>64</sup> Lo que implica que la respuesta del indio viejo (citada, de seguro, de manera resumida y aproximada por Dávalos) o constituye un desafío abierto a la autoridad española o, lo que es casi lo mismo, una franca burla: mencionar la solo posibilidad de una *vuelta del Inca*, a solo dos años de desbaratada la resistencia en Vilcabamba y la degollación del último Inca en el Cuzco.<sup>65</sup> U otra posibilidad, atribuible —en parte al menos— a la eventual incompetencia del indio viejo para expresarse bien en castellano. Recordemos: ante las preguntas del corregidor, «el Indio turbado comenzó a variar», es decir, a dar respuestas tal vez contradictorias, tal vez inconexas o poco precisas (lo que es interpretado por el corregidor como una forma de ocultamiento y desatino) y solo ante las amenazas de la autoridad viene a «confesar». Esta confesión, otra vez, ¿abierto desafío o burla a la autoridad (en el contexto ya evocado de la crispación de ánimos en el valle de Xauxa) o el indio viejo quiso «confesar» otra cosa y su impericia de la lengua castellana lo traiciona? Volvamos un momento a esa *frase maldita* citada en el relato de Dávalos que constituye el núcleo de la respuesta (inadmisible) del indio viejo:

<sup>64</sup> Aunque las autoridades indígenas que escribían en castellano a la sazón fueran contadas con los dedos de acaso una mano (don Felipe Guacrapácar, que aprende a escribir durante su viaje a España, así como el joven curaca de Ananhuanca, don Carlos Apo Alanya, y el escribano del cabildo de naturales, don Miguel Pariatoc), es de suponer que la mayor parte de los curacas e indios principales, que a menudo tenían que interactuar con autoridades locales españolas, no desconocían completamente el castellano.

<sup>65</sup> La práctica y la semántica de la burla es altamente extendida en el mundo andino, tal como ya el *Lexicón de Santo Tomás* (*saucani, saucaspá*), los *Vocabularios* de quechua y aymara de González Holguín (*saucapayani, saucacuy pucllacuy*) y de Bertonio (*sawkasiña, sawkakipaña*) respectivamente lo atestan.

«aquel quipo con otros muy grandes que tenía, era *la razón y cuenta que avia de dar al Inga quando bolviese del otro mundo*».

Que un indio entrado en años, maestro en quipos, probablemente pariente sino cercano al curaca de Atunxauxa, y que habrá tenido más de una ocasión de interactuar con doctrineros dominicos y franciscanos y con autoridades locales españolas, diga en español que los quipos son «la razón y cuenta», es completamente verosímil, en vista de que, como hemos consignado de las traducciones consagradas (y de los usos lingüísticos en general entre españoles), esta es justamente la fórmula fija para referirse a aquellos. Ahora bien, el final del fraseo, independientemente de que se trate de un desafío a la autoridad del valle o de un malentendido lingüístico, plantea un menudo problema *alias* enigma: ¿de cita?, ¿de traducción, incluso si esta fuera del propio indio viejo a su castellano? Veamos. Cuando el indio (según Dávalos) dice que el quipo es *la razón y cuenta* que ha de dar al Inca «*quando bolviese del otro mundo*», aparte de introducir aparentemente por primera vez uno de los motivos recurrentes de los más tarde llamados *mitos del Inkarrí*, está a la vez echando mano a una fórmula o expresión fija difícilmente traducible al quechua o desde quechua: la fórmula «el otro mundo», para aludir al mundo de la muerte o de los muertos (ya el Hades, el Paraíso, el Infierno o el Purgatorio, en Occidente)<sup>66</sup>. Ni en quechua ni en aymara, otra de las *lenguas generales* del Perú, hay expresión alguna que se corresponda con algún «otro mundo» (hay ‘espacio-tiempo’ y ‘mundo’, *Pacha*, de arriba, de abajo, de acá; hay vuelta o torción de mundo, *Pachakuti*; hay animador de mundo, *Pachakamaq*, etc., pero no *otro mundo* como mundo de los muertos).<sup>67</sup> ¿Es que el indio viejo está ocupando una fórmula española que ha oído en alguna doctrina de los dominicos de Atunxauxa? ¿O es que Dávalos le atribuye un decir jamás dicho por el quipocamayo? Aunque es difícil, si no imposible, zanjar este punto, suena más probable

<sup>66</sup> Lamana afirma, asimismo: «nociones cristianas como [...] “otro mundo” o “alma”, no tenían equivalencias claras» [en el Ande] (2023: 106-107).

<sup>67</sup> Ni el *Lexicón de Santo Tomás* ni el *Vocabulario de González Holguín* ni tampoco el *Vocabulario de Bertonio* traen la expresión *otro mundo* en sus entradas en castellano, en quechua o en aymara.

lo último. Entonces, si aceptamos por ahora la hipótesis de que, por razones de desafío a la autoridad o por malentendido lingüístico (pocos años después don Felipe Guaman Poma escribe en su *Corónica*: «¿quién es el Inga?, el rey católico como lo tengo declarado en otros escritos; que no hay quien defienda sino el rey»),<sup>68</sup> el indio viejo afirma que la verdad de su quipo tiene relación con la eventualidad de una vuelta del Inca, ¿de dónde este volvería?

En los relatos o mitos del Inkarrí donde el motivo de la vuelta del Inca se menciona, estos cuentan que cuando la cabeza del Inca se reunía con su cuerpo, el Inca podría volver. Lo cierto es que, como sabemos (aunque a menudo *olvidamos*), el primero en hablar de *la vuelta* del Inca (introduciendo, de paso, el motivo que encontramos en los relatos del Inkarrí) es el Inca mismo, es decir, Atahualpa *alias* Atabalipa, poco antes de morir en Cajamarca (1533). Volvamos a citar los párrafos del cronista y testigo directo, Pedro Pizarro, al respecto: «Este *Atabalipa*

<sup>68</sup> Guaman Poma c. 1916: 904 (918). En vista de que el indio solo viene a confesar tras ser amenazado con castigo corporal y social, se podría esperar que, para él, mencionar la verdad del quipo lo eximiría de castigo. Ello fragiliza una pizca la hipótesis de que su respuesta (o su intención) fuera un desafío o burla a la autoridad. Aunque solo cabe especular sobre cuál pudiera haber sido la intención del quipocamayo, diciendo que esos quipos eran la cuenta a dar en caso de que el Inca volviera (incluso con problemas para expresarlo en castellano), en vista que para los indios del Perú fuera habitual hablar del rey de España como nuevo Inca, no cabe descartar del todo que el indio viejo, al decir «Inca» (o quién, sabe, incluso, *Inkarri*), estuviera queriendo decir *rey* (español), tal como en otras ocasiones tales quipos habían sido utilizados en las probanzas ante la Corona. La traducción (a la vez *translatio imperii*) expresa de *Inca* por *rey* (de España) de Guaman Poma ya citada no puede sino abonar, en parte, tal barrunte. Lo mismo, la expresión «Español Inkan» (Inca de los españoles), para referirse al Pizarro o al rey de España, que reporta el informante de Arguedas (39) en Puquio, Andamarcas, a mediados del siglo XX. Por otra parte, Polo de Ondegardo, en su *Relación* de 1571, recuerda que cuando de la Gasca pasa por Jauja en 1547, antes de vencer a Gonzalo Pizarro, sus tropas fueron alimentadas de los depósitos del Inca y del Sol del valle, pues a la sazón se seguía guardando separadamente tales bienes: «Aún después de la llegada de los españoles, mucho tiempo lo hicieron así [...] creyendo que había de venir tiempo en que diesen cuenta dello al Inca» (Polo de Ondegardo 2012: 244). Agradezco a José Luis Martínez esta referencia. ¿Los quipos del indio viejo registraban, aun veinte años después, cuando ya no había Inca alguno en Vilcabamba, las cuentas de lo que había en los depósitos del Inca y del Sol que menciona Polo, y que daban a veces a los españoles?

*auía hecho entender a sus mugeres e yndios que si no le quemauan el cuerpo, [que] aunque le matasen auía de uolver a ellos, que el sol su padre, le rreçusçitaría.*<sup>69</sup> Y otra vez:

Pues muerto Atabalipa, como tengo dicho auía hecho entender a sus hermanas y mugeres· que, si no lo quemauan, boluería a este mundo. Pues auiéndose ahorcado alguna xente y una hermana suya con algunas yndias, diziendo que yuan al otro mundo [otra vez: expresión cristiana] a seruir a Atabalipa, quedaron dos hermanas que andauan haziendo grandes llantos con atamhores y cantando, contando las hazañas de su marido.<sup>70</sup>

Evidentemente, lo que dice Pedro Pizarro del supuesto discurso sobre la resurrección y la vuelta del «otro mundo» del Inca hay que considerarlo de su cosecha (cristiana).<sup>71</sup> Lo que dice a todas luces Atahualpa, en consonancia con lo habitual en el Incario, es que si su cuerpo se conserva (y no se reduce a cenizas, mediante su eventual incineración), este, vuelto *mallku* (momia), puede seguir participando del poder orejón, como los otros Incas muertos en el Cuzco, servidos por su *panaqa* o grupo (femenino) de descendencia y, eventualmente, dar nuevas instrucciones o dictámenes a través de sus servidores-ventrílocuos.<sup>72</sup> Es bien sabido que

<sup>69</sup> Pizarro 1987 (c. 1572): 63 (38v).

<sup>70</sup> Ib.: 42 (69).

<sup>71</sup> Pese a estimar que los indios «comúnmente creyeron que las Ánimas vivían después de esta vida», Polo de Ondegardo precisa: «Mas de que los cuerpos hubiesen de resucitar con las ánimas nunca lo entendieron» (2012: 344).

<sup>72</sup> Con lo cual es evidente que al menos el inicio del discurso de la vuelta del Inca, es decir, el discurso del propio Atahualpa, no habrá tenido relación con milenarismo o mesianismo andino alguno y menos franciscano. De hecho, en la *Relación de Pizarro* están ya *in nuce* todos los motivos nucleares de los (más tarde) llamados *mitos del Inkarrí*: el conflicto entre el español Francisco Pizarro y el Inca Atahualpa, la muerte del segundo por el primero (por garrote y no degollado, es cierto; pero la muerte por garrote implicaba la rotura del cuello), las palabras de Inca poco antes de morir de que volvería (si su cadáver no era quemado), etc. Lo mismo podría constatarse en la tercera parte de *Crónica del Perú*, de Cieza, quien, sin haber sido testigo de vista, da cuenta tanto del conflicto entre el Inca y Pizarro, así como la posibilidad de enviar el Inca a España, y, también, recoge versiones de una eventual vuelta del Inca: «dizzen algunos de los yndios que Atavalipa dixo antes que le matasen que le aguardasen en Quito, que allá le bolverían a ver hecho culebra. Dichos de ellos deven de ser» (Cieza, 1987 [c. 1553], t. III: 168).

incluso una *wak'a* («objeto» o lugar de veneración o culto), si es reducida a cenizas o hecha polvo, no tiene modo de volver por sus fúeros. Lo que a Atahualpa le interesa, a poco de morir por garrote vil en Cajamarca, es que su cuerpo no sea incinerado tras su muerte (y, para ello, consiente *in extremis* en ser bautizado por el dominico Valverde) y poder devenir *mallku* y, de ese modo, volver a participar de la vida sociopolítica en el Ande.<sup>73</sup> De ahí que, tras su muerte, su cuerpo fuera desenterrado por sus cercanos y llevado a Quito, donde, en algún momento, se le pierde la pista.<sup>74</sup>

Que el primer relato que incluye el motivo de *la vuelta del Inca* sea uno reportado en una *Relación* española que cita (aproximativamente) lo que dice Atahualpa en Cajamarca no deja de ser paradójico. Lo mismo que el motivo del viaje a España (de la cabeza) de Atahualpa, que la crónica de Pizarro (como la de otros testigos de vista) asegura que fue una posibilidad que algunos españoles barajaron a fin de no dar muerte infame al joven Inca.

Todo lo anterior, de paso, también parece invalidar la tesis que defiende Delio ante Cilena, acerca de que los indios tenían una noción (aunque rústica) de la inmortalidad del alma, de la que el «cuento» de la *Miscelánea austral* viene a ser un ejemplo para acreditar su argumento. La noción de *alma* (del latín *anima*) habrá sido un quebradero de cabezas y de traducciones forzadas entre los vocabularistas coloniales, especialmente los evangelizadores (al punto que González Holguín, en su sección castellano-quechua, la entrada «alma» la traduce por «ánima», es decir, no la traduce; lo mismo Bertonio para el aymara: «janchini animani»: «que tiene cuerpo y alma o alma con cuerpo», o en la entrada castellana *ánima racional*: «jaqina almapa»).<sup>75</sup> Sin entrar en este debate

<sup>73</sup> Sobre muerte y prácticas mortuorias del Tawantinsuyu, véase Dean 2010; Millones y Mayer 2021; Lamana 2023.

<sup>74</sup> Para los avatares de los restos de Atahualpa en las cercanías de Quito, véase Estupiñán 2018.

<sup>75</sup> En los catecismos y sermonarios traducidos al quechua y aymara según las directivas del III Concilio de Lima (1583), las palabras *ánima* (alma), *Dios*, *Espíritu Santo*, *cristiano*, *gracia*, etc., permanecen en castellano. El Inca Garcilaso, a su modo, lo refrenda: «para declarar muchas cosas de la religión cristiana no hay vocablos ni manera de decir en aquel

a fondo (la eventual creencia en la inmortalidad del alma en el Ande), recordemos, sinópticamente, lo que habrá adelantado Gerald Taylor, quien, siguiendo en parte al Inca Garcilaso, en sus estudios y traducciones del *Manuscrito de Huarochirí* (c. 1600), uno de los pocos textos tempranos escritos en quechua: la noción o término *camac* o *kamaq* (o aun *kamaqin*), que en algunos escritos de evangelizadores tempranos (Domingo de Santo Tomás *et al.*) se usa como traducción del vocablo *alma*, apunta más bien a la mayor o menor fuerza vital que anima o da vitalidad a un ser, ya humano o no-humano.<sup>76</sup> Así, *Pachakamaq* no cabe traducirlo por *alma* del mundo sino por *fuerza animadora del mundo*, o «Animador de la Tierra», según sugiere Taylor. Ahora bien, tal *kamaq* en *Pachakamaq*, como el de cualquier *wak'a* o *mallku*, y, por lo tanto, como el de cualquier Inca a embalsamar o ya embalsamado, es por definición no necesariamente inmortal. Si llega a ser reducido a cenizas, como el discurso reportado de Atahualpa en Cajamarca lo confirma, la cosa se acaba (*p'uchukakuy*) sin vuelta.<sup>77</sup>

lenguaje del Perú, como decir *Trinidad, Trino y Uno, Persona, Espíritu Santo, Fe, Gracia, Iglesia, Sacramentos*, y otras palabras semejantes, porque totalmente las ignoran aquellos gentiles, como palabras que no tuvieron en su lenguaje, ni hoy las tienen» (Garcilaso de la Vega 2011: 75).

<sup>76</sup> Taylor 2000: 7-8. Así, Polo de Ondegardo entiende que los sacrificios humanos que se le hacían a los Incas momificados eran para darles *fuerza*, vitalidad: «Entre estos Ingas [...] avn son mayores los daños e ynumerables sacrificios que hazen, especialmente después que se dieron a embalsamar los cuerpos, que para darles fuerza y para que no [se] pudriesen les mataban niños y doncellas muy hordinarios» (en Lamana 2023: 124).

<sup>77</sup> Como ya señalamos, no pretendemos zanjar aquí el punto sobre la eventual creencia en la inmortalidad del alma en el Ande y, por tanto, de la eventual creencia en un «alma» desligada o trascendente de todo cuerpo o traza «material» o corporal y tampoco si la pregunta está bien planteada (en términos de «creencia»). Tanto en los avatares del Taki Onqoy como en otros casos de la sierra central a fines del siglo XVI y posteriores, junto con casos en que explícitamente no se distingue entre el *camaquen* y, por ejemplo, la momia misma (*mallqui* o *mallku*), hay también testimonios de *camaquen* que trasmitirían entre cuerpos, incluso si el primero ha sido quemado y reducido a nada (por caso, véase Duvíols 2016: 149 y 151). ¿Es por la «influencia» o, mejor, por el incipiente *pareo* andino con el cristianismo? Tal vez. Pero, reiteramos, dejamos por ahora la cuestión abierta.

**CONCLUSIONES ENTREABIERTAS: ARTICULACIÓN DOBLE Y DOUBLE BIND  
(DOBLE VÍNCULO)**

Hemos consignado la ocurrencia temprana de uno de los motivos recurrentes en los llamados *mitos del Inkarrí* en un relato de la *Misce-lánea austral* de Diego Dávalos y Figueroa: la eventual vuelta del Inca. Analizamos la organización literaria de dicho relato en sus componentes básicos: introducción, desarrollo y desenlace. A fin de evaluar tanto la veracidad como la verosimilitud del relato (que concluye con la quema del quipo que porta el «indio viejo» y su castigo, luego de que este alude a la eventual vuelta del Inca), hemos, en primer lugar, aquilatado el amplio uso de tales tipos de quipos por parte de curacas e indios principales de Xauxa en presentaciones de informaciones y memoriales ante la Corona, vía la Real Audiencia de Lima, y, en un segundo momento, hemos señalado al menos cuatro sucesos o situaciones que pudieran haber vuelto particularmente crispada las relaciones entre el corregidor a la sazón del valle, Juan de Cadalso Salazar, y los curacas e indios principales de la provincia. Finalmente, a partir de consideraciones filológicas y lingüísticas, nos hemos detenido en el discurso del indio viejo reportado por Dávalos y Figueroa. Tal análisis deja indecidido si la evocación de la vuelta del Inca por el *informante nativo* (probablemente a la sazón el *contador mayor* del curacazgo de Atunauxa, don Juan Limache) se da como una señal de desafío a la autoridad española (en el contexto de las fricciones generadas por las reformas toledanas) o que pudiera estar dando cuenta de un malentendido de orden lingüístico por parte del indio en cuestión (en vista de su escasa pericia con la lengua española). De paso, recordamos que la primera fuente que hace mención a la eventual vuelta del Inca tras su muerte es el propio Atahualpa, quien, en Cajamarca, tal como atestigua en su *Relación* un testigo de vista de los sucesos (Pedro Pizarro), solicita ser bautizado para ahorrarse la destrucción de su cuerpo por el fuego y así poder volver a ocupar un lugar en la vida social incaica, a través de su *mallku* y su *panaqa*.

Cabe demorarnos ahora, a modo de conclusión abierta, en la *articulación doble* (Abercrombie)<sup>78</sup> que es posible detectar en el relato literario de Dávalos entre el discurso español (dominante) y el discurso indígena (subalterno) y, luego, en el *double bind* (Derrida)<sup>79</sup> entre relato literario y relato etnohistórico o etnográfico.

<sup>78</sup> La formulación más explícita de esta noción es elaborada por el antropólogo estadounidense Thomas Abercrombie en «Articulación doble y etnogénesis» (1991; también 1986 y 1998). Se trata de una categoría que a la vez permite describir y comprender las peculiaridades de la gramática (*lato sensu*) en el Ande, no solo al interior de los ayllus o comunidades, sino al mismo tiempo de estas con su afuera virreinal o republicano. Tal *doble articulación* estructurante de prácticas socioculturales fuera, al cabo, tan genuinamente andina como occidental en el Perú colonial (y luego republicano), lo que vuelve caduca la tendencia a tener que optar por un tiempo u otro (como expresión de una sola agencia, ya indígena, ya hispanocristiana), así como a hablar de un *síncretismo* indiferenciado. Abercrombie subraya que tales dobles articulaciones «resisten la hegemonía a la vez que la reproducen», por decir, estamos ante un «sistema de articulación» que sirve «tanto a sus propios fines [para el caso, indígenas, pero antes ya intraindígenas: entre incas y collas, entre collas y urus, etc.] como a los de sus dominadores [españoles y luego criollos republicanos]» (1991: 203-203). En otras palabras, se toma muy en serio el llamado *dualismo andino* o conjunción de *opuestos complementarios* (Duviols 1973; Platt 1978; Salomon 1991; Cerrón Palomino 2002, etc.), *unidad dual* no exenta de jerarquías de por medio, rasgo estructural-estructurante de la gramática (*lato sensu*) en el Ande, lo que impide disociar sin más dominación y resistencia, es decir, donde el conflicto (ya creciente o decreciente) entre partes no se supera, sino que se negocia, de un modo u otro, permanentemente.

<sup>79</sup> La noción de *double bind*, o doble vínculo, que inicialmente viene a designar situaciones paradójicas o anómalas en el uso del lenguaje (Watzlawick *et al.* 1967), es retomada por Derrida (1972a, 1991) para aludir a una co-implicación común a toda práctica de escritura y de traza en general: su divisibilidad o *iteración* de origen (*idem* 1972b), en cuanto una traza marca lo otro de sí, lo que sustituye o a lo que alude, y a la vez se (re)marca a sí misma. Si en los casos asociados a lo anómalo, una frase del tipo «¡sé espontáneo!» envuelve al sujeto receptor en una situación de doble vínculo incompatible (si la orden es ser espontáneo, la espontaneidad es incompatible con seguir una orden), la situación de doble vínculo, al decir de Derrida, es generalizada, como queda explícito en sus análisis del don, de la responsabilidad, de la hospitalidad, etc. (*idem* 1991: 29; Potestá 2016). Si esta situación se da de manera habitual en la práctica socioescritural, puede, de una parte, inducir a una experiencia paralizante, aunque, de otro lado, da lugar a alguna posibilidad de negociar singularmente alguna respuesta, que nunca será por entero lógica ni racionalmente fundable, y por ello mismo, tal vez mínimamente responsable.

En el primer caso, al interior de un relato *grosso modo* verídico incluido en un texto literario (*Miscelánea austral*), es evidente que en este se cita, con más o menos exactitud, la intervención oral de un indio viejo (como en muchas crónicas y relaciones más o menos histórico-literarias del periodo, pero escasamente en obras abiertamente literarias). Esta doble articulación discursiva que se da en el relato de Dávalos es, por cierto, tributaria de la articulación doble que se da en aquel tiempo en el Ande, tal como lo documenta Abercrombie más adelante para el caso de la vida socio-comunitaria en K'ulta (al este de Oruro, Bolivia), pero que habrá ya operado en el Ande desde antes de la conquista europea, como las mismas *traducciones* (que citamos más arriba) entre el tiempo del Inca y el tiempo del rey de los propios curacas de Xauxa lo viene a confirmar. Más allá o más acá del discurso evangelizador de *la extirpación de idolatrías* (un modo de la pretensión de *aculturación* sin vuelta), lo cierto es que esto casi nunca funciona, pues la fuerza de la unidualidad o articulación doble prehispánica continúa vigente en las comunidades del Ande hasta nuestros días. Es claro que los indios del valle del Xauxa se confederan o *alían* (al decir de Espinoza Soriano) tempranamente a los conquistadores españoles, ya para sacarse de encima la opresión de los ejércitos de Atahualpa, ya para desprenderse de toda sujeción a los cuzqueños, es decir, cambiando su posición *Urin* con respecto a los Incas por una posición *Urin* con respecto a los españoles, pero antes que otros, y es justamente esto lo que hacen valer, con éxito relativo, en sus probanzas presentadas ante la Corona, con la ayuda de quipos y testigos varios, durante todo el siglo XVI. Ahora bien, en esta doble articulación de discursos que se da en la «Relación notable de un Indio» de Dávalos (pero también en otras obras histórico-literarias del período), al citarse bien que mal el discurso subalterno, queda abierto, insistimos, inzanjable por ahora, si la respuesta del indio viejo (la evocación de un eventual retorno del Inca) habrá constituido un desafío a la posición dominante del corregidor español o, al contrario, como una forma de confirmarla pero expresada errónea o equívocamente en castellano, la lengua predominante. Y, por lo tanto, si el discurso reportado del quipocamayo de Xauxa puede o no considerarse uno de los registros más tempranos

(aparte del discurso del propio Atahualpa en Cajamarca, consignado por Pedro Pizarro) de los llamados *mitos del Inkarrí*. En síntesis: el *concepto* de articulación doble (*casi concepto*, al decir de Derrida, pues jamás puro concepto, en vista que conlleva cada vez su inscripción, ya oral, ya escrita, etc.), en consonancia con el *dualismo (complementario) andino*,<sup>80</sup> tanto para describir dinámicas sociales e históricas en el Ande como para su análisis, tiene la ventaja de evitar recaer en apelaciones a fenómenos de *sincretismo* indiferenciado (e incluso de *interculturalidad*, habitualmente, equivalencial) y a la vez desgauza la centralidad que se habrá podido asignar a la noción de *aculturación*, pues, sin eliminarla del todo, la resitúa, la desplaza.

El otro aspecto que este relato de Dávalos suscita, que también cabría dejar abierto, es la distinción habitualmente tajante entre relato literario y relato etnohistórico o etnográfico. Este último normalmente habrá sido descrito como un relato oral transcrita (a la escritura en sentido estricto o predominante) por un agente (de saber) externo a la *cultura* o *etnia* de quien cuenta y *performa* el relato (oral). Es lo que hacen Arguedas en Puquio y Núñez del Prado, Josafat Roel Pineda y otros en Q’ero, por caso, y aún nos (con la poeta cruceña Emma Villazón) alguna vez en el sur mapuche (2017). Pero, aparte de que la oposición (a menudo jerárquica) entre escritura y oralidad habrá venido siendo desmontada (como uno de los rasgos marcantes de la llamada *metafísica occidental*),<sup>81</sup> tanto para el caso de Dávalos y Figueroa (texto literario), como de Guaman Poma y otros cronistas tempranos del virreinato (textos histórico-literarios), las citas como los reportes de *discursos indígenas* no son estructuralmente diferentes de los relatos orales etnográficamente reportados. Es cierto que cada *cultura* o cada tradición *sociocultural* suele efectuar distinciones entre tipos de relatos (por ejemplo, entre relatos de *verdad* y de *ficción*, entre *cuento* y *fábula*, aunque estas mismas nociones no dejen de ser

<sup>80</sup> Resume Salomon: «Like most Andean dual structures, halves are seen as symmetrical in form, complementary in function, and unequal in rank» (2018: 32).

<sup>81</sup> Derrida 1967.

problemáticas en traducción a otros contextos *ethnohistóricos*),<sup>82</sup> pero para el (doble) caso que nos ocupa, la asignación de los *mitos del Inkarrí* a una u otra tipología se vuelven a ratos inanzables. Los *informantes nativos* de Arguedas y de Núñez del Prado *et al.* en ninguna parte señalan que su relato (testimonial) es ficción ni tampoco, evidentemente, historiografía científica. Todo lo cual no impide, hasta cierto punto al menos, contrastarlos con otras fuentes para no solo establecer hipótesis de verosimilitud como de veracidad histórico-fenomenal. Si *mythos*, en la Grecia antigua, no se distingue inicialmente de *logos*, pues ambos términos aluden a la palabra articulada y solo con el tiempo *mito* pasa a aludir al relato oral, su inscripción en alguna etnografía o literatura no transforma su índole, justamente, de relación o relato (lo que interviene ahí pareciera ser más los marcos institucionales o instituyentes de inscripción).<sup>83</sup> Ello valida, de paso, la eventual búsqueda de trazas de *mitos del Inkarrí* en fuentes escritas coloniales: no solo en *La nueva corónica*, sino también en Murúa, el Inca Garcilaso, Sarmiento de Gamboa, Anello Oliva, Montesinos y un largo etcétera. Es decir, el problema de la índole verídica o veraz (e incluso verosímil, si queremos aún apelar a estos criterios) se da tanto en los relatos reportados por los cronistas de fuentes indígenas como en los relatos asumidos directamente por estos y transcritos por etnógrafos. No pretendemos declarar sin más nula la distinción entre relato historiográfico y relato literario, o entre relato literario y relato

<sup>82</sup> En el caso del quechua y, específicamente, de las variedades habladas en el valle de Jauja, los relatos, antes que separarse entre verdaderos y falsos, o de verdad y ficción, vienen marcados por partículas reportativas (sufijos que se agregan al final del verbo), para indicar si el hablante ha sido testigo directo de lo que cuenta (asumiendo plena responsabilidad sobre lo narrado), o solo de oídas (sin asumir toda la responsabilidad) o solo lo narra de manera conjetal (sin asumir responsabilidad alguna) (Cerrón Palomino 1976: 237-241).

<sup>83</sup> Para la evolución y bifurcaciones de la noción de *mito*, de Grecia hasta nuestros días, puede consultarse, entre otros, a Jamme (1999: 13-21). De paso cabe tomar distancia del carácter supuestamente anónimo de todo mito, pues, como en el caso también de un historiador con respecto a la historia, siempre hay alguien que lo recrea y actualiza, como en el caso de los informantes con nombre y apellido de Arguedas en Puquio, de Núñez del Prado *et al.* en Q'ero, y los relatos del quipocamayo Catari (en Charcas) confiados a Anello Oliva, etc.

etno(historio)gráfico, pero sí llamar la atención sobre sus relaciones a menudo porosas y, también a menudo, sobre su estatus de asignación indecidible. Y es que, parafraseando a Derrida, cada relato de sucesos conlleva una suerte de *double bind*, alias doble vínculo, entre *suceso archivado* y *suceso archivante*,<sup>84</sup> de manera oral o, en sentido restringido, escrita, e incluso figural, etc.

Lo que a fin de cuentas vuelve tan singularmente paradójica esta «Relación notable de un Indio» de la *Miscelánea austral* es que, siendo parte de un texto literario, una suerte de poema en verso y prosa (y Cilena no dejará de advertirnos a todo lo largo de los coloquios, como de Platón a Pessoa: el poeta es un fingidor), es que este deja inscribirse en sí un relato de sucesos como testimonio veraz o verídico de unos acontecimientos realmente acontecidos. Y es que hacia fines del siglo XVI, la *miscelánea*, en tanto género o subgénero literario, permite (como su nombre lo sugiere)<sup>85</sup> la mescolanza de todo tipo de discursos (pensamientos, demostraciones, versos, relatos de verdad o de ficción, especulaciones etimológicas, traducciones, etc.), por decir, una suerte de *chimuchina* en que no solo cabe también el discurso de verdad (testimonial, histórico, etnográfico, etc.), sino que también de *yapa* suspende temporalmente la asignación meramente ficcional, fabulosa o sin más fingidora de cualquier literatura.

Para acabar, démosle la penúltima palabra a Cilena. Luego que Delio concluye su «Relación notable de un Indio», Cilena, quien comparte con él la percepción y experiencia oscilante acerca de la barbarie y/o el ingenio de la indiada, aceptando aparentemente la demostración lógico-narrativa

<sup>84</sup> Derrida 2003: 75.

<sup>85</sup> Del latín *miscere* (mezclar); se habrá postulado que viene directamente del latín *miscellanea*, «que, como recuerda Juvenal, era una comida grosera que se daba a los gladiadores, una mezcla de muchas cosas» (<https://etimologias.dechile.net/?miscelanea>). Pero en latín «ya se encuentra *miscellanea* como femenino singular, con el valor de *escrito que incluye una mezcla de cosas*, y así lo usa, por caso, Tertuliano» (*ib.*). Para *miscelánea* como género literario, DRAE da: «f. Obra o escrito en que se tratan muchas materias inconexas y mezcladas». Para fines del siglo XVI, tenemos ya en el Perú la *Miscelánea antártica* (1586), de Miguel Cabello de Balboa (donde, entre sus principales informantes indígenas, menciona a don Mateo Yupanqui y don Martín Farro Chumbi), con la que la *Miscelánea austral* no deja, en parte, de medirse, y, en España, entre otras, *La Miscelánea. Silva de casos curiosos o Varia historia* (1592), de Luis Zapata.

sobre su (supuesta) creencia en la inmortalidad del alma, remata: «Bié[n] manifiesta *este caso* [relato, relatado] que *atinan* [los Indios] aunque a tiento o a *caso* [al azar imprevisible] en cierta manera conque *los cuerpos han de bolver a vivir*».<sup>86</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Thomas. 1986. *The politics of sacrifice: an Aymara cosmology in action*. Tesis de doctorado en Filosofía, departamento de Antropología. Illinois: University of Chicago Press.
- Abercrombie, Thomas. 1991. «Articulación doble y etnogénesis». En Segundo Moreno y Frank Salomon (eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, tomo I. Quito: Abya-Yala, 197-212.
- Abercrombie, Thomas. 2006 [1998]. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Sierpe.
- Ajens, Andrés. 2017. «Conexiones huilliche-altoperuanas en el ciclo de Atahualpa». *Meridional, Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* 8: 153-188.
- Anello Oliva, Giovanni. 1998 [c. 1630]. *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*, ed. por Carlos M. Gálvez. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Aranda, Gilberto, Miguel López y Sergio Salinas. 2009. *Del regreso del Inca a Sendero Luminoso. Violencia y política mesiánica en Perú*. Santiago: RIL editores.
- Arguedas, José María. 1975a [1957]. «Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local». En Ángel Rama (ed.), *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Ciudad de México: Siglo XXI, 34-79.
- Arguedas, José María. 1975b [1967]. «Mitos prehispánicos». En Ángel Rama (ed.), *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Ciudad de México: Siglo XXI, 173-182.
- Arriaga, Pablo Joseph de, 1621. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Lima: Imp. Geronymo Contreras.
- Bertonio, Ludovico, 1993 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: IRPA/Radio San Gabriel.

<sup>86</sup> Dávalos y Figueroa 1602: 151. A lo que Delio responde: «Assi se ha de presumir que es a *caso* [Covarrubias: «CASO, [...] todo lo que sucede sin preuencion de temor ni esperança dello, y adueriblemente dezimos a *caso*, fortuna, forte fortuna»] según lo que dicho tengo, y que en ellos [h]aya en esso ignorancia no nos devemos espaniar, siendo gente bárbara, pues en los *Philosophos antiguos* (cuyas sentencias tanto celebran) uvo mayores faltas acerca desta materia» (*ib.*).

- Beyersdorff, Margot, 1997. *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX)*. La Paz: Plural.
- Brokaw, Galen. 2013. «La recepción del quipu en el siglo XVI». En Marco Curatola y José Carlos de la Puente Luna (eds.), *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 119-144.
- Cerrón Palomino, Rodolfo. 1976. *Gramática quechua: Junín-Huanca*. Lima: Ministerio de Educación.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 1989. *Lengua y sociedad en el valle del Mantaro*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cerrón Palomino, Rodolfo. 2002. «Hurin: un espejismo léxico opuesto a Hanan». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease*, tomo I. Lima: Fondo Editorial PUCP, 219-235.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2006. «Tucuyricoc». *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 42 (42): 219-226.
- Cieza de León, Pedro de. 1553. *Crónica del Perú, parte primera*. Sevilla: Casa de Martín de Mendoça.
- Cieza de León, Pedro de. 1987 [c. 1553]. *Crónica del Perú, tercera parte*, ed. por Francesca Cantu. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Cieza de León, Pedro de. 2000 [c. 1553]. *El señorío de los Incas*, ed. por Manuel Ballesteros. Madrid: Datin.
- Colombi-Monguió, Alicia de. 1986. «Doña Francisca de Briviesca y Arellano: la primera mujer poeta en el Perú». *Anuario de Letras* 24: 413-425.
- Córdova y Salinas, Diego de. 1957 [1651]. *Crónica Franciscana*. Washington: Academy of American Franciscan.
- Covarrubias, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Imp. Luis Sánchez.
- Curatola Petrocchi, Marco y José Carlos de la Puente Luna. 2013. «Contar concertando: quipus, piedritas y escritura en los Andes coloniales». En Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna (eds.), *El quipo colonial. Estudios y materiales*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 193-232.
- Dávalos y Figueroa, Diego. 1602. *Miscelánea austral*. Lima: Imp. Antonio Ricardo.
- De la Puente Luna, José Carlos. 2007. *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- De la Puente Luna, José Carlos. 2016. «En la lengua de indios y en lengua española: cabildos de naturales y escritura alfábética en el Perú colonial». En Ana Luisa Izquierdo de la Cueva (ed.), *Visiones del pasado. Reflexiones para escribir la historia de los pueblos indígenas de América*. Ciudad de México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 51-113.

- De la Puente Luna, José Carlos. 2022. *En los reinos de España. Viajeros andinos, justicia y favor en la corte de los Austria*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Dean, Carolyn. 2010. «Death and afterlife in the Early Modern Hispanic world». *Hispanic Issues* 7: 27-54.
- Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. París: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques. 1972a. *Positions*. París: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques. 1972b. «Signature événement contexte». En Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*. París: Les Éditions de Minuit, 365-393.
- Derrida, Jacques. 1991. *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. París: Galilée.
- Derrida, Jacques. 2003 [2001]. «La cinta de máquina de escribir». En Jacques Derrida, *Papel máquina*. Madrid: Trotta, 31-130.
- Duviols, Pierre, 1973, «Huari y llacuaz: agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad». *Revista del Museo Nacional* 39: 153-191.
- Duviols, Pierre. 2016 [1978]. «Camaquen upani: un concepto animista de los antiguos peruanos». En Pierre Duviols, *Escritos de historia andina*, tomo I. Lima: Biblioteca Nacional del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos, 147-166.
- Espinoza Soriano, Waldemar. 1972. «Los huancas, aliados de la Conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú. 1558, 1560, 1561». *Anales Científicos de la Universidad del Centro* 1: 201-407.
- Estupiñán, Tamara. 2018. «El Puxilí de los Yngas, el ayllu de la nobleza incaica que cuidó de los restos de Atahuallpa Ticci Cápac». *Revista de Historia de América* 154: 37-80.
- Flores Núñez, Darío. 2024. *Las dinámicas de poder en el valle de Xauxa a fines del siglo XVI: Joan Vélez y el arte de la mediación*. e-Spania Books, <<https://doi.org/10.4000/12q3k>>.
- Fossa, Lydia. 2021. «De kuraka a cacique: Perversión del sistema de la mit'a». *Telar* 27: 69-90.
- Garcilaso de la Vega, Inca. 2009 [1617]. *Historia general del Perú*, edición digital. Lima: SCG, <<https://museogarcilaso.culturacusco.gob.pe/mediaelement/pdf/2-HistoriaGeneraldelPeru.pdf>>.
- Glave, Luis Miguel. 2013. «El quipu que los indios de Parinacocha presentaron al licenciado Polo». En Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna (eds.), *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 283-306.
- González Holguín, Diego. 1989 [1608]. *Vocabulario de la lengva general de todo el Peruv llamada lengva Qquichua o del Inca*, edición facsimilar. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1616. *Primer nueva corónica y buen gobierno*, edición electrónica. <<https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>>.
- Huamanchumo de la Cuba, Ofelia. 2011. «De un tipo textual memoria: ¿primer documento judicial mestizo en el Perú del siglo XVI?». *Lexis* 35 (2): 261-288.
- Husson, Jean-Philippe. 2017a. *Génesis de los dramas del fin del Inca Atahualpa y los mitos del Incarri*. (Incluye dos capítulos a cura de Aurélie Omer). Lima: Argos.
- Husson, Jean-Philippe. 2017b. *La mort d'Ataw Wallpa ou la fin de l'Empire des Incas*, traducción y edición crítica. Genève: Patiño.
- Jamme, Christoph. 1999 [1991]. *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, traducción de W. J. Wegscheider. Barcelona y Buenos Aires: Paidós.
- Jiménez de la Espada, Marcos. 1881. *Relaciones geográficas de Indias*, tomo I. Madrid: Tip. de Manuel Hernández.
- Lamana, Gonzalo. 2023. «La materialidad de los muertos vivos. La carta-relación del licenciado Polo Ondegardo al arzobispo Jerónimo de Loaysa de 1566 y su contexto» *Historica*. 47 (1): 77-172.
- Latasa Vasallo, Pilar. 2005. «Transformaciones de una élite: el nuevo modelo de nobleza de letras en el Perú (1590-1621)». En Pilar Latasa Vasallo (ed.), *Élites urbanas en Hispanoamérica (De la Conquista a la Independencia)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 413-433.
- Levillier, Roberto (ed.). 1924. *Gobernantes del Perú: Cartas y papeles, siglo XVI (documentos del Archivo de Indias)*, tomo VII. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.
- Lohmann Villena, Guillermo. 2004. «Un florilegio de mérito relevante. Comento y complementos». *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 38: 9-27.
- López Baralt, Mercedes. 1993. *Guaman Poma, autor y artista*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- López-Baralt, Mercedes. 2004. «El retorno del Inca rey en la memoria colectiva andina: del ciclo de Inkarrí a la poesía quechua urbana de hoy». *Cahiers CRICCAL* 31 (2): 19-26.
- Loza, Carmen Beatriz. 1998a. «Du bon usage des quipus face à l'administration coloniale espagnole». *Population* 53 (1-2): 139-159.
- Loza, Carmen Beatriz. 1998b. «Juger les chiffres [Statut des nombres et pratiques de comptage dans les dénombrements andins, 1542-1560]». *Histoire & Mesure* 13 (1-2): 13-37.
- MacCormack, Sabine. 1985. «“The heart has its reasons”: Predicaments of missionary Christianity in Early Colonial Peru». *Hispanic American Historical Review* 65 (3): 443-466.

- MacCormack, Sabine. 1995. «En los tiempos muy antiguos [...], cómo se recordaba el pasado en el Perú de la Colonia temprana». *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia* 7: 3-33.
- Medelius, Mónica y José Carlos de la Puente Luna. 2004. «Curacas, bienes y quipus en un documento toledano (Jauja, 1570)». *Histórica* 28 (2): 35-82.
- Meneses, Teodoro. 1987. *La muerte de Atahualpa. Drama quechua de autor anónimo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Millones, Luis y Renata Mayer. 2021. *Funerales, muerte y el más allá en la historia del Perú*. Santiago: Ediciones de la Biblioteca Nacional de Chile.
- Omer, Aurélie. 2009. «Ordonner le chaos: unité et diversité des versions du mythe d’Inkarri». *Escrifural* 2. Poitiers: Centre de Recherches Latino-Américaines.
- Orrego Penagos, Juan Luis. 27 de marzo de 2011. «Historia del agua potable en Lima». *Blog de Juan Luis Orrego Penagos*. <<http://blog.pucp.edu.pe/blog/juanluisorrego/2011/03/27/historia-del-agua-potable-en-lima/>>.
- Paz Rescala, Laura. 2019. *Dolce mio foco. Una edición de la poesía de la Miscelánea austral de Diego Dávalos y Figueroa, con un recorrido por sus coloquios*. La Paz: SBEC, Plural.
- Paz Rescala, Laura y Andrés Eichmann. 2024. «Restos de un ocaso: el testamento de doña Francisca de Briviesca y Arellano». *Hipogrifo* 12 (2): 577-598.
- Pizarro, Pedro. 1987 [c. 1572]. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, ed. por Guillermo Lohmann Villena y nota de Pierre Duviols, segunda edición. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Platt, Tristan. 1978. «Symétries en miroir: le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivie». *Annales* 33 (5-6): 1081-1107.
- Polo de Ondegardo, Juan. 2012 [1571]. «Las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño que resulta de no guardar a estos indios sus fueros». En Gonzalo Lamana (ed.), *Pensamiento colonial crítico: Textos y actos de Polo de Ondegardo*. Cusco y Lima: Centro Bartolomé de las Casas-Instituto Francés de Estudios Andinos, 217-330.
- Potestá, Andrea. 2016. «Democracia sin condiciones: Derrida y la política a golpes de aporía». *Cuadernos de Filosofía* 67-68: 169-180.
- Rose, Sonia. 2003. «Saber universal y memoria local: la *Miscelánea Austral* de Diego Dávalos y Figueroa (Lima, 1602)». En Dominique de Courcelles (ed.), *Ouvrages miscellanées et théories de la connaissance à la Renaissance*. París: École Nationale des Chartes. <<https://doi.org/10.4000/books.enc.1181>>.
- Salomon, Frank. 1991. «Introductory essay». En *The Huarochirí Manuscript*. Texas: University of Texas Press, 1-38.
- Salomon, Frank. 2018. *At the Mountains' Altar: Anthropology of Religion in an Andean Community*. Londres: Routledge.

- Santo Tomás, Domingo de. 1560. *Lexicón, o Vocabulario de la lengua general de los Indios del Perú, llamada Quichua*. Valladolid: Imp. Fernández de Córdova.
- Taylor, Gerald. 2000. «Camac, cama y camasca en el manuscrito quechua de Huarochirí». En Gerald Taylor, *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas-Instituto Francés de Estudios Andinos, 1-8.
- Watchel, Nathan. 1971. *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. París: Gallimard.
- Watzlawick, Paul. 1967. *Pragmatics of Human Communication. A study of Interactional Patterns, Pathologies and Paradoxes*. Nueva York: Norton & Company.
- Zavala, Silvio. 1978. *El servicio personal de los indios en el Perú*. Ciudad de México: Colegio de México.

Fecha de recepción: 07/02/2025

Fecha de aprobación: 16/06/2025



# La obra de Simón de Vos en el Monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes (Lima, siglo XVII)

The paintings of Simón de Vos at the Monastery of the Conception in the City of the Kings (Lima, 17th century)

LILIANA PÉREZ MIGUEL

*Universidad de Burgos*

[lilianapm@ubu.es](mailto:lilianapm@ubu.es)

<https://orcid.org/0000-0002-0553-1703>

---

## RESUMEN

*Este estudio presenta una serie de veinticuatro pinturas flamencas pertenecientes al Monasterio de la Concepción de Lima, atribuidas o pertenecientes al pintor flamenco amberino Simón de Vos, miembro del círculo de Pedro Pablo Rubens. Ejecutadas hacia finales de la década de 1630 e inicios de la de 1640, las obras conforman dos series: una dedicada a episodios del Antiguo Testamento y otra a la vida de la Virgen. Aunque su existencia era conocida gracias a referencias documentales, hasta el momento no se contaba con un registro visual ni con un estudio que hiciera conocer la serie en su integridad. El presente trabajo tiene como propósito difundir este conjunto, situarlo en el marco histórico y artístico de su producción y adquisición, y abrir nuevas vías de investigación tanto sobre Simón de Vos y la pintura flamenca del siglo XVII como sobre los circuitos artísticos del virreinato peruano y del mundo colonial americano. En este marco, resulta fundamental subrayar el papel de los monasterios femeninos como espacios de recepción, preservación y circulación de obras, cuya participación activa en la configuración de redes artísticas y devocionales fue decisiva para la llegada de estas pinturas a Lima.*



**Palabras clave:** Simón de Vos; Monasterio de la Concepción, Lima; pintura flamenca; siglo XVII; Peter Paul Rubens; arte barroco; Forchondt; mercado artístico.

#### *ABSTRACT*

*This study presents a group of twenty-four Flemish paintings housed in the Monastery of the Conception in Lima, attributed to or ascribed to Simon de Vos, a Flemish painter from Antwerp and a member of Peter Paul Rubens' circle. Executed in the late 1630s and early 1640s, the works are organized into two series: one dedicated to episodes from the Old Testament and the other to the life of the Virgin. Although the existence of these paintings was known through documentary references, no visual record or comprehensive study of the complete series was available until now. This article aims to make this collection known by situating it within the historical and artistic context of its production and acquisition, while also opening new avenues for research on both Simon de Vos and seventeenth-century Flemish painting, as well as on the artistic networks of the Peruvian Viceroyalty and the broader colonial Americas. Within this framework, it is essential to highlight the role of female monastic communities as spaces for the reception, preservation, and circulation of artworks. The active participation of these communities in the formation of devotional and artistic networks was instrumental in bringing these paintings to Lima.*

**Keywords:** Simón de Vos; Monastery of la Concepción, Lima; Flemish painting; 17th century; Peter Paul Rubens; Baroque art; Forchondt; art market.

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Los primeros monasterios y conventos de la América colonial desempeñaron un rol central en el ámbito cultural al ser instituciones clave en el proceso de conformación de los primeros circuitos culturales y artísticos del territorio.<sup>2</sup> Desde una perspectiva trasatlántica, su papel fue decisivo en procesos como la traslación de corrientes artísticas, de obras de arte y de los propios artistas desde Europa al «Nuevo Mundo». En el virreinato peruano, uno de los monasterios femeninos que protagonizó este proceso fue el Monasterio de la Limpia y Pura Concepción de la Ciudad de los Reyes, más conocido como Monasterio de la Concepción, fundado en 1573 por la sevillana Inés Muñoz de Ribera.<sup>3</sup> Esta institución fue una de las primeras en contratar a recién llegados de Europa, como el artista renacentista italiano Mateo Pérez de Alecio, quien pintó los retratos de la fundadora y abadesa doña Inés y de su segundo esposo, Antonio de Ribera, entre 1592 y 1594 aproximadamente.<sup>4</sup>

Entre las joyas artísticas que pertenecen o pertenecieron al Monasterio de la Concepción, se hallan los trabajos de algunos de los artistas más destacados del momento procedentes de dos de los centros culturales más activos de la Europa de los siglos XVI y XVII: Sevilla y Flandes. De la primera escuela, el convento adquirió un destacado patrimonio entre el que se encuentran obras de los más insignes artistas del periodo, como sus célebres pinturas de arcángeles atribuidas al taller de Francisco de Zurbarán, así como varias obras del escultor Juan Martínez Montañés. Respecto a Flandes, el Monasterio es depositario de una importante

<sup>1</sup> Este estudio forma parte de un proyecto de investigación que la autora viene desarrollando desde hace años en colaboración con la comunidad concepcionista, dedicado al estudio integral del Monasterio de la Concepción de Lima desde su fundación hasta la actualidad. Este trabajo, ha sido posible gracias a un permiso extraordinario otorgado por la comunidad, a la cual se expresa todo nuestro agradecimiento, y en particular a la Madre Abadesa Rocío Gaona y a la hermana Margarita Parodi.

<sup>2</sup> Entre los escasos trabajos sobre el tema, puede mencionarse Kennedy 2002: cap. 5; Acosta Luna y Montes González 2022; Montes y Ramírez 2020; Andrés 2017.

<sup>3</sup> Para ampliar sobre el Monasterio y su fundadora, véanse Pérez Miguel 2020; Vargas Ugarte 1943; 1945; 1960.

<sup>4</sup> Wuffarden 2004; Stastny 1969; Bernales 1973.

colección de veinticuatro pinturas, casi desconocida hasta la fecha, pertenecientes o atribuidas al artista flamenco Simón de Vos. Esta colección se divide en dos series. Por un lado, doce de los lienzos representan conocidas escenas del Génesis y sus principales patriarcas, como el sacrificio de Abraham, el sueño de Jacob o su éxodo a Egipto. La otra docena compone un ciclo de la vida de la Virgen completo.

La existencia de estos cuadros ya fue señalada por el historiador Rubén Vargas Ugarte, aunque, debido a las limitaciones técnicas de su época, solo una de las obras pudo reproducirse en blanco y negro. En la actualidad, los trabajos de restauración emprendidos por la comunidad concepcionista, así como las posibilidades tecnológicas disponibles, permiten ofrecer un registro visual íntegro de la serie. Es así que este estudio busca presentar de manera contextualizada este conjunto de pinturas, en su mayoría inéditas hasta la fecha, y ampliar la información disponible sobre ellas.<sup>5</sup> El propósito no es realizar un análisis estilístico detallado, ni mucho menos, sino ofrecer una primera presentación académica del corpus, situándolo en su marco de producción y adquisición. Con ello, se pone a disposición de las y los investigadores un conjunto que abre la posibilidad de nuevas indagaciones sobre diversos temas, como la trayectoria de Simón de Vos y la pintura flamenca del siglo XVII, así como sobre las dinámicas de circulación artística en el virreinato peruano y, más ampliamente, en el mundo colonial americano. La relevancia de esta colección permite anticipar que este trabajo servirá de punto de partida para investigaciones futuras que profundicen en estos campos.<sup>6</sup>

#### A MODO DE ANTECEDENTE

El primero en advertir la autoría y la relevancia de estos lienzos fue el historiador Rubén Vargas Ugarte, quien en 1943 dio la noticia inicialmente en la prensa limeña y, poco después, en un artículo publicado en

<sup>5</sup> Algunas imágenes de la serie del Antiguo Testamento fueron publicadas sin autorización o en baja calidad (Corvera Poire 2009). En cambio, todas las del ciclo mariano, salvo una difundida por Vargas Ugarte en blanco y negro (1945: Fig. 15) son inéditas.

<sup>6</sup> Para acceder a las imágenes catalogadas: <https://riubu.ubu.es/handle/10259/11115>

*El Mercurio Peruano.*<sup>7</sup> Poco después, en 1945, amplió sus observaciones en un estudio dedicado tanto al Monasterio de la Concepción como a estas pinturas, publicado en la *Revista de Indias*. Finalmente, en 1960, reunió sus investigaciones en una breve monografía titulada *Un monasterio limeño*.<sup>8</sup> En estos trabajos, Vargas Ugarte destacaba que, entre las obras conservadas en el Monasterio, ubicado entonces en la avenida Abancay, había una colección «que le envidiarían aun en la misma Europa», compuesta por veinticuatro lienzos: «doce de ellos sobre la Vida de la Virgen y los otros doce diversas escenas del Antiguo Testamento». Según señalaba, estas pinturas se encontraban en el fondo de la iglesia, «sobre la verja del coro bajo y en las paredes de ambos lados de dicho coro».<sup>9</sup>

Antiguas fotografías del coro de la iglesia, hoy vacía e inactiva tras el traslado de la comunidad concepcionista a un nuevo emplazamiento, muestran que, tanto en los muros laterales como en la parte superior de la reja del coro externo, así como en el coro interno, se ubicaban varios lienzos de gran formato (Figs. 1 y 2). De acuerdo con la descripción de Vargas Ugarte, estas pinturas corresponderían a la colección atribuida a Simón de Vos. No obstante, la baja calidad de las imágenes impide corroborar la atribución en el coro externo, aunque sí permite identificar con claridad el lienzo de la *Visitación* en el interior del coro bajo (Fig. 2).

Aunque en el momento en que Vargas Ugarte vio los cuadros todavía no habían sido restaurados, lo que hacía difícil «reconocer su mérito», para el historiador su procedencia flamenca era indudable. Para identificar al autor, mediante algún elemento distintivo o su firma, Vargas Ugarte tomó fotografías de los cuadros, que compartió con algunos colegas especialistas en el arte flamenco. Sin embargo, los resultados no fueron los esperados. Solo cuando la comunidad concepcionista procedió a la

<sup>7</sup> Vargas Ugarte 1943: 617. Previamente difundió el descubrimiento en el periódico *La Prensa*. La noticia llegó a España a través del especialista en arte Diego de Angulo, quien narró el hallazgo de Vargas Ugarte en una breve nota en el *Archivo español de arte* (Angulo 1943). El autor señalaba que, por intercesión del entonces embajador español en Perú, había tenido noticia del mismo.

<sup>8</sup> Vargas Ugarte 1945; 1960.

<sup>9</sup> *Id.* 1945: 339.

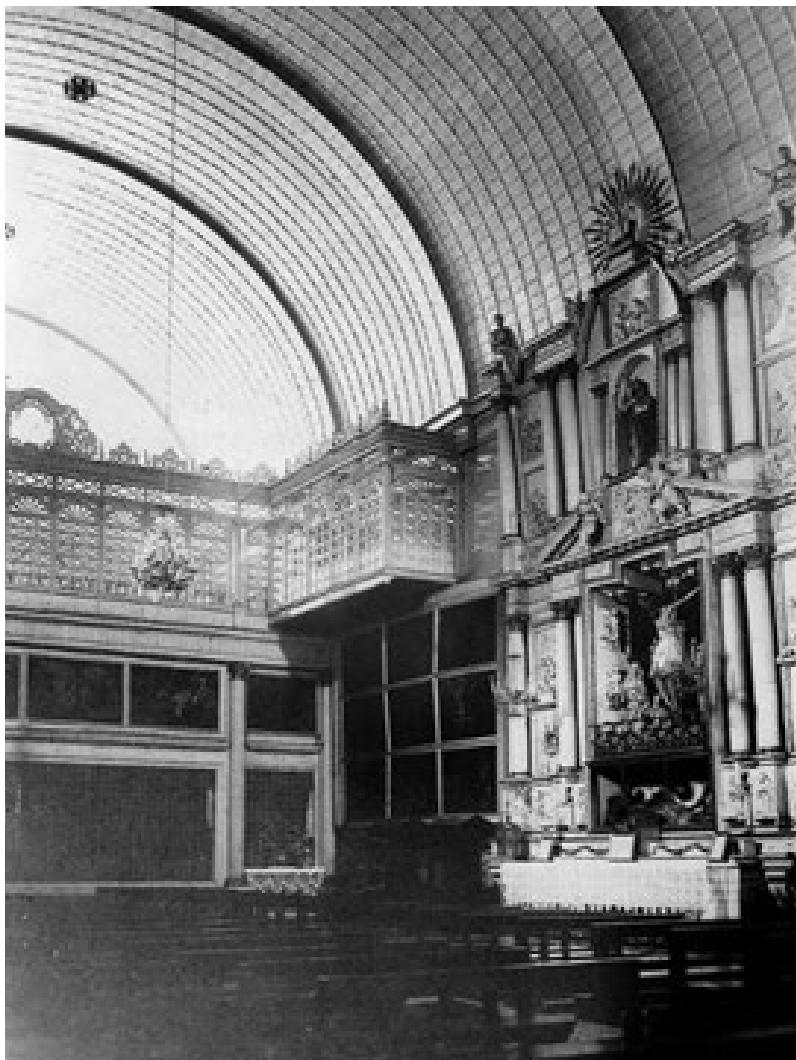


Figura 1. Iglesia del Monasterio de la Concepción, Lima. Vista del coro con pinturas murales y el retablo de San Juan Bautista, obra de Martínez Montañés, actualmente trasladado a la Catedral de Lima.



Figura 2. Interior del coro bajo Crédito: AHMCL- Fondo fotográfico.

restauración de las pinturas, ejecutada por el artista peruano de origen austriaco Adolfo Winternitz, se descubrió en la parte inferior de algunos lienzos pertenecientes al ciclo mariano la firma del autor, quien no era otro que el flamenco Simón de Vos, así como la fecha de 1638.<sup>10</sup>

Respecto a la ausencia de la firma en el resto de las obras, durante el proceso de restauración llevado a cabo en la década de 1940, se determinó que algunas habían sido recortadas en sus extremos, quizás debido a destrozos en el lienzo o por adaptarlas a los marcos, práctica habitual y motivo por el cual no sería posible hallar en todos los cuadros la firma de De Vos. De hecho, al observar los lienzos, es fácil comprobar que varios de ellos presentan la ausencia de unos centímetros en la zona inferior y en ocasiones los pies de los personajes están cortados. Asimismo, en la última restauración de los lienzos, realizada por la comunidad concepcionista

<sup>10</sup> *Ib.* Vargas Ugarte refirió que los cuadros habían sido restaurados en 1784 por Francisco Alcora y señaló haber visto la inscripción «Simón de Vos et F. a 1639». No obstante, las recientes restauraciones revelan la fecha de 1638 (*Ib.* 1960; cf. Fig. 13 del presente artículo).

entre 2006 y 2008, ha quedado patente el menor tamaño en el alto de la serie del Génesis, lo que confirmaría la hipótesis de Vargas Ugarte sobre la pérdida de esta evidencia durante los procesos de enmarcado y restauración.<sup>11</sup>

Sin embargo, a pesar de la ausencia de la firma y a falta, hasta ahora, de otro sustento documental, concordamos con la afirmación del autor cuando señala que «de los 24 lienzos, sin duda que le pertenecen los 12 que, como hemos dicho, reproducen escenas de la Vida de Nuestra Señora, pero, por razones varias, entre las cuales no puede omitirse la similitud de estilo, es muy posible que también sean suyas las otras doce».<sup>12</sup>

En suma, aunque la falta de evidencia documental impide afirmar con absoluta certeza que las veinticuatro obras aquí presentadas pertenecen al artista flamenco Simón de Vos, sí podemos hacerlo en el caso de las tres piezas del ciclo mariano que llevan su firma: *La visitación*, *La epifanía* y *El tránsito de la Virgen* (Figs. 10, 11 y 13). No obstante, la pertenencia de estas obras firmadas a una misma serie, junto con la evidente unicidad y coherencia estilística del conjunto, permite atribuir el resto de los lienzos a De Vos. Confiamos en que nuevos hallazgos documentales permitan corroborar esta atribución.

#### BREVE ESBOZO DE SIMÓN DE VOS

Un breve repaso a la vida y obra de Simón de Vos resulta necesario, en la medida en que permite reconocer algunas de sus influencias artísticas y conexiones, y así contextualizar de manera más precisa la producción de este pintor flamenco. Nacido en Amberes el 28 de octubre de 1603, ciudad en la que también falleció en 1676, De Vos fue dibujante, pintor

<sup>11</sup> En la década de 1970, el Instituto Nacional de Cultura, a través de su Centro de Investigación y Restauración de Bienes Monumentales, llevó a cabo la catalogación de las obras de Simón de Vos en el marco de un registro más amplio. En dichas fichas, que recogían los datos básicos de las pinturas, se asignó a todos los lienzos un tamaño estandarizado (1.85 × 1.32 m), que no corresponde a las medidas reales (AHMCL, Catálogo INC).

<sup>12</sup> Vargas Ugarte 1945: 439; 1960: 95-96.

y coleccionista de arte. Inició su formación con Cornelis de Vos, con quien, pese a compartir apellido, no mantenía parentesco conocido.<sup>13</sup> En 1620, con apenas diecisiete años, Simón de Vos ingresó como maestro en la Hermandad de Pintores de Amberes (Gremio de San Lucas). La trayectoria del artista tras este ingreso no es del todo clara: algunos estudiosos, como Benezit, sostienen que habría colaborado en el taller de Pedro Pablo Rubens, aunque sin llegar a ser su discípulo.<sup>14</sup> Del mismo modo, se ha sugerido que pudo haber viajado a Roma, ya que varias de sus obras presentan rasgos vinculados a los *Bamboccianti*, un grupo de pintores holandeses y flamencos activos en dicha ciudad, bajo el liderazgo del holandés Pieter van Laer. También se ha planteado una posible estancia en Francia, concretamente en Aix-en-Provence, hacia mediados de la década de 1620, a juzgar por obras como su célebre *Reunión de fumadores y bebedores*, hoy en el Museo del Louvre (París).<sup>15</sup>

Con seguridad, hacia 1626, De Vos había regresado a Amberes, año en que contraió matrimonio con la amberina Catharina van Utrecht, hermana del pintor Adriaen van Utrecht. Allí trabajaría hasta su muerte, desarrollando una carrera activa y consolidada. Por un lado, proveyó obras a importantes marchantes de arte amberinos como Matthijs Musson, Chrystostoom van Immerseel y Guillam Forchondt, quienes también comercializaban obras de artistas de la talla de Rubens, Anthony van Dyck, Pieter van Lint o Willem van Herp<sup>16</sup>. Estos marchantes, sobre los que volveremos más adelante, serían vitales para explicar la presencia de las obras de De Vos en el territorio americano. Asimismo, durante las décadas de 1630 y 1640, Simón de Vos se desempeñó como maestro de varios alumnos, entre los que se encontraban Jan van Kessel, Caspar van Opstal y Gregori de Greeff. Parece que estos trabajos le permitieron una situación

<sup>13</sup> Vieghe 1998. Véase también Díaz Padrón 1975; 2017; Michiels 1882; Turner 1996; y los datos del Rijksbureau voor Kunsthistorische Documentatie (RKD): <https://research.rkd.nl>.

<sup>14</sup> Vargas Ugarte 1943.

<sup>15</sup> Según Vlieghe 1998, De Vos aparece vinculado a pintores establecidos en Aix-en-Provence como Jan Cossiers y Johan Geerlof.

<sup>16</sup> Turner 1996; Van Ginhoven 2017.

económica desahogada, a juzgar por su patrimonio, compuesto por varias propiedades en Amberes y una amplia colección de cuadros.<sup>17</sup>

En cuanto a su producción artística, los especialistas coinciden en señalar que sus primeras obras, hasta fines de la década de 1630, se centraron en cuadros de gabinete de escenas de género, particularmente *compañías alegres*: escenas festivas, con hombres y mujeres cantando y tocando instrumentos en torno a banquetes ricamente decorados. Su estilo en esta etapa muestra afinidades con Johann Liss, Palamedes, Dirck Hals o Pieter Codde. No obstante, a partir de los últimos años de la década de 1630, comenzó a inclinarse por la temática histórico-religiosa. En algunas obras, como *La Magdalena* (1634, Herzog Anton Ulrich-Museum), ya se aprecia la influencia caravaggista tan difundida en la Amberes del periodo, así como la impronta barroca de Rubens y Van Dyck.<sup>18</sup> Esta tendencia se consolidaría en su siguiente etapa, caracterizada por composiciones de mayor formato centradas en temas histórico-religiosos. A este momento corresponden las pinturas del Monasterio de la Concepción de Lima.

El estilo de Simón de Vos experimentó, por tanto, una evolución significativa, en parte bajo la influencia del lenguaje emotivo de Van Dyck, cada vez más popular.<sup>19</sup> Buen ejemplo de ello sería *El martirio de San Felipe* (Museo Real de Bellas Artes de Amberes). Asimismo, al igual que en sus obras de género, en estas obras religiosas pervivirían rasgos como el dinamismo de sus personajes, las vestimentas coloridas y los focos de luz.<sup>20</sup> Asimismo, como era habitual en el siglo XVII, colaboró con otros especialistas en sus respectivos campos. Entre ellos destacan Daniel Seghers y Alexander Adriaenssen, con quienes realizó pinturas de guirnaldas, y Frans Snyders, especialista en representar animales,

<sup>17</sup> Vlieghe 1998: 113-114.

<sup>18</sup> Díaz Padrón señala: «La inclinación al gran formato por influencia de Rubens se fija entre 1630-1640, cronología en sintonía con la Visitación de Saint-Jacques de Amberes» (2017: 53). Esta fecha coincide con la de las obras de la Concepción.

<sup>19</sup> Vlieghe 1998: 113-114. Según el autor, De Vos no habría vuelto a pintar escenas de género, sino que se habría dedicado únicamente a composiciones de carácter histórico.

<sup>20</sup> Ib.: 152.

género que el propio De Vos cultivó con éxito.<sup>21</sup> Tanto en la colección del Monasterio de la Concepción como en otras de sus obras se observa su preferencia y destreza en este campo.

De Vos estuvo, en consecuencia, estrechamente vinculado, por lazos familiares, profesionales y de amistad, con algunos de los pintores más destacados de Amberes y de otras regiones flamencas. También gozó de la consideración de sus colegas. Van Dyck, quien habría sido su maestro, lo retrató como a otros renombrados artistas del momento (Fig. 14).<sup>22</sup> El grabador Paul Pontius realizó a su vez un grabado a partir de dicho retrato, acompañado de la inscripción: «*Simon de Vos, Pictor in Humanis Figuris Majoribus, et Minoribus Antuerp*» (Fig. 15). Por su parte, Rubens poseía en su colección al morir un cuadro de De Vos (*El Hijo Pródigo*), aunque se desconoce si lo había recibido como obsequio del pintor o lo adquirió por su cuenta.<sup>23</sup>

#### **ENTRE LA DEVOCIÓN, LA ENSEÑANZA Y EL PRESTIGIO**

A la hora de estudiar las series de Simón de Vos del monasterio de la Concepción de Lima, una de las principales dudas concierne a la intencionalidad de la compra. Cabe preguntarse si obedeció a fines estrictamente didáctico-religiosos o si respondía también a la moda y a la búsqueda de prestigio mediante la posesión de pinturas flamencas, tan en boga en aquel momento tanto en Castilla como en otros puntos de Europa.

En este y otros casos de adquisición de obras por parte del Monasterio de la Concepción y, en general, de otras instituciones religiosas coloniales, ambas motivaciones parecen haber confluido. Por un lado, durante el siglo XVII, la corte de Felipe IV actuó como difusora del arte

<sup>21</sup> *Ib.*

<sup>22</sup> Michiels describe a De Vos entre los discípulos más destacados de Van Dyck, afirmando que «ha tomado su estilo y, aunque discípulo de Rubens, se sintió más atraído por el gran discípulo de su maestro» (1882: 564).

<sup>23</sup> También De Vos tendría en su colección una obra de su afamado colega, aunque la habría recibido como pago por un lote de lienzos por parte de Guilliam Forchondt (Denucé 1931: 11). Según Díaz Padrón 2017: 53, una de las obras de De Vos, *El nacimiento de Eva*, habría pertenecido a Velázquez, pues llevaba su firma en el reverso.

procedente de Amberes, en gran parte debido al gusto del monarca por esta pintura, lo que lo llevó a adquirir obras de artistas de la talla de Rubens o Van Dyck. El propio Rubens residió temporalmente en Madrid, desempeñándose tanto como pintor como diplomático, lo que acrecentó su prestigio en la corte y contribuyó a poner de moda su estilo. Como ha señalado Sánchez Rivera, parte de la nobleza española que no podía acceder a un original de Rubens, ya sea por falta de recursos o de contactos, optó por adquirir versiones de sus composiciones u obras de otros maestros flamencos más asequibles.<sup>24</sup> Este gusto, difundido entre las élites de la monarquía hispánica a uno y otro lado del Atlántico, contó con los monasterios masculinos y femeninos entre sus mejores clientes.<sup>25</sup> Tal y como señala Alexandra Kennedy, muchas de estas instituciones, gracias a su poder económico y social, tuvieron la capacidad e interés para contratar obras de gran calibre a los principales artistas y artesanos barrocos.

Por otro lado, una vez superada la etapa inicial, estas comunidades impulsaron construcciones diseñadas como verdaderos recintos de vida contemplativa y productiva, en los que cada espacio, como la iglesia, el locutorio, el refectorio o las celdas, requería un repertorio visual específico.<sup>26</sup> Debemos recordar que, en consonancia con la religiosidad de la Edad Moderna, en los monasterios femeninos de clausura coloniales, al igual que en el resto de los monasterios de la Monarquía Hispánica, las imágenes desempeñaban un papel esencial como herramientas didácticas y devocionales, insertándose en un entramado de prácticas espirituales, controles doctrinales y sensibilidades afectivas propios del Barroco.

<sup>24</sup> Sánchez Ribera 2011: 486. Para Rubens en España, véase también Díaz Padrón 1976; Newman 2022; y los trabajos de Alejandro Vergara.

<sup>25</sup> Sobre la influencia del arte flamenco en el Perú colonial, véanse Stastny 2013; Mariazza Foy 2009; Estabridis Cárdenas 2009; Mesa 1994; entre otros.

<sup>26</sup> En este proceso, las imágenes no solo cumplían funciones devocionales internas, sino que también reflejaban el papel de las devotas externas y de los benefactores varones, quienes, al legar bienes, escogían advocaciones afines a la espiritualidad femenina (Kennedy 2002: 123). Esta dinámica refuerza la importancia de los conventos como nodos de creación y consolidación de un imaginario visual-simbólico que se entrelazaba con circuitos artísticos y comerciales de escala transatlántica.

Desde la cultura del Siglo de Oro, tal como recuerda Emilia Montaner, a las representaciones plásticas se les concedía, ante todo, un valor didáctico y devocional, sin que ello implicara desinterés por sus componentes estéticos.<sup>27</sup> Es decir, aunque la estética era apreciada, estaba subordinada a la ortodoxia y a la eficacia doctrinal y espiritual. El fundamento teórico que sustentaba esta manera de entender el arte sagrado y que daría paso a la sensibilidad y la visualidad barrocas se hallaba en la normativa emanada del Concilio de Trento. En su sesión XXV, celebrada el 3 de diciembre de 1563, el Concilio aprobó unánimemente un Decreto que definía el sentido, la legitimidad y los límites del uso de imágenes sagradas, afirmándose como un cuerpo doctrinal que reforzaba la identidad católica frente a las iglesias reformadas y que defendía explícitamente el uso de imágenes y reliquias para instruir al creyente, mover su devoción e impulsar la práctica de la piedad:

ENSEÑEN con cuidado los obispos que por medio de las historias de nuestra Redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo, recordándole los artículos de la fe, y su continua observancia: además que se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo le ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por su mediación con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y los imiten en su vida y costumbres; así como para que se exciten a adorar y amar a Dios y practicar la piedad.<sup>28</sup>

La organización visual de los conventos femeninos de la Edad Moderna respondió a un modelo similar compartido en toda la monarquía hispánica, aunque con matices particulares en cada institución. En los espacios se articulaban diversas tipologías iconográficas específicas, en las que nada era arbitrario. Cada ámbito poseía un repertorio ajustado a sus usos litúrgicos, educativos, comunitarios, disciplinarios o devocionales, entre otros, siguiendo los mencionados principios posttridentinos de instrucción, ejemplaridad moral y fomento de la piedad. Por ejemplo,

<sup>27</sup> Montaner 1992: 5-12.

<sup>28</sup> Saravia 1960: 130-131.

en el coro y en los oratorios mayores predominaban los grandes ciclos narrativos dedicados a la vida de Cristo y, especialmente, a la de la Virgen, pues acompañaban el rezo del Oficio Divino y sostenían la meditación prolongada de las monjas. No era infrecuente la presencia de altares tanto en el coro bajo como en el alto, que articulaban la liturgia interna y las devociones cotidianas. El claustro, espacio de tránsito y de contemplación silenciosa, acogía imágenes relacionadas con la identidad de la comunidad, tales como las vidas de la fundadora, los santos de la orden o pasajes edificantes. Los majestuosos claustros de los monasterios de Santa Catalina y Santa Teresa en Arequipa constituyen ejemplos paradigmáticos de este uso. Por su parte, la sala capitular, núcleo legislativo, ceremonial y disciplinario, solía estar presidida por la patrona o santo titular y custodiar obras de especial calidad.

En otros ámbitos de tránsito y reunión como el refectorio, el locutorio o las antesalas, eran habituales las escenas bíblicas moralizantes, los episodios de hospitalidad o los temas eucarísticos. En los refectorios, iconografías como la Última Cena, la multiplicación de los panes o los banquetes de Cristo adquirían un sentido inmediato en el contexto alimentario, exhortando a la humildad y a la caridad. Los locutorios, puntos de contacto con el exterior, solían decorarse con santos protectores, advocaciones marianas y escenas moralizantes que marcaban simbólicamente los límites del recogimiento. No olvidemos que las monjas, particularmente de los rangos más altos como el velo negro, constituían un público docto, capaz de leer estas imágenes. Aunque no todas fueran expertas en pintura, su formación doctrinal, centrada en Escrituras, tratados ascéticos, vidas de santos y ejercicios espirituales, les permitía descifrar matices iconográficos, símbolos teológicos y claves morales que los laicos no siempre percibían.

Mientras que los espacios de relevancia comunes o más públicos requerían repertorios visuales específicos, cuidadosamente escogidos y regidos por usos litúrgicos, educativos, comunitarios o disciplinarios, en los oratorios privados cabían formas devocionales más afectivas y reservadas. Por ejemplo, las celdas, por su parte, podían albergar imágenes pequeñas de devoción íntima como Niños Jesús, Vírgenes de vestir,

pequeñas crucifixiones, pequeños retablos, relicarios y miniaturas, entre otros, asociadas a la devoción privada y al ejercicio religioso cotidiano.

Es pertinente señalar, al respecto, que todas las obras potenciaban la dimensión afectiva de la espiritualidad barroca, especialmente intensa en comunidades femeninas, donde iconografías como la Dolorosa, la Inmaculada, el Niño Jesús o los Cristos de Pasión favorecían la compunción, la ternura y la interiorización emocional.

#### **LA INCIERTA PROCEDENCIA DE LA COLECCIÓN DE SIMÓN DE VOS EN EL MONASTERIO DE LA CONCEPCIÓN DE LIMA**

En este marco espacial y ritual, la presencia de la serie de Simón de Vos en el coro revela que las pinturas desempeñaban un papel activo en la experiencia litúrgica, contribuyendo a estructurar la contemplación y el rezo. Pero, además, su ubicación en un ámbito tan central como el coro bajo indica un reconocimiento explícito de su calidad.

Respecto a su temática, aunque tanto el ciclo mariano como el del Génesis remiten a modelos bíblicos habituales, consideramos que el primero se ajusta con mayor naturalidad a las prácticas devocionales propias de la vida conventual femenina. De ahí que la presencia del Génesis pueda reflejar tanto criterios espirituales, como comerciales.

Es así que esta cuestión abre diversas interrogantes: ¿habrían sido libres las religiosas de comisionar las series, o estas habrían formado parte de un catálogo de lienzos disponibles en el mercado, una práctica comercial habitual en la época? ¿Eran ambas series simplemente las únicas de este autor que se encontraban a la venta en el momento de la compra, hipótesis compatible con la evidencia señalada por Van Ginhoven sobre la existencia de lotes mixtos? O, por el contrario, ¿se trató de una comisión específica realizada por la comunidad, o incluso por alguna profesa en particular, como ocurrió en otros encargos, entre ellos los dirigidos a Martínez Montañés?<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Por ejemplo, un contrato de 1626 entre la abadesa Isabel de Uceda y el comerciante sevillano Francisco Galiano revela el papel activo de la religiosa no solo como comisi-

Una mirada al mercado artístico de Amberes, ciudad natal de Simón de Vos, resulta sumamente ilustrativa para profundizar en esta cuestión. Elizabeth A. Honig, en su minucioso estudio sobre el mercado artístico en Flandes, muestra cómo, en el siglo XVII, la comercialización de las pinturas experimentó cambios sustantivos que otorgaron un protagonismo creciente a los marchantes de arte, quienes llegaron a acumular amplios inventarios. Aunque esta figura existía desde el siglo anterior, fue en el siglo XVII cuando su número e influencia aumentaron hasta absorber gran parte del comercio artístico.<sup>30</sup> A este modelo se sumó, en Amberes, la figura del pintor-marchante. Atraídos por las oportunidades de ganancia, varios miembros del Gremio de San Lucas, como David Teniers o Matthijs Musson, incursionaron en el comercio a pequeña escala. Musson, en particular, alcanzó gran riqueza y prestigio como marchante, colaborando estrechamente con Guilliam Forchondt y su red familiar. Tal como ocurría con las grandes dinastías de artistas como los Brueghel, los De Vos (Cornelis y Martin, no Simón) o los Quellinus, que monopolizaban el ámbito cultural, el mundo del comercio estaba en manos de poderosas dinastías de marchantes, vinculadas entre sí por lazos familiares y profesionales.<sup>31</sup> Cuando el marchante era a la vez pintor, las conexiones entre ambas actividades se intensificaban.

Diversos factores coyunturales hicieron que los artistas se volvieran cada vez más dependientes de los mercados formados y controlados por

nadora, sino también como organizadora del traslado transatlántico de un valioso retablo de Juan Martínez Montañés (Vargas Ugarte 1960; Pérez Miguel 2020).

<sup>30</sup> Según Honig, el número de nuevos marchantes aumentó notablemente desde la década de 1560 hasta la de 1640. En el siglo XVI, se registraron en total 19 nuevos marchantes, mientras que en la primera mitad del XVII lo hicieron 96. Algunos poseían varios locales y manejaban grandes cantidades de pinturas. (Honig 1998: 110). Sobre el tema, véase también Van Ginhoven 2017. Destacar que las mujeres también participaron activamente en el comercio del arte, en particular las ligadas parenteralmente a artistas o comerciantes. Por ejemplo, tras la muerte de Forchondt en 1678, su viuda, Maria Lemmens, continuó con los envíos a sus hijos establecidos en Cádiz y Viena. Del mismo modo, Crisóstomo van Immerseel, que residía con frecuencia en España, en varias ocasiones acudió a su esposa para que realizara envíos desde Amberes (Van Ginhoven 2017: 155 y 180).

<sup>31</sup> Honig 1998: caps. 1 y 4.

estos marchantes de arte, quienes, por su parte, lograrían extender por toda Europa y América el arte antuerpiense. Estos profesionales solían especializarse en una clientela determinada. Cada marchante tenía a especializarse en un sector de la clientela. Mientras figuras de la talla de Musson abastecían a coleccionistas de la nobleza extranjera con pinturas de excelente calidad,<sup>32</sup> otros se dedicaban al comercio de obras menores que se enviaban a granel a ciudades como París, Viena o Madrid, y de allí a los territorios americanos. Asimismo, la propia coyuntura económica habría impulsado este tipo de comercio, ya que desde la segunda mitad del siglo XVII el mercado de pinturas nuevas y costosas dio paso a un mercado de arte de pinturas originales, menos caras y de copias de obras existentes, que, al ser más barato, generaba márgenes de beneficio más elevados. Cabe señalar que en él también participarían los grandes marchantes como los mencionados Musson o Forchondt.<sup>33</sup>

En consecuencia, estos comerciantes controlaron progresivamente no solo la distribución de las obras, sino también aspectos de su producción, al seleccionar a los artistas y definir los temas de acuerdo con la demanda del mercado. Esta práctica limitaba la autonomía creativa de los pintores e incluso incidía en la calidad de sus trabajos, pese a que sus ingresos no se vieron necesariamente reducidos debido a la alta productividad.<sup>34</sup>

En muchas ocasiones, los clientes o agentes de los marchantes remitían instrucciones detalladas sobre aspectos como las dimensiones o los precios máximos que estaban dispuestos a pagar, así como los motivos visuales preferidos.<sup>35</sup> Varios autores coinciden al señalar que las pinturas religiosas

<sup>32</sup> En el inventario de Matthijs podemos encontrar obras de los mejores artistas flamencos e italianos del momento como Rubens, Anthony van Dyck, Rafael o Tiziano (Honig 1998; Newman 2022).

<sup>33</sup> Por ejemplo, Abraham Matthijs tenía un amplio *stock* de copias, incluidas las posteriores a Rubens, Bruegel y Durero, Rafael, Tiziano, Correggio y Caravaggio. En algunos casos, la abundancia de copias razonablemente buenas, disponibles a precios tan moderados, redujo la demanda de originales en el mercado (Honig 1998: 112).

<sup>34</sup> Estos cambios en la producción y la comercialización exacerbaron la mercantilización de la pintura que había comenzado en el siglo XVI.

<sup>35</sup> Por ejemplo, un cliente solicitaba a Forchondt una placa de cobre «de la bienvenida y de la celebración cuando David trajo la cabeza del gigante, debe tener mujeres con panderetas y otros instrumentos musicales recibiéndole, acompañadas de otras, todas

dedicadas al Antiguo y al Nuevo Testamento, junto con representaciones marianas, constituyan los temas preferidos de un público tanto religioso como seglar, lo que, por otro lado, explicaría su centralidad en el dinámico mercado de exportación de objetos devocionales, tanto en España como en los territorios americanos. En el caso concreto del mercado flamenco, Sandra Van Ginhoven, quien ha estudiado en detalle las actividades del marchante de arte ambergues Guilliam Forchondt en los mercados europeos y americanos a partir de sus registros contables y documentos de envío, señala que los temas más demandados eran las composiciones religiosas, seguidas de escenas cotidianas y paisajes. Asimismo, las obras dinámicas, animadas y coloridas eran especialmente valoradas (Graf. 1).<sup>36</sup>

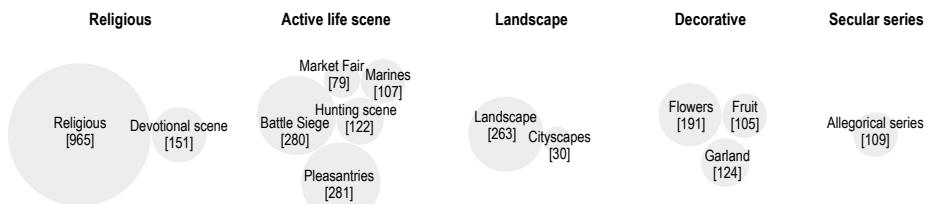


Gráfico 1. Descriptores de pinturas exportadas a la Península Ibérica por tipo y tamaño, según su frecuencia de uso (1643-1674). Fuente: Van Ginhoven 2015: 169.

Es así que el reto de los marchantes consistía, en gran medida, en tener en cuenta toda esta información a la hora de encargar o adquirir obras para obtener la mayor rentabilidad posible.

Tanto la información recabada por sus agentes como sus propios viajes permitían a los marchantes antuerpienses mantenerse al tanto de las tendencias de los mercados a los que abastecían y trasladar esas demandas a los artistas. Ciudades como Sevilla y Portobelo habrían sido claves en este proceso. Fernando Quiles subraya que la feria del Istmo desempeñó

regocijadas por la victoria, vestidas bella y coloridamente» (Van Gihoven 2015: 170; 2017: 172).

<sup>36</sup> En su último trabajo, la autora profundiza tanto en los agentes como en las dinámicas del comercio de arte a nivel internacional, a partir del caso de Guillermo Forchondt (Van Ginhoven 2017).

un papel crucial como punto de redistribución de mercancías en todo el ámbito americano. No solo era un centro de intercambio comercial, sino también un espacio donde se configuraban preferencias que luego influían en la producción artística peninsular.<sup>37</sup> Por otro lado, los gustos de los consumidores americanos, manifestados en Portobelo, repercutían directamente en los talleres y en las decisiones de los marchantes, ajustando la oferta a las demandas específicas del mercado. Un caso paradigmático lo constituiría Zurbarán, cuyas obras destinadas a ultramar evidencian cómo los artistas adaptaban temáticas y formatos a las exigencias coloniales, asegurando la circulación de un repertorio iconográfico que respondía tanto a la espiritualidad de las órdenes religiosas como al gusto de un público seglar amplio.<sup>38</sup>

En el caso que nos ocupa, cabe preguntarse si Simón de Vos, como otros participantes en la dinámica del mercado antuerpiense, también habría visto limitada su capacidad de decisión en la creación de las series del Génesis y del ciclo de la Virgen destinadas al Monasterio de la Concepción de Lima. Tanto De Vos como las religiosas de la Concepción podrían haber estado condicionados por las dinámicas de un mercado fuertemente controlado por los marchantes. En el caso del pintor, su margen creativo habría quedado restringido por las directrices de intermediarios como los Forchondt, atentos a las demandas coloniales y a la rentabilidad de sus encargos. Del lado de las monjas, su capacidad de elección también se habría visto limitada, pues la adquisición de las series dependía de la oferta disponible en ese momento en los circuitos de distribución, más que de una decisión plenamente devocional. Una vez más, serán futuros estudios especializados y, en particular, nuevos hallazgos documentales los que podrán arrojar luz sobre las condiciones de esta adquisición.

<sup>37</sup> Quiles, además de exponer la importante conexión entre los artífices sevillanos con el Istmo hasta bien avanzado el siglo XVIII, recuerda cómo Portobelo «fue más que sede de las ferias», ya que, ante todo, ejerció como puerto de la flota de Tierra Firme para el tránsito de mercancías, incluidas las artísticas, en una y otra dirección (Quiles 2021: 365-366).

<sup>38</sup> El llamado «efecto Portobelo» de Quiles incidió directamente en la producción de los talleres hispalenses, que se ajustaron a una demanda americana masiva y diversificada (Quiles 2021: 365-72).

## SIMÓN DE VOS. DE SEVILLA A LOS VIRREINATOS AMERICANOS

Una vez consideradas las cuestiones relativas a la creación y selección temática de las obras de Simón de Vos, corresponde ahora atender a su circulación y distribución. Resulta, por tanto, pertinente preguntarse cómo y a través de qué agentes pudo producirse el traslado de la obra de Simón de Vos desde Flandes, probablemente vía Sevilla o Cádiz, hasta el Monasterio de la Concepción en la capital del virreinato peruano. Disponemos de una nutrida historiografía que ha estudiado los mecanismos del comercio artístico flamenco interatlántico. Entre los estudios pioneros se encuentran Jan Denuce, quien en la década de 1930 publicó un estudio sobre los Forchondt y, en 1949,<sup>39</sup> otro sobre los Musson; y Stols, quien en los años setenta analizó las redes comerciales entre Flandes y el Nuevo Mundo.<sup>40</sup> A estos se suman investigaciones más recientes y dedicadas a artistas concretos, como las de Palomero Páramo y Lori Kata sobre Zurbarán en Lima, así como los trabajos de Sandra Van Ginhoven sobre las operaciones intercontinentales de los Forchondt.<sup>41</sup>

Si bien un estudio exhaustivo de estas dinámicas excede el propósito del presente trabajo, conviene subrayar algunos elementos esenciales. En primer lugar, como ya señalamos, gran parte del éxito de los marchantes antuerpienses se sustentó en la fortaleza y amplitud de sus redes comerciales, cuyo alcance condicionaba en gran medida la difusión final de las pinturas. Algunos marchantes viajaban personalmente durante largos periodos, mientras que otros confiaban la gestión a familiares establecidos en puntos estratégicos. Este fue el caso de los Forchondt, con miembros asentados en Viena, Lisboa y, de manera muy significativa, en Cádiz, ciudad clave para el comercio con América.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Denuce 1930; 1949.

<sup>40</sup> Stols 1971.

<sup>41</sup> Palomero Páramo 1990; Kata 2011; Van Ginhoven 2011; 2015; 2017. Debemos mencionar también el estudio de Ester Prieto sobre el Virreinato de Nueva España (Prieto 2020). Asimismo, destaca el estudio de Ana Crespo Solana sobre las redes de comercio flamencas, holandesas y americanas (Crespo Solana 2009).

<sup>42</sup> Cádiz fue lugar de asentamiento de varios comerciantes de origen flandés, dedicados a comerciar con obras de sus compatriotas, que serían adquiridas por un público heterogéneo de comerciantes, nobles o religiosos, entre otros.

Como ha demostrado Van Ginhoven, Guilliam Forchondt protagonizó un voluminoso comercio de pinturas con la Península Ibérica y América. En treinta y cinco años, vendió cerca de 12.800 pinturas, de las cuales al menos 4215 se dirigieron a la Península. Sus envíos a Sevilla, puerto obligado de salida hacia América, aumentaron considerablemente en las décadas de 1660 y 1670.<sup>43</sup> Y a partir de 1671, con el establecimiento de su hijo Justo en Cádiz, la firma consolidó aún más sus operaciones tanto en España como en los territorios americanos, manteniendo además una presencia activa en Sevilla y extendiendo sus actividades a Málaga.<sup>44</sup>

Por otro lado, como advierten varios autores, estas operaciones generaban grandes beneficios, pero también implicaban riesgos considerables. La inversión inicial, aunque elevada, se compensaba con creces, ya que en los virreinatos las pinturas podían venderse al doble o incluso al triple de su valor en Europa, una vez descontados los gastos de embalaje, transporte, seguros y comisiones.<sup>45</sup> No obstante, no era raro que las obras sufrieran daños durante la travesía, como ocurrió con un envío de Zurbarán a Portobelo en 1636.<sup>46</sup>

Un papel fundamental en este circuito lo desempeñaron los cargadores de Indias, miembros del influyente consulado sevillano.<sup>47</sup> Su labor no se limitaba al transporte físico de las mercancías en la Flota, sino que incluía el registro y control de las cargas, su entrega en los puertos americanos, especialmente en Portobelo, verdadero nodo redistribuidor del virreinato

<sup>43</sup> Van Ginhoven 2015. Véanse también Van Ginhoven 2011; 2017.

<sup>44</sup> Sánchez Ribera 2011: 487.

<sup>45</sup> Kata 2011: 389-390. Sobre esta cuestión, véanse también Kinkead 1984; Palomero Páramo 1990; Van Ginhoven 2017.

<sup>46</sup> Kata 2011: 388-391.

<sup>47</sup> Estudios como los de Ángel Justo y Laura Liliana Vargas sobre el «comerciante Gregorio» (2024), así como las investigaciones de Fernando Quiles sobre el tráfico de arte transatlántico (2021; 2023), han subrayado la relevancia de estos agentes y han profundizado en su papel dentro de las dinámicas comerciales. A ellos se suman trabajos clave para comprender el tránsito de mercancías artísticas como los de Kinkead 1984; Polo 2008; Sánchez Trujillano 2001; Quiles 2007; García Fuentes 1982 sobre el comercio español con América 1650–1700. Sobre aspectos económicos del mercado trasatlántico limeño, véase Suárez 2001.

peruano, y el retorno de los pagos a Sevilla.<sup>48</sup> En teoría, solo los castellanos o los naturalizados podían asumir este cargo bajo la supervisión de la Casa de la Contratación. Sin embargo, como advierte Quiles, la realidad resultó más compleja. Junto a los cargadores oficiales operaban mercaderes, capitanes e incluso pintores que actuaban como agentes, buscando colocar obras en los mercados indios. El caso del taller de Zurbarán resulta ilustrativo: algunas de sus remesas llegaron a través de cargadores oficiales, mientras que otras fueron revendidas por comerciantes en las ferias del Istmo. Todo ello se sostenía en redes de confianza y alianzas familiares que garantizaban la distribución y el cobro en destino.<sup>49</sup>

La coexistencia de mecanismos oficiales y circuitos informales convirtió a Sevilla y Portobelo en engranajes decisivos de un tráfico artístico que unió talleres hispalenses y flamencos con conventos y colecciones en Lima y en otras ciudades del ámbito virreinal. En este marco actuaron marchantes como Musson, Immerseel y, especialmente, los Forchondt. Los trabajos de Denuce y Van Ginhoven han demostrado que en varios de los lotes exportados por esta firma figuraban obras de Simón de Vos, lo que ofrece un nexo plausible para explicar cómo sus lienzos pudieron llegar a Sevilla y, desde allí o desde Cádiz, a Lima.<sup>50</sup>

En relación con su presencia en la capital hispalense, Matías Díaz Padrón, destacado especialista en pintura flamenca, fue el primero en llamar la atención sobre un conjunto de obras del pintor conservadas en la catedral de Sevilla. En 1975 identificó seis lienzos de gran formato relacionados con el Génesis (la Creación del Mundo, de la Luz, de las Aguas, de los Animales, la Creación de Adán y la Muerte de Abel), un hallazgo llamativo si se considera que De Vos era conocido sobre todo por su pintura de gabinete. Según Díaz Padrón, estas escenas formarían parte de una serie de doce, paralela a la conservada en el Monasterio de la Concepción.<sup>51</sup> Algunas

<sup>48</sup> *Ib.*: 395.

<sup>49</sup> Quiles 2021: 365-374.

<sup>50</sup> Por ejemplo, se menciona una Magdalena de De Vos, valorada en 20 florines (Denuce 1930: 45).

<sup>51</sup> La primera pintura representaría la creación del mundo (Génesis 1:1-2), con un Dios que emerge de la nada, acompañado de ángeles. La segunda escena corresponde a la

obras faltantes relativas a Adán, Eva, Caín y Abel habrían quedado dispersas en colecciones de Madrid, Londres y París tras los saqueos napoleónicos durante la Guerra de Independencia. Las restauraciones realizadas en 2019 confirmaron la hipótesis del investigador, ya que se hallaron la firma del pintor, la fecha de 1644 y, en uno de los lienzos, el número 12. La firma y el uso del color coinciden de manera significativa con los presentes en la serie limeña. Cabe destacar que la firma y los colores empleados en ella coincidirían con los observados en la serie de la Concepción (Fig. 3).

La presencia de De Vos en España no se limita al ámbito sevillano. En el siglo XVIII, Antonio Ponz mencionó varias pinturas suyas de santos ermitaños; en el XIX, coleccionistas como el conde de Quisto, el conde de Rayneval o Perigny registraron en sus inventarios obras atribuidas al artista. El marqués de Lozoya describió un Nacimiento de Eva que consideraba cercano a su estilo, y Manuel Gómez Moreno identificó una Santa Catalina atribuida a De Vos en el convento carmelita de Bracamonte. Estos testimonios confirman que, aunque no fue un pintor ampliamente difundido en España, su obra sí circuló en ciertos ámbitos peninsulares, especialmente en Sevilla, lo que refuerza la hipótesis de que sus lienzos pudieron arribar al virreinato a través de esos mismos canales.

creación de la luz (Génesis 1:3-5): «Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz». Una diagonal separa simbólicamente las tinieblas de la claridad, mientras el Padre Eterno extiende los brazos para arrancar el sol y la luna de la nada. La tercera obra alude a la Creación de las aguas (Génesis 1:5-6): «Haya expansión en medio de las aguas, y sepárese las aguas de las aguas». Allí, Dios agita las aguas y las nubes acompañado de ángeles que, según Díaz Padrón, revelan la influencia de Rubens. En la siguiente pintura, dedicada a la creación de los animales (Génesis 1:20-25), el Creador aparece rodeado de una variedad de fauna. Posteriormente, De Vos aborda la creación de Adán (Génesis 1:26-28): «Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza». Dios toma de la mano a su nueva criatura, rodeada de animales y plantas sobre los que le otorga dominio. Finalmente, la serie concluye con la muerte de Abel, en la que se representa el instante del fraticidio, mientras unas ovejas pastan junto al altar sacrificial. Las descripciones de Díaz Padrón destacaban la influencia de Rubens, Van Dyck, Frans Francken, Jan Brueghel y Saenredam en la obra de Vos, además de préstamos puntuales de otros maestros, como la pareja de leones, inspirada en *Daniel en el foso de los leones* de Rubens. Asimismo, subrayaba el interés de Vos por la representación animalística, un aspecto en el que demostraba notable destreza (Díaz Padrón 1975).



Figura 3. Firma de Simón de Vos en uno de los lienzos de la capital de Sevilla. Crédito: Web oficial de la catedral de Sevilla: <https://www.catedraldesevilla.es>

Si bien por el momento no contamos con documentación directa que identifique a los agentes concretos involucrados en la llegada de las pinturas al Monasterio de la Concepción, la evidencia disponible sobre las redes de la firma Forchondt, junto con los paralelos conocidos en la circulación de obras hacia América, permite plantear como altamente verosímil que los lienzos de Simón de Vos llegaran a Lima por estas mismas rutas comerciales.

#### **LA OBRA DE SIMÓN DE VOS DEL MONASTERIO DE LA CONCEPCIÓN**

A continuación, se presentan las obras de Simón de Vos, o atribuidas a él, que formaron parte del patrimonio artístico del Monasterio de la Concepción. Conviene precisar que, como señalamos anteriormente, no es objetivo del presente estudio realizar una valoración pictórica ni un análisis iconográfico exhaustivo, aspectos que quedarán para futuros trabajos de especialistas en arte flamenco. No obstante, resulta inevitable señalar que todas las pinturas comparten rasgos característicos de esta escuela, como el dinamismo de las figuras, los efectos de luz intensa y la inclusión de bodegones y animales de diversa índole. Asimismo, la evidente variación en el tratamiento de ciertos elementos en algunos

lienzo sugiere la participación de «varias manos», una práctica común en los talleres de Amberes durante el periodo.

#### Serie Patriarcas del Génesis, Antiguo Testamento (AT)

La serie dedicada a los hechos del Génesis del Antiguo Testamento del Monasterio de la Concepción de Lima comienza con el patriarca Abraham, a quien se consagran dos lienzos (Figs. 4 y 5). El primero representa la escena de *Génesis* 18, en la que se anuncia a Abraham que su esposa Sara dará a luz al hijo prometido por Dios (Fig. 4). En el centro de la composición, tres ángeles se sientan a la mesa bajo un árbol, conformando un pequeño bodegón de gusto flamenco. Uno de ellos se dirige a Abraham, arrodillado y envuelto en un llamativo manto rojo. A la derecha, Sara escucha tras la puerta, tal como se refiere el relato bíblico. En la parte inferior izquierda se añade una escena secundaria en la que los ángeles se dirigen hacia la casa de Abraham.

El segundo lienzo (Fig. 5) ilustra el episodio de Génesis 22:9-12, en el que Dios ordena a Abraham sacrificar a su hijo Isaac como prueba de su obediencia. En el momento culminante, Dios detiene el sacrificio mediante la intervención de un ángel. La escena central muestra a Abraham, nuevamente con capa roja, alzando el cuchillo mientras un ángel le detiene sujetando la hoja con la mano. A la derecha, Isaac yace sobre el altar, con los ojos vendados y las manos atadas, ofreciendo el cuello al sacrificio.



Figura 4. Simón de Vos, *Tres ángeles visitan a Abraham*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 168 x 118 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-AT, 1.



Figura 5. Simón de Vos, *El sacrificio de Isaac*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 168 x 119 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-AT, 2. AHMCL-Fondo fotográfico.

Las dos siguientes pinturas (Figs. 6 y 7) se centran en el conflicto entre Jacob y su hermano Esaú por los derechos de primogenitura. La primera (Fig. 6) representa la escena de Génesis 25, en la que Esaú, hambriento tras regresar de cazar, vende a su hermano Jacob sus derechos de primogenitura a cambio de un plato de lentejas. En la composición central, De Vos muestra a los hermanos realizando el juramento, mientras un perro de caza se sitúa junto a Jacob. En la esquina inferior izquierda se muestra una escena secundaria en la que Esaú caza, acompañado de dos perros. Como ya se señaló, la presencia de animales, tanto domésticos como salvajes, constituye una constante en las pinturas de De Vos en el Monasterio de la Concepción.

La segunda pintura (Fig. 7) ilustra el episodio de Génesis 27, cuando Isaac, próximo a la muerte, bendice a Jacob, creyendo que es su primogénito, Esaú. En la escena central, Isaac impone su bendición a Jacob, quien, aconsejado por su madre Rebeca, le cubre las manos con pieles de cabrito para engañar a su padre. A la izquierda, Rebeca observa atentamente la escena, mientras que a la derecha, una mesa despliega un pequeño bodegón con los platos que ella misma ha preparado. En la parte inferior izquierda se representa a Esaú aproximándose a la casa, donde descubrirá la estratagema de su hermano.

Las dos siguientes pinturas se centran en episodios de la vida de Jacob, desde su huida de la casa paterna —temeroso de las represalias de Isaac y Esaú tras el engaño— hasta su encuentro con Raquel (Figs. 8 y 9). El quinto lienzo de la serie, basado en Génesis 28, muestra a Jacob dormido sobre una roca mientras sueña con una escalera que asciende al cielo, por la cual suben y descienden cuatro ángeles (Fig. 8). Desde lo alto, Dios le promete que esas tierras pertenecerán a él y a su descendencia. La siguiente obra, correspondiente a Génesis 29, representa el encuentro entre Jacob y Raquel, su prima, junto a un pozo en las tierras de Labán. La escena, dinámica y colorida, muestra a los protagonistas rodeados de pastores y rebaños en ambos lados (Fig. 9).



Figura 6. Simón de Vos, *Esaú vende la primogenitura a su hermano Jacob*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 170 x 118 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-AT, 3.



Figura 7. Simón de Vos, *Isaac bendice a Jacob*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 171 x 118 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-AT, 4. AHMCL - Fondo fotográfico.



Figura 8. Simón de Vos, *El sueño de Jacob*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 170 x 118 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-AT, 5.



Figura 9. Simón de Vos, *Jacob saluda a Raquel*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 168 x 116 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-AT, 6. AHMCL - Fondo fotográfico.

Los dos lienzos siguientes tienen como protagonistas a Jacob y Labán (Figs. 10 y 11). El séptimo, inspirado en Génesis 29, representa el momento en que Raquel avisa a su padre de la llegada de Jacob, y Labán, al reconocerlo como hijo de su hermana, lo recibe en su casa (Fig. 10). En el centro de la composición, Labán, ataviado con lujosas vestimentas, da la bienvenida a Jacob, identificado por su túnica azul y manto amarillo. A su alrededor, miembros de la casa y un perro observan la escena.

El octavo lienzo (Fig. 11) se inspira en Génesis 31, donde se narra la huida de Jacob con sus esposas —una de las cuales ha robado los ídolos domésticos de Labán— rumbo a Canaán. Al descubrir la fuga, Labán persigue a Jacob y lo alcanza. La escena central los muestra dialogando, con Labán portando el mismo colorido tocado de la obra anterior. A la derecha aparecen sus hijas y nietos como testigos de la conversación. En la parte superior derecha se desarrolla una escena secundaria en la que se muestran los rebaños de Jacob y su comitiva en pleno éxodo.

En el noveno lienzo (Fig. 12), inspirado en Génesis 33:1-4, se representa el reencuentro de Jacob con su hermano Esaú. En la escena central, ambos se abrazan y se besan, mientras que a la izquierda aparecen las esposas e hijos de Jacob, junto con parte de su comitiva y de sus rebaños. A la derecha se sitúan los soldados de Esaú; entre ellos destaca un personaje bigotudo, sin atributos militares, cuya fisonomía recuerda al propio Simón de Vos (Fig. 13). No resulta descabellado pensar que el pintor, al igual que Velázquez en *La rendición de Breda* (1625), se haya autorretratado en la escena. La comparación con el retrato que Anton van Dyck le realizó (Fig. 14) y el grabado de dicha imagen ejecutado por Paul Pontius (Fig. 15) refuerzan esta hipótesis.



Figura 10. Simón de Vos, *Jacob llega a casa de Labán*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 168 x 118 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-AT, 7.



Figura 11. Simón de Vos, *Labán encuentra a Jacob*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 168 x 117 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-AT, 8. AHMCL - Fondo fotográfico.



Figura 12. Simón de Vos, *Encuentro de Jacob con Esaú*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 170 x 118 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-AT, 9.



Figura 13. Detalle del posible autorretrato de Simón de Vos. Fotografía de la autora.



Figura 14. Retrato de Simón de Vos, década de 1630, por Anton van Dyck. Crédito: Wikipedia.



Figura 15. Grabado del retrato de Simón de Vos (Fig. 14) por Paul Pontius. Crédito: Wikipedia.

Las últimas tres pinturas de la serie se centran en Jacob y su descendencia, en particular en su hijo José. El décimo lienzo alude al sueño de José narrado en Génesis 37:9-11, en el que ve al sol, la luna y once estrellas inclinarse ante él (Fig. 16). La escena central muestra a José relatando el sueño a su padre y a sus hermanos, mientras que en la parte superior derecha se representan los astros mencionados.

El undécimo cuadro (Fig. 17), inspirado en Génesis 46: 1-7, representa la partida de Jacob hacia Egipto. El patriarca encabeza una caravana acompañado de sus esposas, hijos, esclavos y rebaños, todos en marcha hacia la nueva tierra. Por su parte, el último lienzo de la serie patriarcal (Fig. 18) corresponde a Génesis 49, en el que Jacob, próximo a la muerte, bendice a sus doce hijos. La escena central lo muestra sentado en su lecho, imponiendo la bendición sobre uno de ellos —presumiblemente José—, mientras los demás hijos se agrupan a su alrededor.



Figura 16. Simón de Vos, *El sueño de José*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 168 x 118 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, SV-AT, 10.



Figura 17. Simón de Vos, *Éxodo de Jacob a Egipto*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 168 x 118 cm, Monasterio de la Concepción, SV-AT, 11.



Figura 18. Simón de Vos, *Jacob bendice a sus hijos*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 168 x 118 cm, Monasterio de la Concepción. SV-AT, 12. AHMCL - Fondo fotográfico.

### Serie de la Vida de la Virgen (VV)

La segunda colección corresponde al ciclo mariano, dedicado a los episodios de la vida de la Virgen. Las dos primeras pinturas se dedican a la Virgen niña. En la primera se representa el nacimiento de la Virgen y vemos cómo Santa Ana descansa en la cama mientras la Virgen está en brazos de una de las comadronas (Fig. 19). Varias criadas atienden diversas tareas, como calentar a la recién nacida o atender el fuego al fondo de la sala. En el cuarto podemos apreciar flores y las distintivas mascotas de De Vos, en este caso, un perro y un gato, lo que contribuye a crear un ambiente íntimo, tranquilo y doméstico. Un fuerte color rojo, característico del arte flamenco y ya usado por Simón de Vos en la serie de Génesis, envuelve toda la escena mediante elementos como el dosel de la cama de Santa Ana, unas cortinas al fondo de la sala o la falda de la comadrona.



Figura 19. Simón de Vos, *Nacimiento de la Virgen*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 168 x 116 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-VV, 1

La segunda escena trata de la presentación de la Virgen por sus padres en el templo de Jerusalén para que sea instruida. La escena se desarrolla en el interior del templo, donde María es recibida por el sumo sacerdote (Fig. 20). Destaca que la María niña representada por Simón luce bastante más mayor que la descrita en las fuentes religiosas de tres años. Asimismo, el autor no representa la supuesta escalinata del exterior del templo donde María habría sido recibida, sino que traslada la escena al interior del templo, lo que le permite introducir elementos arquitectónicos. Nuevamente, las llamativas cortinas rojas enmarcan la obra. A la derecha, San Joaquín, con capa amarilla, junto a Santa Ana, observando la escena. A la izquierda, unos hombres que parecen sacerdotes la comentan. Los colores vibrantes de los ropajes y telas, así como los hechos que están aconteciendo y expresiones de los diversos personajes, dotan a la escena de gran dinamismo.



Figura 20. Simón de Vos, *Presentación de la Virgen al Templo*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 168 x 117 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-VV, 2. AHMCL - Fondo fotográfico.

El tercer y el cuarto cuadro de la serie de la Virgen se dedican a sus espousales con José y a su visita a su prima Isabel, respectivamente. En la primera de estas obras (Fig. 21), María, ya adulta, está por contraer matrimonio con José. La escena central sigue varias convenciones del periodo y representa a la pareja dándose la mano derecha mientras el sumo sacerdote mitrado bendice su unión. Un dosel rojo, entre dos columnas, enmarca la escena. A ambos lados se encuentran los invitados ataviados con lujosos ropajes. María luce su característico manto azul y túnica roja, mientras que José hace lo propio con capa amarilla y túnica siena.

En la siguiente pintura (Fig. 22), se representa la escena bíblica de la visita de la Virgen María, embarazada de Jesús, a su prima Isabel, quien, a su vez, espera a san Juan Bautista (Lucas 1:39-56). En el lienzo, Simón de Vos hace un despliegue de su destreza retratando animales al incorporar dos faisanes y un loro, todos con hermosos y brillantes colores, así como



Figura 21 Simón de Vos, *Esponsales de la Virgen*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 171 x 117 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-VV, 3.



Figura 22. Simón de Vos, *Visitación*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 182 x 124 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-VV, 4. AHMCL. Detalle de la firma de Simón de Vos.

un pequeño perro que acompaña a los personajes de la escena central. También destacan los ropajes de María, con su característico manto azul y túnica roja, vestimenta que usará en el resto de las obras de la serie, con excepción de su Tránsito y Asunción. Cabe recordar que en la obra de la Anunciación sería posible observar la firma de Simón de Vos, así como la fecha de 1638.

El ciclo continúa con dos escenas del nacimiento de Jesús: la adoración de los pastores y la adoración de los Magos. En la primera (Fig. 23) el niño Jesús como foco central, irradia una fuente de luz. Alrededor de él, se sitúa el resto de personajes y animales que componen la escena. Del centro a la derecha, María y José observan al pequeño. Junto a ellos, la mula y el buey. En el cielo, los ángeles celebran la epifanía. Y, a la izquierda, los pastores llevan ofrendas y adoran al recién nacido.

La siguiente pintura (Fig. 24) narra la epifanía ante los magos de Oriente: Melchor, Gaspar y Baltasar, quienes representarían los tres continentes: Europa, Asia y África (Mateo 2). La escena central, con fondo arquitectónico, está protagonizada por el niño que le otorga su bendición a Melchor. Con claras influencias de Rubens, la escena permite al artista demostrar su destreza al retratar las exóticas vestimentas de los Reyes, así como los animales que los acompañan. Destacan los colores rojizos y diversas texturas como el paño de armiño que corona la túnica dorada del rey o las ofrendas. Cabe señalar que da la impresión de que Baltasar, es decir, África, es una mujer, tanto por sus ropajes y accesorios, tales como una tiara de flores, como por un aparente embarazo que De Vos destaca mediante un juego de luces y brillos. Asimismo, como señalamos, en la obra de la Epifanía de los Reyes Magos es posible observar la firma de De Vos en la parte inferior izquierda.



Figura 23. Simón de Vos, *Nacimiento de Jesús*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 182 x 122 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-VV, 5.



Figura 24. Simón de Vos, *Adoración de los Reyes Magos*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 168 x 118 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-VV, 6. AHMCL - Fondo fotográfico.



Figura 25. Detalle de la firma de Simón de Vos.

Las séptima y octava obras hacen referencia a la circuncisión que se efectuó a Jesucristo y a su presentación en el templo, respectivamente. La primera escena (Fig. 26), narrada en el evangelio de Lucas 2:21-23, es un tema iconográfico frecuente en el ciclo mariano y en la vida de Jesús. La pintura muestra al niño, sujetado por un sacerdote mientras otro le realiza la operación con un instrumento cortante. La escena está flanqueada por dos niños de blanco sujetando velas, mientras, a la espalda, se halla un grupo de personajes, entre los que están José y María, con su halo, contemplando el proceso. El color rojo de la ropa del mohel y de un dosel que corona la parte superior central destaca en la pintura.

En el siguiente lienzo, Jesús es presentado en el Templo por sus padres. Al centro, la Virgen, con halo, manto azul y túnica roja, presenta al niño al sumo sacerdote (Fig. 27). La escena está enmarcada por un fondo arquitectónico clásico y un gran dosel rojo, presente en otras pinturas de este ciclo de De Vos, como los espousales o la presentación de María en el templo. En la parte trasera, una enorme estatua de Moisés sostiene las tablas de los mandamientos.



Figura 26. Simón de Vos, Circuncisión, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 182 x 122 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-VV, 7.



Figura 27. Simón de Vos, *Presentación de Jesús al Templo*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 151 x 116 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-VV, 8. AHMCL - Fondo fotográfico.

El noveno lienzo retrata la escena bíblica de la huida a Egipto (Mateo 2:13-15). La escena central muestra a María sobre el burro, cargando al pequeño Jesús, dormido, a quien mira cariñosamente. José los acompaña de pie a la izquierda junto con dos querubines. A la derecha, los cadáveres de tres niños asesinados por Herodes, mientras que al fondo observamos la escena del trigal con sus segadores (Fig. 28).

La siguiente pintura del ciclo retrata el tránsito de la Virgen. En el centro, María reposa en un lecho mientras sostiene una vela y recibe oraciones de un sacerdote a su izquierda. A los pies, en túnica amarilla, hay un hombre que parece San Pedro, mientras que a la derecha hay un joven arrodillado con túnica y manto rojos, que podría ser San Juan. Un dosel del mismo rojo brillante cierra la escena a la izquierda. En esta ocasión, y dado el tema, sorprende la ausencia de flores. Cabe destacar que este es uno de los lienzos en los que es posible ver la firma del autor y la fecha de la obra (Fig. 29), siendo también visibles en la Visitación y en los desposorios de la Virgen.

La serie concluye con la Asunción (Fig. 30), donde María, inusualmente exuberante, envuelta en un manto azul y ropajes claros, asciende gloriosamente al cielo, sostenida por ángeles. Bajo ella, apóstoles y mujeres, probablemente incluida María Magdalena, rodean la tumba, ataviados con vestimentas de ricos colores, destacando nuevamente el rojo brillante característico de De Vos.



Figura 28. Simón de Vos, *Huida a Egipto*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 167 x 116 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-VV, 9.



Figura 29. Simón de Vos, *Tránsito de la Virgen*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 185 x 132 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, SV-VV, 10. AHMCL - Fondo fotográfico. c. Detalle de la firma de Simón de Vos. Foto de la autora.



Figura 30. Simón de Vos, *Asunción*, ca. 1638, óleo sobre lienzo, 170 x 118 cm, Monasterio de la Concepción, Lima, Perú, SV-VV, 11. AHMCL - Fondo fotográfico.

No podemos dejar de mencionar la *Anunciación*, cuando el ángel Gabriel se presenta ante María y le anuncia su maternidad (Lucas 1). Tema imprescindible en el ciclo de la Virgen; desafortunadamente, esta obra fue sustraída ilegalmente en la década de 1980, cuando se retiraron estas y otras obras de arte de la Iglesia del Monasterio de la Concepción para trasladarlas a un lugar seguro, donde serían custodiadas y conservadas. Queda como testimonio de la existencia de la misma una fotografía en blanco y negro en la que es posible apreciar sus principales detalles (Fig. 31). Asimismo, contamos con la sucinta descripción del inventario realizado por el Ministerio de Cultura del Perú en la década de 1970, en el que se señalaba que Gabriel vestido de «túnica rosa y manto dorado flotante con ramo de azucenas en la mano izquierda», se aparece «a la Virgen de túnica blanca y manto azul arrodillada ante un reclinatorio de estilo manierista, mientras varios querubines revolotean en la zona superior». En el fondo, se menciona, una vez más, la existencia de un techo de cortinajes rojos.



Figura 31. Simón de Vos, *Anunciación*, ca. 1638, óleo sobre lienzo. Fotografía en blanco y negro, AHMCL – Fondo fotográfico.

### CONCLUSIONES

El conjunto de veinticuatro lienzos atribuidos a Simón de Vos en el Monasterio de la Concepción de Lima constituye un testimonio excepcional del alcance y la diversidad del comercio artístico en el mundo hispánico del siglo XVII. Su llegada al virreinato no puede entenderse al margen de los circuitos que unían Amberes, Sevilla y América, en los que participaron de manera decisiva mercaderes y marchantes especializados en la pintura flamenca.

Por otro lado, la presencia de estas obras en un claustro femenino subraya el papel de los conventos femeninos y de las religiosas como agentes activos de la circulación cultural. Más allá de su función devocional, las comunidades actuaron como compradoras, mediadoras y depositarias de bienes artísticos que se integraban tanto a sus prácticas espirituales como a estrategias de prestigio y representación social. En este sentido, los monasterios limeños no fueron receptores pasivos

de mercancías europeas, sino nodos fundamentales en la creación y resignificación de redes artísticas transatlánticas.

El caso de Simón de Vos muestra, además, la necesidad de ampliar la mirada sobre los pintores flamencos de la primera mitad del siglo XVII. Su obra, presente tanto en colecciones europeas como en ámbitos virreinales, revela hasta qué punto estos artistas participaron de un mercado global que daba nueva vida a sus creaciones en contextos culturales distantes. El arribo de su producción a Lima permite repensar su trayectoria en clave atlántica y refuerza la idea del rol protagónico de los conventos para la circulación y adquisición de estas imágenes. Finalmente, la investigación de este corpus invita, a seguir explorando cómo las comunidades religiosas femeninas contribuyeron a tejer vínculos entre Europa y América, y de qué manera obras como las de Simón de Vos permiten ahondar en las dimensiones artísticas, sociales y comerciales de la temprana modernidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Luna, Olga. Isabel y Francisco Montes González (eds.). 2022. *Del acopio a la diáspora: Coleccionismo de arte religioso en Hispanoamérica (siglos XVII al XX)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Andrés, Patricia. 2017. «De convento a museo: las colecciones de patronazgo femenino entre las Clarisas». En Olga Isabel Acosta Luna y Francisco Montes González (eds.), *Del acopio a la diáspora: Coleccionismo de arte religioso en Hispanoamérica (siglos XVII al XX)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 95-118.
- Angulo Íñiguez, Diego. 1943. «Un cuadro de Simón de Vos en Lima». *Archivo Español de Arte* 16 (60): 414.
- Bernales Ballesteros, Jorge. 1973. «Mateo Pérez de Alesio, pintor romano en Sevilla y Lima». *Archivo Hispalense. Revista histórica, literaria y artística* 56 (171-173): 221-271.
- Corvera Poire, Marcela. 2009. *El Antiguo Testamento en el arte del virreinato peruano*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.
- Crespo Solana, Ana. 2009. *Mercaderes atlánticos: Redes del comercio flamenco y holandés entre Europa y el Caribe*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Denucé, Jan. 1930. *Exportation d'œuvres d'art au XVIIe siècle à Anvers: La firme Forchondt*. Anvers: Librarie Nationale.
- Díaz Padrón, Matías. 1975. «Simón de Vos en la catedral de Sevilla». *Archivo Español de Arte* 48 (192): 397-401.

- Díaz Padrón, Matías. 2017. *Pintura flamenca del siglo XVII en España*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Estabridis Cárdenas, Ricardo. 2009. «Pedro Pablo Rubens y sus grabadores». En Cécile Michaud y José Torres della Pina (eds.), *De Amberes al Cusco. El grabado europeo como fuente del arte virreinal*. Lima: Impulso Empresa de Servicios SAC, 57-69.
- García Fuentes, Lutgardo. 1982. *El comercio español con América 1650-1700*. Sevilla: Diputación Provincial.
- Garín Lombart, Felipe Vicente. 1970. «Simón de Vos y Van der Poel, en el Museo de Bellas Artes». *Archivo de Arte Valenciano* 41: 31-32.
- Honig, Elizabeth A. 1998. *Painting & the Market in Early Modern Antwerp*. New Haven: Yale University Press.
- Justo-Estebaranz, Ángel y Laura Liliana Vargas Murcia. 2024. «Comercio artístico entre España, Italia y la Nueva Granada: el caso del comerciante Gregorio». En Grégoire Extermann (ed.), *Intercambios culturales entre los territorios hispánicos de la Edad Moderna*. Madrid: Sílex, 229-248.
- Kata, Lori. 2011. «With the most diligence possible: Francisco de Zurbarán and the overseas art trade in the seventeenth century». *Hispanic Research Journal: Iberian and Latin American Studies* 12 (5): 387-396.
- Kennedy Troya, Alexandra. 2002. «Mujeres en los claustros: artistas, mecenas y coleccionistas». En Alexandra Kennedy (ed.), *Arte de la Real Audiencia de Quito, siglos XVII-XIX: Patrones, corporaciones y comunidades*. Hondarribia: Nerea, 109-128.
- Kinkead, Duncan. 1984. «Juan de Luzón and the Sevillian painting trade with the New World in the second half of the seventeenth century». *The Art Bulletin* 66 (2): 303-310.
- Lamas-Delgado, Eduardo. 2019. «El comercio artístico entre Cádiz y América en la segunda mitad del siglo XVII: en torno al pintor Bernabé de Ayala y su círculo». En Fernando Quiles y María Pilar López (eds.), *Barroco vivo, Barroco continuo*. Sevilla: Enredars, 97-110.
- Mariazza Foy, Jaime. 2009. «Grabadores flamencos del siglo XVI». En Cécile Michaud y José Torres della Pina (eds.), *De Amberes al Cusco. El grabado europeo como fuente del arte virreinal*. Lima: Impulso, 47-55.
- Mesa, José de. 1994. «La influencia de Flandes en la pintura del área andina». *Revista de Historia de América* 117: 61-82.
- Michiels, Alfred. 1882. *Van Dyck et ses élèves*. París.
- Montaner, Emilia. 1992. «Aspectos devocionales en las imágenes del Barroco». *Criticón* 55: 5-14.
- Montes Sánchez, Macarena y Sergio Ramírez González. 2020. «Mujer y arte en la Real Audiencia de Quito: una pintura de la Virgen de la Merced en el monasterio

- de Las Conceptas de Cuenca (Ecuador)». *Atrio. Revista de Historia del Arte* 26: 88-118. <https://doi.org/10.46661/atrio.5096>
- Navarrete, Benito. 1998. *Zurbarán y su obrador: Pinturas para el Nuevo Mundo*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- Newman, Abigail D. 2022. *Painting Flanders Abroad: Flemish Art and Artists in Seventeenth-Century Madrid*. Leiden: Brill.
- Palomero Páramo, Jesús. 1990. «Notas sobre el taller de Zurbarán: un envío de lienzos a Portobelo y Lima». En Sebastián García (ed.), *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo*. Guadalupe: SE Quinto Centenario & Turner Libros, 313-330.
- Pérez Miguel, Liliana. 2020. «*Mujeres ricas y libres*». *Mujer y poder: Inés Muñoz y las encomenderas en el Perú (s. XVI)*. Sevilla: CSIC, Editorial Universidad de Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.
- Polo, Julio Javier. 2008. «Tornaviaje de capitales indios y mecenazgo artístico: Algunos ejemplos “montañeses” del Barroco». En *Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Íbero-Americano*. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 1303-1317.
- Prieto, Ester. 2017. «Comercio artístico e intercambio cultural entre Sevilla y Nueva España durante la primera mitad del Seiscientos». *Coleccionismo, Mecenazgo y Mercado Artístico en España e Iberoamérica*: 611-626.
- Quiles García, Fernando. 2007. *Sevilla y América en el Barroco: Comercio, ciudad y arte*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Quiles García, Fernando. 2021. «Portobelo en el horizonte de los talleres artísticos sevillanos: entre la provisión de la feria y la atención de los encargos virreinales (siglos barrocos)». En Juan Marchena Fernández y Fernando Quiles García (eds.), *Viaje al corazón del mundo: Las ciudades coloniales del Istmo de Panamá*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 359-380.
- Quiles García, Fernando. 2023. «En esos oscuros cajones... Remesas de bienes artísticos y suntuarios, de procedencia americana». En Adrián Contreras Guerrero, Ángel Justo-Estebaranz y Fernando Quiles García (eds.), *En las sombras del Barroco: Una mirada introspectiva*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 171-202.
- Roe, Jeremy y Bustillo, Marta (eds.). 2010. *Imagery, Spirituality, and Ideology in Iberia and Latin America*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Sánchez Ribera, Jesús Ángel. 2011. «Sobre una serie de cobres flamencos de pintores en la estela de Rubens». *Anales de Historia del Arte (Volumen Extraordinario)* 21: 483-505.
- Sánchez Trujillano, María Teresa. 2001. «Los envíos de Indias. El arte colonial en La Rioja». *Anales del Museo de América* 9: 255-274.
- Saravia, Crescenciano. 1960. «Repercusión en España del decreto del Concilio de Trento sobre las imágenes». *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 26: 129-143.

- Soria, Martín. 1952. «Una nota sobre pintura colonial y estampas europeas». *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas* 5: 73-85.
- Stastny, Francisco. 1969. «Pérez de Alesio y la pintura del siglo XVI». *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas* 22: 7-45.
- Stastny, Francisco. 2013a. «La pintura latinoamericana colonial frente a los modelos de Rubens». En Sonia V. Rose y Juan Carlos Estenssoro (eds.), *Estudios de arte colonial*, vol. 1. Lima: MALI e IFEA, 331-343.
- Stastny, Francisco. 2013b. «La presencia de Rubens en la pintura colonial». En Sonia V. Rose y Juan Carlos Estenssoro (eds.), *Estudios de arte colonial*, vol. 1. Lima: MALI e IFEA, 299-330.
- Stols, Eddy. 1993. «Artisans et commerçants flamands dans le Mexique colonial». En *Les Belges et le Mexique: dix contributions à l'histoire des relations Belgique-Mexique*. Leuven: Presses Universitaires de Louvain, 1-7.
- Turner, Jane. 1996. *The Dictionary of Art*. 34 vols. Londres: Macmillan.
- Van Ginhoven, Sandra. 2011. «Exports of Flemish imagery to the New World: Guilliam Forchondt and his commercial network in the Iberian Peninsula and New Spain, 1644-1678». *Jaarboek Koninklijk Museum voor Schone Kunsten*. Antwerp Royal Museum, 119-144.
- Van Ginhoven, Sandra. 2015. «Guilliam Forchondt and the role of the Greater Netherlands in the dissemination of Flemish art in Latin America». *De Zeventiende Eeuw: Cultuur in de Nederlanden in interdisciplinair perspectief* 31(1): 159.
- Van Ginhoven, Sandra. 2017. *Connecting Art Markets: Guilliam Forchondt's Dealership in Antwerp (c. 1632-78) and the Overseas Paintings Trade*. Leiden: Brill.
- Vargas Ugarte, Rubén. 1943. «El monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes». *Mercurio Peruano* 17 (189): 617.
- Vargas Ugarte, Rubén. 1945. «El monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes. Un retablo de Martínez Montañés y unos lienzos de Simón de Vos». *Revista de Indias* 6: 21.
- Vargas Ugarte, Rubén. 1960. *Un monasterio limeño*. Lima: Sanmartí.
- Vlieghe, Hans. 1998. *Flemish Art and Architecture, 1585-1700*. New Haven: Yale University Press.
- Wuffarden, Luis Eduardo. 2004. «Dos obras inéditas de Mateo Pérez de Alesio en el monasterio de la Concepción». *Histórica* 28 (1): 179-192.

Fecha de recepción: 20/08/2025

Fecha de aprobación: 25/11/2025

# Curas y feligreses: Una historia de larga duración anudada en las interconexiones de la vida espiritual y las relaciones socioeconómicas en el sur andino

Priests and parishioners: A long history intwined with the interconnections of spiritual life and socioeconomic relations in the southern Andes

JORGE HIDALGO L.

*Universidad de Chile*

hidalgol@uchile.cl

<https://orcid.org/0000-0002-0804-6391>

MATILDE NIETO CASTRO

*Universidad de Santiago de Chile*

matilde.nieto@ug.uchile.cl

<https://orcid.org/0009-0009-3051-5666>

JEARIM YAEL ANDRADE

*Pontificia Universidad Católica de Chile*

jeirim.yael@outlook.com

<https://orcid.org/0009-0001-5405-8609>

MARÍA MARSILLI

*John Carroll University*

mmarsilli@jcu.edu

<https://orcid.org/0000-0003-3807-2862>

## RESUMEN

Este artículo analiza un proceso judicial eclesiástico llevado a cabo en contra de un cura en la Doctrina de Codpa (Altos de Arica) en 1804, con el fin de dilucidar interrogantes sobre las complejidades de las dinámicas socioeconómicas que estructuraron la vida religiosa tardo-colonial en el sur andino. En la esfera social, sostendemos que el caso ilumina los factores de la interacción entre el párroco y los feligreses nativos, mestizos y españoles, incluyendo como variables de análisis el rango político y el género. En la esfera económica, concluimos que las redes comerciales articuladas por el cura Joseph Andrés Delgado, que usan y abusan de los recursos nativos, iluminan la longevidad de la interconexión entre economía



*y vida espiritual en los Andes coloniales. Tal conjunto de variables ofrece un interesante ángulo de análisis sobre la importancia de la vida parroquial nativa en la zona durante el periodo tardo-colonial. Finalmente, este estudio invita a reflexionar sobre el rol de los curas doctrineros como agentes de poder social y político desde una perspectiva de larga duración en los Andes.*

**Palabras clave:** párroco; monetización; identidades; prestigio; interseccionalidades; espiritualidad nativa.

#### **ABSTRACT**

*This article examines an ecclesiastical court case against a priest in the Doctrine of Codpa (Altos de Arica) in 1804 to elucidate the complexities of the socio-economic dynamics that structured late-colonial religious life in the southern Andes. In the social sphere, the case in question highlights the variables underlying interactions between the parish priest and native, mestizo, and Spanish parishioners, including factors such as political rank and gender. In the economic sphere, the economic networks that Father Joseph Andrés Delgado managed to organize, utilizing and exploiting native resources, shed light on the longevity of the intertwinement between the economy and spirituality in the colonial Andes. Finally, this study calls for reflection on the role that parish priests played in the Andes as agents of social and political power through a long-term perspective.*

**Keywords:** Parish priests; monetization; identities; prestige; intersectionality; native spirituality.

Basado en la voluminosa investigación llevada a cabo contra un cura en la Doctrina de Codpa (Altos de Arica) en 1804, el presente artículo<sup>1</sup> busca dilucidar una serie de interrogantes sobre las complejidades asociadas a las dinámicas socioeconómicas que estructuraron la vida religiosa en el sur andino. La Santa Visita de Codpa, realizada en 1804, ilumina enreveses asociados a la esfera social, como las interacciones entre el párroco, don Joseph Andrés Delgado, y sus feligreses indios,

<sup>1</sup> Elaborado en el marco del Proyecto Fondecyt (Chile) N° 1220296, «Parroquias y comunidades indígenas: espacios de negociación y de construcción político-religiosa en el orden colonial sur andino», dirigido por Jorge Hidalgo L.

mestizos y españoles, e incluso las pugnas entre los propios religiosos empleados en la doctrina. El análisis de dicho entramado social, al que se añaden interseccionalidades como los rangos políticos y el género, aporta a la construcción de una visión más nutrida de la vida cotidiana en Codpa a principios del siglo XIX. En la esfera económica, las redes comerciales que el cura investigado logró articular (usando y abusando los recursos nativos y a los propios feligreses), así como los cobros excesivos por las obvenciones eclesiásticas, son prácticas que, enmarcadas en un tiempo histórico de larga duración<sup>2</sup> —por sobre el episodio coyuntural del que versan los cargos y delaciones—, nos dan una idea sobre la longeva interconexión entre economía y vida espiritual que ha existido en los Andes coloniales. Por otro lado, cabe considerar el celo indígena por el cumplimiento correcto de los deberes sagrados que efectuaba el cura doctrinero para la reproducción social. Tal conjunto de variables ofrece un interesante ángulo de análisis sobre la importancia de la vida parroquial nativa para la comprensión de las complejidades sociales en la zona durante el período tardo-colonial.

El proyecto en el que se enmarca el presente artículo forma parte de un programa de investigación que lleva varias décadas en desarrollo.<sup>3</sup> El objetivo del programa ha sido entender las diversas formas en que la población andina de los corregimientos de Arica, Tarapacá y Atacama ha respondido ante los desafíos históricos presentes desde la conquista europea, así como sus transformaciones y adaptaciones para conservar sus recursos y sostener su identidad; creando incluso una agenda propia dentro del opresivo marco colonial que los facultó, en mayor o menor medida, en la preservación de sus intereses. En síntesis, en esta etapa y a propósito del estudio de caso que nos convoca, esperamos comprender la conformación de relaciones de diverso tipo entre los feligreses andinos y sus curas párrocos, en las que ambos actores tuvieron marcos de acción definidos por la orientación episcopal y por los concilios limenses (1551-1583), los cuales les otorgaron la posibilidad de negociar o acudir a

<sup>2</sup> Véase Lohmann Villena 2001; Acosta 2014; Castro Flores 2024.

<sup>3</sup> Hidalgo, Castro y Aguilar 2013.

las acusaciones capitulares ante el obispo, como ocurre en el caso que analizamos.

Nuestra investigación se enmarca en una parroquia de los Altos de Arica, en un periodo posterior a la rebelión de Túpac Amaru II (1780-1783) y a la instauración del sistema de intendencias (1782) —y, con ello, el reemplazo de los corregidores, con su jurisdicción sobre corregimientos, por subdelegados, con jurisdicción sobre partidos—. En tal sentido, en la zona trabajada, al tratarse de una doctrina de indios, los caciques o no están o han perdido su antiguo poder, siendo reemplazados por los representantes de los cabildos indígenas. Por otra parte, al ser una parroquia relativamente aislada, esta quedaba parcialmente apartada del escrutinio obispal —lo que se traducía en pocas visitas del obispo y de sus representantes—, y de la supervisión del correcto funcionamiento de las funciones eclesiásticas.

Una de las perspectivas de análisis sobre la forma en que se entablaron las relaciones entre párrocos y feligreses en dicho periodo pone el foco en las llamadas «carreras eclesiásticas». Gabriela Ramos, al estudiar el tema, redirigió la atención de los investigadores hacia las razones que impulsaron el contenido de las rendiciones de cuentas que algunos clérigos daban a la Corona española.<sup>4</sup> Esto debido a que los historiadores no habían advertido que en las relaciones de servicios de los curas que dieron cuenta del *Taki Onkoy* (como por ejemplo, la *Instrucción* adjudicada al clérigo Cristóbal de Albornoz),<sup>5</sup> estos fueron agregando, a medida que pasaba el tiempo, antecedentes aportados por testigos que conferían a ese movimiento nativista un cariz profundamente idolátrico, con ritos cada vez más demoníacos. Según Ramos, la razón era otorgar mayor valor a sus servicios para obtener recompensas de la Iglesia y de la Corona. El camino de ascenso, la carrera eclesiástica, consistía en pasar de una modesta iglesia rural a otra con mayor número de feligreses e ingresos

<sup>4</sup> Ramos 1992.

<sup>5</sup> Véase Millones 1964. El *Memorial* de Bartolomé Álvarez (1998 [1588]) ha permitido ampliar el radio de influencia de este culto, así como las características que los hispanos asociaban al demonio. Véase Millones 2007 y la interpretación de Castro Flores para el caso de Charcas (2024: 27-32).

y, luego, a la catedral del episcopado.<sup>6</sup> De este modo, se podían vincular los fines personales de ascenso eclesiástico con las labores de búsqueda de extirpación de idolatrías.

Pero ¿cómo se expresaba la carrera eclesiástica de los párrocos cuando no se dieron esos procesos contra las religiones autóctonas? Marsilli dio respuesta para el caso de Arequipa.<sup>7</sup> Si bien allí existe documentación de casos aislados de acusaciones de curas contra sus feligreses, la gran mayoría prefirió formar alianzas y evitar los pleitos eclesiásticos o civiles. La explicación que ofrece Marsilli apunta a que la economía agraria costera, especialmente la producción vinícola de Arequipa, exigía una gran cantidad de mano de obra indígena, así como de arrieros para su transporte, provenientes de las tierras altas. En la cabeza de las parroquias estaban los curas criollos, dispuestos a prestar su colaboración a parientes hacendados costeños, poniendo a disposición de los indios por medio de sus curacas, lo que implicaba evitar los conflictos por ambos lados. Los indígenas podían mantener sus cultos y ceremonias andinas, pasados por alto por los párrocos, a la vez que no denunciaban las conductas poco cléricales de sus curas ni los otros negocios que estos mantenían. Los negocios de los curas y sus parientes les daban a los andinos la oportunidad de acceder a un mercado de trabajo que les generaba ingresos para complementar su economía campesina y pagar los impuestos civiles, así como los cobros eclesiásticos.

Marsilli también sostiene que tal nivel de vinculación económica de los curas con sus feligreses indígenas provocó una estrecha relación entre la actividad eclesiástica que los primeros efectuaban y la monetización que alcanzaban sectores del campesinado andino.<sup>8</sup> Hay que tener en cuenta que recibían un sínodo proveniente del tributo que pagaban los indios.

<sup>6</sup> Lo descrito también es cierto para el sistema parroquial novohispano del siglo XVIII e inicios del XIX, en el cual se atestigua el desarrollo de la carrera eclesiástica como un medio para la movilidad social, evidenciándose una interrelación entre el desplazamiento de párrocos y los ingresos de cada doctrina, percibiéndose una mayor permanencia en el empleo de curatos de mayores ingresos (Taylor 1999: 156-167).

<sup>7</sup> Marsilli 2004; 2014.

<sup>8</sup> *Id.* 2023.

Investigaciones recientes muestran que, en algunos casos, como en las parroquias de la provincia de Carangas, el sínodo representaba dos tercios del tributo.<sup>9</sup> Si a ello agregamos los otros ingresos eclesiásticos, como las obvenciones —que consideraba el pago por ceremonias religiosas como matrimonios, entierros y las misas, por una parte, y por otra, las limosnas, las cuales incluían el financiamiento de las fiestas religiosas por parte de los alfereces (dependiendo de la fiesta estas podían oscilar entre 10 y más de 40 pesos por cada una, pagados al cura)—, se puede colegir la estrecha relación entre religión y economía que se expresaba en la vida diaria.

En tal sentido, el análisis que proponemos en el presente artículo de las denuncias presentadas por los feligreses indios y españoles de Codpa contra su cura Joseph Andrés Delgado, recogidas durante la Visita de 1804, nos puede proveer una aproximación a los procesos que se expresaron en el eje relacional de religión y economía, así como a entender el funcionamiento de esta sociedad de prestigio. Hablamos de «sociedad de prestigio» porque el sistema de fiestas y cargos otorgaba mayor prestigio a quien más veces servía en esos cargos.<sup>10</sup> El tomar la responsabilidad de un cargo en fiestas religiosas se traducía en la ruina económica de la persona, pero, asimismo, le permitía enriquecerse en términos de mayor respeto y consideración por parte de la comunidad a la que pertenecía. Ejemplo de ello es la defensa del párroco de Belén, Mariano Pacheco Peñaloza, en los capítulos de 1792 por cobros excesivos por fiestas, quien asegura que es la costumbre de los indígenas:

*Pregunta* porque se ha continuado con el abuso de los ricochicos. Dixo que no lo ha exigido el Ricochico que los Yndios lo dan voluntariamente por que entre ellos es cosa afrentosa no darlo y se acreditan de sicateros y ridículos y por lo mismo se afligen mucho si el Cura no lo recibe como le ha sucedido al declarante que no queriéndoles recibir el Ricochico o por que venían Borrachos o por pobres se han consternado mucho.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Mardones 2023.

<sup>10</sup> Díez Hurtado 2005.

<sup>11</sup> «Autos librados por el Obispo de Arequipa, por el que serán examinados los testigos en la sumaria de capítulos que el común de indios de la doctrina de Belén a promovido

### **EL PROBLEMA DEL PODER POLÍTICO Y ECONÓMICO AL INTERIOR DE LOS CURATOS**

A la luz de los nuevos planteamientos sobre el involucramiento de curas y comunidades en las actividades económicas locales y regionales, es necesario ampliar el esquema propuesto por Jürgen Golte<sup>12</sup> y por otros autores sobre el reparto forzoso de mercancías que efectuaban e imponían los corregidores. En esa perspectiva, el reparto, más que un abuso, debía entenderse como un sistema para sustraer al campesino de su autosuficiencia y comprometer su participación en el mercado de mano de obra, servicios y mercancías. Desde esta perspectiva, el reparto posibilitaba la creación de un mercado interno, forzando a los campesinos indígenas a comprar distintas mercancías y, con ello, incentivando la oferta. El sistema implicaba «préstamos» de comerciantes de Lima a los nuevos corregidores, lo que constituía un capital que debía recuperarse con las ganancias que este obtuviera durante los cinco años de gobierno que le facultaba su cargo. Los corregidores, por ser magistrados que concentraban funciones políticas, económicas, militares, judiciales y policiales, podían endeudar a los campesinos y a otros sectores de su corregimiento, obligándolos a pagar no solo para recuperar la deuda contraída, sino también para obtener lucrativas ganancias.

Según el mismo autor, dicho sistema creó una dinámica que les permitió a los corregidores repartir hasta tres veces las cantidades fijadas por la «tarifa», es decir, el monto de productos, cantidades y precios que podían vender durante su periodo de acuerdo con la potencialidad económica de sus provincias. Aunque las prácticas del reparto, que pueden ser catalogadas como perniciosas, se han explicado como consecuencia de la corrupción de funcionarios que contaban con bajos sueldos para su rango y el poder desmesurado de los corregidores —prácticamente, sin una contrapartida que les pusiera límites—, resulta difícil señalar que el sistema se mantuviera durante tanto tiempo sin que sus prácticas

contra su Cura», 1792, Archivo Histórico de Límites (en adelante, AHL), ATE-22, Caja 423, f. 32r.

<sup>12</sup> Golte 1980.

brindaran algún tipo de beneficio a quienes conformaban la otra parte de este: los que eran sometidos y presionados a conformar la parte demandante de la relación de compra-venta. Por ello, algunos autores presumen que el sistema, sin llegar a tener las características que alcanzó entre 1753-1756 durante su legalización y hasta su prohibición con la rebelión de Túpac Amaru II (1781), tendería posteriormente a reproducirse por medio de los subdelegados, cambiando el concepto de «reparto» por el de «socorro»,<sup>13</sup> brindando continuidad a un sistema afianzado en la práctica cotidiana y del que era difícil desligarse.

Bajo el alero de la documentación trabajada, podemos suponer que el sistema parroquial contribuyó en esta economía de mercantilización de diversas maneras, de forma paralela a la práctica de reparto de los corregidores, e incluso desde mucho antes que el reparto fuera legalizado, ocasionando que este último entrara a competir fuertemente con los negocios eclesiásticos una vez que ingresara al marco legal.<sup>14</sup> Ya desde el siglo XVI, los párrocos se quejaban de las disposiciones que los concilios limenses estipulaban y que les prohibían emprender todo tipo de negocios en sus jurisdicciones eclesiásticas.<sup>15</sup> Una de esas voces fue la de Bartolomé de Álvarez en 1588, mediante su Memorial, en el cual arguyó que, sin esos recursos, no podrían enfrentar los capítulos que los indios les levantaban a sus curas ante la Real Audiencia o sus obispos. Sin esos recursos, no tendrían cómo financiar a sus abogados ni los costos asociados a sus defensas.<sup>16</sup> Bajo la aceptación general de la perspectiva de que los indios eran idólatras y que perseguían a quienes eran más rigurosos en la evangelización, era imperiosa la necesidad de contar con recursos propios para llevar a cabo la defensa de sus honras.

<sup>13</sup> Moreno Cebrián 1977.

<sup>14</sup> Acosta 2007.

<sup>15</sup> Asimismo, en Nueva España, desde el siglo XVI, los curas párrocos se emplearon en actividades comerciales, como «el comercio al menudeo y mayoreo, las iniciativas de minería, el préstamo de dinero y la posesión de tierras», para incrementar sus ingresos (Taylor 1999: 205). Cabe señalar que, en nuestro caso de estudio, encontramos acusaciones dirigidas a un mismo cura, enmarcadas en todas las categorías de comercio referidas.

<sup>16</sup> Figueroa 2021.

Si bien Álvarez defiende su posición a finales del siglo XVI, a principios del siglo XIX, el cura de Codpa don Joseph Andrés Delgado esgrime como defensa la misma aseveración:

Los doctrineros experimentamos con mas ardor estos efectos de bengansa: La jurisdiccion espiritual es mas perseguida por la misma inclinacion de los subditos a dar pasto a sus paciones. Si el Cura reprende, si zela los pecados, y propende a desterrar los bicios, adquiere tantos enemigos quantos culpados tiene su feligresia, y en la primera oportunidad se be estrechado a responder a capitulos. Por lo regular y casi siempre, y en todos tiempos ponen a los curas los mismos identicos con los que ahora se me sindica.<sup>17</sup>

Por lo tanto, la competencia por los recursos que se podían obtener de los curatos era un tema serio, inserta en una larga tradición de usos y prácticas de la carrera eclesiástica americana. En el período de nuestro estudio, diversos corregidores que defendían la práctica del reparto culpaban a los curas como causantes de las miserias de los indios, señalando que esta se debía a la imposición y el exceso de fiestas religiosas.<sup>18</sup> Sin embargo, como podemos constatar en la documentación, también se acusaba a los curas de efectuar la misma práctica de los repartos, lo que pone sobre aviso que estos últimos no solo competían por el poder económico en el mercado interno, sino que también disputaban el poder político.

<sup>17</sup> «Cuaderno de la Santa Visita de la Doctrina de San Martín de Codpa, realizada por don Jacinto de Araníbar, Cura propio de San Pedro de Tacna, por orden del obispo de Arequipa, don Pedro José Chávez de la Rosa», 1804, AHL, Ministerio de Relaciones Exteriores, Lima, ARV-007, Leg. 415, f. 87r (en adelante, se citará como: AHL, Visita, f.). En la transcripción de los documentos inéditos, hemos optado los siguientes criterios: 1) respetar la ortografía y gramática de la fuente, con la excepción de nombres propios, a los que hemos sistematizado iniciarlos con mayúsculas; la acentuación, removiéndose las tildes innecesarias y agregándolas en casos de que la comprensión del texto dependiera de ello; y la puntuación, removiéndose o cambiándola en casos de dificultad en la comprensión; 2) las abreviaciones y contracciones fueron desarrolladas; todas las añadiduras al texto original son indicadas mediante subrayados y siguen las normas ortográficas modernas; y 3) las palabras ilegibles han sido reemplazadas por tres puntos suspensivos entre corchetes.

<sup>18</sup> «Copia del dictamen sobre repartos que dio el coronel Dn. Demetrio Egan al Exmo Señor Dn. Manuel Guirior Virrey del Perú, en el año de 1778», 1778, Archivo General de Indias (en adelante, AGI), Lima, 1002.

Las acusaciones contra el cura Delgado guardan similitud con el reparto de los corregidores. Resulta ilustrativa la caracterización de su cura que hace parte de la feligresía bajo la denominación de «el vecindario de españoles, y comunidad de yndios de la doctrina de Codpa» en la delación que dirigen al obispo Pedro Josef Chaves de la Rosa.<sup>19</sup> En ellas, describen las actividades de Delgado —su talante negociante y usurero— como semejantes a las de un «tirano corregidor».<sup>20</sup> De esta manera, entre las acusaciones que encontramos contra Delgado, están las del reparto de mulas, adquiridas en el Tucumán en 10 o 12 pesos cada una y luego revendidas a sus feligreses a 35 pesos; la venta de coca, comprada en La Paz a 5 o 6 pesos, para venderla a 8 reales la libra, obteniendo como ganancia 20 pesos de cada cesto; de bayetas, obtenidas a 2 reales y repartidas en 4 o 5 pesos; de trigo, comprado a 3 pesos para vender la harina a 8 pesos; de maíz, adquirido a 2 pesos en los anexos de Pachica y Esquiña para repartirlo a 6 y medio, entre otras especias de uso cotidiano, aprovechando la gran necesidad de los feligreses indios.<sup>21</sup> Se agrega que, además, había ayudado a financiar la construcción de un barco para sus repartos de guano y otras mercancías, así como a sus vinculaciones con la mina de plata de Choquelimpe.<sup>22</sup>

Los circuitos de las mercancías que movilizaba el cura de Codpa eran complejos. Algunos productos provenían del Tucumán, otros de La Paz y

<sup>19</sup> «Mons. Chaves fue elegido en 1786, asumió en 1788 y dejó la sede en 1804. Era Español de Cádiz. Eliminó de los templos a los danzantes y a los penitentes en semana santa, las procesiones nocturnas y los petitorios durante la misa [...] Preocupación especial de él fue la compostura del clero y de la liturgia en general. En un edicto del 27 de septiembre de 1788 exhortaba a sus clérigos a que se abstuyesen de granjerías, negociaciones y tratos ilícitos [...] recomendaba tener relaciones cordiales con las autoridades públicas» (Hasche 1997: 29-30). Siguiendo la información aportada por los documentos trabajados, hasta agosto de 1804 estos irían dirigidos a Chaves; a partir de septiembre del mismo año, Juan José Manrique asumiría el cargo de obispo (AHL, Visita, f. 72r; AAA, Arica Codpa, ff. 20v, 73v, 78v y 83v).

<sup>20</sup> «Arica Codpa 1650-1891. Cargos contra Andrés Delgado Cura de Codpa 1804», 1804, Archivo Arzobispal de Arequipa, ff. 2r y 14r (en adelante, se citará como: AAA, Arica Codpa, f.).

<sup>21</sup> AAA, Arica Codpa, ff. 2r-2v; AHL, Visita, ff. 8v y 12r.

<sup>22</sup> AAA, Arica Codpa, ff. 4r y 15v; AHL, Visita, ff. 13r, 16r y 17v.

también de la costa. Delgado especulaba con el maíz —de gran demanda entre los campesinos de Codpa— producido en los pueblos de Pachica y Esquiña, trocándolo por las bayetas de la tierra o por coca traídas desde La Paz, exigiendo que se lo entregaran en grano y, en ningún caso, en dinero. El maíz iba a parar al mineral de Choquelimpe,<sup>23</sup> al minero don Mariano Herrera y Galleguillos, a un mejor precio o bien como acuerdo entre ambos.<sup>24</sup> Matías García declaró «que por noticias saben acá, que las Minas son más de dicho Cura Delgado que de Don Mariano».<sup>25</sup>

El abastecimiento de aguas para su hacienda ubicada en el seco valle costero de Chaca demuestra la capacidad de manipulación de Delgado.<sup>26</sup> Según los declarantes, el cura disponía de una mita de agua los domingos que era para regar los alfalfares de fábrica, la cual extendía a su voluntad, cerrando las tomas de los sectores altos cercanos a Codpa, para que el agua escurriera hasta su propiedad.<sup>27</sup> Cuando tenía una mayor necesidad de ella, los testimonios apuntan a que quitaba el agua,<sup>28</sup> o —y esto es más creíble— que negociaba con los pequeños agricultores fruticultores del valle que daba nombre a la doctrina. Un modo fue comprarles o arrendarles los derechos de sus mitas;<sup>29</sup> el otro, rebajarles los montos de las primicias de los diversos frutos comprendidos a cambio de que le dejaran más agua.<sup>30</sup> La hacienda, por cierto, también tenía fines comerciales en la venta de vinos y otros productos. Otros antecedentes hacen pensar que allí había lagar y molino. Entre las declaraciones más favorables al cura, como la del alguacil procurador de la doctrina Francisco Yante quien

<sup>23</sup> AHL, Visita, ff. 16r, 18v-19r, 21v y 32r.

<sup>24</sup> AHL, Visita, f. 8v.

<sup>25</sup> AHL, Visita, f. 12r.

<sup>26</sup> «A donde solo llegan las aguas en tiempo de grandes avenidas que ai años que no llegan si son escasas las aguas [escrito entre líneas] y se quedan las viñas sin riego uno dos y tres años que solo subsisten por probidencia» (AAA, Arica Codpa, f. 3r).

<sup>27</sup> AAA, Arica Codpa, ff. 3v y 15r. Diversos testigos mencionan que el cura tenía una mita asociada a su hacienda en Chaca, pero que esta era en el mes de agosto, «y después cuando repunta la primera agua y algún chorrito de abenida se la lleva y quita a los indios» (AHL, Visita, f. 13r).

<sup>28</sup> AHL, Visita, ff. 8r, 9r, 17v, 21v, 23r, 35r, 41v y 42v.

<sup>29</sup> AAA, Arica Codpa, ff. 3v y 15v; AHL, Visita, f. 11v.

<sup>30</sup> AHL, Visita, ff. 10v y 68r; AAA, Arica Codpa, f. 3v

sostiene «les hace fabor a todos los feligreses fiandoles, y dando lo que le piden»,<sup>31</sup> confirma la propuesta de que las economías campesinas, al no tener recursos en años malos o por otras circunstancias, requerían de créditos que lindaban con la usura.

#### **EL CORPUS DOCUMENTAL**

Atendiendo al estudio de caso, hemos trabajado principalmente con el «Cuaderno de la Santa Visita de la Doctrina de San Martín de Codpa, realizada por don Jacinto de Araníbar, Cura propio de San Pedro de Tacna, por orden del obispo de Arequipa, don Pedro José Chávez de la Rosa», documento que fue ubicado en el Archivo Histórico de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, por el primer autor de este texto.

Se trata de un documento extenso, con 111 fojas útiles que refiere a una visita realizada en la Doctrina de Codpa llevada a cabo entre el 26 de agosto de 1803 (con antecedentes del 5 de febrero de 1793) y el 25 de septiembre de 1806, contenido delas delaciones levantadas por distintos feligreses de la doctrina en contra de su cura. Se trata de acusaciones variadas que versaban desde la actividad usurera y comercial del párroco, sus «escandalosas» relaciones sexuales con feligresas, sus abusos de poder y el ejercicio de violencia física, hasta el abandono de sus tareas eclesiásticas, además de la defensa que esgrime el cura Delgado a los cargos efectuados en su contra, y otros documentos varios que complementan el relato que se esboza en aquellas páginas. El documento finaliza con la defensa del Cura y su sentencia por la autoridad episcopal competente.

El análisis del *Cuaderno de Visita* se complementó con un conjunto de documentos que se encuentran en un legajo caratulado «Arica Codpa 1650-1891» en el Archivo Arzobispal de Arequipa.<sup>32</sup> Al interior de este, encontramos documentos dispersos entre otras fuentes, en su mayoría no foliados o con foliaciones no congruentes con el hilo conductor del volumen. Al parecer, algunos legajos forman parte de las diligencias

<sup>31</sup> AHL, Visita, f. 11r.

<sup>32</sup> Documentos que fueron previamente trabajados por Leal Landeros, J. 2019.

eclesiásticas vinculadas a las acusaciones y a la defensa del cura de Codpa en tres expedientes eclesiásticos diferenciados, como da cuenta el promotor fiscal del obispado de Arequipa, Agustín Calatayud, en una orden al Abogado de la Real Audiencia de Lima, el doctor Manuel Menaut, en el año de 1806:

Parece muy conforme a razón que para que se proceda con el orden que es debido mande Vuestra señoría hacer separazion de los expedientes reservandose el primero de las capitulaciones para que con la reserva y sigilo que corresponde, y bajo de cuenta separada se le de el curso debido hasta su conclusion. Y del expediente de cargo por la fabrica y demandas que hacen los feligreses de Codpa a su Cura don Andres Jose Delgado, se le deberá dar a este traslado para que conteste derechamente y haga las satisfacciones que debe si en ella se ve gravado.<sup>33</sup>

La disposición de cuadernos separados, junto al volumen de información disgregada con la que contamos a propósito de los documentos que complementan al cuaderno principal —el *Cuaderno de Visita*—, ha conllevado un esfuerzo exhaustivo para llenar vacíos y omisiones, propios de una investigación eclesiástica, pero también de una narración que palidece en contraste con la experiencia vital de aquellos personajes que han cobrado vida con el correr de la tinta. Esperamos que nuestras siguientes palabras hagan justicia y representen las complejidades diarias de un Codpa tardo-colonial.

#### **LA DOCTRINA DE SAN MARTÍN DE CODPA**

En la visita estudiada, es posible apreciar qué cambios importantes se habían producido y se estaban produciendo en San Martín de Codpa hacia inicios del siglo XIX. Esta subdivisión eclesiástica había sido el centro de un cacicazgo que reunía a los diecisiete pueblos de los Altos de Arica. En sus orígenes, dependiente del obispado del Cuzco y desde 1613 del obispado de Arequipa, en ese territorio se instituyó la Intendencia de Arequipa en 1784 (Figs. 1 y 2); más tarde, en 1777, la vicaría de Arica

<sup>33</sup> AAA, Arica Codpa, f. 20v.

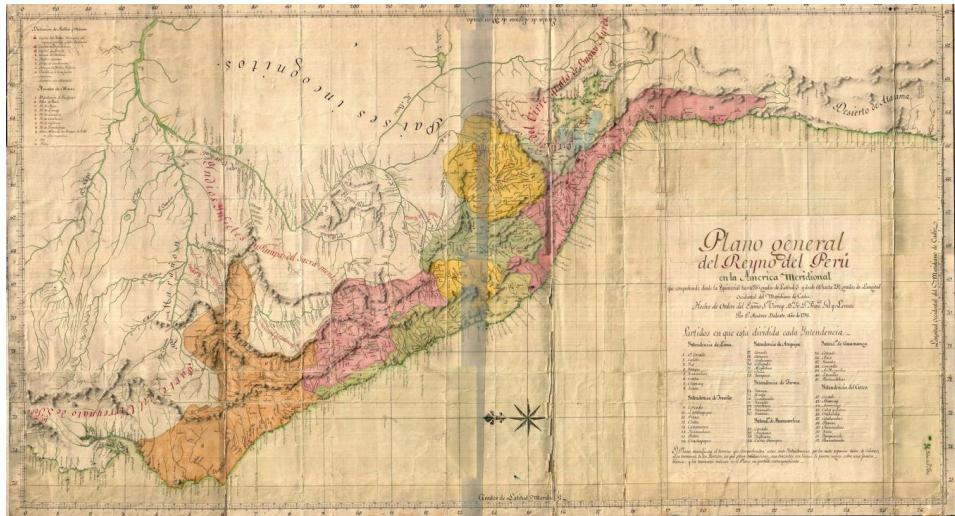


Figura 1. «Plano general del Reyno del Perú en la America Meridional [...] por Dn. Andres Baleato» (1796). Recurso en línea: <https://bibliotecavirtual.defensa.gob.es/BVMDefensa/es/consulta/registro.do?id=36713>

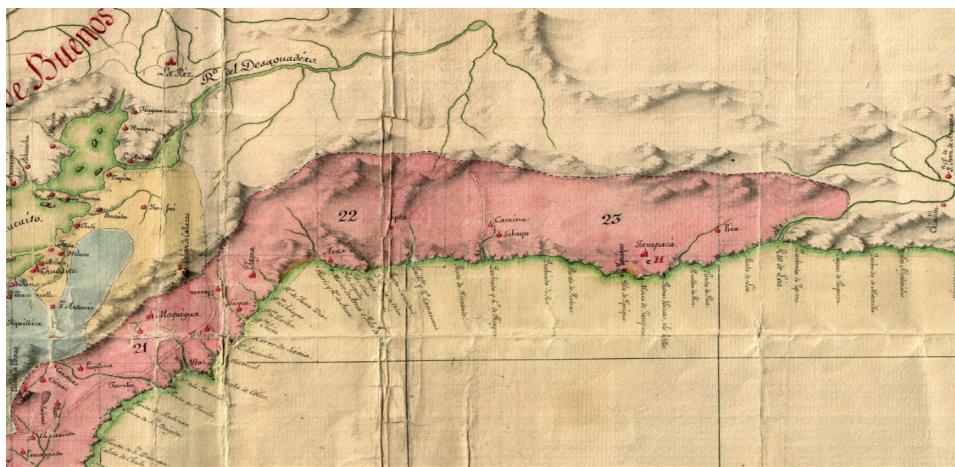


Figura 2. Sección relativa a la intendencia de Arequipa (aumentada). En «Plano general del Reyno del Perú en la America Meridional [...] por Dn. Andres Baleato» (1796) [recortado].

fue dividida en dos curatos o doctrinas: al norte, con cabeza en Belén, los pueblos de Socoroma, Putre, Pachama, Parinacota, Choquelimpie y dos pueblos del valle costero de Lluta;<sup>34</sup> al sur, quedaba la antigua sede del cacicazgo y cabeza de la doctrina de San Martín de Codpa, el pueblo epónimo Codpa, el cual contaba con ocho pueblos anexos (Fig. 3). Cada uno de ellos tenía un santo patrono. De acuerdo con el visitador doctor don Jacinto de Araníbar, cura párroco de San Pedro de Tacna:

El patron principal de la Doctrina es San Martin Obispo de Turs; y titular de esta yglesia parroquial Nuestra Señora de la Purificación: Tiene ocho pueblos fuera del valle de Chaca, que hoy esta seco, y el de Camarones que se separó de la de Camiña, y se unió á esta por su señoría ylustrísima el Obispo mi señor. Los pueblos son por la parte de Camiña, San José de Pachica y Santa Ana de Equiña: por la de Belen San Juan Evangelista de Timar: Nuestra Señora de la Purificación de Tignamar: Santa Rosa de Sagsamar: San Bartolome de Libilcar: Santiago de Humagata. Por la parte de la Cierra Linda con la doctrina de Camiña, y la nueba de Belen que se desmembró de esta: Por la costa con la ciudad de Arica: es doctrina de yndios.<sup>35</sup>

El cacicazgo que, en un momento, agrupó a estos pueblos prácticamente se diluyó a principios del siglo XIX, y en el vacío que este dejó, surgió con fuerza el actuar del cabildo indígena. Dato a tener en cuenta al momento de analizar a los testigos que acusan, defienden y dan su testimonio dentro de la causa; así como los personajes que interfieren y tienen parte en los acontecimientos narrados.

Sabemos, gracias a la visita del intendente de Arequipa, que en 1790 los Altos de Arica estaba constituido por una población predominantemente indígena. Las doctrinas del área contaban con la presencia de indígenas forasteros, así como de personas itinerantes de diversos estamentos de casta. Los que se autodenominaban «españoles» eran una notoria minoría, como lo ha demostrado Inostroza a partir de fuentes parroquiales de la doctrina de Belén.<sup>36</sup> Sin embargo, en el caso de Codpa se aprecia la participación de grupos no indígenas, conformados por familias completas

<sup>34</sup> Inostroza 2019: 48.

<sup>35</sup> AHL, Visita, f. 2r.

<sup>36</sup> *Id.* 2019.

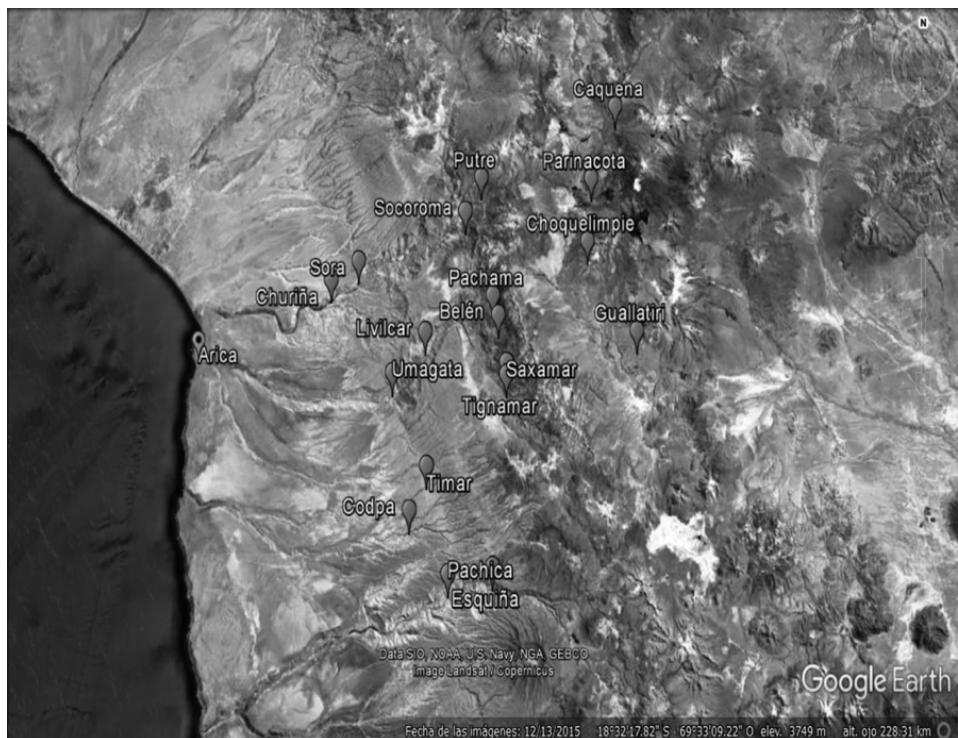


Figura 3. Pueblos que conformaron el cacicazgo de Codpa. Fuente: Google Earth. Elaborado por Xochitl Inostroza, a quien agradecemos la gentileza de facilitarnos la imagen.<sup>37</sup>

que se autodenominan en sus testimonios como «vecindarios de españoles» y que dicen actuar en conjunto al «comun de yndios de la doctrina de Codpa», constituyéndose una comunidad heterogénea, en apariencia cohesionada y que al parecer tendría un antagonista en común: su cura párroco, el cura Delgado. De esta manera, encontramos a indios, mestizos y españoles actuando en oposición al cura, además de declaraciones de autoridades de los cabildos indígenas que testifican o acusan a Delgado; a su vez, otras personas de la comunidad, entre ellas indios, mestizos y españoles, toman parte en su defensa. Hasta este momento, no habíamos

<sup>37</sup> Inostroza 2017: 75.

encontrado este tipo de alianza interétnica en esta área de estudio. Aun cuando muy minoritarios, los sectores no indígenas lograron aunar respaldo para oponerse al cura y, de ese modo, levantar sus acusaciones, reuniendo testigos de su propio grupo, pero también declarantes originarios, con o sin cargos que los respaldaran políticamente.

#### **PODER, IDENTIDADES Y ALIANZAS: ENTRAMADOS SOCIALES EN UNA PARROQUIA DE LOS ALTOS DE ARICA**

El sistema parroquial instalado en pueblos de indios propició un espacio sobre el cual se articularon entramados sociales que giraron en torno a una diversidad de sujetos o grupos que acapararon, en mayor o menor grado, una porción del poder local, forjando complejas redes de alianzas o enemistades en pos de agendas personales o comunitarias. Esta nueva dinámica social y cultural, expresada en San Martín de Codpa, tuvo repercusiones a nivel comunitario, tanto en el relacionamiento entre castas que conviven en un espacio común como en las expectativas de ser tratadas de manera diferenciada en función de la «calidad» de sus personas e incluso en la manipulación de las categorías identitarias. Ilustrativos son dos casos que marcan de manera coyuntural las relaciones entre el párroco de Codpa y sus feligreses, e incluso, en palabras del mismo Delgado, propician el levantamiento de cargos en su contra; ambas son con «españoles» que tuvieron un desencuentro con el Cura doctrinero:

Y para proceder con metodo y combencimiento es oportuno haser un breve y exacto analisis de *los echos*, que motivaron la operacion de los expedientes, y desender luego al rebatimiento de las delaciones, y a la ebidente manifestacion de mi inocencia[sic]. [...] Vn *forastero* de mi Doctrina, *de calidad español*, nombrado José Manuel Guemes, hombre sin religion, atrevido, insolente, y discolo y que gosava la proteccion y amistad de Matias Garsia, y Matias Madueño (de quienes hablaré luego) me faltó tan notablemente al respeto, prorrumpiendo despechado en publico con palabras denigratibas, ofencibas e insultantes, sin la menor causa de mi parte.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> AHL, Visita, f. 85r, énfasis propio.

Las tensiones al interior de la doctrina, y en particular entre los feligreses y su cura, son explícitas y evidentes. Como mostraremos a continuación, los «españoles» enemistados con Delgado no actuaron en solitario, sino que se cuadraron con feligreses de diversas «calidades» para acusar a su cura durante la visita de 1804. Nos interesa analizar dichas articulaciones.

Para recapitular y situarnos en el contexto de la doctrina, Joseph Andrés Delgado se recibió como cura entre 1789 y 1792.<sup>39</sup> Doce años después de su entrada al curato de Codpa, entre agosto y septiembre de 1804, se llevó a cabo la visita de la doctrina por el Cura examinador Jacinto de Araníbar, en la cual se levantaron múltiples acusaciones, colectivas e individuales, en contra del párroco por su reiterada negligencia a su labor eclesiástica y sus excesivos abusos hacia sus feligreses, en particular en el ámbito económico. De acuerdo con los denunciantes, esta situación se venía desarrollando desde que Delgado se había adjudicado el curato. Pero si las circunstancias alcanzaban niveles tan dramáticos y el común de la feligresía se oponía a su cura, ¿por qué se tardaron doce años en levantar las acusaciones? Aquella es una pregunta que el mismo Delgado utiliza a su favor como parte de su defensa.<sup>40</sup> Por su parte, Marsilli indica que los acuerdos económicos entre curas y parroquianos nativos, originalmente considerados justos, podían dejar de serlo debido a factores variables, como los vaivenes demográficos o los años de escasas cosechas.<sup>41</sup>

En el caso que nos ocupa, es posible que los cargos fueran levantados por feligreses enemistados con el párroco por las correcciones morales que debía hacer este, con el objetivo final de desacreditarlo y removerlo de la doctrina. Esta fue precisamente la argumentación esgrimida por Delgado para componer, en parte, su defensa: las acusaciones fueron

<sup>39</sup> Un testigo afirma que «[Delgado] se recibio de cura ahora como doce años» (AHL, Visita, f. 17r). Tanto Delgado como los testigos concuerdan en que este lleva alrededor de doce años en el empleo de la Doctrina de Codpa (AHL, Visita, f. 87v; AAA, Arica Codpa, f. 1v), lo que implicaría que esta habría sido su primer curato. No obstante, Delgado declara haber servido durante tres años en la Doctrina de Puquina (AHL, Visita, f. 87v), lo que supondría una fecha más temprana para el inicio de sus labores ministeriales.

<sup>40</sup> AHL, Visita, ff. 87v-88r.

<sup>41</sup> Marsilli 2004.

creadas por sus «capitales enemigos», quienes «sedujeron» a los indios para que declarasen, formando capítulos simultáneamente con la finalidad de «aglomerar causas».⁴² Poco después de obtener el empleo de la doctrina, el 5 de febrero de 1793, surgió el primer conflicto registrado entre Delgado y el grupo de feligreses que denominaría como sus «capitales enemigos»: de acuerdo con el párroco y los testigos que procuró, este tuvo la intención de reprender y corregir a Matías García, vecino de Codpa, por un amancebamiento, reprensión que fue respondida con un intento de asesinato por parte de García en compañía de otro vecino del pueblo, Matías Madueño.<sup>43</sup> Durante la visita de Codpa, tanto García como Madueño testificaron en contra del Cura;<sup>44</sup> dos años después, en 1806, Delgado elaboró su defensa sobre la base de las irregularidades del proceso de visitación, esgrimiendo entre sus argumentos la acusación a un importante número de declarantes de estar emparentados o bien de mantener relaciones de compadrazgo y amistad con Matías García.<sup>45</sup>

Al revisar detenidamente las acusaciones colectivas levantadas en contra de Delgado, tres de ellas en nombre del «vecindario de españoles y comun de yndios de Codpa»<sup>46</sup> y otras dos de los anexos de Tignamar y Livilcar respectivamente,<sup>47</sup> notamos claras similitudes en determinados cargos, pero también encontramos notorias diferencias en la profundidad y fuerza de las denuncias. La generalidad de las faltas denunciadas por los feligreses se concentra en las acusaciones supuestamente formuladas por españoles e indios, con un marcado énfasis en las actividades comerciales del cura, sus amancebamientos, su negligencia eclesiástica y sus relaciones de corrupción con las autoridades coloniales locales. Por su parte, los indios de los anexos acusan principalmente la conducta usurera y la nula caridad de Delgado a la hora de cobrar los derechos parroquiales, así como su negligencia eclesiástica; además, tienden a comparar a Delgado

<sup>42</sup> AAA, Arica Codpa, ff. 86r-86v.

<sup>43</sup> AHL, Visita, f. 73r.

<sup>44</sup> AHL, Visita, ff. 12r-14r y 15v-17r.

<sup>45</sup> AHL, Visita, ff. 73r-78r.

<sup>46</sup> AAA, Arica Codpa, ff. 1r-9v y 13r-20v; AHL, Visita, ff. 38r-39r.

<sup>47</sup> AAA, Arica Codpa, ff. 61r-61v; AHL, Visita, ff. 40r-40v.

con curas doctrineros antecesores, situándolo muy por debajo del desempeño de estos. Las acusaciones colectivas de los indios son levantadas por miembros de los cabildos indígenas de los respectivos anexos. Por último, las denuncias formuladas individualmente se refieren a diversos temas y responden a los intereses particulares de quienes las presentan y se vieron afectados por los abusos económicos, la violencia física y las relaciones ilícitas del cura.

Lo anterior nos conduce a pensar que la situación en Codpa era mucho más compleja que un simple antagonismo entre «un Parroco que cumple exactamente con sus obligaciones» y «los feligreses cuya vida les reprehende»,<sup>48</sup> como sugirió el promotor fiscal Calatayud al ofrecer su valoración de los cargos. Como hacen notar algunas de las acusaciones, el cura Delgado tejió una red de alianzas políticas y económicas con diferentes sujetos del mundo colonial, entre los que figuran autoridades locales, como los subdelegados de Carangas<sup>49</sup> y Arica,<sup>50</sup> algunos alcaldes de la doctrina,<sup>51</sup> particulares de variados oficios con los que entabló negocios en amplios circuitos mercantiles,<sup>52</sup> las mujeres con las que se vinculaba

<sup>48</sup> AHL, Visita, f. 110v.

<sup>49</sup> AAA, Arica Codpa, ff. 16v y 18r.

<sup>50</sup> AAA, Arica Codpa, ff. 13r y 19v.

<sup>51</sup> Tal parecen ser los casos del alcalde ordinario de Codpa Santiago Sosa, el alcalde de los naturales de Esquiña Ygnacio Calle, el alcalde ordinario y real de Codpa Antonio Diez y el alcalde ordinario y alguacil de Codpa Francisco Yante (AHL, Visita, ff. 38v, 71r y 79r).

<sup>52</sup> Con el minero Mariano Herrera y Galleguillos se le inculpó de emprender un negocio en el mineral de Choquelimpie (AHL, Visita, ff. 9r, 10v y 21v; imagen 3), empresa en la que estaría involucrado su ayudante Josef Echeverría (AAA, Arica Codpa, f. 78r), mientras que con el subteniente Justo Portocarrero se le acusó de entablar compañía para la construcción de un bergantín (AHL, Visita, ff. 13v y 16r). A este último, supuestamente lo intentó promover como intendente para españoles en Arica (AAA, Arica Codpa, ff. 3r, 8r y 14v); pero, tras ser reprendido por las autoridades eclesiásticas, Delgado emprendió un proceso en la justicia ordinaria para obligar a Portocarrero a pagar el dinero invertido como un préstamo para la construcción de la embarcación. Si bien en dicho documento judicial se estipula una deuda de 16.203 pesos y 3 reales a favor de Delgado (AHL, Visita, f. 113r), los delatores del cura en la visita de 1804 declaran saber que gastó alrededor de 25.000 pesos en su construcción (AAA, Arica Codpa, ff. 3r y 14v). De acuerdo con

sexualmente y sus familiares,<sup>53</sup> y otros sujetos de diversas calidades y posiciones sociales.<sup>54</sup> Todo parece indicar que se trataba de una compleja trama de alianzas que vinculaba una variedad de intereses diferenciados y que empleaba la intimidación y la violencia física<sup>55</sup> para imponerse a los feligreses, tanto indígenas como mestizos y españoles, y para burlar los mecanismos de examinación eclesiásticos. En este sentido, debió de existir un catalizador distinto de la simple enemistad que motivara las acusaciones masivas contra el cura: creemos que se habría tratado de un quiebre en las relaciones que sostenían el monopolio de poder controlado por Delgado, probablemente alrededor de la fecha de la visita.

Al parecer, como se habrá podido notar de nuestro breve análisis comparativo de las diversas acusaciones, ciertos cargos tenían mayor gravedad a ojos de los españoles que de los indios, y viceversa. Esta misma tendencia la notó William B. Taylor al analizar la realidad parroquial novohispana del siglo XVIII e inicios del XIX, donde «los indios no objetaron los azotes de los clérigos, según parece. [...] En cambio lo que sí objetaron fue la excesiva crueldad, el castigo injustificado o la humillación».<sup>56</sup> En Codpa, los españoles se quejaban de los castigos humillantes y degradantes de su «calidad» empleados por el cura: en 1803, Manuel Guemes levantó un proceso en contra de Delgado por azotarlo públicamente en el trasero desnudo, señalando que «ha castigado ha barios, y con lo que noz amenasa es con desir que tiene plata por lo cual *quiero saber si por qué tiene plata ha de castigar ha ningun hombre español*»;<sup>57</sup> por su parte, durante la visita, la vecindad y común de indios de Codpa acusaron que

dicho testimonio, el párroco emprendía prestitos que contaban con «vsurario interes del ocho por ciento» (*ib.*).

<sup>53</sup> Es destacable el caso de Bernardina Gomes y su hermano, Balentín Alcarrus, que trataremos más adelante.

<sup>54</sup> Véase por ejemplo el caso del indio Fausto Yante, ya difunto al momento de la visita, a quien los testigos vincularon al cura por este haberlo enviado al Tucumán para comprar mulas y repartirlas en Codpa a dos años de su entrada en la doctrina (AHL, Visita, ff. 10r-10v, 13r, 16v, entre otros; AAA, Arica Codpa, ff. 2v y 14v).

<sup>55</sup> Son múltiples las acusaciones de este tipo, tanto por parte de autoridades de la doctrina como de personas del común. Algunos de estos casos se abordan en el presente apartado.

<sup>56</sup> Taylor 1999: 323.

<sup>57</sup> AHL, Visita, f. 41r, énfasis propio.

al alcalde del pueblo de Esquiña, don Damián Soto, «*sin reparar en su empleo ni respeto*, [Delgado] toma el palo, le rompe la cara, lo llena de sangre y dice que si no ase pasar fiestas, biene las ase y el alcalde se las paga».⁵⁸ Misma situación por la que había sido acusado el párroco de Codpa Pedro Joaquín de Cáceres por los indios de Socoroma en 1748,⁵⁹ lo que refleja el interés y la ansiedad de algunos curas por que los andinos asumieran los alferazgos para financiar las fiestas religiosas, aun a costa de la violencia.

Creemos que el detonante de las acusaciones lo habría dado el quiebre de las relaciones de alianza entre el «vecindario de españoles» con su cura, lo que habría permitido la conformación de una nueva alianza entre los primeros con el «comun de yndios» en contra de su párroco. Resulta, eso sí, engañoso el uso de categorías homogeneizadoras como las de «español» e «indio», tanto en el período tardo-colonial como en nuestro caso de estudio. Al parecer, hacia inicios del siglo XIX, en Codpa, las identidades habrían funcionado con cierto grado de flexibilidad. Si bien Matías García se declaró español y fue reconocido por autoridades coloniales como tal,<sup>⁶⁰</sup> en su defensa de 1806, el cura Delgado y uno de sus testigos le adjudicaron la categoría de mestizo, pese a identificarlo como vecino de Codpa.<sup>⁶¹</sup> Por su parte, Matías Madueño se identificó como «español aunque tributa»<sup>⁶²</sup>—condición propia de los indígenas— y Damián Soto fue referido como «español, constituido trivutario».<sup>⁶³</sup> A su vez, Manuel Guemes siempre fue reconocido como español, pero, mientras él se autodenominó «vecino de Codpa», en su defensa el cura lo calificó de «forastero».<sup>⁶⁴</sup>

Como se podrá notar, el conglomerado «vecindario de españoles» definía una diversidad de sujetos de distintas «calidades» y de orígenes étnicos

<sup>58</sup> AAA, Arica Codpa, f. 17v, énfasis propio.

<sup>59</sup> Hidalgo y Mardones 2022: 654-655.

<sup>60</sup> AHL, Visita, ff. 2v y 12v.

<sup>61</sup> AHL, Visita, ff. 73r y 77r.

<sup>62</sup> AHL, Visita, f. 15v.

<sup>63</sup> *Ib.*

<sup>64</sup> AHL, Visita, ff. 41r y 85r.

difusos dentro de la doctrina, que se percibían y definían a sí mismos como vecinos y españoles. Lejos de ser simples etiquetas, estas categorías cargaban con connotaciones sociales, políticas y económicas importantes, implicando una serie de «derechos» y «deberes» tanto dentro del orden colonial como en sus propias comunidades. Más aún, los casos referidos nos señalan que las identidades no eran articuladas únicamente por los sujetos que las cargaban; también eran impuestas por actores externos, como Delgado, quien habría desacreditado a sus denunciantes mediante la manipulación de categorías identitarias. Nos encontramos ante un escenario en el cual sujetos de etnidad difusa se adjudicaban la categoría de «español», siendo reconocidos por tales por su comunidad e, inclusive, autoridades coloniales; pero que, tras caer en conflicto con su cura, son «revocados» de esta identidad, en tanto pierden el reconocimiento de la autoridad eclesiástica del pueblo y de otros españoles aliados a este.

El actuar desmedido del cura Delgado contra la honra de sus feligreses «españoles» provocó entonces una primera fractura en las alianzas étnicas, dando paso a nuevas articulaciones. Una segunda ruptura la ocasionó el alejamiento de su subordinado en la doctrina, el franciscano Josef Oma de Echeverría. En un primer momento, este se habría cuadrado con Delgado, involucrándose en sus negocios y aprovechando su cargo para usufructuar de los feligreses indios y abusar de ellos.<sup>65</sup> En el juicio seguido por la acusación de Guemes, en febrero de 1804, la totalidad de los testigos, todos indios procurados por Delgado, testificaron en favor de este; no obstante, durante la visita, en septiembre del mismo año, Matías Romero admitió ante el examinador que, en dicho proceso, los testigos habrían sido «solicitados fuertemente por el aiudante fray José Echebarria para que declarasen en favor del Cura [y que] hizo su declaración por concejos del padre Echebarria».<sup>66</sup>

Al parecer, una fracción de indígenas, al menos al momento de la acusación de Guemes, era partidaria del párroco, entre los que encontramos a figuras con cargos de autoridad locales, que ejercían algún tipo

<sup>65</sup> AHL, Visita, f. 69v.

<sup>66</sup> AHL, Visita, f. 71v.

de comercio o que trabajaban para el cura, como Francisco Espinosa, indio principal y comerciante con yeso en Arica,<sup>67</sup> Pablo Torres, indio principal, criado del cura y comerciante con algodón en Tacna,<sup>68</sup> y Fernando Flores, comerciante con algodón en Arica, quien se encontraba en Choquelimpe al momento de la visita.<sup>69</sup> En el proceso levantado por Guemes, los testimonios a favor de Delgado aseguran que el cura no había castigado ni mandado a castigar al delator, sino que un indio (o, alternativamente, un grupo de ellos) furioso por los insultos del delator contra Delgado habría llamado al alguacil (o alguaciles, o alcaldes), quien habría propinado la humillante golpiza.<sup>70</sup> Por otro lado, Rafael Choque, alcalde ordinario de indios de Codpa, testificó dos veces en contra del cura, llegando a cuestionar la credibilidad de los testigos indígenas proporcionados por Delgado para el interrogatorio referido.<sup>71</sup>

Mas, no únicamente los feligreses cambiarían sus lealtades durante la visita. Echeverría vería una oportunidad de ascender en su carrera eclesiástica, aprovechando la destitución del párroco, para ser puesto a cargo como interino en la doctrina luego de la visita realizada por el examinador.<sup>72</sup> Meses más tarde, en octubre de 1804, el padre ayudante testificó en contra de su cura, forjando una rivalidad en el interior del sistema parroquial. Posteriormente, en su defensa de 1806, Delgado calificó a Echeverría como uno de sus «capitales enemigos», afirmando que este se asoció a García y Madueño para levantar las acusaciones.<sup>73</sup> Del mismo modo, y como señaló el examinador Araníbar, la opinión de los feligreses respecto al Ayudante, en particular de los indios, varió a lo largo de la visita:

*el aiudante fray José Echebarria, a quien no acusaron los feligreses al principio de la sumaria, y antes que le tomaren su delacion contra el Cura con deceo*

<sup>67</sup> AHL, Visita, f. 49v.

<sup>68</sup> AHL, Visita, ff. 45v y 58v; AAA, Arica Codpa, ff. 8r y 19r.

<sup>69</sup> AHL, Visita, ff. 49v y 58v.

<sup>70</sup> AHL, Visita, ff. 44r, 46r, 48r-48v y 50r.

<sup>71</sup> AHL, Visita, ff. 8v-9v y 58v-59r.

<sup>72</sup> AHL, Visita, f. 4r.

<sup>73</sup> AHL, Visita, f. 92v.

de indagar mas la verdad; pero *despues los feligreses de Vmagata, y Libilcar, cuyos pueblos por su honorario se los tenia cedidos Delgado, han depuesto que dicho fray José se excedia en el obvencional en las primicias, y en dejarse mantener por las mitanis [...]* pero este Aiudante dá por disculpa que solo ha seguido las ordenes de su compaño.<sup>74</sup>

Siguiendo las acusaciones de los feligreses, el visitador reparó en la «malignidad y vicios»<sup>75</sup> de Echeverría, equiparándolo a Delgado.

Aparentemente, la visita de 1804 —poco después de la acusación de Guemes— propició las condiciones para que el monopolio del poder local ejercido por Delgado se derrumbara, lo que ocasionó la conformación de nuevas y frágiles alianzas que obedecían a agendas personales o comunitarias. Si en primera instancia el ayudante Echeverría se alineó con Delgado, al surgir la posibilidad de ascender en su propia carrera, este apoyo se desdibujó. El padre ayudante respaldó a la feligresía en sus demandas, quienes, a su vez, omitieron juicios en contra de Echeverría; sin embargo, después de un momento dado, los feligreses más afectados por los abusos del ayudante, de los anexos de Umagata y de Libilcar, igualmente rompieron el silencio al respecto.

#### VINCULACIONES DEL CURA DELGADO CON MUJERES DE LA DOCTRINA

Continuando con las relaciones interpersonales en las que participa el cura Delgado y las consecuencias que estas tienen para la vida en Codpa a principios del siglo XIX, nos interesa observar las dinámicas de género. Estas no solo ilustran la participación de los actores sociales dentro del entramado de alianzas y luchas por el poderío político y económico, sino que también nos permiten complejizar las dinámicas sociales en las que las mujeres de la Doctrina de Codpa, en el período tardo-colonial, sortearon dificultades de la vida cotidiana, participando en la construcción de sus propios devenires.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> AHL, Visita, f. 69v, énfasis propio.

<sup>75</sup> AAA, Arica Codpa, f. 83r.

<sup>76</sup> Incluir ese ángulo de análisis da cuenta de la validez metodológica que la interseccionalidad añade a la comprensión de las dinámicas de poder entre curas y nativos en las parroquias coloniales (Marsilli 2004).

Entre los vínculos desarrollados por el cura, por ejemplo, encontramos el de forzar a las mujeres de la doctrina a servirle como *mitanis*.<sup>77</sup> Ellas eran de esta manera obligadas a participar en una prohibida y «damnable costumbre [por parte del cura y de su ayudante]<sup>78</sup> de dejarse mantener en los anexos»,<sup>79</sup> siendo compelidas por las autoridades parroquiales a darle alimentos de consumo doméstico como «pollo: huevos: manteca: aji: papas, etc.»<sup>80</sup> para su sustento, constituyéndose en una manifestación tardía de servicios personales no remunerados. Asimismo, en otros pueblos —durante los tiempos de fiesta—, *mitanis*, junto con otras mujeres indígenas, trabajaban para él y lo alimentaban, en una clara situación de abuso, condenado por las disposiciones reales y episcopales de la época. Vale mencionar como contraparte, que estas demandas de trabajo gratuito encontraban un respaldo en algunas comunidades que veían en ellas, de acuerdo con lo presentado por Albert Quispe, un paso en la carrera de cargos que entregaban servicios a la Iglesia, la *mitani* y su esposo, en pago por los bienes recibidos del cura —básicamente, sus servicios religiosos— para asegurar la fertilidad de sus productos y la reproducción social.<sup>81</sup> Tal perspectiva, si bien posible, no es explícita en la documentación del *Cuaderno de Visita* ni en sus documentos anexos, donde, más bien, los testigos apuntan a que los servicios que habrían prestado las *mitanis* son expresión de los abusos del cura hacia la comunidad, además de dar cuenta de su poca cristiandad y de su negligente labor pastoral.

Por otra parte, entre las acusaciones esgrimidas contra Delgado, destacan varias que apuntan a relaciones públicas de carácter heterosexual con mujeres de distintas localidades de su curato en Codpa. Los denunciantes imputaban a Delgado del «*mal exemplo* que dà a sus obejas con

<sup>77</sup> *Mitani* viene de *mit'a*: «la *mitani* era el servicio personal para las mujeres casadas, requerido como servicio obligatorio en las casas de los corregidores y religiosos» (Choque Canqui 1994: 485).

<sup>78</sup> AHL, Visita, f. 69v.

<sup>79</sup> AHL, Visita, f. 4r.

<sup>80</sup> *Ib.*

<sup>81</sup> Quispe 2017.

sus continuos concubinatos con varias mugeres sus feligresas».<sup>82</sup> Estas serían, en apariencia, en su mayoría monógamas, sin que ello restara el surgimiento de escándalos y disputas públicas entre las mismas amantes, a veces emparentadas, y de las que, según las acusaciones, tenían como resultado directo el nacimiento de una diversidad de hijos ilegítimos.

Si bien, de modo general, la construcción narrativa de los testimonios sobre las relaciones sexuales acontecidas entre el cura y sus mancebas da a entender que estas se desarrollaban en una línea sucesoria clara y definida, sin que hubiese dos relaciones simultáneas, el visitador Jacinto de Araníbar, dando cuenta de las pesquisas que hizo durante la visita a la doctrina —documento fechado en 22 de septiembre de 1804—, menciona la existencia de un testimonio disonante con la práctica antes expuesta. El testimonio es del sacristán Manuel Asango, indio ladino del pueblo de Codpa, del cual Araníbar recuerda: «el testigo Manuel Asango sacristán [...] asegura haber visto a ambas mugeres ya nombradas Bernardina [Gomes], y Hermenegilda [Sosa] en la misma cama de su Cura entrando en la sala donde vivia dicho Cura».<sup>83</sup> Sin embargo, en otro documento que contiene el testimonio directo que dio Asango ante el visitador el día 27 de agosto de 1804, casi un mes antes de lo expuesto por Araníbar, en donde comenta acerca de la situación sobre aquellas amancebadas:

esto le consta al declarante no solo porque lo ha oido a la gente y es publico, sino porque como Sacristan entrando en esta sala donde vive dicho Cura, vió a dicha Hermenegilda primeramente sentada en la cama y el Cura hechado, quando mantenía está amistad, y después a la Bernardina en la misma y en la misma accion.<sup>84</sup>

Solo podemos especular sobre posibles razones por las que se debería la tergiversación del testimonio de Asango por parte de Araníbar. Es factible la posibilidad de que existiera un testimonio distinto —a lo largo de la visita, hay testigos que testifican a favor o en contra y luego cambian

<sup>82</sup> AHL, Visita, f. 67v, énfasis propio.

<sup>83</sup> AHL, Visita, f. 68v.

<sup>84</sup> AHL, Visita, f. 22r.

su testimonio por motivos no siempre explícitos— o que, en busca de transmitir la gravedad del comportamiento público y escandaloso de Delgado, el cura visitador haya intervenido con su apreciación personal sobre la situación en los cargos mencionados.

A propósito de los hijos «sacrilegos» de Delgado con sus amancebadas, encontramos entre los documentos anexos a la visita varias solicitudes impulsadas por mujeres que pedían desde ayuda en la manutención de estos hijos, hasta la devolución de especies que fueron sustraídas por el mismo cura y que servirían para mantener a las criaturas,<sup>85</sup> o la devolución de cobros excesivos por parte de este y del que eran víctimas. Entre ellas, llama la atención la solicitud de Martina Buitron, la cual pide que el cura Delgado, al menos, la ayude en la mantención de sus dos hijos no reconocidos por este.<sup>86</sup> Ciertamente, es formidable la presentación de su caso, la contextualización de la situación, la acusación contra su cura y amante, y su lúcida petición al visitador Araníbar. Sus palabras son las siguientes:

Martina Vitron hija legítima de Pedro Vitron y Lucia Montes ante la venig-nidad de vuestra Señoría paresco y digo: Que la fuersa de la sobrada razon que me asiste me obliga a poner la justa demanda ante el juzgado de vuestra Señoría querellandome contra el señor Cura de esta doctrina de Codpa doctor don Andres José Delgado quien usando de sus lisonjas y promesas falsas y sujerida de la mala carne de que estoí bestida, presedio que tubiese amistad ilisita con el de cuias resultan le tengo dos hijos un varon de siete años y una mujer de seis [...] con los cuales el Cura ha tenido un] total odio conmigo y sus hijos pues no se á acordado de ellos en todo este tiempo ni con un maravedi para el sustento de estos miserables, dejandome el peso a mi de su educacion y mantencion, [...] por lo que, Martina solicita] y que al respectibe de su pecado, vea tambien dicho Cura apensionado en mantenerlos por tanto.<sup>87</sup>

<sup>85</sup> Como el caso de Rosa García, del pueblo de Codpa, abuela de una criatura que el cura tuvo con la hija de esta, Josefa Espinoza, y que, al morir esta, el cura le quitó una mula criolla que Rosa García usaba para hacer fletes, bajo el concepto de pago por el entierro de su hija. Esto la dejó en la miseria y sin ayuda para la mantención de la criatura huérfana (AAA, Arica Codpa, f. 63r; AHL, Visita, ff. 68v y 69r).

<sup>86</sup> AHL, Visita, f. 69r.

<sup>87</sup> AHL, Visita, ff. 24r-24v.

De todos los hijos e hijas adjudicados al cura Delgado, destaca la única de cuyo nombre se conserva el registro: Felipa. Su caso específico puede ayudar a reconstruir una imagen del temple y carácter del párroco de San Martín de Codpa, así como de las complejas relaciones que este entablaba en su feligresía y que tenían como impulso el interés económico del cura. Felipa, relacionada con la familia de los Medina y con la hacienda que estos tenían en uno de los valles aledaños al pueblo de Codpa, fue criada por Joseph Delgado<sup>88</sup> luego de la muerte de la madre de esta, María Medina. El «vecindario de españoles, y comunidad de yndios de la doctrina de Codpa» comentó al respecto de la hacienda de los Medina y de la situación de la familia que:

ultimamente [...] que [Delgado] la disfrutó ocho o nuebe años [la hacienda] con perjuicio de sus menores dueños, *por decirse albacea de sus padres y tutor de ellos porque criaba en su casa una niña hija suia* [Felipa] habida en una de las menores [María Medina, ya fallecida al momento de la Visita<sup>89</sup>], quien quería fuese heredera de toda, *por ser hija suia* mientras dos varones menores andaban mendigando para mantenerse, y así se han criado unos olgasanes.<sup>90</sup>

Tal situación, de acuerdo con lo que sintetiza el visitador Araníbar, habría comenzado a producirse al poco tiempo de que el cura Delgado llegara a la Doctrina de Codpa. El visitador afirma que «los testigos asientan que desde su ingreso a la Doctrina ha sido el escandalo de ella caci todos lo acusan de que primeramente vivió amancebado con María Medina en la que tubo una hija nombrada Felipa». <sup>91</sup> De modo que, al quedar huérfanos los hijos menores de edad de la familia Medina, el cura habría entablado relaciones sexuales con una de las menores, de la que tuvo fruto una hija, a la cual criaba bajo el pretexto de que esta sería heredera de la hacienda

<sup>88</sup> Sobre la crianza que ejerció el cura a su hija Felipa, conviene mencionar que Delgado, primeramente, la dejó a cargo de Manuela Ximenes en el valle de Chaca, y que tiempo más tarde el cura habría tenido una participación más directa en su cuidado (AHL, Visita, f. 11r).

<sup>89</sup> AAA, Arica Codpa, f. 55r.

<sup>90</sup> AAA, Arica Codpa, f. 3r, énfasis propio.

<sup>91</sup> AHL, Visita, f. 68v.

familiar de su madre fallecida.<sup>92</sup> No contamos con información sobre el motivo ni la forma del fallecimiento de María Medina; de acuerdo con la información entregada por los documentos, al momento de quedar esperando una hija del Cura, María fue considerada una «menor de edad», lo que nos da a entender que era una niña que ya había tenido su menarquía y que su edad podría haber fluctuado entre los nueve y los diecisésis años, dato a tener en consideración junto a su deceso.

Un caso menos escabroso, pero igual de escandaloso, tiene relación con la última de las mancebas del cura al momento de la visita realizada por Araníbar: el de la mestiza<sup>93</sup> Bernardina Gomes, con la que el cura de manera pública se retiró a su hacienda de Chaca una vez fue dictaminada la sentencia provisoria de Araníbar a los pocos días del comienzo de la visita.<sup>94</sup> Gomes habría sido beneficiaria de un emprendimiento del cura: el negocio de una pulperia en Arica,<sup>95</sup> lo que había conllevado el desalojo del anterior propietario por la fuerza.<sup>96</sup> Las redes de alianzas comerciales no se limitaron a la relación directa que la pareja tenía. Familiares de Bernardina, como el hermano de esta, Balentin Alcarrus, también se vieron involucrados en los negocios de Delgado, no solo intimidando al anterior dueño de la pulperia,<sup>97</sup> sino también actuando como mensajero

<sup>92</sup> Tal interés por parte del cura Delgado es reflejo de un comportamiento reiterado a lo largo de su ejercicio ministerial en la doctrina, que se manifiesta en diversos testimonios de su feligresía: un interés permanente de este por convertirse en un hacendado y poseer tierras para el cultivo agrícola. Motivo que impulsó variados intentos de compra de haciendas en los valles, con el resultado de agravar a personas individuales y a grupos familiares. Tales son los casos de la familia Palsas, de Fernando Salazar y de la familia Medina (AAA, Arica Codpa, ff. 2v y 14v). Al momento de la visita, en 1804, el cura Delgado ya había logrado su cometido, teniendo en su propiedad una hacienda y una chacra: la hacienda en el valle de Chaca (AHL, Visita, ff. 9r, 10r-10v, 11v, 33r, 44r, 46v, 65r y 68r; y AAA, Arica Codpa, ff. 2v-3r, 14r-14v, 54r y 82v), la cual compró a 18.000 pesos, y la chacra en el pueblo de Esquiña (AHL, Visita, f. 13r).

<sup>93</sup> El ayudante del cura, Josef Echeverría, en su testimonio de septiembre de 1804, describe a Hermenegilda Sosa y a Bernardina Gomes como «cholas» (AAA, Arica Codpa, f. 55r).

<sup>94</sup> AHL, Visita, f. 69r.

<sup>95</sup> AAA, Arica Codpa, f. 14r.

<sup>96</sup> AHL, Visita, f. 34v.

<sup>97</sup> *Ib.*

entre los socios de la empresa minera<sup>98</sup> que el cura intentó emprender en reiteradas ocasiones. Lo anterior, junto con el testimonio de peleas públicas entre las mancebas, parece sugerir que dichas relaciones no fueron únicamente expresión de los abusos del cura, sino que el «puesto» de la amante del sacerdote era uno disputado por ciertas mujeres de la doctrina, quienes podrían verlo como una estrategia para acceder a beneficios económicos.

Un último caso que conviene mencionar es el de la delación esgrimida por el ya mencionado Matías García, quien acusa que Joseph Delgado tuvo un hijo con Rosa Yante.<sup>99</sup> A primera vista, no es una acusación muy distinta de la práctica del concubinato; sin embargo, adquiere el cariz distintivo del adulterio: Rosa Yante estaba casada.<sup>100</sup> Si bien Delgado echa por tierra el testimonio interpuesto por Matías García —hay que recordar que es con él con quien tuvo el episodio del intento de asesinato con un sable— y no se digna a responder las acusaciones por considerarlas fuera del proceso regular de capitulaciones debido a la calidad del denunciante<sup>101</sup> y las supuestas relaciones de parentesco o compadrazgo que mantenía con quienes secundaron sus afirmaciones —Delgado apunta a que todos los declarantes están emparentados o tienen algún nivel de vinculación estrecha—,<sup>102</sup> no deja de llamar la atención este caso particular. En los alegatos, resulta claro que Rosa Yante participa en el entramado de poder que Delgado había montado no solo a través de su relación ilícita, sino también mediante una asociación familiar, lo cual reafirma nuestra suposición de que, para los feligreses, los negocios del sacerdote eran también una fuente de poder económico y de ascenso o consolidación social.

A lo largo de la información provista por las delaciones, nos encontramos con varios personajes apellidados «Yante»; nos preguntamos si la familiaridad del apellido puede deberse a una vinculación consanguínea

<sup>98</sup> AAA, Arica Codpa, ff. 76r y 78r.

<sup>99</sup> AAA, Arica Codpa, f. 55r; AHL, Visita, f. 13v.

<sup>100</sup> AHL, Visita, f. 69r.

<sup>101</sup> AHL, Visita, f. 62r.

<sup>102</sup> AHL, Visita, ff. 73r-78r.

entre todos ellos. Destaca Francisco Yante, considerado uno de los «amados favorecidos, confidentes y alcahuetas»<sup>103</sup> del párroco, y a quien Delgado buscaba posicionar en un cargo de alcalde en uno de los anexos. Al momento de la visita, Francisco Yante testifica a favor del cura en su calidad de «alguacil procurador de la Doctrina de Codpa»; sin embargo, Araníbar considera que este miente en su testimonio, pues falta a la verdad incluso respecto de las cosas que el cura admite como ciertas.<sup>104</sup> También, Fausto Yante —ya fallecido al momento de la Visita—, de quien varios testigos declararon que fue en nombre del cura Delgado a Tucumán para comprar mulas y que el cura pudiera revenderlas en la doctrina a un mayor precio que el pagado.

De modo que no todas las mujeres que fueron amancebadas por el cura Delgado renegaron del vínculo. Tampoco sus familiares directos acusaron ni reprocharon tales relaciones. Si existen delaciones que apuntan a los concubinatos, estas son de terceros que destacan el mal actuar del cura, o de mancebas anteriores que solicitan ayuda o reparación por el mal trato. En este contexto, cabe preguntarnos: ¿pudo haber significado un beneficio para las familias de Codpa y sus anexos que sus hijas y hermanas entablaran este tipo de relaciones con el cura de su doctrina? ¿Qué tipo de beneficios podrían haber obtenido? Sin duda, son preguntas para continuar investigando. Lo que sí podemos deducir de los documentos es que, en apariencia, y pese al «mal ejemplo» que acusan los feligreses con respecto a los concubinatos, nos encontramos ante una sociedad tolerante a conductas sexuales extramaritales públicas y prolongadas.

#### **EMPRESAS COMERCIALES Y NEGLIGENCIAS ECLESIÁSTICAS: INTERESES CONTRAPUESTOS EN EL EJERCICIO MINISTERIAL**

Es evidente que los delicados y extensos empeños económicos no dejaban tiempo a Delgado para ocuparse de asuntos espirituales —si es que alguna vez había tenido la intención de llevar a cabo estas tareas entre sus parroquianos—. Así, un área fundamental de las acusaciones en su contra

<sup>103</sup> AAA, Arica Codpa, f. 8r.

<sup>104</sup> AHL, Visita, ff. 11v-12r; 67v.

se refiere a «su poca religion, y ninguna dedicacion al culto divino, a la enseñansa de los fieles, y [al] cumplimiento de su obligacion».<sup>105</sup> Negligencia que se traducía no solo en las materias religiosas propias de su ministerio —como son la realización de sacramentos, la efectuación de sermones y misas para su congregación, la enseñanza de la doctrina cristiana y el resguardo religioso de su propia virtud como representante de la Iglesia e «intercesor» de la divinidad cristiana—,<sup>106</sup> sino también en el cuidado material de la parroquia que lideraba, así como las iglesias de los anexos que estaban bajo la tutela de ella.

Luego del Concilio de Trento, la religiosidad católica implementó la incorporación de un despliegue de sacralidades materiales que debían complementar las labores de evangelización.<sup>107</sup> Desde reliquias de santos hasta diversos implementos de culto, como muebles y adornos, estos acompañaron (y aún acompañan) los rituales en las puertas de las parroquias. En tal sentido,

Hallarse dentro de una iglesia o capilla bien provista equivalía a acercarse a los dominios celestes, a *ser transportado hacia lo divino en una atmósfera de adoración en que participaban todos los sentidos*: el olor a incienso, la cera de las velas, la tierra húmeda; la sensación del agua bendita, el atuendo del santo, el persignarse la frente, los hombros y el pecho, y el duro suelo de baldosas bajo las rodillas; el sonido de música de órgano, las voces de los cantores, la misteriosa habla del clérigo y el eco de sus pasos en el altar, la campana que anunciaba la presencia de Cristo y el murmullo de las plegarias y confesiones; la vista de preciosos objetos, colores, movimiento y los rayos de luz que atraían la vista.<sup>108</sup>

El correcto mantenimiento de los ornamentos que adornaban la parroquia, así como de los utensilios y materiales que formaban parte de los rituales cristianos, era esencial para la ejecución ministerial al interior de sus doctrinas. Esto, dado que la evangelización era una tarea que requería una continua enseñanza dentro de las doctrinas de indios: las tareas

<sup>105</sup> AAA, Arica Codpa, f. 1v.

<sup>106</sup> Taylor 1999: 401.

<sup>107</sup> *Ib.*: 396.

<sup>108</sup> *Ib.*: 396, énfasis propio.

asociadas a la instrucción teórica, la guía de prácticas religiosas para tener una correcta vida cristiana y el ejemplo que entregaban los doctrineros y sus asistentes tenían incidencia en el acertado funcionamiento de la conversión nativa. El logro de su cometido espiritual y material dependía de que todas estas variables se alinearan en la búsqueda del mismo objetivo: la salvación cristiana de las almas.

En el caso del cura Delgado, las delaciones que apuntaron al mal manejo de sus responsabilidades y la negligencia en sus deberes sacerdotiales incluyeron una desatención generalizada de la parroquia y de sus anexos, ocasionando que varios testigos acusen que el cura no había visitado sus anexos en años;<sup>109</sup> lo que se complementa con denuncias relativas a su falta en responder a los llamados de los enfermos y los moribundos feligreses, dejando que estos mueran sin haberse confesado;<sup>110</sup> a su inasistencia en el ejercicio de funerales,<sup>111</sup> dejando que estos sean realizados por los mismos feligreses. En temas de evangelización, su desprolijidad en enseñar y explicar la doctrina cristiana a niños, jóvenes y adultos;<sup>112</sup> así también, su falta en realizar el rito de confesión;<sup>113</sup> el no haber designado maestros que complementaran y reforzaran la enseñanza cristiana que él debía hacer;<sup>114</sup> el no celebrar misas en los días de fiestas<sup>115</sup> ni en los ritos sacramentales<sup>116</sup> o, en caso contrario, si es que las realizaba, los delatores apuntan a que estas obedecían a la voluntad de quien se las pagaba,<sup>117</sup> y no a lo que correspondía en las rúbricas, o a los propios afanes comerciales del cura.<sup>118</sup> En términos materiales, el nulo cuidado que este ostentaba en la mantención y resguardo de los ornamentos

<sup>109</sup> AHL, Visita, ff. 3v, 4r, 6r, 40r y 71v.

<sup>110</sup> AHL, Visita, ff. 18r, 40v, 41v y 53r.

<sup>111</sup> AHL, Visita, f. 41v.

<sup>112</sup> AHL, Visita, ff. 3r-3v, 41v y 67v.

<sup>113</sup> AHL, Visita, ff. 10v, 14v, 17v y 41v; AAA, Arica Codpa, ff. 7v y 18v.

<sup>114</sup> AHL, Visita, f. 67v.

<sup>115</sup> AHL, Visita, ff. 67v, 68r y 70r; AAA, Arica Codpa, f. 7v.

<sup>116</sup> AHL, Visita, f. 68r.

<sup>117</sup> AHL, Visita, ff. 68r-68v.

<sup>118</sup> AAA, Arica Codpa, f. 7v.

de la iglesia,<sup>119</sup> desobedeciendo, incluso, órdenes directas emitidas por el obispo sobre el cuidado de algunos objetos religiosos;<sup>120</sup> el aprovechamiento de ornamentos (de plata, tejidos, y otros materiales) costeados por los indios de los anexos de la doctrina, los cuales hace pasar como gastos suyos en el cuaderno de la Iglesia.<sup>121</sup> También, la desprolijidad en efectuar los ritos cristianos de manera apropiada: se le acusa de haber celebrado la eucaristía con vino vinagre,<sup>122</sup> no comprar los necesarios santos óleos y administrar los sacramentos con aceite amarillo de lámpara<sup>123</sup> —grave acusación efectuada por el sacristán, ya mencionado con anterioridad, Manuel Asango,<sup>124</sup> quien expone el testimonio de su hijo Bacilio Asango, quien efectuaba en ese momentos labores de sacristán<sup>125</sup> debido a que su padre estaba de viaje—, por nombrar algunos ejemplos.

Las delaciones referían también a labores que eran básicas de su labor ministerial y de su conformación como ministro de lo sagrado: no rezar el oficio divino,<sup>126</sup> no tener un cuadernillo de rezos,<sup>127</sup> no ejercer una disposición caritativa hacia los pobres<sup>128</sup> ni a sus feligreses,<sup>129</sup> y no tener

<sup>119</sup> AHL, Visita, ff. 2r-2v y 68r; AAA, Arica Codpa, f. 8r.

<sup>120</sup> Como es el caso de una «capa pluvial», la cual al momento de la visita de reconocimiento que realizó el obispo de la diócesis (1794) estaba dañada e inservible para su uso, por lo que el obispo mandó al cura que supervisara la confección de una nueva para la parroquia, tarea que Delgado no cumplió (AHL, Visita, f. 2v), si bien entre el mandato y la fiscalización transcurrieron diez años.

<sup>121</sup> AHL, Visita, f. 3r.

<sup>122</sup> AAA, Arica Codpa, ff. 7v y 18v.

<sup>123</sup> AHL, Visita, f. 68v; AAA, Arica Codpa, ff. 7v, 18v y 54v.

<sup>124</sup> Asango menciona que el cura Delgado, en el año de 1803, mandó a su hijo que utilizará el aceite de las lámparas para bendecir los sacramentos, porque no habían comprado los santo óleos que se utilizan para tales ritos. El sacristán señala que el testimonio de su hijo fue corroborado por el ayudante del cura, Josef Echeverría (AHL, Visita, f. 20v).

<sup>125</sup> Sobre la importancia del testimonio de Manuel Asango, conviene recordar que: «el sacristán era quien se ocupaba de la fábrica de la iglesia y se hacía responsable de la seguridad y buen orden así de los edificios como de lo en ellos contenido. El principal requisito para elegirlo a fines del periodo colonial consistía en su capacidad de otorgar una fianza que garantizara los bienes bajo su cuidado al final de su gestión» (Taylor 1999: 491).

<sup>126</sup> AAA, Arica Codpa, ff. 7v y 52v; AHL, Visita, ff. 17r, 67r y 68r.

<sup>127</sup> AAA, Arica Codpa, f. 52v.

<sup>128</sup> AAA, Arica Codpa, ff. 16r, 53r y 61r; AHL, Visita, ff. 15v, 32v, 40v, 42v y 103r.

<sup>129</sup> Variadas son las referencias a sus tiránicas prácticas en los cobros de obvenciones

un temperamento acorde a su cargo, no controlando su genio,<sup>130</sup> así como el no guardar las disposiciones propias de la religión que profesaba.<sup>131</sup>

Los testigos acusaron una despreocupación generalizada por parte del cura en todas las áreas de sus labores ministeriales. La mayoría, si no todos, de los utensilios dedicados al culto divino estaban sucios, rotos o ausentes, ya fuera en la parroquia de San Martín de Codpa o en sus anexos. A su vez, el comportamiento tirano, negligente y poco caritativo de Delgado era contrastado, en los testimonios, con los de sacerdotes anteriores que tuvieron a cargo la doctrina.<sup>132</sup> Esto no deja de ser llamativo, pues en su defensa, Delgado apunta a que los anteriores curas doctrineros también sufrieron el levantamiento de capítulos similares.<sup>133</sup>

En su conjunto, los alegatos contra el cura apuntan a una negligencia reiterada respecto de la doctrina y de los feligreses a su cargo. La explicación consensuada es que el cura desatendía sus deberes espirituales al pasar gran parte de su tiempo en su hacienda de Chaca,<sup>134</sup> en sus empresas mineras, navieras, etc., en definitiva, en los afanes comerciales<sup>135</sup> que no son propios de su actividad ministerial.

#### **EL JUICIO DEL VISITADOR ARANÍBAR, LA DEFENSA DEL CURA DELGADO, LA SENTENCIA DEL FISCAL ECLESIÁSTICO CALATAYUD Y LA CORROBORACIÓN DEL ABOGADO CANÓNIGO MENAUT**

Las palabras que don Jacinto de Araníbar, sacerdote de Tacna, designado como visitador de la Doctrina de Codpa por el obispo de Arequipa,

eclesiásticas: AHL, Visita ff. 12v-13r, 33v y 40r-40v; AAA, Arica Codpa, ff. 3r-7r, 21r-21v, 45r-46v, 61r-61v y 63r.

<sup>130</sup> Que, en el caso del cura, se caracteriza como «su incontinencia, y volunt[ar]ioso mujo» (AAA, Arica Codpa, ff. 1v y 7v), lo cual se expresaba de diversas formas y se dirigía a distintas personas, como hemos desarrollado.

<sup>131</sup> Como lo fue el no guardar el ayuno ni las abstinencias que determina la Iglesia católica en la vida cotidiana, ni aun en periodo de fiestas (AAA, Arica Codpa, f. 7v).

<sup>132</sup> AAA, Arica Codpa, ff. 5r; 61r; AHL, Visita, f. 67v.

<sup>133</sup> AHL, Visita, f. 88v.

<sup>134</sup> AHL, Visita, f. 42v; AAA, Arica Codpa, f. 7v.

<sup>135</sup> AHL, Visita, f. 67v.

destinadas al gobernador eclesiástico, exponen la baja opinión que este mantenía del cura Andrés Delgado:

este expediente consta de veinte y tres testigos entre españoles e yndios fuera de varias precentaciones que estan agregadas en las cuales acusan al Cura de varios delitos, y que parecen comprobados en los diferentes espedientes que se han formado en la visita de dicha Doctrina. Todos los testigos que se examinaron deponen contra el Cura su ninguna contraccion al ministerio, su abandono, no solo en lo que toca a la salvacion de las almas que le estan encargadas; sino tambien de las obligaciones mas faciles del sacerdocio.<sup>136</sup>

En su informe, el examinador eclesiástico enumeró los variados cargos que ya hemos mencionado. La ponderación de dichas acusaciones, junto a lo presenciado por Araníbar durante su visita eclesiástica, lo llevaron a esgrimir una provisoria sentencia contra el párroco de Codpa:

han padecido sus infelices feligreses en doce años que no han tenido otra Doctrina, que el abandono y la prostitucion de su Cura. [...] el cumulo de delitos de que consta y se le acusa en la sumaria mobieron mi animo en obedecimiento de la synodal del obispado, a *suspender a dicho Cura provisionalmente del empleo* [...] hasta que vuestra Señoría determine lo que tubiere por conveniente, mandando quedase con el encargo de la Doctrina el aiudante fray José Echebarria.<sup>137</sup>

A fin de ilustrar los resultados de la visita, Araníbar elaboró un listado de las acusaciones denunciadas por los testigos, con la finalidad de proporcionar a la autoridad eclesiástica los datos necesarios para tomar una decisión justa. La última exposición relativa a lo obrado durante la visita fue del 7 de septiembre de 1804. En agosto de 1806, encontrándose en Arequipa,<sup>138</sup> Delgado presentó una petición para que se procurara un interrogatorio a testigos presentados por él, a fin de defenderse de

<sup>136</sup> AHL, Visita, f. 67r.

<sup>137</sup> AHL, Visita, ff. 69r-69v, énfasis propio.

<sup>138</sup> En su última acusación en contra de Delgado dirigida al obispo, el vecindario de españoles y común de indios de Codpa denunciaron que su párroco «se retira no se si de orden de Vuestra señoría [el Obispo] para esa ciudad de Arequipa lo cierto es que ha salido de la Arica diciendo lleva este designio y el de vindicarse de los capítulos y cargos que le han resultado en la dicha Santa Visita» (AAA, Arica Codpa, f. 1r).

las acusaciones recibidas en la Santa Visita de Araníbar. Un rasgo esencial de su defensa fue establecer el parentesco o la amistad entre los delatores que lo acusaban, información que sus propios deponentes confirman.

Pero su estrategia fue más allá. Delgado también desacredita lo obrado por Araníbar, señalando que ambos tenían desavenencias desde el tiempo en que eran escolares, las que habrían continuado hasta sus tiempos de sacerdocio.<sup>139</sup> El cura acusó una serie de irregularidades procedimentales que volverían inválido el proceso: que las declaraciones de los indígenas se tomaron con solo un intérprete en circunstancia que la legislación exigía dos;<sup>140</sup> que en algunos casos, acusadores y testigos eran los mismos;<sup>141</sup> que los testigos no coincidían en sus declaraciones;<sup>142</sup> de la poca fe que había que tener sobre la fiabilidad de las declaraciones de los indígenas;<sup>143</sup> que los principales delatores, Manuel Guemes y Matías García, eran amigos,<sup>144</sup> que lo odiaban y que habían influido en la debilidad de los indígenas; y que no había verdad en las acusaciones de comercio, calificando sus actividades económicas de «negociación» por «razón de necesidad», lo que era una práctica validada por las leyes eclesiásticas.<sup>145</sup>

Con tales antecedentes, y tras analizar tanto la investigación del visitador como la información levantada por Delgado, el promotor fiscal general defensor de legados y obras pías, don Agustín Calatayud, llegó a la conclusión, bastante bien argumentada, de que Araníbar había cometido errores procedimentales que invalidaban sus conclusiones. Calatayud parte de la siguiente premisa:

<sup>139</sup> En su defensa, Delgado se cuestiona si acaso Araníbar procedió de mala fe en su visita «por satisfacer sus anteriores quejas, y notorios resentimientos conmigo, en orden a los derechos funerales que con ardor me disputo, del finado Cura vicario de Arica don Juan José Rendón, con la apetecida vengansa» (AHL, Visita, f. 84r).

<sup>140</sup> Se trató de Antonio Ynojosa, quien actuó como intérprete de la lengua aymara durante la visita al anexo de Pachica (AHL, Visita, ff. 29r); asimismo, testificó en contra del cura (AHL, Visita, ff. 17r-18r). En su defensa de 1806, Delgado acusó a Ynojosa de ser «compadre» de Matías García (AHL, Visita, f. 73v).

<sup>141</sup> AHL, Visita, f. 94v.

<sup>142</sup> AHL, Visita, ff. 96v-97r.

<sup>143</sup> AHL, Visita, ff. 88v-89v.

<sup>144</sup> AHL, Visita, f. 85r.

<sup>145</sup> AHL, Visita, ff. 99r-100r.

Siendo el Cura parroco la persona mas distinguida en su pueblo, la mas visible de todos, y la mas digna de respeto en su feligresia por su carácter, por su dignidad y ministerio sagrado; se hace mas reparable y de grave nota el pequeño desliz, o corto defecto que se le advierta, porque es el blanco a donde todos fixan la vista: Por esto debe ser el Parroco el crisol del rebaño que se le ha encargado; debe ser el modelo para el arreglo de vida; y debe ser exemplar en una irreproducible conducta: debe ser puntual en el desempeño de sus obligaciones, y zeloso con exactitud en hacer cumplir las de sus feligreses, como son la observancia de la divina ley, y del santo evangelio. Este desvelo que en los curas parrocos hace toda la adimpleteon de su cargo, quando no es conducido por las reglas de la prudencia, dá margen a la vocería del pueblo, y a que lebanten el grito los mal contentos con extraordinarias quejas contra su mismo Pastor, *imputandole delitos graves los que no son sino ligeras faltas*, qué tal vez fomentó la indiscrecion. Por este motivo los defectos de gravedad que se suponen en las personas superiores en dignidad y carácter deben ser comprobados con tanta certeza, y del modo mas claro y evidente que no admite duda alguna.<sup>146</sup>

De acuerdo con la interpretación de Calatayud, secundando a Delgado, el visitador Araníbar había escuchado las acusaciones siniestras que levantaron hombres reprehensibles contra el sacerdote, sin descubrir las intenciones que las habían fraguado, siendo incauto al creerles. El fiscal concluye que «este vicio tan grave en asunto tan circunstanciado como el presente invalida la Ynformacion en el todo».<sup>147</sup> A lo anterior, agrega un juicio a los errores procedimentales señalados por el cura en su defensa, acusando que «en todo se ha procedido con desorden y desgreño: La confusion que aparece es notable; y ninguna formalidad de derecho se advierte».<sup>148</sup> Sin embargo, Calatayud no aceptó del todo la inocencia de Delgado, reconociendo las «faltas» cometidas por este, pese a que las irregularidades del proceso anulasen la validez de las acusaciones:

No por esto se debe suponer de el cura Delgado una *inocencia inculpable que* del todo lo justifique, y lo indemne enteramente de algunas faltas en que haya incurrido; [...] pero como en lo legal se debe atender a la constancia de lo obrado, y se debe proceder segun lo legitimamente alegado y probado; de

<sup>146</sup> AHL, Visita, ff. 108r-108v, énfasis propio.

<sup>147</sup> AHL, Visita, f 109r.

<sup>148</sup> AHL, Visita, f. 109v.

aquí es, que conteniendo en si el expediente un excesivo cumulo de vicios, no se debe estar a el para juzgar de la conducta y manejo del cura Delgado.<sup>149</sup>

En consecuencia, el fiscal aconseja a su superior jerárquico, el obispo, la anulación de la suspensión del párroco de Codpa interpuesta por Araníbar, con una clara preocupación por la mitigación del caso:

debe cerrar la puerta para apasiguar los ánimos commovidos asi del cura Delgado, como de sus feligreses de Codpa: de este modo se evitaran los daños irreparables que se seguirían en la demora; porque una Doctrina de yndios que está sin su propio Parroco padece sus alteraciones, y suelen tener algunas innovaciones los establecimientos de piedad que tienen entablados. Debe ser repuesto prontamente el cura don Andres Jose Delgado a doctrina de Codpa, para que la sirva con zelo, vigilancia, y desinteres, encargandosele, el que no cause novedad con los delatores, y deponentes que han subscripto en su contra; sino antes remitiéndoles la injuria (como lo protesta en su escrito, y debe hacerlo como Parroco) vista en paz y tranquilidad con su feligresia.<sup>150</sup>

Así, Calatayud, priorizó la permanencia del cura, en tanto representante de la Iglesia y del orden social que esta imponía a las comunidades indígenas. Reconocer como verdaderos los abusos del párroco levantados por su feligresía habría supuesto un desorden social inaceptable. Dicha pretensión fue corroborada por el abogado canónigo Manuel Menaut bajo el amparo del obispo, quien ratificó la sugerencia del fiscal de suspender la causa y restituir a Delgado al empleo de la Doctrina de Codpa bajo el pretexto de que «el seguimiento de esta causa, resultarían mayores disturbios en la feligresia, se commoverian mas los animos de aque[ll] los naturales, y se fomentarían partidos y rentsillas». <sup>151</sup> No obstante, Menaut también reconoció las falencias del párroco, amonestándole por los abusos delatados por los testigos con mayor énfasis que el fiscal:

se le aperciva al expresado cura don Andrés José Delgado, varie de conducta, cumplá con las obligaciones de su ministerio parroquial, no exija mas

<sup>149</sup> AHL, Visita, ff. 110r-110v, énfasis propio.

<sup>150</sup> AHL, Visita, f. 111v.

<sup>151</sup> AHL, Visita, f. 112r.

derechos que los que por aranzel le corresponden: Se abstenga de toda negociasion que bajo qualesquiera pretexto haya practicado: Enseñe la doctrina en los días que está obligado; y en todo dé muestras de su arreglada conducta: con calidad que prosediendo de contrario modo, se ajitará de nuevo esta causa por todo rigor de derecho.<sup>152</sup>

Si bien Menaut liberó a Delgado de toda culpa, su declaración deja entrever que resulta poco probable que el cura haya sido completamente inocente, ordenándole expresamente que «varie de conducta». Lo anterior nos permite observar una tradición eclesiástica frente a este tipo de acusaciones contra sus ministros parroquiales.

#### NUESTRA INTERPRETACIÓN

La sentencia del fiscal Calatayud, su defensa sobre el comportamiento intachable de los párrocos y su análisis legal del proceso eclesiástico llevado a cabo por el padre Araníbar constituyen una bien desarrollada argumentación jurídica que pone el foco en lo procedural de la causa y no en el fondo de las denuncias. Con esto, el fiscal no consideró las numerosas voces de testigos independientes que confirmaron los cargos en toda su extensión.

Lo anterior nos muestra que estamos ante un caso en el que el párroco de la doctrina construyó y mantuvo un aparato económico y de poder sociopolítico, utilizando la autoridad de su ministerio eclesiástico. Este lo facultaba para otorgar los sacramentos propios de una vida cristiana y, con ello, mantener el control social dentro del curato, aun cuando su vida personal y ministerial no daba un ejemplo adecuado. Las pistas proporcionadas por los documentos nos indican que el cura Delgado logró construir un entramado de vínculos y relaciones políticas y comerciales con distintos agentes locales y regionales, que sirvieron a sus propósitos personales. De este modo, Delgado logró dar respuesta a sus afanes socioeconómicos, convirtiéndose en hacendado, en «rescatiri», en un financista y, en palabras de su feligresía, en «un monstruo, un tirano, *un lobo*, en clase de pastor en una pequeña grey, en un corto,

<sup>152</sup> *Ib.*

*en un miserable, e indefenso rebaño».*<sup>153</sup> Tal comportamiento por parte de curas doctrineros, bajo la lupa de estudios etnohistóricos sobre el área andina y de la historiografía de las religiones en el periodo colonial, se presenta como reiterativo; por lo que el caso analizado en este artículo no constituye una actitud aislada. Exhaustivos estudios sobre el sistema parroquial de Nueva España evidencian que:

*los tribunales episcopales no dieron por hecho que los sacerdotes acusados por crímenes [por sus feligreses] fuesen culpables, como tampoco los obispos necesariamente impidieron las promociones menores a aquellos que hubiesen sido declarados culpables por comportamiento inmoral, por falta de una adecuada administración parroquial, o por errores doctrinales. [...] A pesar de las duras sentencias contra los transgresores reincidentes, la actitud indulgente de la Iglesia para con los sacerdotes descarrilados es ilustrativa de que en siglo XVIII sólo eventualmente se les degradó, salvo en casos de asesinato, y en pocas ocasiones fueron despojados de sus beneficios de manera definitiva.*<sup>154</sup>

Lo señalado por Taylor, junto a los casos estudiados en la región andina, dirigen nuestra atención a la similitud en los criterios empleados por la Iglesia católica a la hora de juzgar el comportamiento de sus representantes en ambos espacios virreinales, así como la falta de sanciones contra los imputados, aun cuando fueran considerados culpables de las acusaciones imputadas. A la vez, no podemos evitar reconocer una persistente continuidad del accionar eclesiástico institucional entre el período tardo-colonial y nuestra contemporaneidad.

La marcada tendencia de las autoridades eclesiásticas, como constatamos en el caso de Delgado, de mantener el secreto de sus archivos capitulares, así como la irrestricta presunción de inocencia que los jueces eclesiásticos —dependientes de los obispados— tenían respecto de los párrocos acusados, nos lleva a destacar las recientes investigaciones de Silvia Mostaccio y Ana María Celis. En el prólogo de *Clero católico, abuso de poder y abusos sexuales*, Carlos Álvarez S. J. señala que dicho libro:

<sup>153</sup> AAA, Arica Codpa, f. 1v, énfasis propio.

<sup>154</sup> Taylor 1999: 154-156, énfasis propio.

trata sobre la historia del abuso sexual y del poder de la Iglesia católica. Al centro de estos relatos históricos están *las víctimas*. Las del presente, las del pasado y las del futuro. Las del pasado llegan a nosotros – en su gran mayoría- como *vozes censuradas que emergen en medio de archivos* que reflejan las mismas *políticas de silencio* de la institución eclesial.<sup>155</sup>

En la misma consonancia, la investigación coordinada por Celis, en el libro *El abuso sexual en los contextos eclesiásicos*, propone:

un estudio de las dinámicas relationales del abuso sexual [...] El] conocer elementos tales como la edad de las víctimas, los tipos de abusos cometidos, las relaciones que establecían los clérigos con la comunidad y con las víctimas, las estrategias utilizadas para victimizar, el uso de elementos religiosos en la dinámica abusiva, dentro de otros, entregarán elementos fundamentales para poder pensar estrategias de prevención.<sup>156</sup>

Tales «políticas de silencio» empleadas eclesiásticamente buscan mantener una apariencia de circunspección y buen manejo por parte de la institución que ve afectado su prestigio por el mal comportamiento de sus representantes: la Iglesia. No está de más volver a recordar la sugerencia entregada por el fiscal y corroborada por el abogado canónigo, quienes juzgaron las delaciones levantadas contra Delgado: «el seguimiento de esta causa, resultarían mayores disturbios en la feligresía, se conmoverían más los ánimos de aquellos naturales». <sup>157</sup> En otras palabras, es mejor no ahondar en las controversias asociadas a la causa para no dar espacio a un problema mayor que aqueje a la institucionalidad de la que ambos formaban parte. De modo que la preocupación última de los tribunales episcopales está en la honra de la Iglesia, y no en sus feligreses, aquel «rebaño vulnerable» que debían proteger. Ante tal comportamiento, una vez más, las voces de las víctimas del caso que nos ha convocado habrían quedado en el olvido, sepultadas por el silencio y la burocracia. Esperamos haberles dado aliento.

<sup>155</sup> Mostaccio 2024: 9, énfasis propio

<sup>156</sup> Celis 2024: 7, énfasis propio.

<sup>157</sup> AHL, Visita, f. 112r.

## DOCUMENTOS DE ARCHIVO

### Archivo Arzobispal de Arequipa

Leg. Arica Codpa 1650-1891. «Cargos contra Andrés Delgado Cura de Codpa 1804», ff. 2r y 14r.

### Archivo General de Indias

«Copia del dictamen sobre repartos que dio el coronel Dn. Demetrio Egan al Exmo Señor Dn. Manuel Guirior Virrey del Perú, en el año de 1778», 1778, Lima, 1002.

### Archivo Histórico de Límites

«Autos librados por el Obispo de Arequipa, por el que serán examinados los testigos en la sumaria de capítulos que el común de indios de la doctrina de Belén a promovido contra su Cura», 1792, Ministerio de Relaciones Exteriores, Lima. ATE-22, Caja 423.

«Cuaderno de la Santa Visita de la Doctrina de San Martín de Codpa, realizada por don Jacinto de Araníbar, cura propio de San Pedro de Tacna, por orden del obispo de Arequipa, don Pedro José Chávez de la Rosa», 1804, Archivo Histórico de Límites, Ministerio de Relaciones Exteriores, Lima, ARV-007, Leg. 415.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Antonio. 2007. «La reforma eclesiástica y misional (siglo XVIII)». En Enrique Tandeter y Jorge Hidalgo Lehuedé (eds.), *Historia general de América Latina IV. Procesos americanos hacia la redefinición colonial*. Madrid: Ediciones Unesco/Editorial Trotta, 348-374.
- Acosta, Antonio. 2014. *Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*. Sevilla: Aconcagua Libros.
- Álvarez, Bartolomé. 1988 [1588]. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, ed. por Martín Rubio, María del Carmen, Juan Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz. Madrid: Ediciones Polifemo.
- Castro Flores, Nelson. 2024. *¡Que siempre haya gloria! La indigenización del cristianismo en Charcas colonial*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Celis, Ana María (ed.). 2024. *El abuso sexual en los contextos eclesiásticos. Análisis del caso chileno. Aprendizajes y desafíos*. Madrid: Centro UC Derecho y Religión y PPC Editorial y Distribuidora, S.A.

- Choque Canqui, Roberto. 1994. «La servidumbre indígena andina de Bolivia». En Rossana Barragán, Dora Cajás y Seemin Gayum (eds.), *El siglo XIX: Bolivia y América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 475-485.
- Diez Hurtado, Alejandro. 2005. «Los sistemas de cargo religiosos y sus transformaciones». En Manuel M. Marzal (ed.), *Religiones andinas*. Madrid: Editorial Trotta, 253-286.
- Figueroa Ortiz, Erick E. 2021. «El obispo Alonso Ramírez Granero de Ávalos y las repercusiones locales de su gobierno desde el *Memorial de Bartolomé Álvarez. Charcas, 1578-1585*». *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia* 5 (2): 337-359.
- Golte, Jürgen. 1980. *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Hasche S., Renato, S.J. 1997. «La Iglesia de Arica en su contexto histórico». *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 15: 13-45.
- Hidalgo Lehuedé, Jorge, Nelson Castro Flores y Julio Aguilar. 2013. «Historia de los pueblos andinos de Arica, Tarapacá y Atacama. Etnohistoriografía de un programa de investigación, 1971-2012». En Carlos Zanolli, Julia Costilla, Dolores Estruch y Alejandra Ramos (eds.), *Los estudios andinos hoy. Práctica intelectual y estrategias de investigación*. Rosario: Prohistoria ediciones, 243-276.
- Hidalgo Lehuedé, Jorge y Camila Mardones Bravo. 2022. «Conflictos, negociación y religiosidad: relaciones entre curas y autoridades étnicas en la parroquia de Codpa, 1748». *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia* 6 (2): 631-681.
- Inostroza, Xochitl. 2017. «Familia y vida cotidiana en poblados indígenas rurales. Cacicazgo de Codpa (1774-1820)». *MERIDIONAL, Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* 8: 73-96.
- Inostroza, Xochitl. 2019. *Parroquia de Belén: Población, familia y comunidad de una doctrina aimara. Altos de Arica, 1763-1820*. Santiago: Biblioteca Nacional de Chile y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Leal Landeros, J. 2019. *Curas, indios y caciques. Las disputas sobre los bienes comunales de los pueblos de indios al sur del virreinato peruano durante el siglo XVIII*. Tesis de maestría inédita. Mérida: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Lohmann Villena, Guillermo. 2001. *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Mardones Bravo, Camila. 2024. *La parroquia andina: Microhistoria y cultura material. Carangas y Altos de Arica, 1720-1820*. Tesis de doctorado en Medieval and Modern History. Hamburgo: Universidad de Hamburgo.
- Marsilli, María. 2004. «Missing idolatry: mid-colonial interactions between parish priest and Indians in the Diocese of Arequipa». *Colonial Latin American Historical Review* 13 (4): 399-421.

- Marsilli, María. 2014. *Hábitos perniciosos: Religión andina colonial en la diócesis de Arequipa (siglos XVI al XVIII)*. Santiago: Dibam y CSIC.
- Millones, Luis. 1964. «Un movimiento nativista: el Taki Onkoy». *Revista Peruana de Cultura* 3: 134-140.
- Millones, Luis. 2007. *Taki Onkoy: De la enfermedad del canto a la epidemia*. Santiago: Centro de Investigaciones Barros Arana.
- Moreno Cebrián, Alfredo. 1997. *El corregidor de indios y la economía peruana del siglo XVIII. Los repartos forzados de mercaderías*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto «G. Fernández de Oviedo».
- Mostaccio, Silvia, Editora. 2024. *Clero católico, abuso de poder y abusos sexuales*. Estudios de casos e instrumentos de investigación histórica (siglos XVI a principios del XX). Santiago: Universidad Alberto Hurtado Ediciones.
- Quispe Escobar, Albert. 2017. *La Mit'a Religiosa. Cargos festivos, religiosidad y organización social en Tapacarí (Cochabamba) en la segunda mitad del siglo XVIII*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Ramos, Gabriela. 1992. «Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy». *Revista Andina* 10 (1): 147-169.
- Taylor, William B. 1999. *Ministros de lo sagrado: Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 vols. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación y El Colegio de México.

Fecha de recepción: 25/02/2025

Fecha de aprobación: 17/07/2025

# *Cuadrillas y montoneras en el conflicto campesino-indígena del altiplano jujeño (Argentina) en la década de 1870*

*Cuadrillas and montoneras in the peasant-indigenous conflict of the Jujuy highlands (Argentina) in the 1870s*

CECILIA FANDOS

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Argentina

cfandos@face.unju.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0003-2699-7913>

---

## *RESUMEN*

*En este estudio, analizamos la participación política de las poblaciones de la Puna de Jujuy mediante su rol como soldados de la Guardia Nacional durante la convulsionada década de 1870. Se examinan eventos y contextos asociados a los procesos de militarización estatal, especialmente vinculados a la conformación de cuadrillas y montoneras, así como a comportamientos calificados de sediciosos, en el marco del levantamiento campesino-indígena por la tierra. La investigación se inscribe en el marco conceptual de la «ciudadanía armada» y evidencia formas locales de agencia y negociación, así como una inserción activa en las instituciones estatales.*

*Palabras clave:* siglo XIX, ciudadanos en armas, política, territorios indígenas

## *ABSTRACT*

*This study examines the political participation of Puna populations through their role as soldiers in the National Guard during Argentina's turbulent decade in the 1870s. It explores events and contexts linked to processes of state militarization, particularly the formation of armed squads and montoneras, as well as behaviors*



*classified as seditious within the framework of the campesino–indigenous uprising for land. The research is grounded in the conceptual framework of «armed citizenship», revealing local forms of agency and negotiation, alongside an active engagement with state institutions.*

**Keywords:** 19th century, citizens in arms, politics, Indigenous territories

## PRESENTACIÓN

La denominada etapa de unificación política y organización del Estado nacional de la Argentina, entre 1852/53 y 1880, fue reconsiderada en numerosos aspectos por un conjunto prolífico de investigaciones realizadas a partir de finales del siglo XX. Estas contribuciones reexaminaron la visión de un proceso lineal y unidireccional de centralización en el que, mediante la ejecución de diversos mecanismos activados por el Estado nacional, se logró doblegar a los gobiernos oligárquicos o de «familias» del interior de país y que se pudo sellar la definitiva —y «demorada»— organización nacional.

La clave en los nuevos enfoques ha sido el estudio «descentralizado» de esta fase política, a escala provincial, regional y local. Esta mirada incluyó nuevas dimensiones en el análisis, como las prácticas políticas en sí mismas; el ejercicio del poder y la dotación de capital político de los sectores dirigentes provinciales; los modos de articulación entre poder local y el poder nacional; la construcción de definiciones y ejercicios de la ciudadanía; el reconocimiento de las instituciones preexistentes al Estado nacional; el análisis de las milicias, el uso de las armas y la relación con la política; la configuración de las lealtades políticas y los entramados interprovinciales (coaliciones o partidos interprovinciales), así como el estudio de la proyección de la política y la militarización en los territorios indígenas existentes, entre otros.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Dada la abundancia de bibliografía sobre el tema, nos valemos del balance historiográfico ofrecido por Cucchi 2024.

Esa revisión se valió del «juego de escalas»<sup>2</sup> y de la ampliación de las dimensiones a explorar en el mundo de «lo político»,<sup>3</sup> lo que permitió contemplar a las capas sociales intermedias y los sectores populares como parte del juego político. Con ese panorama ampliado de los asuntos y actores, se comenzó a considerar a las poblaciones indígenas como participantes activos en las luchas y la competencia por el control del poder ocurridas en las décadas de 1860 y 1870. Así, la observación de las sociedades indígenas de la frontera sur de la Argentina, en las áreas pampeanas y norpatagónicas, demuestra cómo algunos grupos se unieron a las acciones mонтонeras multiétnicas, mientras que otros participaron abiertamente en la lucha faccional y electoral de esa época pese a sus trayectorias heterogéneas.<sup>4</sup> En estas investigaciones queda claro que, aunque se unían a movimientos políticos de amplio alcance, las agrupaciones indígenas también actuaban con motivaciones propias.<sup>5</sup>

En una dirección similar, enfocada en la participación de los actores indígenas en las acciones políticas vinculadas a la formación del Estado y de la nación argentina, existen investigaciones que se refieren al epicentro de las mонтонeras federales: la región cuyana y la provincia de La Rioja. Se trata de áreas de «antigua colonización» donde la sujeción colonial iniciada a fines del siglo XVI había provocado la pérdida del control territorial, la implementación de la «república de indios», la creación de «pueblos de indios» y el pago del tributo. Por ello, la intervención de estas poblaciones en las luchas armadas de contenido político y faccioso de la segunda mitad del siglo XIX se arraiga en la resistencia al paulatino despojo de sus tierras.

Rastreando a los sujetos que eran seguidores de los caudillos de La Rioja, Ariel de la Fuente advierte sobre la gravedad del componente étnico (indígenas e indígenas mezclados) en la formación de las identidades políticas

<sup>2</sup> En el sentido de la mirada «descentrada» de la clásica tensión «centro» y «periferia» (Bragnoli y Míguez 2010), así como del potencial del microanálisis, como lo explica Revel 2015.

<sup>3</sup> Sabato 2007.

<sup>4</sup> Las distintas parcialidades indígenas que habitaban esa región no constituyán una unidad política uniforme y unificada para enfrentar a los «cristianos» o al «Estado»

<sup>5</sup> Tagmanini y Pérez Zavala 2010; Davies Lenoble 2022; De Jong 2012; Daghero 2014.

de la década de 1860. Así, presenta la lucha entre unitarios y federales riojanos también como una «guerra de castas».⁶ En esta misma línea, Diego Escolar atiende la historia indígena del periodo de la formación nacional en esta región (la zona de Lagunas de Guanacache, Mendoza y San Juan), reafirmando la etnicidad como factor de peso en la movilización política de esta etapa y en relación directa con las rebeliones mонтонерас.<sup>7</sup>

Otra territorialidad indígena en la que se ha reconocido el accionar de este colectivo étnico en la misma coyuntura es la de las tierras altas de la provincia de Jujuy, en el área andina del noroeste de la Argentina, en el extremo fronterizo con Chile y Bolivia. En este contexto, con la contienda electoral nacional de 1874 y la «Revolución mitrista» como telón de fondo, Gustavo Paz ha estudiado los cruces políticos del momento con las modalidades previas de la resistencia y la rebelión campesina-indígena de la Puna. Su trabajo destaca que uno de los hechos más emblemáticos de este enfrentamiento, la batalla de Quera (1875), fue calificado como «la última mонтонера de la república».⁸

En proximidad con esta temática, en este texto nos enfocamos en las «montoneras» de la Puna jujeña. Partimos de recuperar las valiosas contribuciones bibliográficas existentes sobre la temática y procuramos aportar evidencias de su accionar mediante la reconstrucción de algunos hechos de comienzos de la década de 1870, previos a los más conocidos y al momento más explosivo del levantamiento indígena de la región (1874-75). En la narración que ofrecen las fuentes sobre estos sucesos,<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Ariel de la Fuente 2007.

<sup>7</sup> Escolar 2021.

<sup>8</sup> Paz 1991; 2009.

<sup>9</sup> Las fuentes centrales para este estudio han sido la correspondencia oficial y gubernamental existente en el Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy (en adelante, AHJ), conservada en cajas sin catalogación. Para la investigación, se consultaron esas cajas mediante un relevamiento exhaustivo de las décadas de 1860 y 1870. Se ha incorporado al estudio todo indicio —aunque escueto, el único disponible— directamente relacionado con el tema, lo que ha revelado acontecimientos no mencionados anteriormente por la bibliografía, lo que nos ha permitido observar las materias de análisis escogidas. También se consultó el Archivo Histórico de la Legislatura de Jujuy (en adelante, AHLJ), recorriendo el mismo arco temporal en cajas de documentación variada y no catalogada, de las cuales hemos recogido información sustanciosa e inédita sobre los

aparecen usualmente vocablos como «cuadrilleros», «montoneras», «bandolero», para aludir a ciertas maniobras populares en las que participó la población local.

Nuestra investigación se ha centrado, en primer lugar, en sacar a la luz esos acontecimientos y en reconstruir sus contextos. En segundo lugar, busca registrar los usos de esos vocablos y relacionar los fenómenos del cuadrillerismo y de las mонтонерас con los contenidos políticos y los reclamos de índole social y económica de la época. En tercer lugar, vinculamos la experiencia de estos movimientos en la campaña puneña con el levantamiento indígena de la región, que fue símbolo local de la violencia del siglo XIX. Desde ese análisis, el objetivo central es explorar los posibles comportamientos políticos de los pobladores de esta territorialidad indígena de la frontera norandina de la Argentina en el marco de la etapa de la organización nacional y del despliegue de la lucha facciosa a escala provincial y nacional. La categoría que guía y orienta el análisis es la de ciudadano armado. En torno a ella, planteamos considerar a estos hombres de la Puna como ciudadanos y como miembros de la Guardia Nacional.

#### **LUCHA POLÍTICA Y LEVANTAMIENTO INDÍGENA CAMPESINO EN JUJUY EN LA DÉCADA DE 1870**

La conexión entre las luchas político-faccionales de la Argentina de la década de 1870 y la movilización campesina de la Puna de Jujuy cuenta con antecedentes significativos en la bibliografía. Para evocar primero los hechos, diremos que el grueso de esa sociedad estaba integrado por una numerosa población indígena y por un puñado de terratenientes, dueños de grandes haciendas, relacionados entre sí mediante el arrendamiento de las tierras de estos propietarios. Particularmente, una de esas fincas

procesos electorales en la Puna de Jujuy. El tercer archivo relevado es el Histórico de los Tribunales de la Provincia de Jujuy (en adelante, AHTJ), de cuyos catálogos disponibles hemos encontrado el caso de la sublevación en Casabindo del año 1870. Este ha sido una punta de iceberg para conectar las acciones de las luchas campesinas indígenas de la región con manifestaciones políticas de la época, consideradas como expresiones de mонтонерас. Por otra parte, otras causas judiciales abiertas en el contexto del análisis no las hemos podido hallar en este repositorio.

había sido propiedad comunal de dos pueblos de indios (Casabindo y Cochinoca) de la región durante la Colonia, y así se reconocían. Pasada la década revolucionaria de 1810, esas tierras comenzaron a figurar como propiedad privada de la familia a la que los dos pueblos de indios habían estado sujetos por la encomienda, sin que mediara acción específica para tal fin. En 1872, los habitantes, campesinos-arrendatarios, de esa jurisdicción denunciaron la ilegitimidad de los títulos de propiedad de los exencomenderos, los Campero, iniciando un pleito legal que culminó recién en 1877 con un fallo de la Corte Suprema de Justicia, mediante el cual esas tierras fueron declaradas fiscales. Paralelamente, se desató un conflicto social por la propagación de la rebelión indígena en toda la Puna, impulsada por la lucha por la tierra (entre 1873 y 1875), que culminó con el enfrentamiento armado en la batalla de Quera, con la victoria del ejército constituido de la provincia.<sup>10</sup>

La Puna de Jujuy abarcaba los cuatro departamentos señalados en el mapa de la figura 1. A pesar de las enormes diferencias de la historia colonial en cada uno de estos distritos, un aspecto fundamental de esta territorialidad en la segunda mitad del siglo XIX, que albergaba a la mayor parte de la población indígena de la provincia, era la ausencia de tierras comunales reconocidas. Sin diferenciación étnica alguna, los campesinos de la Puna eran, en su mayoría, pastores criadores de ganado menor que vivían y trabajaban en grandes haciendas, pagando renta como colonos.

En simultáneo, el problema de la Puna tuvo repercusiones políticas en las filas del gobierno de Jujuy, el cual se fraccionó. Por un lado, se encontraba el bando que secundó la causa indígena, representado en la figura del gobernador Teófilo Sánchez de Bustamante, aliado provincial del mitrismo y férreamente alineado con la candidatura de Mitre a la presidencia en 1874. Por otro lado, la oposición al gobernador (nucleada por José Benito Bárcena, José María Alvarez Prado y Cástulo Aparicio) proclamó la candidatura de Avellaneda y se mostró reacia a las aspiraciones indígenas de la Puna. Esta lucha farriosa en la provincia no pudo resolverse por la vía electoral, sino mediante el levantamiento en armas

<sup>10</sup> Rutledge 1992.



Figura 1. Mapa de la provincia de Jujuy. Departamentos y regiones.

del 26 de febrero de 1874, que destronó a la fracción mitrista y permitió el acceso de José María Álvarez Prado a la gobernación.<sup>11</sup> Para fines del año 1874, mientras transcurría la revolución mitrista en otras escalas, en el territorio de la Puna se radicalizó la protesta indígena, que, para entonces, se manifestaba a son de vivas al «General Mitre y D. Teófilo Sánchez de Bustamante».<sup>12</sup> Ese rumbo de la protesta se atribuyó a la propaganda «comunista» (es decir, aquella que buscaba alterar el orden establecido, resistir el poder de las autoridades y luchar contra

<sup>11</sup> Álvarez Prado decretó en 1874 la restitución de la propiedad a Campero y el traslado de la causa a la justicia federal.

<sup>12</sup> Para la frontera sur de la provincia de Buenos Aires, se ha estudiado la participación de los contingentes de «indios amigos» en el concierto de la Revolución mitrista (De Jong 2012).

la propiedad privada), que, con fines electorales, había dispersado el partido de Sánchez Bustamante.<sup>13</sup>

Uno de los autores que introdujo la clave política de la movilización en la Puna jujeña en los años de la década de 1870 fue Guillermo Madrazo. Él entendió que la asociación de los campesinos puneños al enfrentamiento entre los grupos dirigentes de la provincia, en apoyo de Mitre o de Avellaneda, fue una mera manipulación de los intereses políticos de una clase, lo que desvirtuó y desvió la esencia de sus objetivos auténticamente étnicos.<sup>14</sup> El punto de partida de este autor es la ajenidad de los intereses indígenas respecto de lo que estaba en juego a nivel político para toda la sociedad nacional.

El perfil supuestamente «comunista» de la movilización es un aspecto que fue retomado en los estudios de Paz. Por una parte, el autor analiza cómo se invocó el término «comunidad» en las demandas indígenas. Aunque no se puede dar un contenido preciso al mismo debido a su escaso uso, cuando se presenta en los reclamos indígenas, remite a la reivindicación de la propiedad comunitaria de la tierra. Por otra parte, Paz plantea que la intervención del concepto «comunismo» en esa lucha emergió en el discurso de la puja intraélite que acompañó y se fundió con el propio conflicto. Fue atribuida como la bandera a la promoción de la agitación indígena, a uno de los bandos políticos en disputa.<sup>15</sup>

En distintas escenas del conflicto de la Puna en 1874, se evidenciaba la conexión con el asunto político nacional del momento: el levantamiento en armas de Mitre. En la prensa se informaba sobre el aprovisionamiento de armas al líder campesino Anastacio Inca por parte de los mitristas. A la vez, se acordaba con los cabecillas indígenas el reconocimiento de un líder criollo, Laureano Saravia, y la restitución de las tierras a cambio del apoyo a la rebelión mitrista.<sup>16</sup> Siendo la violencia y la guerra el vivir cotidiano de esos años, nos preguntamos: ¿qué experiencia militar tenía

<sup>13</sup> Paz 2009.

<sup>14</sup> Madrazo 1995: 151.

<sup>15</sup> Paz 1998; 2009.

<sup>16</sup> Paz 1998: 340- 341.

el campesino arrendatario común de la Puna, protagonista de la sublevación por las tierras?

#### **EL CIUDADANO ARMADO DE LA PUNA EN LOS AÑOS INICIALES DE 1870**

En la historiografía, se ha consignado que los indígenas de Jujuy fueron movilizados militarmente en dos sucesos bélicos de envergadura: durante la década revolucionaria por la independencia y durante la Guerra de la Confederación Peruano-Boliviana (1837-1839). Si atendemos el proceso de constitución de la provincia desde la década de 1820 —integrada a Salta como Tenencia de Gobernación y luego, en 1834, Jujuy con su propia entidad estatal— y el desarrollo de las guerras civiles desde la década de 1830, se advierte la participación activa de las poblaciones de la Puna en distintos operativos y movilizaciones militares. En toda esta etapa, el ordenamiento regular de los cuerpos de milicia y la impartición del disciplinamiento castrense se hicieron efectivos en esta región. Cifras concretas, como el hecho de que la milicia de la Puna reportaba el 49% de toda la población empadronada en la provincia de Jujuy en 1836, indican que fue un fenómeno vivido en carne propia.<sup>17</sup>

Luego de esa experiencia traumática, los indígenas de la Puna terminaron pactando un acuerdo extraordinario por el que quedaron eximidos del servicio de las armas a cambio del pago de una contribución anual (la Contribución Directa de la Puna). Así, por diez años consecutivos (1841- 1851) esta población quedó dispensada de las obligaciones militares que tenían todos los ciudadanos.<sup>18</sup>

En la segunda mitad del siglo se inició una reestructuración de las fuerzas militares. Su organización cobró ímpetu con la reforma introducida por el presidente Urquiza para dotar de jurisdicción nacional a un ejército, el cual quedó conformado por el Ejército de Línea (exclusivo de profesionales, oficiales de carrera y soldados pagos) y por la Guardia Nacional, integrada por todos los ciudadanos. La creación de esta última «imprimió un carácter nacional a una institución —la milicia— que hasta

<sup>17</sup> Fandos 2021.

<sup>18</sup> Delgado 1992; Gil Montero 2002.

entonces había sido netamente local».<sup>19</sup> En 1854, se formó el plantel militar de la provincia conforme a la nueva normativa nacional. La organización más tardía de la Guardia Nacional fue la de los destacamentos de los departamentos de la Puna. En 1867, recién se crearon cuatro batallones de la Guardia Nacional correspondientes a los departamentos de Cochinoca, Santa Catalina, Rinconada y Yavi.<sup>20</sup>

La prueba de fuego para esa fuerza llegó con la presencia del ejército de Felipe Varela en el norte argentino, a fines de la década de 1860. El paso de la «Montonera» de Felipe Varela por Jujuy se sintió especialmente entre fines de 1868 y comienzos de 1869, cuando las incursiones de su ejército desde la frontera boliviana provocaron una segunda movilización de la Guardia Nacional de la provincia. En esas campañas, sobresale el esfuerzo de la región de la Puna, tanto en la conformación de las tropas de defensa como en los auxilios materiales aportados para repeler los planes de Varela.<sup>21</sup>

Ariel de la Fuente, en el escenario social y político de Famatina, en la provincia de La Rioja, comprende que en el conflicto de la década de 1860 se entrelazaron cuestiones partidarias, intereses agrarios y divisiones étnicas. Así, afirma que, en la turbulencia política de esta década, influyeron, como fuerza de lucha, cuestiones relativas a la propiedad de la tierra, las relaciones de trabajo, la explotación de los recursos naturales y las diferencias étnicas «entre estancieros supuestamente blancos y gauchos también supuestamente indios».<sup>22</sup>

Es factible considerar que la naturaleza popular de la mandonera nucleada por Varela, como señalan los estudios de Ariel de la Fuente, incidió en las franjas campesinas de la Puna. En ese sentido, hay sugerentes testimonios de adscripciones favorables en la Puna a las proclamas mandoneras, como los «desbandes» producidos entre las filas de las milicias locales debido a su colaboración con Varela; la presencia entre los prisioneros del ejército rebelde de indígenas y vecinos de Jujuy, «coadyuvadores del bandido»; las evidencias de los auxilios de hacienda

<sup>19</sup> Macías y Sábat 2013: 73.

<sup>20</sup> Paz 1998: 323.

<sup>21</sup> Fandos 2019.

<sup>22</sup> De la Fuente 2007: 54.

y combustibles ordenados y dirigidos por los maestros de postas locales al bando «enemigo»; así como el relato de actos públicos de adhesión de civiles al jefe de las montoneras en algunos pueblos puneños.<sup>23</sup>

De manera que estos sucesos contribuyeron a generar conflictos en la campaña de origen indígena de Jujuy y fomentaron la acción política local en el contexto inmediato previo al fuerte levantamiento campesino en puertas de la década de 1870. Creemos que la constitución de las fuerzas armadas mediante la formación de la Guardia Nacional de la Puna en la década de 1860 favoreció la insurgencia de una «ciudadanía armada» activa en los años siguientes.

Este concepto puede entenderse como el ejercicio constitucional (derecho y deber) de la «violencia por parte de la población para participar, gestionar y transformar el ámbito público».<sup>24</sup> Esas prácticas formaron parte del accionar político decimonónico, derivadas del ejercicio de la soberanía popular; por ende, no pueden entenderse como pautas antiestatistas, golpistas, de desgobierno ni de inestabilidad institucional.<sup>25</sup>

La constitución de las guardias nacionales en la Argentina, tanto en los soportes ideológicos como en los normativos, se construyó con la idea de «ciudadanía armada». Con la implementación de la ley electoral de 1863, que ordenó el enrolamiento en la Guardia Nacional como condición del ejercicio del voto, se asociaron directamente a la ciudadanía las virtudes patrióticas y de salvaguardia de la comunidad política.<sup>26</sup> De esa manera, las milicias contaban con recursos importantes en la acción electoral, funcionaban como redes jerárquicas con capacidad de acción colectiva, propiciaban la emergencia de líderes político-militares y también protagonizaron legítimamente su accionar «revolucionario», como deber cívico, frente al despotismo y la violación de la libertad.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Fandos 2019.

<sup>24</sup> Irurozqui 2015: 62.

<sup>25</sup> *Id.* 2016: 100.

<sup>26</sup> Macías 2016.

<sup>27</sup> Sábato 2008. En particular, la actuación de las guardias nacionales en la Revolución mitrista ha sido analizada por Cordero y Barbuto 2012.

Yendo a nuestro escenario de análisis, previo a que los arrenderos de las fincas de Casabindo y Cochinoca oficializaran la denuncia por la que cuestionaron los títulos de propiedad de Fernando Campero de esas tierras, en 1872, y al desarrollo bélico de ese conflicto (entre 1874 y 1875), se sucedieron una serie de eventos que dejan traslucir nuestra conjetura de la proyección, desde finales de la década de 1860, de una «ciudadanía armada» en la Puna. Estos eventos fueron denunciados por distintos actores de poder como cuadrillas y mонтонeras. Así, durante el trienio de 1870 a 1873, ocurrieron: el motín de Casabindo (1870), la «montonera» de Cochinoca (1870), la «asonada» de Rinconada (1871) y el petitorio posterior que las milicias de este departamento cursaron en 1873. Son asuntos que todavía no han recibido un mayor tratamiento en la bibliografía existente, que nos permiten entrelazar la vida política y militar de las distintas comarcas analizadas con el curso de los acontecimientos en la provincia y en la nación argentina.

### **EL MOTÍN DE CASABINDO (1870)**

A inicios de la década de 1870, la provincia de Jujuy era gobernada por una red de parientes nucleados en torno a los Sánchez de Bustamante como familia núcleo, denominada «los conspicuos». <sup>28</sup> Antes del desplazamiento definitivo del poder de este grupo en 1875, Mariano Iriarte ejerció por un breve lapso la gobernación,<sup>29</sup> apartándose de los «conspicuos».

Fue durante el aventurado gobierno de Iriarte cuando, en la Puna jujeña, se formuló el primer reclamo por las tierras de comunidad de los indios de Casabindo y Cochinoca, del cual tenemos constancia hasta ahora.<sup>30</sup> Así, en septiembre de 1870, varios vecinos del primero de esos

<sup>28</sup> Paz 2009.

<sup>29</sup> Fue gobernador interino de julio a septiembre de 1870 tras el fallecimiento del titular Restituto Zenarruza. En septiembre resultó elegido en unos comicios sospechosos de fraude; se intervino la provincia y, finalmente, fue derrocado por un movimiento opositor.

<sup>30</sup> Juicio Criminal promovido por Tomás Molina contra Ignacio Calisaya, Pedro Siares y Zácarías Liquín, vecinos de Cochinoca, 1870, AHTJ, exp. 5139, caja 142. Las quejas por el sistema de arriendos y los aumentos experimentados en esta renta desde mediados del siglo XIX, la gravitación de nuevos y viejos impuestos, fueron las principales evidencias

pueblos, un número aproximado de cuarenta «indios sublevados», tomaron por la fuerza al administrador de las tierras de los Campero, Tomás Molina, y autoconvocados en la sede del cabildo, exigieron la devolución de los arriendos cobrados, declarando que «las tierras no eran del Marqués Fernando Campero, que eran de comunidad y que iban a nombrar un Cacique Gobernador árbitro».

El sumario que se levantó ofrece varias líneas a destacar. Por un lado, el espacio donde tuvieron retenido al administrador Molina durante unas cinco horas fue el cabildo del pueblo, que había sido la sede de la institución colonial del cabildo indígena. Además, el hecho en sí tuvo su tiempo de gestación a través de los jueces auxiliares de campaña, que eran, en su mayoría, miembros de las familias indígenas, pues a través de ellos se notificó una reunión para solicitar la devolución de los arriendos. Asimismo, este hecho había requerido una larga fase de «preparación»; por lo tanto, no era de carácter espontáneo ni improvisado, sino que implicó reuniones previas y viajes de comisión a Bolivia para recopilar la documentación que acreditara la propiedad comunal de las tierras.

Los procedimientos para sanear títulos de propiedad en la época requerían indefectiblemente la aportación de pruebas escritas (de cesión real, boletos de compraventa, testamentos, etc.). Ello explica que, como en esta ocasión, se mantuviera la práctica de buscar y reunir antecedentes escritos sobre el derecho de propiedad comunal.<sup>31</sup> Asimismo, se empleó otro recurso posible y accesible en este mismo conflicto. Se alude al bando oficial publicado por el juez Tomás Lacsi,<sup>32</sup> que señalaba que en la demarcación de los pueblos, se debía separar media legua para el ejido y las parcelas de comunes, del cual se derivaba la idea de que, al trazarse esas superficies para Casabindo, sus propiedades estaban comprendidas

de malestar y de resistencia de las poblaciones locales hasta la década de 1870 (Madrazo 1982; Paz 1998), en la que cobró envergadura el problema de la tierra.

<sup>31</sup> Carrillo Cázares 1991: 187-210. En una presentación de 1873, se da testimonio de que se habían requerido en Lipes (Bolivia) para reclamar las propiedades de San Juan y Granados (Rinconada) y Yoscaba (Santa Catalina) (Paz 1998: 334).

<sup>32</sup> Su familia tenía antepasados indígenas y una relación con el ejercicio de autoridades locales (Fandos 2022: 182).

en esas tierras y ya no debían pagar más arriendos.<sup>33</sup> Que se considerara este recurso en esta circunstancia es prueba del manejo y del conocimiento que tenían de las opciones legales a las que acudir para reclamar este tipo de derechos.

Las expresiones de violencia que revela el informe se refieren al propio acto de secuestro del administrador de Campero, ya que se lo había obligado a ir donde estaban todos reunidos para dar respuesta al pedido de devolución de los arriendos. No se relata ningún hecho mayor de intimidación, uso de armas de fuego u otro daño físico; el clima estuvo marcado por la presión que ejercía la gran cantidad de gente reunida, la «ausencia de autoridades», el bullicio de las voces, las amenazas de muerte contra Molina y ciertos intercambios verbales. Al anochecer, se disipó la concentración.

El hecho fue judicializado en una causa criminal levantada contra «tres cabecillas», acusados por el propio Campero de «indios cuadrilleros y sublevados del pueblo de Casabindo».<sup>34</sup> A mediados del año 1871, el apoderado de Campero seguía reclamando la captura y el apresamiento de los principales responsables.

Es importante indicar que la calificación de los sujetos como una «cuadrilla» se ha registrado una vez más en la documentación trabajada. Según los estudios especializados sobre el delito y la criminalidad del siglo XIX en la región de los Andes meridionales, el término era, en el lenguaje popular y periodístico, sinónimo de bandido, bandolero, montonero.<sup>35</sup> Se trataba de actos delictivos cometidos por varias personas a la vez. El Código Penal boliviano de 1831, vigente en los procesos durante todo el siglo XIX, contenía la noción de «cuadrilla de malhechores» para definir toda reunión o asociación de cuatro o más personas mancomunadas para cometer de común acuerdo delitos contra las personas o las propiedades. Ciertamente, en nuestro caso, el término figura en el

<sup>33</sup> Era una nueva ley que ordenaba la expropiación para el trazado de varios pueblos, entre ellos Casabindo, estableciendo el señalamiento del área de solares, ejidos y pastos comunes (Registro oficial 1887: 40-41).

<sup>34</sup> Juicio Criminal, 1870, AHTJ, exp. 5139, caja 142.

<sup>35</sup> Aguirre y Walker 1990; Rodríguez García 2021.

único escrito de puño y letra de Fernando Campero, quien, en el expediente judicial en cuestión, se autodefine como ciudadano boliviano.<sup>36</sup> Asimismo, en 1874, el administrador de Campero, también boliviano, utilizó el término en un descargo para referirse a los indios sublevados del departamento de Yavi.

Más allá de este dato que apenas brinda una pista del uso del concepto de cuadrillas en la Puna jujeña, las referencias bibliográficas que han abordado el tema para Bolivia o Perú, puntualizando la equivalencia de uso de varios de esos términos, coinciden en que para el siglo XIX lo peculiar fue la articulación de la lucha política y las disputas partidarias con la criminalidad. Como dice Walker, la participación de las masas en las guerras civiles decimonónicas se ha interpretado como un efecto de la coerción, la leva o el apoyo ciego a un caudillo. Y si bien no hay que desconocer que la coerción y las relaciones personalistas existieron, es importante destacar que las acciones de los montoneros reflejaban una clara conciencia sobre sus adversarios y sus aspiraciones respecto al Estado. Su interés en los conflictos armados iba más allá de la mera autoprotección: participaban no solo para derrocar a los conservadores, sino también, y esto era fundamental, para lograr su reconocimiento como ciudadanos.<sup>37</sup>

En una prueba contenida en el expediente sobre la cuadrilla indígena en la Puna, a pesar de la confusión respecto del destinatario, el emisor, miembro de la Guardia Nacional, dejaba clara la conexión del grupo con un próximo acto electoral y la urgencia del «enlistamiento» de la población rural en el Registro Cívico.<sup>38</sup>

#### **LA MONTONERA DE COCHINOCΑ (1870)**

Ese mismo asunto del motín de Casabindo, casi en paralelo, se propagó y fusionó con una movilización de la fracción militar puneña, comprometida con el bando del gobernador Iriarte. Esta figura aparece mencionada en la documentación como la «montonera de Cochinoča» en octubre de 1870.

<sup>36</sup> Rodríguez García 2021: 9.

<sup>37</sup> Walker 1990: 109.

<sup>38</sup> Juicio Criminal, 1870, AHTJ, exp. 5139, caja 142, fs. 21

El despliegue de esta montonera ocurrió durante la contienda electoral para la renovación de la gobernación de la provincia, convocada por el propio Iriarte como gobernador interino, la cual fue denunciada por la legislatura como fraudulenta.<sup>39</sup> En consecuencia, las filas opositoras a Iriarte iniciaron una revolución que culminó en una intervención federal en la provincia. Finalmente, la situación se solucionó con el nombramiento de Pedro José Portal en el Poder Ejecutivo, el candidato opositor a Iriarte. Mientras eso sucedía en la ciudad capital de Jujuy, la milicia de la Puna libró batalla en territorio propio, escindida: por una parte, las fuerzas de Yavi y Santa Catalina alineada a uno de los bandos en disputa —en el «Club Unión»—, a favor de la revolución contra Iriarte,<sup>40</sup> y, por otra, la que actuaba a favor de este comandada por los líderes de la «Montonera de Cochinoca».

La versión que figura en la documentación es la proporcionada por los adscritos al club, representativos de los «conspicuos», restaurados en el poder con Portal. Según esta versión, la oposición que enfrentaron en la Puna, pese a tener el carácter de fuerza constituida como Guardia Nacional del gobierno de Iriarte, fue una montonera liderada por Lucas Aparicio, Vicente Murúa y Calixto Esquivel, los hermanos Francisco y Eleodoro Urzagasti, y Florencio Ovando.<sup>41</sup> La composición de ese grupo, hasta donde hemos podido indagar, era heterogénea en cuanto a origen y filiación étnica. De algunos sabemos que eran comerciantes minoristas y residían en los pueblos cabecera de la Puna. Los tres primeros

<sup>39</sup> Publicación oficial 1871: 39-25.

<sup>40</sup> Correspondencia del Juez de paz de Cochinoca, Cochinoca, 11 de noviembre de 1870; Comisionado del Club, Santa Catalina, 14 de noviembre de 1870, AHJ, Caja Documento, Año 1870.

<sup>41</sup> Correspondencia del Sargento del Batallón 4, Yavi, 13 de noviembre de 1870; Correspondencia del Juez de Paz de Cochinoca, Cochinoca, 17 de noviembre de 1870, AHJ, Caja Documento, Año 1870. En estas partes se habla de la participación de ciento cincuenta hombres en las montoneras, sumándose a las listas Amadeo Murúa, Francisco Caro (los dos de Santa Catalina) y «un tal» Federico Surita de Cochinoca. Este último participó en el levantamiento indígena de 1874 y murió en la batalla de Quera, quedando en la memoria colectiva como uno de los «mártires» de la causa indígena de esa contienda. Todos los datos de afiliaciones brindados fueron extraídos del repositorio digitalizado <https://www.familysearch.org/es/>.

eran vecinos de Rinconada en el censo nacional de 1869: Murúa había nacido en Jujuy, pero sus padres eran naturales de Esmoraca (Bolivia), y en algunas actas de nacimiento de sus hijos fueron clasificados como «mestizos». Esquivel también era boliviano y, entre los registros de su descendencia, figura como sujeto «blanco», como comerciante y minero y, además, se convirtió en esos años en propietario de una hacienda en Rinconada por compraventa. Los Urzagasti nacieron en Jujuy, pero su familia era originaria de la provincia de Salta; se desempeñaban como comerciantes en el pueblo de Cochinoca. En las genealogías que presentan las estadísticas vitales figuran atributos étnicos, como «gente de color» y «pasado indio». En cuanto a Ovando, sí era miembro de una familia originaria de los indígenas de Cochinoca, emparentada con el «Cacique Gobernador» José de la Cruz Ovando, criadores arrendatarios de Campero. Estos personajes eran figuras públicas reconocidas, ya que se desempeñaban como autoridades de los consejos municipales, los juzgados de paz, las comisarías y las comandancias departamentales.

Más allá de proclamarse en defensa de Iriarte y a pesar de la derrota que sufrieran en la batalla de Abra Pampa (2/11/1870), la «montonera de Cochinoca» siguió en acción por un tiempo. Con sus líderes dispersos y «sin prestar obediencia a la autoridad», se mantuvieron reacios a concurrir como declarantes del proceso judicial por el hecho revolucionario, a las elecciones convocadas para elegir diputado representante, como tampoco cumplir con el servicio de miliciano o a hacer entrega de las armas que controlaban, se mantuvieron abrigando

la esperanza que se realicen las ofertas hechas por Urzagasti de excepcionarlos [sic] del pago de todo impuesto, de hacer libre la extracción de sal y aun de repartirles las tierras que ocupan. Alhagados [sic] con estas promesas se encuentran como en rebelión [...] y andan escondidos por los cerros.<sup>42</sup>

Se trataba de promesas muy sensibles para los vecinos campesinos de la Puna. La serie de imposiciones fiscales (extracción de sal de las salinas

<sup>42</sup> Correspondencia del Juez de Paz de Cochinoca, Cochinoca, 5 de diciembre de 1870, AHJ, Caja Documento, Año 1870.

de la Puna, contribución territorial, impuestos del 5% sobre ganado y producción agraria, impuestos aduaneros nacionales), la elevación de los precios de arriendos y la oferta de un acceso diferente a la tierra en que residían y trabajaban eran, sin duda, bases de un programa político enteramente popular en este espacio social. Salvo Florencio Ovando y los hermanos Urzagasti, no podemos asegurar filiaciones étnicas indígenas de los cabecillas, pero sí podemos presuponer que muchos de los soldados que adhirieron a las fuerzas de la mонтонера lo eran.

La llamada «montonera de Cochinoca» era un grupo que disponía de las armas manipuladas durante el servicio en la Guardia Nacional. Se denunció que buena parte del armamento que esa fuerza controlaba había sido trasladado a la frontera para «auxiliar la revolución de Bolivia». <sup>43</sup> La complicidad manifiesta en la transferencia de armas al país vecino sugiere una posible filiación y circulación de ideas con el movimiento desatado en ese mismo momento a ambos lados de la frontera. Allí se sucedió una seguidilla de insurrecciones militares entre octubre y diciembre de 1870 contra el gobierno de Melgarejo. Uno de los componentes del conflicto era la defensa de los derechos de la clase indígena, que participó como ejército auxiliar de los revolucionarios contra el presidente. En ese sentido, Irurozqui interpreta la Revolución Boliviana de 1870 como un momento de inclusión pública y de adquisición de conciencia nacional por parte de la población indígena del Altiplano paceño, quienes pudieron infiltrarse por la vía revolucionaria en contra de la reforma agraria del presidente Melgarejo.<sup>44</sup>

El programa revolucionario de la «montonera de Cochinoca» era familiar y se vinculaba con la revuelta popular de unos meses atrás en Casabindo. Además, Urzagasti y Surita habían sido espectadores directos del motín y conocían las ideas que manejaron los autores del mismo. Ese aspecto de la lucha se sumó a los propios intereses de la contienda facciosa que se libraba a escala provincial, en la que seguramente estaban muy interesados los líderes de la mонтонера.

<sup>43</sup> Correspondencia del Comandante del Batallón 4, Yavi, 18 de noviembre de 1870, AHJ, Caja Documento, año 1870.

<sup>44</sup> Irurozqui 2001.

Durante el gobierno de Iriarte, se realizaron dos elecciones: las de electores para gobernador y la de renovación de diputados de la legislatura provincial. Los opositores del «Club» neutralizaron sus resultados al no dar quórum en el Poder Legislativo para la aprobación de los comicios, denunciando irregularidades y un movimiento armado que puso fin al bando de Iriarte. Posteriormente, con la normalización institucional impulsada por el interventor Uladislao Frías, se investigaron esos comicios entre noviembre de 1870 y febrero de 1871. De ese proceso, emergen las expresiones y prácticas del bando «montonero» en las urnas, con el fin de frenar el triunfo de los «conspicuos».⁴⁵ Así, respecto del territorio de la Puna, fueron anuladas las elecciones de electores para gobernador de Yavi y Santa Catalina, y las de dos diputaciones de Cochinoca.

Los días previos a las votaciones se notaba la agitación política. Los correligionarios de Iriarte en el departamento de Humahuaca, dirigidos por la «capitación de cívicos», los tenientes de la Guardia Nacional, el comisario y otros «de baja clase» arrengaban en las calles de ese pueblo para «tener campo libre en las elecciones», haciendo tiros para infundir temor en los vecinos y en «la clase indígena», viviendo al gobernador Mariano Iriarte, al ministro Soriano, y gritando «abajo la aristocracia, muera la aristocracia, abajo los opositores».⁴⁶

El proselitismo fue más radical en Santa Catalina, donde el comisario Vicente Murúa, en complicidad con el juez de paz departamental y los jueces auxiliares de campaña, patrocinó un operativo para recoger todas las boletas de inscripción en el registro cívico.<sup>47</sup> La carencia de la misma inhabilitaba el ejercicio del derecho al voto. El hecho, lógicamente, trascendió por la denuncia de los vecinos aglutinados en la fuerza política del «Club», quienes expusieron que un «hecho criminal» como este

<sup>45</sup> Publicación oficial 1871: 39-125.

<sup>46</sup> Presentación de Vecinos, Humahuaca, 16 de agosto de 1870, AHLJ, Caja Documento 16 B, año 1870.

<sup>47</sup> Por la reglamentación de 1863, el enrolamiento en la Guardia era un deber ciudadano, siendo ese empadronamiento el antecedente directo del Registro Cívico. Cada ciudadano, para inscribirse y luego votar, debía estar en posesión de la papeleta de enrolamiento en la Guardia Nacional (Macías 2016: 237).

consistía en «quitar sus cartas de ciudadanos». La intención era devolver las papeletas del registro cívico el día de la elección únicamente a quienes dieran su voto favorable.

El sumario levantado para esclarecer estas irregularidades permite atender otras voces menos comprometidas en la intestina lucha local por el poder. No todos los jueces auxiliares de campaña, que eran el eslabón de contacto más directo con los votantes y clave para la maniobra de retiro de las boletas del registro cívico, se prestaron a la orden porque eran conscientes de su improcedencia.

La recolección de boletas se logró principalmente por obediencia o coacción, aunque también se planteó la resistencia de quienes entendían muy bien que, de ese modo, se les «quitaba el derecho que tienen por la Ley Nacional sus garantías de ciudadano».<sup>48</sup>

Por su parte, para determinar la anulación de la selección de los diputados de Cochinoca, se consideró que esta no era representativa, pues habían concurrido setenta sufragantes cuando la frecuencia de votos en ese departamento era de cuatrocientos ciudadanos. La inasistencia de muchos se debió a la falta de comunicación sobre el cambio arbitrario de la fecha de la votación.<sup>49</sup> Los siguientes intentos de completar la representación parlamentaria de este departamento resultaron difíciles debido al control territorial de la mondonera. Por ejemplo, establecida una nueva fecha de elección, el juez de paz informó que no se había podido sustanciar por la «falta de ciudadanos que concurren a las urnas en número bastante [...] se hallan dispersos sin prestar obediencia a la autoridad».<sup>50</sup> Además, porque un grupo de vecinos reconocía como legítimas las votaciones realizadas anteriormente, en virtud de la convocatoria de Iriarte.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Robo de las cartas de ciudadanía, notas e información sumaria, Santa Catalina, 6 de septiembre de 1870, AHLJ, Caja Documento, 16 B, Año 1870.

<sup>49</sup> Actas Manuscritas Sesión Ordinaria, XV Legislatura, Jujuy, 10 de enero de 1871, AHLJ, Caja Documento, 17, año 1871,

<sup>50</sup> Correspondencia del Juez de Paz, Cochinoca, 5 de diciembre de 1870, AHJ, Caja Documento, año 1870.

<sup>51</sup> Publicación oficial 1871: 76.

Por fin, el interventor federal convocó a elecciones para completar las vacantes por anulación de votaciones departamentales a comienzos de 1871, con una novedad normativa establecida por el Poder Legislativo provincial: para las elecciones en la provincia, era innecesario el requisito de inscripción en el Registro Cívico Nacional, reconociendo el voto activo de todos los ciudadanos domiciliados en Jujuy de forma transitoria hasta que «no se establezca el registro cívico de la provincia». <sup>52</sup>

#### **MONTONERA EN LA PUNA, CIUDADANÍA Y MILITARIZACIÓN**

La categorización del grupo que actuó a favor de Iriarte en la Puna como una montonera surgió del bando opositor que buscaba destituir y frustrar las ambiciones políticas de esa facción. Aunque durante la contienda electoral y bélica los miembros de la montonera eran la fuerza oficial de la Guardia Nacional local, una vez derrocado Iriarte, el grupo permaneció armado y pasó a la clandestinidad. Queda claro que eran regimientos disidentes de la Guardia Nacional.

Previo a este hecho, el uso del término montoneras aparece asociado únicamente en la documentación consultada a las fuerzas foráneas integradas en las tropas de Felipe Varela. Los actos de resistencia campesina de la Puna fueron, hasta entonces, personalizados y criminalizados —pese a tener evidentes bases sociales y apoyos políticos— en los individuos responsables, calificados como bandidos, sediciosos y cuadrilleros.<sup>53</sup> Por lo general, esas adjetivaciones abarcaban los siguientes sujetos: «indios» y «bolivianos». Resulta significativo que el apelativo «gaucho» esté ausente en estas actuaciones.

¿Qué significaba montonero? En la Argentina, el término adquirió un sentido propio en la década de 1860 para referirse, «en las provincias del

<sup>52</sup> *Ib.*: 82.

<sup>53</sup> Entre los casos así referenciados, encontramos un «motín de indios sediciosos» en Cochinoa en el 23 de febrero de 1864 (Correspondencia, Cochinoa, 24 de febrero de 1864, AHJ, Caja Documento, Año 1864.); los «asaltos incendiarios» a la receptoría de las Salinas (Informe del Asalto a la Receptoría de Sal, Salinas, 4 de mayo de 1865, AHJ, Caja Documento, año 1865, señala como fecha del incidente el mes de noviembre de 1862), el propio motín de Casabindo del mes de septiembre de 1870, ya citado.

interior», a los sujetos rebeldes por motivos políticos contra las autoridades constituidas. Puede definirse genéricamente como «rebelde contra las autoridades».<sup>54</sup> De la experiencia práctica que recogen los estudios de Ariel de la Fuente para la provincia de La Rioja, las montoneras eran un grupo heterogéneo en cuanto a sus orígenes sociales y étnicos y en sus condiciones económicas; la capacidad de liderazgo no se asociaba a la riqueza, sino a su capital social y operatividad política para lograr grandes movilizaciones. En cuanto a su instrucción militar, algunos la habían iniciado en el servicio de las guardias nacionales y la organización táctica era similar a la de esa institución.

Los laguneros de Guanacache, de las provincias de Mendoza, San Juan y San Luis, en las décadas de 1860 y 1870, poseían una fuerte «identidad indígena». El estudio que proporciona Escolar para este caso reviste un cariz distinto al de la Puna porque presenta a los revolucionarios mонтонероs como un «frente militar» aparte y al margen de las autoridades oficiales locales de la zona y de las instituciones formales del Estado. Así, los indios mонтонероs laguneros son concebidos como gente «sin servicio alguno a la provincia», sin funcionamiento de las guardias nacionales locales.<sup>55</sup> El autor introduce la idea de la existencia de un «Estado mонтонеро», entre el levantamiento del Chacho Peñaloza y la derrota de Santos Guyana (1879), porque el territorio bajo control de estas fuerzas funcionó con plena autonomía, ya que actuaba con base en una red de comisarios adscriptos al movimiento lagunero y bajo el control militar de fuerzas propias.<sup>56</sup> También destaca el carácter socioeconómico heterogéneo del grupo, que lo convierte en una «montonera policiasista». El autor comprende la prolongada insurrección de Guanacache como parte de la crisis —desatada luego de la derrota de Pavón y la destitución de gobiernos federales provinciales—, «de los canales de negociación por tierras, derechos, autonomía en cambio de incorporación estatal y republicana que habían estado operativos para los laguneros desde el período colonial hispánico». Esa guerra y el discurso

<sup>54</sup> De la Fuente 2007: 112.

<sup>55</sup> Escolar 2021: 134 y 135.

<sup>56</sup> *Ib.*: 163-174.

sobre ella no fueron necesariamente considerados una revolución, sino «un recurso para salvaguardar una legitimidad política perdida previa al Estado nacional y provincial».<sup>57</sup>

Para las sociedades indígenas de la Puna, en cambio, el alcance y acceso a la ciudadanía desde la década de 1820 —momento en que comenzaron a concurrir a las urnas no solo para elegir sus representantes legislativos, sino a sus autoridades locales, los jefes políticos primero y los consejos municipales después— había permitido, con importantes márgenes de inclusión, que se fuera construyendo otra institucionalidad y legitimidad política a la que imperaba en tiempos de la colonia. Esas representaciones republicanas electivas y locales fluctuaron entre la implementación de políticas de control social emanadas de los poderes centrales y de políticas que hacían eco de las demandas procedentes de las bases de esa sociedad, atendiendo a los asuntos de interés de los ciudadanos, indígenas o no. La mayoría de las veces las medidas arbitrarias e injustas afloraron en demandas y denuncias por abusos de autoridad.<sup>58</sup>

Es decir, en estos territorios de tradición indígena y de antigua colonización, la ciudadanía era un derecho y una práctica de asiduo ejercicio para toda la población masculina, de mayoría de edad y con nacionallidad habilitante. Luego, con la reorganización de las fuerzas armadas del Estado argentino, el derecho ciudadano quedó vinculado al deber de defensa de la patria. Lo que observamos es que el uso de la fuerza militar para encauzar preferencias políticas o reivindicaciones sociales y étnicas, muy comunes en las décadas de 1860 y 1870, se realizó desde las bases institucionales que propiciaban la integración de todo el universo de ciudadanos —incluida la población que reconocía su etnicidad indígena— a las guardias nacionales. La oficialidad o la clandestinidad de esa fuerza fue cambiante según las alineaciones y los resultados de las contiendas en las que se medían las rivalidades políticas de la época. Consideramos que esta montonera fue una expresión del ejercicio en pleno aprendizaje de la «ciudadanía armada».

<sup>57</sup> *Ib.*: 184.

<sup>58</sup> Sica 2023; Fandos 2023.

En Jujuy, tras la derrota militar de la «montonera» de Cochinoca, el poder fue recuperado por los «conspicuos» a finales del año 1870. Con el nuevo gobierno, se impuso el cambio de autoridades en la Puna. En consecuencia, surgieron dos asuntos importantes para nuestro análisis. En primer término, se establecieron dos nuevos agentes de poder local para gobernar la Puna. Directamente sujeto al gobernador, para «conocer minuciosamente lo que allí sucede» y ejercer control social y sobre todas las demás autoridades de la región, se creó el cargo de comisario superior de La Puna,<sup>59</sup> mando que fue ocupado por el comandante del Batallón de la Guardia Nacional de Yavi, Simeón Valdiviezo, hasta el año 1878. Este personaje también era el administrador de las haciendas del «marqués» Fernando Campero y, por ello, un baluarte de defensa de sus intereses. Su nombramiento era una apuesta oficial a reordenar y «pacificar» la Puna. Sin duda, una designación que tensionaba aún más los ánimos entre grupos encolumnados en la defensa de los indígenas. Además, se volvió a nombrar un juez de primera instancia de la Puna, que estaba vacante. Esta era una institución que había tenido una emergencia especial en el ámbito de la administración de la justicia local,<sup>60</sup> y que ahora surgía como respuesta específica al «clamor general nacido de la desmoralización causada por los jefes de las mонтонeras que han sacudido aquellos pueblos».<sup>61</sup>

En segundo lugar, también se retocó la comandancia del Batallón 6 de Rinconada, poniendo a la cabeza a Anselmo Estopián para su reorganización y a efectos de que recayera sobre un «ciudadano patriota y de aptitudes». Ese movimiento en las piezas del poder local fue el origen de la «asonada» protagonizada por la Guardia Nacional de ese departamento en 1871 y el posterior petitorio que la misma elevó al gobierno provincial en 1873, lo que examinaremos a continuación.

<sup>59</sup> Registro oficial 1887: 87.

<sup>60</sup> Fandos 2018.

<sup>61</sup> Registro oficial 1887: 62.

**MILITARIZACIÓN Y SUBLLEVACIÓN EN LA PUNA. DERIVACIONES DE  
LA ASONADA DE 1871 Y EL PETITORIO DE 1873 DE LA GUARDIA  
NACIONAL DE RINCONADA**

«Don» Anselmo Estopiñán era uno de los principales comerciantes del departamento de Rinconada y recientemente se había convertido en uno de los grandes propietarios de haciendas de la Puna. Las controversiales relaciones de este «patrón» de hacienda con los numerosos arrendatarios de su finca ya han sido recogidas por la bibliografía, que subraya la arbitrariedad en el cobro de los arriendos y en la recaudación de la contribución mobiliaria como causas del malestar campesino, expresado desde antes de la década de 1870.<sup>62</sup> Nos interesa puntualizar otro costado de esas interrelaciones, denotando, además de la condición de arrendatarios que muestra la bibliografía, la de milicianos de la Guardia Nacional. También fue desde esa posición que los «ciudadanos armados» de Rinconada se expresaron en contra de su comandante-patrón.

¿Qué fue la asonada de Rinconada del 9 de julio de 1871? Fue un pronunciamiento de los agentes de la Guardia Nacional departamental, reunidos por orden de su flamante comandante Estopiñán para el reconocimiento de los nombres que ocuparían las clases de capitanes y oficiales. De esta manera, congregada toda la tropa, Avelardo Castillo, uno de los nominados, rechazó públicamente su cargo de teniente y proclamó el desconocimiento del comandante Estopiñán.<sup>63</sup>

Esta declaración pública influyó en todos los «tumultuosos» soldados convocados, en un total de veinte sujetos, comerciantes del pueblo o criadores arrendatarios de la hacienda de San Juan. En los sumarios levantados y en una demanda civil que inició Anselmo Estopiñán contra Castillo, queda en evidencia que, antes del hecho del 9 de julio, existía un descontento general con el nombramiento del flamante comandante, debido a sus amenazas contra algunos sujetos del batallón. Esto se ligó

<sup>62</sup> Paz 1991: 74.

<sup>63</sup> Correspondencia del Comandante del Batallón 6, Rinconada, 10 de julio de 1871, AHJ, Caja Documento, año 1871. Avelardo Castillo nació en Rinconada en el seno de una familia de comerciantes foráneos; su padre era boliviano y su madre salteña.

a las reuniones hechas entre arrenderos para deliberar sobre la suba de los arriendos y del diezmo. En los testimonios de este hecho, se trasluce que el difícil clima social en Rinconada no era ajeno a las expresiones de la mondonera de Cochinoca desatada un año antes, deslizándose su influencia en la insubordinación de los soldados en este otro departamento vecino de la Puna,

pues es sensible decirlo que este antecedente (el de la mondonera de Cochinooca) a [sic] abierto un vasto campo a la corrupción hasta llegar al extremo que un colono quiera gozar de las mismas prerrogativas que un patrón de un fundo o heredad tiene ante sus arrenderos, y para reivindicar este derecho han formado en distintas partes sus reuniones tumultuosas con el objeto de triunfar bastardas y mezquinas pretensiones.<sup>64</sup>

Esa impresión de los hechos formó parte del alegato esgrimido por Estopiñán en el juicio contra Castillo, proceso que quedó inconcluso porque el juzgado civil que entendía en la causa se declaró incompetente por ser un «delito de resistencia a la autoridad militar» y no una causa civil.

La Guardia Nacional de Rinconada arremetió con mayor fuerza al año siguiente, trascendiendo ya el ámbito de actuación local al presentar un petitorio al Gobernador de la Provincia, Teófilo Sánchez de Bustamante, el 10 de marzo de 1873. Es preciso considerar que los más de doscientos campesinos arrendatarios firmantes del petitorio lo hicieron a título de «guardias nacionales». <sup>65</sup> Desde ese posicionamiento, dejaron claro que respetaban y obedecían a la institución de la Guardia Nacional, sus jefes y comandantes, y que «circunstancialmente, por ese momento particular y no como una resistencia generalizada a cumplir con las exigencias del servicio militar, sucedía lo contrario con el actual, Estopiñán». <sup>66</sup> El propósito del escrito fue denunciar la conducta de este comandante, al que denominaba «lobo carníero del batallón y del departamento».

<sup>64</sup> Presentación del apoderado de Estopiñán, Jujuy, 19 de agosto de 1872, AHJ, Caja Documento, año 1872.

<sup>65</sup> Según las cifras aportadas por Paz 2009.

<sup>66</sup> Petitorio de Guardias Nacionales, Rinconada, 3 de marzo de 1873, AHJ, Caja Documento, año 1873.

Pero, el punto central de la denuncia fue la puesta en práctica de la Ley Nacional 542 de 1872, sobre el servicio militar, dado que

Nos han hecho concurrir al pueblo con el pretexto del enrolamiento de la Guardia Nacional, para que de este modo nos demoren y nos obliguen a gastar hasta lo que no tenemos [...] viiniendo enseguida las multas, algunos casamientos forzados [...] hemos aguantado Sr. Gobernador hasta hoy hemos estado concurriendo al pueblo, pero como ya hemos concurrido 7 a 8 veces, y a ninguna se nos ha enrolado, desde el 25 de enero día en que se publicó la Ley en el año de San Juan, y a los 8 días después en el pueblo, cabeza del Dpto, desde aquel día y con la citación que nos hicieron, presurosos corrimos a enrolarnos, lo que no hemos podido conseguir hasta hoy negándonos nuestra boleta de enrolamiento [...] pero ya comprendemos Sr. Gobernador que las miras del comandante Estopiñán y sus padrinos y ahijados, primero son el hacernos gastar lo que no tenemos, el segundo es que, quieren ejercer una funesta venganza con nosotros los punefios, para dar cuenta a Su Excelencia diciendo que se ha vencido el término del enrolamiento para que puedan tener efecto las severas penas de aquella ley, para vengarse [...] sin mas causa que jamás ha podido conseguir el que seamos sus partidarios de su círculo raquíctico, en tantos años que la política a aportado por estos departamentos.<sup>67</sup>

La referida ley es considerada la primera norma no excepcional para la dotación del ejército permanente de la República Argentina y disponía que el reclutamiento recaería en quienes no se enrolasen en la Guardia Nacional, como también en aquellos que enrolados desertasen del servicio, y «los que por los códigos vigentes son clasificados de como vagos ó mal entretenidos».<sup>68</sup> Algunos estudios atribuyen la aparición de esta ley a la demanda de brazos armados para afrontar la defensa de las fronteras interiores (contra las poblaciones indígenas), así como a los levantamientos internos provinciales y los realizados contra las autoridades nacionales. Otros asientan su carácter tradicional en la inclusión y selección de los efectivos.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Petitorio de Guardias Nacionales, Rinconada, 3 de marzo de 1873, AHJ, Caja Documento, año 1873.

<sup>68</sup> Quintero 2021.

<sup>69</sup> El balance historiográfico del análisis de esta ley puede verse en Quintero 2021, cita los estudios de referencia Aldo Avellaneda, Luciano Literas y Lucas Codesido.

En Rinconada quedaron expuestos los fundamentos principales de la presentación de los soldados de su Guardia Nacional. Por una parte, la opción de una militancia partidaria que no coincidía con la del comandante-patrón; por otra, que los patrones intentaban accionar políticamente a su favor entre sus soldados/arrendatarios. En el conflicto, solicitaron, en concreto, se hiciera un juzgamiento militar a Estopiñán para interrogarlo sobre los «enganches» arbitrarios cometidos con algunas personas, las amenazas y castigos con violencia a los soldados de la campaña. Aunque no hemos encontrado rastros del procesamiento realizado contra Estopiñán, sabemos que este se concretó y que el resultado fue su exoneración de la comandancia de Rinconada por abusos de autoridad, según decreto firmado el 17 de mayo de 1873.<sup>70</sup>

Además, este enrolamiento obedecía a disposiciones especiales, cuya principal consecuencia en caso de incumplimiento era el reclutamiento obligatorio para el ejército de línea mediante el sistema de enganche. Por ello, las guardias nacionales de Rinconada tenían muy presentes los plazos establecidos. Para la ocasión, las autoridades ordenaron que se cumpliera un «severo enrolamiento» que debía completarse en febrero de 1873.<sup>71</sup>

Este asunto gravitó durante todo ese año en los departamentos de la Puna y sumó tensión al conflicto entre los arrendatarios, Fernando Campero —ya denunciado como propietario ilegal— y los gobiernos que intervinieron, con oscilaciones de corto plazo que apoyaban o desestimaban las demandas campesino-indígenas. Algunos destacamentos lograron completar el enrolamiento recién en julio de 1873, y otros en noviembre. Las dificultades fueron múltiples. Reinaba un temor generalizado de que los enrolados pudieran ser igualmente destinados a la remonta, lo que exigió un trabajo activo de disuasión por parte de los comandantes encargados para contrarrestar dichas «malas creencias».<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Registro oficial 1887:198.

<sup>71</sup> *Ib.*: 183.

<sup>72</sup> Correspondencia del Comandante del Batallón 3, Cochinooca, 30 de marzo de 1873, AHJ, Caja Documento, año 1873.

Además, predominaba un clima de «insubordinación» generalizado.<sup>73</sup> Hubo individuos que se negaron directamente a enrolarse, prefiriendo emigrar a Bolivia por la proximidad de la frontera.<sup>74</sup>

Las reacciones ante esta resistencia no fueron homogéneas, pero en algunos casos derivaron en represalias rigurosas por parte de las comandancias de la Puna. En particular, la comandancia de Yavi desplegó medidas coercitivas que incluyeron la captura y el enganche de tres sujetos tanto por no hallarse enrolados en la Guardia Nacional como por ser cuatreros que habían cometido el delito de abigeato.<sup>75</sup> A propuesta de esa jefatura de las compañías de Yavi, se buscó la penalización de faltas de cumplimiento e insubordinación —como la inasistencia a los ejercicios doctrinales— mediante multas pecuniarias.<sup>76</sup> Este despliegue represivo profundizó el clima de hostilidad en la región. Desde mediados de 1874, la tensión derivó en un aumento significativo de la violencia durante el levantamiento campesino, que se desplegó sin control alguno por parte de las comandancias.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Correspondencia del Comandante del Batallón 4, Yavi, 24 de marzo de 1873, AHJ, Caja Documento, año 1873. Correspondencia del Comandante del Batallón 6, Rinconada, 8 de mayo de 1874, AHJ, Caja Documento, año 1874.

<sup>74</sup> Correspondencia del Comandante del Batallón 5, Santa Catalina, 7 de julio de 1873, AHJ, Caja documento, año 1873.

<sup>75</sup> Correspondencia del Comandante Superior de la Puna, Yavi, 7 de abril de 1873, AHJ, Caja Documento, año 1873. Correspondencia del Comisario, Cochinooca, 30 de marzo de 1873, AHJ, Caja Documento, año 1873. Los apresados y enganchados fueron Gervacio Gaspar; Ramón Vilca y Carlos Gardel.

<sup>76</sup> El gobierno no autorizó su implementación por ser incompatible con las leyes vigentes en la materia., Ministro de Gobierno, Jujuy, 28 de abril de 1873, AHJ, Caja Documento, año 1873. Correspondencia del Comandante del Batallón 4, Yavi, 24 de marzo de 1873, AHJ, Caja Documento, año 1873.

<sup>77</sup> Los registros cívicos de enrolamiento del año 1873 muestran un promedio de quinientos guardias nacionales por cada departamento de la Puna (Registro Cívico de Cochinooca, 1 de noviembre de 1873; Registro Cívico de Rinconada, 2 de noviembre de 1873, AHJ, Caja Documento, Año 1873). Sin embargo, ante los ataques de los sublevados, las autoridades locales apenas lograban reunir a una treintena de hombres (Correspondencia del Jefe del Departamento de Yavi, Yavi, 10 de marzo de 1874, AHJ, Caja Documento, Año 1874). Las fuerzas rebeldes llegaron a contar con hasta mil efectivos, y las milicias gubernamentales solo lograron imponerse tras recibir refuerzos extralocales provenientes de Jujuy y Salta (Paz 1991: 87).

El principal foco revolucionario fue, precisamente, el departamento Yavi, que era la sede de la principal hacienda de la familia Campero y de autoridades centrales, como la Aduana Nacional y el comisario superior de la Puna, bajo el liderazgo de uno de sus arrendatarios, Anastacio Inca.<sup>78</sup> Este campesino fue Guardia Nacional y, desde esa adscripción, también participó en las movilizaciones para compelir a las fuerzas de Felipe Varela a retirarse.<sup>79</sup>

En diversas denuncias de los delitos que comandó Inca entre 1873 y 1874, se le describe no solo como «indio sublevado», sino también como «soldado sedicioso». Durante el levantamiento indígena, Inca logró nuclear una compañía de veinticinco hombres armados, la cual fue denunciada como una «fuerza anticonstitucional» porque al ser solo una «cuadrilla de malhechores y sediciosos» no podía considerarse fuerza pública de la provincia,

no se emana de autoridad militar constituida, que ni el gobierno podía crearla, sujetándose a las atribuciones del artículo 54 de la Constitución Provincial [...].<sup>80</sup> Que además, ellos se hallan convertidos en bandoleros no solo por las razones expuestas, sino por haber sustraído las armas enviadas por la provincia para la conservación del orden, avocándose una atribución nacional de enganchar o reclutar hombres para el servicio de las armas y, que posicionados de ellos, recorren los partidos del este pueblo.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Paz 2009.

<sup>79</sup> Murió a los cuarenta años en la batalla de Quera; había nacido en el partido de Suripujio, de la Puna de Jujuy, en un hogar de pastores-criadores y de «color indígena», según indican las estadísticas vitales de la época. Fue enrolado en el Batallón N° 4 de la Guardia Nacional del departamento de Yavi. Como soldado que era y en calidad de sargento, había actuado de manera «heroica» en un episodio registrado en las fuentes como «el Asalto de armas en Ciénaga Redonda», capturando a dos prófugos de la mantonera de Varela (Correspondencia oficial, Yavi, 7 de noviembre de 1869, AHJ, Caja Documento, año 1869).

<sup>80</sup> El articulado referido establece en la Constitución Provincial de 1866 que es atribución del poder ejecutivo «levantar ejército solo en el caso designado en el artículo 108 de la Constitución Nacional», es decir, ante una invasión externa o ante un peligro inminente.

<sup>81</sup> Protesta y petición de Vecinos del Departamento de Yavi, Yavi, 13 de enero de 1874, AHJ, Caja Documento, año 1874. Firman la petición Tomás Molina, Pascual Ruiz, Eliseo Wayar, Julián Toconas de Ovando y Andrés Cabezas.

No es un dato menor que un puñado de vecinos distinguidos de Yavi señalaran en el reporte de la situación que los indígenas sublevados recorrían los distintos partidos del pueblo sintiéndose amparados en el derecho constitucional de levantar las armas. La citación de esa norma constitucional y la puesta en duda de la legalidad de ciertas atribuciones nacionales recogen los términos de un debate que cobraba mayor notoriedad en la agenda y el lenguaje político de la época. Es decir, el de la conveniencia/desventaja de la fórmula Guardia Nacional/ciudadanía política de la Argentina, establecida en 1863.<sup>82</sup> Se mencionó una organización del movimiento campesino de carácter «bandolero» que, a nuestro entender, se nutrió de la pertenencia —y de la experiencia— que la mayoría de los involucrados, incluido el propio Inca, habían adquirido durante su paso como miembros de la Guardia Nacional.

Atravesando esta fase del conflicto, una vez más reaparecen testimonios elocuentes sobre la articulación del levantamiento en la Puna con los tributarios de Lípez y con los llamados «indios del salitre» en Bolivia.<sup>83</sup>

### **CONCLUSIONES**

La serie de sucesos narrados de los años 1870 a 1874 evidencia la gravitación de la militarización en la Puna, proceso que permitió a los campesinos de la zona, también en calidad de ciudadanos armados, canalizar peticiones y aspiraciones propias. En ese sentido, lo acontecido en el Motín de Casabindo, sumado al accionar de la mонтонera de Cochinchoca y en coincidencia con la causa indígena de la revolución simultánea en Bolivia, se erigió como la primera opción de lucha para la recuperación

<sup>82</sup> Por la reforma electoral nacional de 1863, la obligación de enrolarse en la Guardia Nacional fue un antecedente ineludible del derecho a votar, configurando una noción de ciudadanía sujeta al enrolamiento previo para gozar de ese derecho y del de armarse en defensa de la patria y de la constitución. Desde la presidencia de Sarmiento, se planteó la necesidad de desarticular esa fórmula, cuestión que se proyectó en las décadas de 1870-1880 (Macías 2016: 252-253).

<sup>83</sup> Correspondencia del Comisario Superior de los Departamentos de la Puna, Yavi, 17 de marzo de 1874; Correspondencia del Jefe del Departamento de Yavi, Yavi, 25 de julio de 1874, AHJ, Caja Documento, año 1874.

de las tierras de la comunidad. Tras el fracaso de la vía armada, se siguió la vía legal, introduciendo en 1872 la denuncia no ya de derechos comunales, sino de propiedad pública. Estas cuestiones estuvieron, como ya se conoce, ligadas a la contienda política provincial. A escala local, la principal evidencia de esa coyuntura se tradujo en los vericuetos de los comicios del año 1870 en Santa Catalina y en Cochinoca, a favor de Mariano Iriarte, candidato apoyado por las mонтонeras de la Puna.

Por su parte, las manifestaciones de los soldados de la Guardia Nacional de Rinconada tuvieron un contenido amplio. Estas fueron impulsadas tanto por los arrendatarios contra los abusos y arbitrariedades del patrón como por los mismos arrendatarios en su condición de soldados de la Guardia Nacional, quienes reclamaron contra las prácticas del comandante-patrón. Si bien no hubo una disociación nítida entre las experiencias de campesinos y de soldados como causas de estas expresiones, notamos que las segundas también fueron disruptivas.

En esta etapa de organización del Estado nacional argentino (décadas de 1860 y 1870), la estructura militar y sus diversas disposiciones incidieron de manera fundamental en los planteamientos y manifestaciones de las poblaciones de la Puna. La reorganización de las fuerzas armadas vinculó el derecho ciudadano al deber de defensa de la patria, lo que implicó la integración de la población masculina en las Guardias Nacionales. Esta institución, lejos de ser solo un instrumento de control, se convirtió en un ámbito crucial para la agencia política indígena, proporcionando una plataforma para el ejercicio de derechos y la canalización de demandas.

Casos como la «montonera de Cochinoca» (1870), compuesta por regimientos disidentes de la Guardia Nacional, o la «asonada» de Rinconada (1871) y el petitorio de 1873, protagonizados por soldados de la Guardia Nacional en su doble condición de arrendatarios y milicianos, ilustran cómo la militarización formal habilitó la expresión de una «ciudadanía armada».

En un juego de escala que nos permite observar cómo las leyes nacionales que pretendían organizar la ciudadanía se manifestaron concretamente en esta región de la frontera norte, se revela un entramado dinámico de apropiación, manipulación y resistencia. Por una parte, la

vinculación del enrolamiento en la Guardia Nacional con el derecho al voto, establecida en 1863, convirtió el registro cívico en un instrumento susceptible de manipulación política, como lo evidenció el recogimiento de las boletas de inscripción en Santa Catalina para asegurar votos favorables. Sin embargo, estas prácticas también denotaron una clara conciencia ciudadana, pues los pobladores de la Puna entendían que se les «quitaba el derecho que tienen por la Ley Nacional sus garantías de ciudadano». La manipulación y la falta de comunicación llevaron a la anulación de elecciones, como en Cochinoa en 1870, y a la dificultad para completar la representación debido al control territorial de la mонтонera. Ante esta agitación, el gobierno provincial respondió con una flexibilización de la normativa, eliminando transitoriamente el requisito de inscripción para las elecciones provinciales, lo que demuestra la capacidad de las poblaciones de la Puna para influir en las disposiciones estatales. Por otra parte, la aplicación de la ley de reclutamiento de 1872 generó un nuevo contexto para las acciones disruptivas de las milicias locales, lo que incluso permitió la exoneración de la comandancia de figuras de poder locales como Anselmo Estopiñán.

En síntesis, la organización militar y las leyes de ciudadanía no solo fueron marcos legales, sino también escenarios de interacciones sociales complejas. Las poblaciones de la Puna demostraron su agencia tanto al adherirse a las instituciones como al resistir sus usos arbitrarios, lo que revela la comprensión de sus derechos y una participación activa en las dinámicas políticas de la época.

A diferencia de otras expresiones mонтонeras contemporáneas, a menudo caracterizadas por su marginalidad o su oposición radical a las estructuras estatales formales, la mонтонera de la Puna se distingue por su peculiar inserción en la propia organización militar del Estado nacional, específicamente a través de la Guardia Nacional. Los actores puneños utilizaron esa pertenencia a la milicia oficial para canalizar sus demandas campesinas y aspiraciones políticas en las contiendas provinciales. Aunque su accionar fue criminalizado con apelativos como «indios sublevados» o «soldados sediciosos», revela una estrategia más compleja y negociadora, que entrelaza la lucha por la tierra y los derechos ciudadanos

con las disputas faccionales de la élite local. Todo ello sugiere la vigencia de un escenario profundamente pragmático.

Esa orientación pragmática tensiona los esquemas clasificatorios tradicionales aplicados al abordaje de las identidades políticas y socioétnicas. Si bien los fundamentos exactos de la alineación con Iriarte o de la oposición mонтонera a los conspicuos no son del todo claros, el ritual electoral de 1870 solo revela la acusación de una estirpe de «aristocracia» contra los miembros del Club. Los fragmentos documentales ofrecidos en este estudio sobre los planteos de la mонтонera son más directos respecto del sistema de arriendo y del control de la tierra en el marco del sistema hacendario/rentístico que imperaba. Sin embargo, no disponemos de elementos que permitan inferir cómo estas demandas podrían haberse encauzado mejor con Iriarte al frente de la provincia. Resulta más complejo aún que esta opción política fuera secundada entonces cuando, en menos de dos años, fueron precisamente el bando aglutinado en el Club y los seguidores de los Sánchez de Bustamante quienes lideraron las reivindicaciones de tierras indígenas.

Aunque aún no existan herramientas para conjeturar sobre el porqué de estas alineaciones, sí podemos reconocer el curso que siguió el levantamiento. El partido que levantó a la Puna durante la revolución mitrista de 1874, y que fue acusado de comunismo, no siempre tuvo como bandera de lucha la defensa de intereses genuinos y propios del común de este territorio andino; al menos, no se expresó así entre 1870 y 1871. Además, tras la derrota de Iriarte (política y militar), indicios mínimos sugieren que el oficialismo se carteó con los líderes mонтонeros que habían huido a Bolivia (expresamente con uno de los Urzagasti).<sup>84</sup> Este patrón se repitió más adelante, cuando un referente claro de los conspicuos, Laureano Saravia, se desbandó del grupo de los Sánchez de Bustamante y se negoció un acuerdo para neutralizar su influencia.<sup>85</sup> Los términos de ambos convenios son desconocidos, pero en ambos casos

<sup>84</sup> El gobierno comisionó al administrador y comisario superior de la Puna para hacer llegar la carta a Eleodoro Urzagasti (AHJ, Caja Documento 1870, Yavi, noviembre de 1871).

<sup>85</sup> AHJ, Caja Documento, año 1880, Jujuy, 4 de mayo de 1880.

—Urzagasti y Saravia— fueron referentes locales de las ambiciones y necesidades indígenas de la Puna. Estos hechos demuestran el predominio de una práctica constante de negociación, más que de comportamientos guiados por un ideario político abstracto y homogéneo.

Para concluir, este estudio revela numerosas incógnitas que requieren una mayor comprensión. Entre ellas, destacan las posibles proyecciones de esta lucha campesina/indígena contemporánea en ambos lados de la frontera, tanto en Argentina como en Bolivia. Urge un estudio empírico y documentado del derrotero de los sujetos que se apostaron en la zona fronteriza boliviana, desde el propio Felipe Varela hasta cada uno de los desterrados de la mонтонera de Cochinoca en 1870, o de quienes huyeron tras la derrota de Quera en 1875. El reconocimiento de sujetos hasta ahora anónimos que siguieron ese camino y la posibilidad de seguir sus huellas, conexiones y acciones en esa coyuntura, muy probablemente revelen un proceso complejo del que solo tenemos meras señales.

#### **DOCUMENTOS DE ARCHIVO**

##### **Archivo Histórico de la Legislatura de Jujuy**

Caja Documentos, años 1870 y 1871, Informes

##### **Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy**

Cajas Documentos de los años 1860 a 1879, Correspondencia Oficial, Actas Electorales, Padrones Militares

##### **Archivo de Tribunales de la Provincia de Jujuy**

Expedientes Judiciales

#### **BIBLIOGRAFÍA**

Aguirre, Carlos y Charles Walker (eds). 1990. *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Bragoni, Beatriz y Míguez, Eduardo. 2010. *Un nuevo orden político. Provincias y Estado Nacional, 1852-1880*. Argentina: Biblos.

- Carrillo Cázares, Alberto. 1991. «Chichisnaquis, un indio escribano artífice de títulos primordiales (La Piedad, siglo XVII)». *Relaciones* 48: 187-210.
- Cordero, Guido y Lorena Barbuto. 2012. «La movilización de los sectores subalternos en la revolución mitrista de 1874». *Anuario del Centro de Estudios Históricos «Prof. Carlos A. Segretti»* 12: 153-171.
- Cucchi, Laura. 2024. «La construcción del Estado argentino mirada desde las provincias. Balances, posibilidades y límites de la historiografía regional al giro global». *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 29 (1): 119-150.
- Daghero, Sergio. 2014. «Las facciones y las Armas: la Revolución de 1874 en Córdoba y Cuyo». *Coordenadas. Revista de Historia local y regional* 1 (1): 118-142.
- Davies Lenoble, Geraldine. 2022. «La emergencia de los indios gauchos: mонтонерас federales, malones y expediciones provinciales en la frontera sur de Córdoba y de la región de Cuyo durante la década de 1860». *Revista de Indias* 82 (284): 137-168.
- De Jong, Ingrid. 2012. «Facciones políticas y étnicas en la frontera: los indios amigos del Azul en la Revolución Mitrista de 1874». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates*. <<http://nuevomundo.revues.org/62496>>.
- De la Fuente, Ariel. 2007. *Los hijos de Facundo. Caudillos y montoneras en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del Estado nacional argentino*. Buenos Aires: Prometeo.
- Delgado, Fanny. 1992. «Ingresos fiscales de la provincia de Jujuy (1834-1852)». *Data* 2: 97-115.
- Escolar, Diego. 2021. *Los indios montoneros. Un desierto rebelde para la nación argentina (Guanacache, siglos XVIII y XX)*. Argentina: Prometeo.
- Fandos, Cecilia. 2018. «Justicia y territorialidad indígena: la experiencia del Juzgado de Primera Instancia de la Puna jujeña (1850-1870)». *Claves* 4 (6): 43-72.
- Fandos, Cecilia. 2019. «Entre la Guerra del Paraguay y el levantamiento de Varela: manifestaciones socioeconómicas en Jujuy a mediados del siglo XIX». *Quinto Sol* 23 (2): 1-20.
- Fandos, Cecilia. 2021. «Estado republicano y sujeto indígena. La experiencia militar en el altiplano andino de la provincia de Jujuy (Argentina, 1830-1860)». *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos* 13: 130-163.
- Fandos, Cecilia. 2023. «Gobierno local y procesos electorales en la Puna Jujeña (1830 a 1860). De las jefaturas políticas a los consejos municipales». *PolHis* 31. <<https://polhis.com.ar/index.php/polhis/article/view/443>>.
- Gil Montero, Raquel. 2002. «Tierras y tributo en la Puna de Jujuy. Siglos XVIII y XIX». En Judith Farberman y Raquel Gil Montero (eds.), *Los pueblos de indios del Tucumán colonial. Perseverancia y desestructuración*. Argentina: EDIUNju/Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 227-255.

- Irurozqui, Marta. 2001. «La guerra de civilización. La participación indígena en la revolución de Bolivia, 1870». *Revista de Indias* 61 (222): 407-432.
- Irurozqui, Marta. 2015. «A resistir la conquista. Ciudadanos armados en la disputa partidaria por la revolución en Bolivia, 1839-1842». *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»* 42: 60-91.
- Irurozqui, Marta. 2016. «Ciudadanía armada versus caudillismo. Tres historias bolivianas sobre violencia y ley constitucional, 1841-1875». En Nuria Tabera y Marta Bonaudo (eds.), *América Latina. De la crisis de la Independencia al liberalismo, 1810-1930*. España: Marcial Pons Ediciones de Historia y Prensas de la Universidad de Zaragoza, 99-129.
- Macías, Flavia. 2016. «El deber de enrolarse y el derecho a votar. Reflexiones en torno a la ciudadanía armada y el sufragio en la Argentina, 1863-1877». *Revista de Indias* 76 (266): 233-258.
- Macías, Flavia e Hilda Sabato. 2013. «La Guardia Nacional: Estado, política y uso de la fuerza en la Argentina de la segunda mitad del siglo XIX». *Polis* 6 (11): 70-81.
- Madrazo, Guillermo. 1982. *Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna argentina bajo el marquesado de Tajo. Siglos XVII a XIX*. Buenos Aires: Fondo Editorial.
- Madrazo, Guillermo. 1995. «Historia de un despojo: el indigenado del noroeste argentino y su transformación campesina». *Andes. Antropología e Historia* 6 (1): 127-156.
- Paz, Gustavo. 1991. «Resistencia y rebelión campesina en la Puna de Jujuy, 1850-1875». *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»* 3-4: 63- 89.
- Paz, Gustavo. 1998. «Liderazgos étnicos, caudillismos y resistencia campesina en el norte argentino a mediados del siglo XIX». En Noemí Goldman y Ricardo Salvatore (eds.), *Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*. Argentina: EUDEBA, 319-346.
- Paz, Gustavo. 2009. «El “comunismo” en Jujuy: ideología y acción de los campesinos indígenas de la Puna en la segunda mitad del siglo XIX». *Nuevos Mundos, Mundos Nuevos*. <<http://journals.openedition.org/nuevomundo/58033>>.
- Publicación Oficial (1871). *Memoria presentada por el Ministro de Estado en el Departamento del Interior al Congreso Nacional de 1871*. Buenos Aires: Imprenta Americana.
- Quinterno, Hugo. 2021. «Un ejército en busca de soldados: el problema del reclutamiento en la primera ley para conformar las fuerzas de línea argentinas, en 1872». *Cuaderno de Marte* 12 (20): 58-89.
- Registro Oficial. 1887. *Compilación de leyes y decretos de la provincia de Jujuy. Tomo 3*. Jujuy: Imprenta José Petruzzeli.
- Revel, Jacques (ed.). 2015. *Juego de escalas. Experiencias microanalíticas*. Argentina: USAM.

- Rodríguez García, Huascar. 2021. «Bandoleros de los valles. Bandolerismo político y guerra en Cochabamba (1890-1905)». Tesis doctoral en Historia. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.
- Rutledge, Ian. 1992. «La rebelión de los campesinos indígenas de las tierras altas del norte argentino, 1872-75». En Alejandro Isla (ed.), *Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas*. Buenos Aires: Movimiento Laicos para América Latina, 237-255.
- Sabato, Hilda. 2007. «La política argentina: notas sobre una historia renovada». En Guillermo Palacios (ed.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, s. XIX*. Ciudad de México: El Colegio de México, 83-94.
- Sabato, Hilda. 2008. «Milicias, ciudadanía y revolución: el ocaso de una tradición política. Argentina, 1880». *Ayer* 70 (2): 93-114.
- Sica, Gabriela. 2023. «Guerra, sufragios y caciques. Las transformaciones de los pueblos de indios de la Quebrada de Humahuaca en los inicios del Siglo XIX». *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»* 59: 1-35. <<https://doi.org/10.34096/bol.rav.n59.11606>>.
- Tagmanini, Marcela y Graciana Pérez Zavalá. 2010. *El fondo de la tierra. Destinos errantes en la frontera sur*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Walker, Charles. 1990. «Montoneros, bandoleros, malhechores: criminalidad y política en las primeras décadas republicanas». En Carlos Aguirre y Charles Walker (eds.), *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. Lima. Instituto de Apoyo Agrario, 105-136.

Fecha de recepción: 15/03/2025

Fecha de aprobación: 05/08/2025

# La Revolución Mexicana en la prensa revolucionaria de América del Sur, 1910-1914. ¿Una «Comuna» americana?

The Mexican Revolution in the revolutionary press of South America, 1910-1914. An American «Commune»?

PABLO GARRIDO GONZÁLEZ

Freie Universität Berlin - ANID

Pablog89@zedat.fu-berlin.de

<https://orcid.org/0000-0002-0550-094X>

---

## RESUMEN

*Este trabajo busca caracterizar la recepción, difusión y exégesis del magonismo y de la Revolución Mexicana entre los círculos anarquistas y revolucionarios del extremo sur del continente americano entre 1910 y 1914. Mediante el análisis de la literatura disponible y una selección de fuentes primarias representativas del movimiento anarquista y sindicalista en Argentina, Chile y Perú, se busca identificar las redes e intercambios que facilitaron la difusión del magonismo en la región. En segundo lugar, se describen las principales traducciones y polémicas, tanto nacionales como transnacionales, a propósito de la propaganda, análisis y vicisitudes de la revolución social en territorio mexicano.*

*Palabras clave:* Revolución Mexicana, anarquismo suramericano, magonismo, prensa revolucionaria.

## ABSTRACT

*This study aims to examine how Magonism and the Mexican Revolution were received, spread, and understood among anarchist and revolutionary groups in the southern part of the Americas from 1910 to 1914. The research focuses on the anarchist and syndicalist movements in Argentina, Chile, and Peru. It seeks*

**HISTÓRICA** XLIX.2 (2025): 189-227 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202502.005>

*to identify the networks and interactions that contributed to the dissemination of Magonism in the region. Additionally, it describes the key translations and controversies, both local and international, related to the promotion, analysis, and challenges of the social revolution in Mexico.*

**Keywords:** Mexican Revolution, South American anarchism, Magonism, revolutionary press.

## INTRODUCCIÓN

El estallido de la revolución mexicana en noviembre de 1910 marcó el inicio de la primera revolución política triunfante del siglo XX en América. La situación de «anarquía» y desorganización interna generada por la sucesión de gobiernos, la extensión del conflicto armado a la totalidad del territorio y el reemplazo del antiguo régimen por uno de carácter revolucionario, nacional y antioligárquico repercutieron en la construcción cultural, identitaria y política del continente durante el resto del siglo.<sup>1</sup> Los influjos del conflicto sobre la opinión continental fueron diversos. La revolución generó evaluaciones divergentes sobre sus características y proyecciones entre los medios de información. Inicialmente, los revolucionarios apelaron a algunas ideas propias del ideario liberal republicano para justificar la guerra contra el porfirismo; no obstante, el faccionalismo interno y la extensión de la guerra fueron las características más destacadas por los observadores. Las imágenes de la carnicería en los campos de batalla, la extensión del bandolerismo y el anuncio casi cotidiano de una nueva insurrección marcaron el principio de una década marcada por las incertidumbres de una ola de violencia y agitación revolucionaria sin precedentes en la historia independiente de la región.<sup>2</sup>

La Revolución fue un acontecimiento de contornos heterogéneos que coincidió con el estancamiento de las repúblicas oligárquicas y dictaduras

<sup>1</sup> Santana 2007: 103-127; Rinke 2017: 5-7.

<sup>2</sup> Knight 2015: 100-103.

militares modernizadoras de origen decimonónico que predominaban en el continente. Después de 1910, proliferaron discursos políticos y ensayos sociales —como el antirreelecciónismo, el villismo y el cardenismo— que impugnaron directamente el orden republicano vigente desde el siglo XIX.<sup>3</sup> Entre las alternativas políticas y revolucionarias que pugnaron por hacerse con el poder, destacó el magonismo, grupo de origen liberal y ascendiente anárquico organizado en torno al Partido Liberal Mexicano (PLM), que añadió un componente económico-social, redistributivo y una orientación clasista a los discursos de reforma administrativa y ampliación de derechos políticos que inspiraron al maderismo.<sup>4</sup>

Para 1910, año de la insurrección contra Porfirio Díaz, los hermanos Magón y el PLM llevaban años agitando el método insurreccional y el comunismo agrario entre campesinos. La organización, con una directiva exiliada en los EE. UU., se lanzó sin éxito a la lucha armada en 1908; no obstante, tras el alzamiento maderista, el PLM aprovechó el animó insurreccional, denunciando las tendencias burguesas del movimiento, distanciándose de las demandas antirreeleccionistas y acusando a los caudillos de haber abandonado las reivindicaciones *sociales* para limitar sus objetivos a una reforma *política* reducida al cambio de gobierno. Si bien el PLM y el liderazgo de Magón perdieron progresivamente su influencia en México después de 1908, la labor de propaganda y agitación anárquica se mantuvo insistentemente durante los años que siguieron al porfirismo, configurando una corriente de denuncia contra los distintos liderazgos políticos que pugnaron por el mando del país los años siguientes.<sup>5</sup>

Desde las páginas de *Regeneración*, periódico oficial del PLM editado en los Estados Unidos, se agitó una campaña contra el porfirismo y los gobiernos que lo sucedieron, sostenida en el envío de artículos, informaciones y cartas a los círculos y medios de difusión ácrata de América y Europa, esfuerzo inicialmente encabezado por Práxedis Guerrero hasta su muerte en 1910. Este ejercicio de propaganda transformó la revolución

<sup>3</sup> Rojas 2021: 31-32.

<sup>4</sup> Gómez Revuelta 2019: 63-64.

<sup>5</sup> Bartra y Barrera 2018: 244; Bartra 1977: 30-33.

política maderista en una lucha abierta contra la propiedad y la autoridad, insertando a los rebeldes mexicanos en el entramado mundial de publicaciones ácratas del periodo, aumentando el alcance geográfico de la publicación y diversificando sus lectores en todo el mundo.<sup>6</sup> Esta prensa difundió una versión de los sucesos que reivindicó la Revolución como un acontecimiento referencial y capaz de influir sobre el movimiento proletario mundial, empujado por una campaña que buscó la solidaridad y el apoyo pecuniario de los grupos afines en otras regiones. El periódico liberal y diversas cartas enviadas por el propio Ricardo Flores Magón y otros *pelemistas* fueron las primeras y muchas veces únicas informaciones sobre los avatares de los campos de batalla, esparciendo una versión de los acontecimientos que destacaba su carácter social, la filiación comunista-anárquica y extracción indígena de algunos liderazgos, además de mostrar una exitosa penetración de la propaganda entre los sectores más avanzados y radicales del movimiento.<sup>7</sup>

A través del envío de ejemplares de *Regeneración*, el intercambio de misivas, comunicaciones y proclamas enviados a medios afines, el PLM convocó a los trabajadores de Europa, Estados Unidos, Centro y Sur América a cooperar materialmente con los esfuerzos de guerra y la publicación del periódico, incitándolos a iniciar procesos encaminados a la revolución social en sus propios países bajo el entendido de que los enemigos seculares de los pobres mexicanos —el capital, el Estado y la Iglesia— eran también enemigos del proletariado universal. La revolución fue difundida como la expresión local de una lucha mundial originada en las desigualdades sociales y fundada en los ideales del comunismo anárquico. Pese a su sentido global, también fueron reivindicadas un conjunto de particularidades que destacaron el sentido ejemplificador y referencial que adquirían los acontecimientos en el contexto americano. El carácter social de la lucha en los campos mexicanos se expresó en su contenido agrario, antioligárquico y el protagonismo asumido por el elemento indígena, también por el ejercicio de la acción directa y

<sup>6</sup> De la Torre Hernández 2022: 40-42.

<sup>7</sup> Doillon 2017: 9-17.

la organización de un régimen social comunalista que tocó algunos de los debates axiales del desarrollo político, social y económico del conjunto de países latinoamericanos en general y del pensamiento anarquista y socialista revolucionario en particular.<sup>8</sup>

En los últimos años, la historiografía sobre el anarquismo ha vivido un giro transnacional, reconociendo los orígenes europeos de la teoría y su diseminación por todo el mundo mediante fenómenos propios del proceso de globalización al finalizar el siglo XIX.<sup>9</sup> La literatura sobre estas ideas en América del Sur reconoce el origen foráneo de las fuentes intelectuales y tradiciones políticas que se extendieron bajo etiquetas como el socialismo revolucionario, comunismo ácrata o anarquismo por toda la región durante las décadas finales del siglo XIX y los primeros lustros del siglo XX. A pesar de su origen extranjero, estas ideas se extendieron y produjeron versiones locales del ideario anarquista, que permitieron corresponder la teoría con las realidades específicas de cada territorio.<sup>10</sup> Si bien los últimos años han aparecido trabajos que reconocen este giro,<sup>11</sup> la narrativa dominante en los estudios sobre el tópico sigue considerando al anarquismo como un «mosaico de expresiones nacionales», primando un verdadero «nacionalismo metodológico» que ha tendido a dejar en segundo plano las características transnacionales de la irrupción, expansión y desarrollo de las ideas y formas de organización anarquista en el continente.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Las campañas internacionales del magonismo y la recepción extranjera del proyecto anarquista han sido trabajadas para el caso europeo y norteamericano por Javier Torres (2013, 2014). Sobre el mismo asunto, también resulta relevante el artículo de Marco Antonio Samaniego López, «Precursoras de la revolución mundial» (Samaniego López, 2021: 241-274). Otros han destacado el carácter transnacional de la experiencia magonista en el exilio, facilitando contactos con asociaciones de alcance internacional que contribuyeron a la expansión de la propaganda liberal entre los trabajadores norteamericanos, centroamericanos y caribeños. (véase Weber 2016: 188-226; Barrera 2011; Shaffer 2020, 2010). Sobre la reivindicación indigenista y la política del PLM entre el campesinado, resulta interesante el trabajo de Shawn (2015: 243-260).

<sup>9</sup> Bantman y Altena 2015: 5-9.

<sup>10</sup> Rama y Capelletti 1990; Tarcus 2016.

<sup>11</sup> Savala 2022; Margarucci y Godoy 2018; Fernández 2020.

<sup>12</sup> Margarucci 2020: 264.

La bibliografía sobre las influencias del magonismo y la Revolución Mexicana en América del Sur presenta un panorama similar. Los estudios disponibles abordan los casos nacionales de Argentina, Brasil y Uruguay, destacando el papel de medios con circulación regional como *La Protesta* y *La Acción Obrera* de Buenos Aires y de destacados personeros del anarquismo y el sindicalismo revolucionario rioplatense en la difusión del magonismo y sus principales proclamas internacionales, sobre todo después de 1911. La atención prestada a la revolución también varió de un país a otro. En Brasil, por ejemplo, se habría privilegiado una difusión más bien informativa, que suscribió a las proclamas y adhirió a las campañas sin profundizar en una exégesis de la experiencia. Un punto interesante a constatar es la existencia de toda una red de informaciones alternativa a la prensa tradicional, basada en el intercambio de misivas, proclamas, folletos y la práctica del «canje», que da cuenta de una escena regional libertaria con un léxico, autores e ideas más o menos compartidas, conectada con las grandes polémicas del movimiento ácrata global y con la capacidad de recibir informaciones de primera mano desde el lugar de los hechos gracias a la labor de corresponsales habituales y viajeros improvisados. Si bien el pivote de la propaganda magonista en América del Sur fue el periódico argentino *La Protesta*, medios como *¡Tierra!* de La Habana y el propio *Regeneración* contribuyeron a diversificar las fuentes informativas demostrando el alcance geográfico de las redes en la región. Las informaciones también fueron casi siempre fragmentadas y estuvieron cruzadas por versiones parciales, polémicas y muchas veces antagónicas sobre el curso y pormenores de la experiencia comunista agraria en México.<sup>13</sup>

El magonismo fue una corriente política de alcance global que se encargó de difundir su ideario y una versión particular de la revolución que impactó con distintas intensidades en el variopinto escenario de organizaciones, centros de estudio, sindicatos y medios de prensa que adscribían a la familia ideológica comunista libertaria y sus vertientes sindicalistas tanto en América como en Europa. La propaganda animó un debate sobre las dimensiones modélicas de la experiencia, la naturaleza

<sup>13</sup> Gámez Chávez 2015; Yankelevich 2000; Da Silva 2010: 1-17; Rama 1957: 161–186.

de la revolución social en el continente americano y las características de la emancipación proletaria a nivel mundial. No obstante, surgieron interpretaciones particulares en cada territorio que configuraron una polémica sobre las proyecciones reales del movimiento fuera de México. Cuestiones como el contenido agrario y la extracción indígena de los revolucionarios, las pretensiones políticas de sus liderazgos y los métodos de la acción directa fueron motivo de examen, crítica y discusión sin que existiese una sola manera de aquilatar la importancia de estos hechos. Influidos por la propaganda y seguros de estar asistiendo a la primera revolución social del siglo XX, los medios obreros de esta parte del mundo polemizaron abiertamente sobre las causas, características y proyecciones de una experiencia que se transformó en objeto de análisis y estudio.

Considerando lo anterior, parece válido preguntarse: ¿cuáles fueron las características que tuvo la recepción del magonismo y la revolución mexicana entre los círculos obreros revolucionarios de Sudamérica? Para contestar esta pregunta, las siguientes páginas caracterizan la recepción, difusión y exégesis del magonismo y la Revolución Mexicana entre los grupos anarquistas y revolucionarios del extremo sur del continente americano entre 1910 y 1914. Mediante el análisis de la literatura disponible y una selección de fuentes primarias representativas del movimiento anarquista y sindicalista en Argentina, Chile y Perú, se busca identificar las redes e intercambios que facilitaron la difusión del magonismo en la región. Por otra parte, se pretende describir las principales traducciones, polémicas nacionales y debates transnacionales a propósito de la propaganda, análisis y vicisitudes de la revolución social en territorio mexicano. Este trabajo postula que la interpretación de los sucesos estuvo cruzada por algunos de los grandes temas del movimiento libertario a nivel global, generando un debate sobre las perspectivas sociales o políticas del proceso. Sin embargo, el protagonismo que asumieron cuestiones como la propiedad agraria, el elemento indígena y el despliegue de la acción directa dieron un sentido distinto al debate sudamericano, que además de reproducir la discusión global alentada por los medios pelemistas, también tendió a ver en el proceso algunos fenómenos, dinámicas y grupos sociales que se asemejaban a la realidad de sus propios territorios.

Este trabajo está dividido en dos secciones. Un primer apartado repasa las redes e intercambios registrados entre la prensa anarquista/sindicalista de la región y los grupos revolucionarios mexicanos, reparando en la recepción, difusión e interpretación del proceso desde los grupos suramericanos. Una segunda parte revisa las distintas polémicas a propósito de la diversificación de fuentes informativas sobre el rumbo de la revolución mexicana en general y el rol del PLM en la misma. El ejercicio enfatiza las divergencias interpretativas surgidas entre los grupos y medios de propaganda en los países mencionados, poniendo especial atención en los agentes informativos que facilitaron la aparición de lecturas divergentes y la producción de textos reflexivos sobre los acontecimientos.

**AL ENCUENTRO CON LA UTOPIA. RECEPCIÓN E INTERPRETACIÓN  
DE LA REVOLUCIÓN SOCIAL MEXICANA EN LA PRENSA OBRERA-  
REVOLUCIONARIA SURAMERICANA (1910-1912)**

El «Manifiesto a todos los trabajadores del mundo» publicado en abril de 1911 por el Partido Liberal Mexicano fue enfático en señalar los fines expropiadores y antipolíticos que inspiraban al movimiento, su oposición a la facción maderista y su rechazo total a las ideas antirreelecciónistas. Con el fin de la dictadura porfirista cerca, los *pelemistas* proclamaban que México estaba por transformarse en

[...] el primer acto de la gran tragedia universal que bien pronto tendrá por escenario la superficie toda del planeta, y cuyo acto final será el triunfo de la fórmula generosa Libertad, Igualdad, Fraternidad que las revoluciones políticas de la burguesía no han podido cristalizar en hechos, porque no se han atrevido a hacer pedazos la espina dorsal de la tiranía: capitalismo y autoritarismo.<sup>14</sup>

Con una afirmación semejante circulando entre los medios de propaganda libertaria, la renuncia de Porfirio Díaz el mes siguiente y la insistencia liberal en la lucha armada detrás de la consigna *;Tierra y Libertad!* viraron la atención de los círculos revolucionarios de América del Sur

<sup>14</sup> Partido Liberal Mexicano. *Regeneración*, 8 de abril de 1911.

hacia México, transformado en escenario de la primera revolución social del siglo XX.

Para estos grupos, los nombres de Práxedis Guerrero, los hermanos Flores Magón y su periódico *Regeneración* ya eran conocidos gracias a las notas informativas y algunas de las proclamas del PLM obtenidas por el canje desde 1908, prestando una atención más bien fragmentada y episódica a los avatares de la lucha social en territorio mexicano.<sup>15</sup> No obstante, con la continuidad de las hostilidades y distintas informaciones que describían un estado de insurgencia que parecía no apagarse después de la dimisión de Díaz en mayo de 1911, la preocupación por los sucesos adquirió una nueva dimensión. Sin mucha más información inicial que otros periódicos, cortas notas cablegráficas y una que otra comunicación desde los Estados Unidos, los suramericanos se lanzaron a la tarea de interpretar lo que parecía ser el principio de la primera revolución comunista de América.

En Argentina, la tendencia revolucionaria del movimiento obrero se encontraba dividida en dos organizaciones diferentes. La Federación Obrera Regional Argentina (FORA) se adhería a los principios del comunismo anárquico mientras que la Confederación Obrera Regional Argentina (CORA) seguía el sindicalismo revolucionario. Si bien entre ambas existían diferencias de origen y finalidades, también hubo asuntos que acercaron las posiciones; por ejemplo, la promoción de la huelga revolucionaria, el apoliticismo de las organizaciones sindicales y los métodos de la acción directa.<sup>16</sup> Teniendo en cuenta estas coincidencias, ambas organizaciones prestaron una especial y entusiasta atención a los pormenores de la insurrección mexicana informados por *Regeneración*.

<sup>15</sup> En *La Protesta* de Buenos Aires, la difusión de la experiencia mexicana comenzó con la insurrección de 1908, iniciándose una primera campaña de solidaridad pecuniaria con el periódico *Regeneración* en 1910 (Yankelevich 2000). En Chile, el periódico *Luz y Vida* de Antofagasta dio cuenta del mismo movimiento, publicando la proclama «¡A los revolucionarios del mundo!» que informaba sobre los esfuerzos insurreccionales y la represión del gobierno de Díaz en la provincia de Chihuahua (véase: *Luz y Vida*, julio de 1908 y *Luz y Vida*, 9 de julio de 1909).

<sup>16</sup> Caruso 2016: 1-25; Belkin 2022.

El comité de *La Protesta* se comunicó directamente con Flores Magón para ofrecer su total solidaridad con el movimiento, fundando el Comité Pro Revolucionarios de México y sumándose a las campañas de apoyo financiero del periódico liberal.<sup>17</sup> La CORA hizo lo propio, publicando una parte de la carta de agradecimiento enviada por Magón en la que denunciaba la campaña de desinformación sostenida por la prensa burguesa mundial, interesada en difundir una imagen de civismo y paz después de la caída del porfiriato. Para el dirigente la situación era completamente distinta, dando cuenta de un estado de insurgencia permanente, expropiaciones masivas de tierras, la destrucción de fábricas y archivos de propiedad, la multiplicación de levantamientos armados y huelgas revolucionarias. También se expresaba sobre la crítica situación material de las fuerzas libertarias en la región, donde «sucede lo de siempre, no hay dinero para el fomento de la revolución». Más allá de las premuras, el llamado a los grupos en la Argentina y el resto de los países suramericanos era claro: agitar la propaganda, denunciar la campaña para silenciar los acontecimientos, practicar la solidaridad material con los rebeldes y protestar contra la persecución de la directiva liberal en los Estados Unidos.<sup>18</sup>

En Chile y Perú, parecen no haber existido contactos directos con Magón. En estos países, el movimiento libertario fue menor en número e influencia. Tampoco se registró una división clara entre anarco-comunistas y sindicalistas; de hecho, en estos territorios, ambas tendencias tendieron a compartir la misma prensa y medios de difusión sin registrar grandes divisiones hasta la aparición posterior de los Trabajadores Industriales del Mundo —o IWW por sus siglas en inglés—. Pese a estas particularidades, es necesario mencionar que la propaganda en estos países estaba plenamente inserta en el circuito internacional de publicaciones revolucionarias del periodo. Además de *Regeneración* y otros periódicos de habla hispana, las primeras informaciones sobre la revolución llegaron a estas regiones también a través de *La Protesta*.

<sup>17</sup> Flores Magón. *La Protesta*, 29 de agosto de 1911.

<sup>18</sup> *La Acción Obrera*, 7 de noviembre de 1911.

El periódico ocupó un lugar referencial entre los grupos de Lima y Santiago, quienes fundaron periódicos homónimos, de contenido y formato similares al editado en Buenos Aires. Sin embargo, comparada con la Argentina, la prensa ácrata en Chile y Perú era muchísimo más limitada, contando con menos publicaciones, de formatos más pequeños, tirajes más reducidos y periodizadas irregulares.<sup>19</sup>

Este es un factor que considerar al momento de analizar cuestiones como el número de artículos publicados y el espacio dedicado a la revolución en la prensa de cada país. No obstante, esto no pareció afectar el alcance geográfico de estos círculos que, por medio del canje, lograron enterarse de la información, transmitir las campañas de solidaridad y enviar su apoyo financiero al PLM. En definitiva, los orígenes de las informaciones fueron diversos y, al menos durante los primeros meses, apenas unas cuantas llegaron desde el lugar mismo de los acontecimientos.

En este escenario, los medios suramericanos realizaron una primera interpretación sobre los sucesos utilizando medios de difusión revolucionarios, cables publicados por la prensa tradicional y los mismos artículos y cartas escritos por los miembros del PLM. En el Perú, la noticia de nuevas insurrecciones y levantamientos fue tempranamente celebrada como el principio de una revolución política que se transformaba

<sup>19</sup> Según Max Nettlau, en 1910 la prensa revolucionaria de Buenos Aires publicó más folletos, periódicos y revistas que la de Barcelona, mientras que, en Chile y Perú, la situación del elemento revolucionario era completamente distinta (véase Nettlau 1927: 22-33). Las mismas cartas publicadas por *La Protesta* de Buenos Aires dan cuenta de las diferencias entre los territorios. Durante el año 1911, en todo Chile solo se editaban las publicaciones *Adelante* de la ciudad de Punta Arenas, *Luz y Vida* de Antofagasta y *La Protesta* de Santiago (véase: *La Protesta*, 2 de abril de 1912). En Lima, el grupo *La Protesta* comenzó a editar el periódico homónimo en 1911, el cual terminó transformándose en el único y más importante medio de difusión ácrata de la capital peruana después de 1912 (véase: *La Protesta*, 5 de enero de 1913). En ambos países, las comunicaciones enviadas por los corresponsales en terreno dan cuenta de un movimiento anarquista que, comparado con el de Buenos Aires, resultaba reducido en número y limitado en influencia. También es necesario consignar que en el Perú medios como *El Jornalero* y *La Protesta* dieron comparativamente más espacio a las notas de *Regeneración*, proclamas y comentarios vinculados con la Revolución que los periódicos chilenos. Véase también: Grez 2012: 151-154; Deshazo 2007: 197-199; Pareja 1978: 52-54; Delhom 2021: 367-381.

en social. *El Jornalero* de Trujillo informaba que ya se encontraban rumbo a México libertarios de todo el mundo para unirse a las huestes que luchaban contra Madero. La insurgencia demostraba que los objetivos profundos del movimiento iniciado en 1910 no estarían cumplidos hasta «destruir por completo la forma de gobierno existente, de la supresión del Estado, y del reparto de la tierra. No es un movimiento político, es la revolución social».<sup>20</sup>

Una visión más elaborada fue la de Glicerio Tassara, quien, utilizando como referencia las noticias venidas por el cable, prensa extranjera y medios anarquistas, concluía que «la revolución mexicana tiene una importancia incontestable». Las acciones de los rebeldes —la expropiación de la tierra y la abolición de la propiedad, la apertura de las cárceles y la ocupación de fábricas— demostraban que este movimiento no se trataba «solo de la resistencia pasiva contra el capitalismo y la autoridad: es su abolición misma, es el desconocimiento de todo gobierno político: es el comunismo industrial y agrario que se pone en práctica, y que ha de ser la piedra fundamental de la sociedad del porvenir». No obstante, el aspecto más destacado de la revolución era su honda raíz histórica. Los rebeldes mexicanos eran indígenas que, al igual que los peruanos, contaban con «una sólida base comunista en la tradición y en las costumbres» vigentes con anterioridad a la conquista española.<sup>21</sup>

Magón tenía una visión idealizada del indigenismo que se reflejó en su propaganda e influyó en las prácticas promovidas por el PLM entre sus ejércitos y comuneros.<sup>22</sup> Además de practicar el communalismo en la explotación agrícola, cuestiones como la elección de los jefes de unidades militares por medio del voto y la abolición del dinero gracias a la práctica del trueque dieron a la revolución un sentido social basado en el remplazo del orden burgués por el retorno de la organización social ancestral. Considerando que los medios obreros del Perú impulsaron una campaña constante por captar el apoyo del mundo rural,<sup>23</sup> este fue

<sup>20</sup> *El Jornalero*, 1 de junio de 1911.

<sup>21</sup> *La Protesta*, agosto de 1911.

<sup>22</sup> Shawn 2015.

<sup>23</sup> Margarucci 2019.

un asunto particularmente destacado por la prensa de este territorio, quienes vieron en los indígenas de la región andina exactamente la misma tendencia. Para *La Protesta* de Lima, entre las comunidades nativas de la región también prevalecían antiguas formas de organización social, producción agrícola e intercambio de carácter «comunista» heredadas del periodo incaico, demostrando que «entre las razas aborígenes del Perú y de México existen analogías de diverso orden», y que las condiciones de «servilismo humillante» que originaron la revolución entre los mexicanos eran iguales o peores que las sufridas por los peruanos.<sup>24</sup>

Los chilenos mostraron el mismo entusiasmo y resaltaron el carácter inédito que comenzaban a tomar los acontecimientos. *Luz y Vida* de Antofagasta, por ejemplo, denunció el silencio intencionado de la prensa burguesa y llamó a los trabajadores de la región chilena a solidarizar con el movimiento. Sin dar demasiados detalles, el periódico publicó una pequeña nota donde se destacaba que los revolucionarios no eran ejércitos tradicionales combatiendo por el poder político, sino trabajadores agitando el lema *Tierra y Libertad*. Se trataba «de una revolución social y no de una revolución política, que en el mejor de los casos no hacen más que cambiar un tirano por otro peor».<sup>25</sup> Para los editorialistas, la fundación de colonias, la expropiación masiva y el enfrentamiento armado en México demostraban que los ideales y métodos del anarquismo podían ser practicables también en otras latitudes. Para *Adelante*, de la sureña Punta Arenas, la revolución era el hito inaugural de un nuevo periodo en las batallas por la emancipación del proletariado, en que la lucha política quedaba superada de hecho por la aplicación del programa revolucionario, orientado a «socializar todas las fuentes y medios de producción expropiándolos de manos de los capitalistas detentores». Y agregaba:

El simple hecho de que las primeras medidas que los revolucionarios toman al apoderarse de una ciudad o un villorrio cualquiera, sean el de demoler las cárceles y destruir los archivos de propiedad dejando con esto la tierra a disposición del que la trabaja, demuestran claramente que lo que ayer

<sup>24</sup> Carrión, enero de 1912.

<sup>25</sup> Lumière, agosto de 1911.

se llamó utopías, que la sociedad soñada por los «locos» precursores de la Anarquía ha dejado de ser un delirio y que la vida libre de la comunidad libre sin amos, dioses, leyes ni gobernantes constituye la aspiración de los trabajadores, que a ella marchan denodados y audaces, firmes y conscientes seguros de triunfar porque en ellos estriba la gran fuerza colectiva.<sup>26</sup>

La difusión de los sucesos mexicanos fuera de la Argentina buscó exactamente los mismos fines: agitar las campañas de solidaridad con los rebeldes y reunir fondos para concurrir a su apoyo. Con el fin de apoyar a *Regeneración*, *La Protesta* de Lima publicó un inserto informando la apertura de suscripciones voluntarias para ir en ayuda de los revolucionarios y «contribuir a una renovación social hecha por los obreros mismos, en que el bienestar y la justicia se han de distribuir igualmente para todos».<sup>27</sup> Una iniciativa similar fue la sustentada por *El Productor* de Santiago, que ofreció a sus lectores números del periódico mexicano, además de organizar mítines de solidaridad en la capital y el puerto de Valparaíso con el fin de informar a los trabajadores en la propaganda liberal y enviar apoyo «moral y material» a los revolucionarios.<sup>28</sup>

En cambio, *La Protesta* de Buenos Aires privilegió la publicación de informativos copiados de *Regeneración*, artículos de Magón y distintas proclamas oficiales del PLM. Con esta información, el grupo describió la revolución mexicana como una de carácter «social», «agraria» y «expropiadora», destacando, al igual que sus pares suramericanos, el carácter referencial y los influjos que podría llegar a tener la insurrección sobre el proletariado mundial. Ante estas primeras informaciones, Juan Creaghe, antiguo miembro del periódico, viajó con destino a Los Ángeles para contactarse *in situ* con los miembros de *Regeneración*. Luego de veinte días en suelo mexicano, el doctor de origen irlandés publicó una *excitativa* dirigida a los anarquistas de Argentina, Uruguay y el mundo entero donde declaraba que México «debe la suerte de estar a la cabeza de esta hermosa revolución económica y agraria, a su condición económica

<sup>26</sup> Pibe, 10 de marzo de 1912.

<sup>27</sup> *La Protesta*, agosto de 1911.

<sup>28</sup> *El Productor*, febrero de 1913. Véase también «Movimiento social» y «Crónica de Valparaíso», ambos en *El Productor*, marzo de 1913.

desde la conquista española», donde la usurpación de la tierra «ha dado por el resultado que todos los parias estén ahora resueltos a hacerse de la tierra, sin importarles el sacrificio que sea necesario hacer. Todos sienten necesidad de ser dueños de la tierra». <sup>29</sup>

Un hecho llamativo de la difusión hecha por el periódico insigne del anarquismo sudamericano es la aparición tardía de un análisis más profundo sobre la revolución en comparación con sus pares peruanos y chilenos. Si bien es cierto publicó un número considerablemente mayor de informaciones, artículos y cartas vinculadas al proceso, este no aventuró un «diagnóstico» acabado del mismo hasta el año 1912. Aunque la solidaridad y la atención fueron prácticamente inmediatos, bien podría considerarse que el grupo bonaerense guardó cierta cautela y esperó a acumular informaciones, cuyas fuentes fueron también diversificándose gracias a la llegada de correspondencia, el canje con periódicos extranjeros que contaban con contactos propios en el territorio y el viaje de Creaghe<sup>30</sup> y otros libertarios a la zona.

El estudio sobre México más comentado entre los círculos *protestistas* fue «El Comunismo en América. La revolución en México», escrito por Juan Emiliano Carulla y publicado por la revista *Ideas y Figuras* de Buenos Aires. Según el texto, la revolución se insertaba en un proceso mundial y ascendente de enfrentamientos entre el proletariado y el poder constituido. Tomando en cuenta las informaciones de *Regeneración*, los documentos del PLM y las opiniones de algunas figuras del anarquismo global como Piotr Kropotkin, el autor consideraba que la revolución era el reflejo de un proceso más grande, en el que las multitudes de todo el planeta «han aprendido en unos cuantos lustros lo que no pudieron

<sup>29</sup> Creaghe, 27 de enero de 1912. Publicado también en *La Protesta*, 6 de marzo de 1912.

<sup>30</sup> Durante su estadía, Creaghe comenzó a enviar traducciones al español de artículos, proclamas y cartas publicados originalmente en la sección de habla inglesa de *Regeneración* y otros periódicos norteamericanos. Véase, por ejemplo, el artículo de William C. Owens, redactor de la página en habla inglesa de *Regeneración* «Revolución Mejicana, su progreso, causas, propósitos y resultados probables» (*La Protesta*, 2 de abril de 1912) y algunos manifiestos sindicales sobre las huelgas publicadas originalmente en el mismo periódico (*La Protesta*, junio de 1912).

enseñarles infinitos siglos de experiencia».<sup>31</sup> Pese a sus influjos mundiales, el estudio también reconocía en México una verdadera «excepcionalidad revolucionaria» basada en la prevalencia de las formas de organización tradicional del campo practicadas por los indígenas desde antes de la colonia. Además, la rebeldía centenaria en torno a la recuperación de tierras y los distintos alzamientos campesinos registrados con anterioridad a 1910 daban al movimiento características particulares, puesto que «la idea del comunismo no viene a ser nueva para los indios campesinos, pues inconscientemente han vivido dentro del comunismo por espacio de siglos [...] el pueblo mexicano está ya predisposto al comunismo, por tradición y temperamento».<sup>32</sup>

Para el autor, la contienda por el poder político se había transformado en revolución social gracias a la resistencia de las fuerzas más avanzadas al desarme exigido por el gobierno maderista, «hasta que la nueva situación no cumpliese con ellos sus promesas y compromisos: entrega de la tierra, abolición de impuestos, organización federalista y libre». Entre las figuras más gravitantes de este heterogéneo grupo de tendencias que continuaron la revolución resaltaba el «jefe del movimiento», Emiliano Zapata, oficial de orígenes indígenas y popular entre los indios, quien se rebeló contra el presidente Madero después de haber sido su subordinado en la campaña contra el porfiriato. También destacaba el liderazgo de los hermanos Magón y el PLM mexicano, cuya obra, aunque «en distinto sentido», resultaba tan importante como la de Zapata y otros jefes en los campos de batalla, difundiendo «teorías netamente anárquicas» que habían logrado hacerse camino de tal manera que «la conciencia de las mayorías revolucionarias está suficientemente preparada hoy para no creer en las promesas de ningún gobierno».<sup>33</sup>

*La Protesta* anunció con entusiasmo la aparición del estudio e invitó al elemento revolucionario argentino a informarse sobre la marcha, causas y significado del proceso mediante la lectura del número especial.

<sup>31</sup> Carulla. *Ideas y Figuras*, 11 de julio de 1912. El número fue especialmente titulado «La revolución social de México».

<sup>32</sup> *Ib.*

<sup>33</sup> *Ib.*

El redactor aceptó las interpretaciones de Carulla, insistiendo en que la experiencia resultaba gravitante para la exégesis y comprensión de los fenómenos sociales contemporáneos. Después del levantamiento contra Madero, la revolución social era una alternativa «hecha, real, posible y realizable, siempre que haya quien o quienes lo determinen» y que dichos cambios «pueden operarse en México, como en Francia o en Perú». Y concluía:

El pensamiento de los socialistas anarquistas queda plasmado, hecho problema inmediato en el concepto que de esta revolución saca y expone Carulla [...] Las revoluciones hay que hacerlas, provocarlas constantemente o encauzarlas hasta transformarlas de Política en Social, como en México. No se debe esperar ni no creer, ni creer en la revolución en sí y porque sí.<sup>34</sup>

En los medios del sindicalismo revolucionario, en cambio, la atención prestada a la revolución incluyó una interpretación temprana que, pese a reconocer la carencia de informaciones claras, identificó en el PLM a «una organización netamente revolucionaria que acepta y propaga todos los medios de la acción directa preconizados por el sindicalismo revolucionario» y que buscaba, por medio «de la fuerza de las armas, ya que no hay otra forma, echar por tierra la dictadura porfirista y también la que prepara Francisco Madero, para establecer un sistema de sociedad comunista dirigida por las organizaciones obreras».<sup>35</sup>

Las fuentes de información del sindicalismo fueron distintas a las de *La Protesta*, tomando como base *Regeneración* y los cables publicados por la prensa tradicional bonaerense, pero incluyendo periódicos, artículos y proclamas del movimiento sindicalista norteamericano y europeo. *La Acción Obrera* sostuvo durante la segunda mitad de 1911, una página regular con notas y comentarios sobre el proceso que profundizaron sobre el sentido social del PLM y la persistencia del ánimo insurreccional en el territorio, destacando su oposición al movimiento político y «antirreeleccionista» de Madero y la continuación de la lucha social después de su triunfo. Por sus vínculos con el sindicalismo internacional,

<sup>34</sup> Redactor. *La Protesta*, 14 de julio de 1912.

<sup>35</sup> *La Acción Obrera*, 3 de junio de 1911.

el periódico insistió en agitar un internacionalismo basado en la cooperación de las organizaciones obreras de todo el mundo, promoviendo la solidaridad mediante la propaganda y el apoyo financiero. Sin embargo, considerando que «la emancipación que anhelamos no es un problema regional» y que la lucha proletaria «no se localiza en determinados países o regiones», la solidaridad también debía extenderse a «la formación de expediciones de voluntarios» que apoyasen los esfuerzos de la guerra.<sup>36</sup>

El PLM sustentaba, en opinión de los sindicalistas, un esfuerzo revolucionario inédito basado en cuestiones como la acción directa y la organización social comunista, relevando el papel de las orgánicas laborales de toda índole en los esfuerzos de la guerra y la construcción de hecho de una nueva sociedad en los campos y ciudades que caían en manos de los alzados. Esta caracterización constató que la revolución política iniciada por Madero se transformaba en una revolución social gracias al impulso liberal, condición que quedaba refrendada en la agitación de prácticas comunistas concretas como la huelga, la expropiación y la guerra. Al respecto, el periódico señalaba que el territorio mexicano se había transformado en «un volcán». Y agregaba:

El peonaje de las haciendas, eternamente explotado, eternamente apaleado, se levanta en rebeldía, destruye las propiedades de sus infames patrones, incendian, arrasan, ejecutan a los ricos y se pliegan a las infinitas bandas armadas que recorren todo el país, llevando por toda la vasta extensión del territorio mexicano el fuego inextinguible de la revolución económica proletaria, sin precedentes en América, y que solo tiene igual en las «jacqueries» de la revolución francesa, cuando la plebe, cansada de sufrir, quemaba los castillos de los señores ensoberbecidos y los ahorcaba en los propios arboles de sus parques. La revuelta política del ambicioso burgués Madero ha terminado, sí, y ahora los distintos partidos se pelean entre ellos; pero la verdadera revolución social recién comienza.<sup>37</sup>

La exégesis de la Revolución Mexicana como una convulsión social y de sentido comunista fue un punto de vista compartido por todas las publicaciones antes listadas después de 1911. Pese a la existencia de

<sup>36</sup> Bertuccini. *La Acción Obrera*, 16 de septiembre de 1911.

<sup>37</sup> *La Acción Obrera*, 26 de agosto de 1911.

un circuito internacional de medios y propaganda común a los grupos de estas tres regiones, las caracterizaciones sobre el sentido social de la revolución variaron sin que esto evitase, en términos generales, la conformación de un movimiento internacional de solidaridad tanto demostrativa como material con la revolución organizado en torno al PLM. Esta lectura común caracterizó la guerra interna de México como una revolución social empujada por la conducción comunista libertaria del pelemismo, pero también tomó en cuenta el aparente carácter antiauthoritario y anticapitalista que parecieron asumieron las distintas expresiones insurreccionales que siguieron al triunfo de la «revolución política» maderista de 1910. La guerra, las expropiaciones y la práctica de nuevas formas de organización social en los territorios bajo control insurrecto de los que daban cuenta los medios de difusión tradicional y propagandística fueron pruebas suficientes para afirmar que en México la revolución política contra un gobierno se había transformado en la primera revolución social de la historia americana.

Aunque con diferencias, los comentaristas repararon en las particularidades de la Revolución sin dejar de relevar el sentido referencial que esta iba asumiendo para los trabajadores en el resto de América y el mundo. La insurgencia de los campos mexicanos fue recibida como un hecho demostrativo del estado de desarrollo del movimiento proletario a escala global; no obstante, los acontecimientos también asumieron un carácter pedagógico que destacó las singularidades del proceso como hechos excepcionales o reproducibles en otros territorios. Mientras en la Argentina el sentido comunista de la tradición indígena constituía una excepcionalidad, en el Perú esta característica resultaba plenamente reconocible entre las comunidades locales. Por otra parte, sindicalistas argentinos y ácratas chilenos proyectaron la acción directa y la aplicación del comunismo como aspectos notables y aleccionadores del proceso mexicano.

La idea de una revolución social en marcha atrajo la atención de propagandistas, intelectuales y organizadores de inspiración ácrata y socialista libertaria que viajaron, motivados por estas informaciones, desde todo el mundo para contribuir con la causa de los rebeldes. Muchos

de ellos encontraron una realidad distinta a la informada por *Regeneración*, transformándose en improvisados corresponsales que aportaron perspectivas e informaciones que contradecían las versiones que, hasta entonces, habían circulado por los medios de difusión suramericanos. Estas fuentes pusieron en duda el rol del PLM y lo informado en *Regeneración*, sirviendo como insumo para una nueva etapa de discusión sobre el carácter y las reales proporciones de la experiencia mexicana.

#### **¿REVOLUCIÓN POLÍTICA O REVOLUCIÓN SOCIAL? LA REVOLUCIÓN MEXICANA EN EL DEBATE SURAMERICANO (1913-1915)**

Basados en la propaganda hecha por el magonismo y su periódico, los medios obreros suramericanos vieron en la Revolución Mexicana una serie de prácticas, discursos y orientaciones que la ubicaron en un lugar referencial y ejemplificador. Entre la opinión obrera, ciertamente entusiasmada por las informaciones de *Regeneración*, muchas de las insurrecciones agrarias y económicas registradas después de 1911 fueron identificadas con el *pelemismo*. Durante los primeros meses que siguieron a la dimisión de Díaz, se gestó entre los sectores revolucionarios un movimiento de opinión favorable a la causa del PLM, el que fue percibido como el agente clave y dinamizador que había transformado el movimiento político de Madero en una revolución social. Con el tiempo, el entusiasmo dio paso a un proceso de revisión y crítica sobre el verdadero rol y alcance del liberalismo entre los campesinos mexicanos, cuestionando también la veracidad de las informaciones transmitidas por su periódico.

*La Acción Obrera* fue la primera en reducir la información sobre México. Ya en 1912, parecían haberse excusado con el propio Magón por haber disminuido el espacio dedicado a las crónicas mexicanas, señalando tener otros asuntos de importancia que tratar en el periódico.<sup>38</sup> No obstante, el silencio no terminó con los llamamientos, aunque esporádicos, a contribuir con las distintas campañas de solidaridad y recolección de fondos para ir en ayuda de los rebeldes y su periódico,

<sup>38</sup> *La Acción Obrera*, 1 de mayo de 1912.

manteniendo abierta la comunicación con el PLM y los demás espacios de solidaridad con la Revolución.<sup>39</sup> En una de sus últimas notas sobre el movimiento, el periódico informaba sobre la circulación de una carta abierta con serias acusaciones contra miembros del PLM y la redacción de *Regeneración*, la cual decidieron no publicar por no estar al tanto de los pormenores que informaban la misiva.<sup>40</sup> Después de compartir escuetamente esta última polémica, la información sobre la revolución prácticamente desapareció del órgano sindicalista.

*La Protesta* también informó de la polémica sin tomar una posición sobre las denuncias; no obstante, siguió defendiendo la labor jugada por el PLM incluso cuando se comenzó a especular sobre una alianza entre el «compañero» Emiliano Zapata y el «caudillo político» Huerta.<sup>41</sup> La simpatía terminó en junio de 1913 tras una polémica abierta con Magón y su partido. El debate fue iniciado por la publicación de una carta enviada a la redacción por el anarquista colombiano Juan Francisco Moncaleano, antiguo miembro del PLM que denunció a *Regeneración* por falsear las informaciones sobre el campo de batalla, mentir sobre la filiación anarquista de Emiliano Zapata y engañar sobre el déficit del periódico para incentivar el apoyo financiero del movimiento obrero mundial.<sup>42</sup> La misiva también desmentía la influencia anárquica y ponía en duda el carácter social con el que había sido revestida la Revolución, señalando que entre el pueblo mexicano reinaba el patriotismo y la

<sup>39</sup> Véase, por ejemplo, la carta enviada por Flores Magón a *La Acción Obrera*, 1 de junio 1912.

<sup>40</sup> *La Acción Obrera*, 8 de febrero de 1913. La redacción informaba haber recibido una carta abierta de Francisca J. Mendoza, exredactora de *Regeneración*, en defensa de Rafael Romero Palacios, director del periódico y miembro de la Junta Organizadora del PLM quien por entonces estaba enfrascado en una polémica que terminó con su separación del partido. Polémicas similares ocuparon episódicamente las páginas de la prensa argentina desde 1911; no obstante, después de 1913, estas asumieron una tonalidad de abierta crítica al rol del directorio liberal en México.

<sup>41</sup> *La Protesta* también informó de la polémica y declaró estar «dolido» por un conflicto entre compañeros. Sin embargo, se negaron a publicar la nota alegando no tener todos los antecedentes al respecto (Véase *La Protesta*, 23 de febrero de 1913 y *La Protesta*, 2 de marzo de 1913).

<sup>42</sup> Gámez Chávez 2015.

religiosidad, y que «la revolución no tiene otro fin que un cambio de amos y la consecución de un pedazo de tierra para cada *mexicano*». No obstante, «no debemos abandonarla, sino por el contrario, tratar de encauzarla para que su fruto no sea para los políticos y sí para el proletariado esclavo».<sup>43</sup>

*La Protesta* dio asidero a las palabras de Moncaleano. Haciendo eco de las mismas acusaciones informadas por el sindicalismo, la redacción admitió que estas no eran las primeras acusaciones contra el magonismo y *Regeneración* que habían recibido. Peor aún, las versiones de Moncaleano y otros antiguos pelemistas coincidían con los artículos escritos por el francés Jean Hublot, por entonces corresponsal en México para la revista parisina *Les Temps Nouveaux*. Hublot puso en duda la condición ácrata del PLM, la adhesión del zapatismo y los indios a las ideas comunistas y la influencia de la propaganda magonista entre los campesinos. Ante los antecedentes, los argentinos terminaron las instancias de solidaridad con el magonismo y las campañas internacionales dirigidas a subsanar el déficit económico del periódico mediante la venta de números de *Regeneración* fuera de México.<sup>44</sup>

Tras publicar artículos en favor y en contra de las acusaciones,<sup>45</sup> la redacción del periódico declaraba ser una tribuna abierta para continuar con el debate y aprovechaba de anunciar nuevos estudios sobre la situación «no para salvar yerros, si los cometimos, procediendo por impresión, sino para conocer mejor la verdad. Porque, en unos o en otros, hay mentira... O en ambos, partes diferentes de la verdad».<sup>46</sup> Después de la polémica, el periódico decidió guardar silencio sobre México, señalando que cada vez llegaban menos cartas sobre los acontecimientos y que la única fuente de información regular era *Regeneración* «que, a decir verdad, no parece estar mucho más informada que nosotros». La situación prometía cambiar con la llegada de Rodolfo González Pacheco

<sup>43</sup> *La Protesta*, 1 de junio de 1913. Los artículos de Hublot traducidos al español pueden encontrarse en Doillon 2017: 379-388.

<sup>44</sup> *La Protesta*, 15 de junio de 1913.

<sup>45</sup> Alsupro. *La Protesta*, 8 de junio de 1913; Méndez. *La Protesta*, 22 de junio de 1913.

<sup>46</sup> Méndez. *La Protesta*, 22 de junio de 1913.

al territorio, quien se comprometió a enviar estudios, opiniones y notas sobre el proceso.<sup>47</sup> Lo cierto, como demuestra la cobertura hecha por la prensa argentina y los debates que siguieron a la carta de Moncaleano, es que en los medios obreros ya se tenía conciencia de las denuncias contra el periódico y se estaba al tanto del verdadero perfil o adscripción ideológica del zapatismo. Sobre este último punto, el periódico sindicalista, un mes antes de la polémica, ya había publicado un extracto del propio Ricardo Flores Magón, donde explicaba:

Zapata ignora lo que es socialismo y lo que es anarquismo; pero, campesino él mismo, siente las mismas necesidades de las masas que lo siguen, siendo la principal la de tomar la tierra, o mejor dicho, arrancar la tierra de las manos que la detentan. Su programa escrito es político; pero su acción es la de un socialista revolucionario en lo que refiere a la expropiación de la tierra, de los útiles de trabajo y de las provisiones. Yo creo que si llega al poder se corromperá como cualquier otro hombre; pero entonces, sus mismos partidarios le castigarán. Los llamados zapatistas han declarado repetidas veces que siguen a Zapata por que trabaja por el interés de los pobres, como seguirían a otro que hiciese lo mismo, que el día que deje de hacer lo que hace hoy, le abandonaran.<sup>48</sup>

Los artículos de González Pacheco, no obstante, mostraron una realidad muy distinta a la revolución social comunalista descrita por Carulla y celebrada como por los redactores de *La Protesta* un año antes. En ellos, se aseguraba que Zapata nada tenía de anarquista y que los orígenes profundos del ánimo insurreccional en el campo se remontaban al sistema feudal y al despojo sostenidos desde la Conquista. Más que un pueblo insurrecto y tradicionalmente comunista, González describió al proletariado mexicano como un grupo embrutecido por los vicios del alcohol, materialmente miserable e históricamente oprimido.

<sup>47</sup> *La Protesta*, 5 de agosto de 1913. González Pacheco fue nombrado delegado de la FORA y la Casa del Obrero Mundial para el Congreso Anarquista Internacional de Londres. En su travesía, hizo paradas en Cuba y México, manteniéndose durante tres meses en este último. La instancia del anarquismo internacional nunca se realizó debido a la situación bélica europea en 1914. Sus artículos sobre la Revolución tuvieron repercusión internacional y fueron reproducidos en la revista habanera *Tierra!*.

<sup>48</sup> Flores Magón. *La Acción Obrera*, 25 de mayo de 1913.

La violencia, tan celebrada como expresión de acción directa, ahora aparecía más cercana a un alarido de rebeldía —y hasta de venganza— ante la caída del porfiriato, y ya no como una tendencia revolucionaria apegada a la tradición. Se trataba de un «dolor» que se había abierto, de un «espasmo» que «corre prendiendo sobre las cumbres lloreadas de ébanos, flámulas rojas, no es más que un postrero resuello de vida que lucha por no acabarse. Son los muertos de Porfirio que se levantan».⁴⁹

No obstante, el autor reconoció el papel de la propaganda anarquista impulsada por Práxedis Guerrero y los hermanos Flores Magón, quienes le habrían dado un «cauce social a los instintos del pueblo», transformando «aquel batallar de fieras por la guarida» en una «lucha de ideas» que alzó el nivel moral del conflicto a un «choque de dos sistemas».⁵⁰ En definitiva, para Pacheco, la Revolución estaba siendo impulsada por dos tendencias igual de legalistas: «una es la revolución política» que buscaba instalar un estado democrático y burgués, la otra era la «revolución agraria» impulsada por los liderazgos indígenas con el fin de restituir tierras usurpadas. Una tendencia muy distinta representaba la revolución que «pueden realizar y dizque realizan, adentro de una y otra, los anarquistas».⁵¹

Los círculos de Perú y Chile dieron una atención prácticamente nula a las polémicas sobre *Regeneración*; no obstante, la cobertura sobre la Revolución en estos territorios hizo eco del debate, a esas alturas, ya de carácter mundial. En el Perú se siguió informando sobre los progresos de la revolución social mexicana, publicando editoriales, agitando la solidaridad y copiando números de *Regeneración* con una periodicidad mucho mayor a la de Chile, donde apenas se publicaron informaciones después de 1912.

Entre las escasas informaciones publicadas en Chile destacan las opiniones del anarquista italiano José Spagnoli, antiguo corresponsal para *La Protesta* de Buenos Aires en Valparaíso, Santiago y Lima, y nombre

<sup>49</sup> González Pacheco. *La Protesta*, 15 de agosto de 1913.

<sup>50</sup> González Pacheco. *La Protesta*, 8 de octubre de 1913.

<sup>51</sup> González Pacheco. *La Protesta*, 28 de octubre de 1913.

habitual de los medios de difusión en estos territorios.<sup>52</sup> Desde Panamá, envió dos cartas con su contribución al debate sobre el carácter de la revolución en México y el papel del anarquismo en la misma.

En una primera contestación a Moncaleano publicada por *Luz y Vida*, criticó la actitud «ligera» con la que la redacción de Buenos Aires juzgaba la Revolución y el magonismo. Sin desconocer la veracidad de las acusaciones y suscribiendo a parte de la crítica, el italiano criticaba que se desconociera el carácter social del movimiento, preguntando a sus pares argentinos: «¿Se piensa que en México la gente sea anarquista antes que nada? Entre esos indios, muy patriotas y santulones, hace mucha falta la propaganda anárquica». No obstante, la práctica de los mexicanos «aunque inconscientemente» incluía acciones anarquistas como la expropiación y la abolición de los derechos de propiedad, «saquean y reparten el botín y dejan la tierra a quien quiere trabajarla. Esto es anarquía y de la buena. Ellos, instintivamente, han buscado libertarse de los amos y en parte lo han obtenido». Sobre *Regeneración*, concluía: «no dar apoyo al periódico no quiere decir la muerte del movimiento

<sup>52</sup> José Spagnoli estuvo inicialmente radicado en la Argentina, donde participó de la FORA; sin embargo, se desconoce la fecha de su llegada al país. En Chile, vivió en Valparaíso y Antofagasta, donde escribió para los periódicos *El Productor* de Santiago y *Luz y Vida* de Antofagasta, siendo miembro del grupo homónimo durante su paso por la ciudad del norte. En el Perú, participó de los grupos *La Protesta* y *Luz y Amor*, ambos de Lima. En la capital, trabajó activamente por la jornada de ocho horas y la formación de la Federación Obrera Regional del Perú. Durante su estadía en la región andina, actuó como corresponsal para *La Protesta* de Buenos Aires, enviando informaciones sobre el movimiento ácrata en estos países y compartiendo sus opiniones sobre el movimiento obrero en el territorio. Con pasos por Panamá y Cuba, donde participó del grupo *Fiat Lux* de La Habana, llegó a México durante el año 1914. Reaparece en los medios de Chile y Perú enviando informaciones desde el país hasta 1915. En los medios suramericanos, su rastro desaparece en San Antonio, Texas, después de 1916, desde donde firma una última correspondencia tratando la Guerra Mundial (véase *Luz y Vida*, mayo de 1916). Las últimas menciones que conozco son un aviso publicado por su viejo camarada Modesto Oyarzun en 1922, quien solicitaba información sobre su paradero (véase *Horizonte Libertario*, 13 de octubre de 1922). En 1924, un artículo sobre el ya entonces desaparecido grupo *Fiat Lux*, publicado en la revista *Acción Libertaria* de La Habana, rumoraba sobre su muerte sin entregar más detalles (véase *Acción Libertaria*, 5 de marzo de 1924).

mexicano, que debemos sostener como cosa nuestra, en el brazo y en la palabra, adentro y fuera de México, porque con aquel triunfo —abolición de los capitalistas— quiere decir claramente que se ha dado el primer paso seguro hacia la anarquía».<sup>53</sup>

Para Spagnoli, resultaba preocupante el tono del debate en el movimiento anarquista internacional, el que tendía a relativizar el contenido anárquico y las posibilidades sociales de la revolución por cuestiones teóricas, o bien por las dudas sobre la filiación y penetración real del anarquismo entre las huestes zapatistas. En otra carta publicada por *La Batalla* de Santiago, criticaba a sus camaradas demasiado afectos al debate periodístico, insistiendo en que más allá de las objeciones de tipo doctrinario hacia Zapata y el PLM, la experiencia misma de los trabajadores mexicanos tenía, consciente o inconscientemente, hacia la abolición de la propiedad y la aplicación de principios comunistas que era necesario apoyar y afianzar. En este sentido, la misiva insistía en la necesidad de impulsar el programa anarco-comunista proclamado en 1911, en el entendido de que «todo movimiento dirigido a echar a pique todo orden constituido debe ser por nosotros apoyado incondicionalmente so pena de obrar en un sentido anti anárquico».<sup>54</sup>

Aunque con una intensidad e interés menores, los debates sobre México siguieron apareciendo en la prensa obrera chilena, que no suscribió a una lectura unánime y difundió informaciones contradictorias que tendieron a dividir las opiniones sobre el carácter «social», «económico» o puramente «político» de la revolución. *La Batalla*, por ejemplo, comentaba la correspondencia recibida desde los Estados Unidos señalando que en México se vivía una guerra civil, donde todos los contendores actuaban «con ansias y miras de gobernar». Y agregaba:

Nosotros no negamos su mérito, ni lo combatimos en cuanto a revolución política, que por consecuencias lógicas podría traer sus más o menos buenos resultados; pero en cuanto a ser revolución anarquista, a perseguir el pleno comunismo, eso sí que no lo toleramos, por creer un insulto a la anarquía

<sup>53</sup> Spagnoli. *Luz y Vida*, agosto de 1913.

<sup>54</sup> Spagnoli. *La Batalla*, 1º quincena de octubre de 1913.

[...] es incierto que en los campos de batalla haya ni un solo revolucionario que luche por su emancipación, sino al contrario, todos luchan a las órdenes de otros nuevos tiranos para elevarlos al poder si lo pueden conseguir.<sup>55</sup>

En una posición completamente distinta, *Luz y Vida* insistía en el sentido social y el contenido «anárquico» de la Revolución, criticando las opiniones de la prensa tradicional y los usos burgueses de la palabra «anarquía» para referir al estado de desgobierno, matanzas y crímenes perpetrados por Villa, Zapata y otros grupos revolucionarios. Al respecto, señalaba: «La revolución social de México es la explosión de odios acumulados durante muchos años. No se concibe que la fama de ningúncaudillo haya podido arrastrar tras sí tantas voluntades dispuestas al sacrificio [...] La revolución de México es justa, porque encarna una justa rebelión».<sup>56</sup>

En el Perú, el debate sobre las disidencias del PLM y el sentido social o político de la Revolución no pareció afectar en lo absoluto la difusión sobre los acontecimientos. Los medios de esta región no dudaron del carácter social, de las influencias anarquistas ni de las tendencias comunistas de los ejércitos campesinos como sucedió en Chile y Argentina. A través de las páginas de *El Jornalero*, se siguieron copiando las noticias de *Regeneración* e informando de los pormenores sin que se hiciera una sola mención al debate iniciado por Moncaleano en Buenos Aires. A un mes de iniciado el distanciamiento entre argentinos y pelemistas, la revista trujillana copiaba un artículo de Antonio P. Araujo donde se informaba que la Revolución estaba «en poder de las siete octavas partes del país», que por todas partes se había «desconocido el derecho de propiedad privada» y se estaba «ejecutando a burgueses y autoridades». El articulista insistía en que el pueblo ya no esperaba nada «de ningún gobierno o aspirante a verdugo» y que en México se estaba «pavimentando el camino para resolver el problema social». Al igual que en 1911, el llamado era claro: «Sí, compañeros, tenemos derecho a todo. Todo debe ser de todos. Es necesario continuar la guerra, es preciso seguir

<sup>55</sup> *La Batalla*, 1ºquincena de junio de 1914.

<sup>56</sup> Lozada Luza. *Luz y Vida*, marzo de 1914.

fomentando el incendio, es urgente acabar de dar los últimos golpes para matar y enterrar al sistema capitalista».<sup>57</sup>

En mayo de 1914, *La Protesta* de Lima seguía una línea similar, celebrando nuevos levantamientos agrarios y llamando una vez más a la solidaridad con los rebeldes, recordando que la revolución «no tiene por objeto cambiar de presidente, religión, verdugo o constitución política» y que, por el contrario, «quiere que la civilización y el progreso del arte y de la industria sean en provecho de todos y de cada uno, laborando y consumiendo según sus fuerzas y necesidades, sin odio, sin caporales ni salario».<sup>58</sup> Los peruanos tampoco cambiaron su parecer sobre el carácter modélico que asumían los sucesos después de 1913. De hecho, en noviembre de 1914 y tras un periodo de cierre, el periódico volvía a informar sobre nuevos éxitos revolucionarios en los campos de batalla, comunicados ahora por el propio Spagnoli, quien señalaba airoso que «el comunismo ha triunfado en toda la línea» y que los resultados positivos de la nueva sociedad Anárquica «demostrarán elocuentemente que se hace más en una hora de revolución que en un siglo de propaganda, grandilocuente, sí, pero casi estéril».<sup>59</sup>

En la Argentina, cambios en la redacción de *La Protesta* tendieron a dar el *impasse* con el PLM por superado. El periódico volvió a prestar atención a los sucesos restableciendo la publicación de proclamas, artículos y cartas obtenidos por el canje con *Regeneración*. El acercamiento no implicó una opinión unánime sobre la Revolución ni un apoyo cerrado a la labor del PLM. La Revolución suscitó una última gran polémica a propósito de la invasión norteamericana de México durante el año 1914. En el contexto de nuevas campañas de solidaridad internacional, volvieron a salir a la luz las interpretaciones disímiles sobre el real sentido de la Revolución en los campos mexicanos. No obstante, las opiniones parecieron estar divididas en los mismos términos en que se expresaron anteriormente. Por un lado, la nueva redacción del periódico con Pierre Quiroule a la cabeza y opiniones como las del propio Creaghe —ahora retornado a

<sup>57</sup> De Araujo. *El Jornalero*, 30 de junio de 1913.

<sup>58</sup> Chumpitas. *La Protesta*, mayo de 1914.

<sup>59</sup> *La Protesta*, 7 de noviembre de 1914.

Buenos Aires— insistieron en cuestiones como el carácter social de la Revolución, la tendencia comunista de los indígenas y las posibilidades del PLM para dar conducción a los grupos insurrectos incluso en la coyuntura de intervención norteamericana. Por el otro, se encontraban aquellos que, como González Pacheco y Eduardo Guillimón, pensaban que el verdadero carácter de la revolución era «político» o «agrario», pero no necesariamente «económico-social» y mucho menos «anárquico». <sup>60</sup>

A diferencia de las polémicas anteriores, esta vez ninguno de los protagonistas se encontraba en suelo mexicano y, salvo Craghe y González Pacheco, la mayoría tampoco había visitado el territorio. No obstante, y sin ser mencionado, o tal vez siendo deliberadamente ignorado por Buenos Aires,<sup>61</sup> Spagnoli siguió enviando comunicaciones desde México a Suramérica con una interpretación completamente distinta a la que informaron los debates previos y su propia opinión sobre los acontecimientos. Es poco lo que se sabe de su estadía en el país, pero todo parece indicar que continuó con una actividad de propaganda que no fue bien recibida por los *pelemistas*. El mismo Ricardo Flores Magón lo describía en duros términos como un «hombre presuntuoso, amante de la notoriedad y que alimenta irracionales prejuicios contra la raza mexicana». Desde las páginas de *Regeneración*, ubicó a Spagnoli hacia mediados de 1914 como parte de un grupo de timadores liderados por León Cárdenas Martínez que, con la excusa de fundar «colonias anarquistas» en el norte del país, organizó veladas literarias, actos y mítines con el fin de recaudar fondos para la iniciativa comunalista. Fracasado ese intento, apareció en Monterrey editando el periódico *Ideas*, según Magón, acérximo opositor del PLM.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Una descripción completa de los debates sobre este asunto se puede revisar en: Gámez Chávez 2015; Yankelevich 2000.

<sup>61</sup> Después de abandonar el Perú, se dejó de publicar la correspondencia del italiano en el periódico argentino. Considerando las relaciones entre *La Protesta* de Buenos Aires y los magonistas, las críticas de Spagnoli hacia Moncaleano y la redacción del periódico, y la pésima opinión que Ricardo Flores Magón tenía sobre él, no es descabellado suponer que el distanciamiento entre Spagnoli y el periódico bonaerense haya sido de carácter permanente después de 1913.

<sup>62</sup> Flores Magón. *Regeneración*, 15 de enero de 1916.

Ya en 1914, el jefe del PLM se había referido al proyecto colonizador como un embuste que, de ser cierto, podría terminar en una tragedia. Los colonos obviaban que en México «la tierra se está conquistando arma bajo el brazo, y no por medio de caravanas colonizadoras como si se tratara de apoderarse del desierto». En este contexto, el plan, que incluía el traslado de familias completas, fue catalogado como una «estúpida aventura», pues para ir al territorio mexicano, «hay que armarse bien y conquistar a punta de bala el terreno que se desea obtener». <sup>63</sup> No obstante, lo que irritaba a Magón en 1916 fueron las opiniones de Spagnoli, publicadas en el periódico sindicalista *Voluntad* de Nueva York, donde señaló que el carácter social del movimiento había sido exagerado por la propaganda y que el pueblo estaba cansado de la Revolución y ansioso, incluso por la tradición de sus costumbres, de conseguir la paz. En sus palabras, los campesinos «no aman la revolución, porque no alcanzan a comprender los beneficios que podría concederles y prefieren la paz; prefieren el trabajo rudo del pico y de la pala, y mal pagado, antes que ir al matadero». <sup>64</sup>

La publicación fue condenada acusando su tono racista y despectivo, según Magón, reflejo del desconocimiento y desinformación sobre la marcha real de la Revolución que aquejaba al articulista. A la hora de poner en contexto estas opiniones, también es necesario considerar que las afinidades mexicanas de Spagnoli no estaban precisamente en el liberalismo.<sup>65</sup> No obstante, los textos también dan cuenta de un Spagnoli que, tras algunos años en México y la región fronteriza con los Estados Unidos, había adquirido una percepción distinta sobre el proceso, dejando entrever una lectura alejada de las exageraciones de la propaganda magonista, pero no por eso menos comprometida con la idea de una revolución social.

<sup>63</sup> Flores Magón. *Regeneración*, 22 de agosto de 1914.

<sup>64</sup> Flores Magón. *Regeneración*, 22 de enero de 1916. La cita corresponde a una fracción del artículo de Spagnoli copiada en la respuesta escrita por Magón.

<sup>65</sup> Durante la fase del periódico *Ideas* y el periodo de reorganización de la Casa del Obrero Mundial hacia finales de 1914, Spagnoli estuvo relacionado, como miembro de esta organización en la ciudad de Monterrey, con el antiguo *pelemista* devenido en adversario del Magón Antonio I. Villarreal (Hart 1980: 109-110).

Una primera misiva, firmada desde el estado de Coahuila en enero de 1915 y publicada en el periódico *Luz y Vida* de Antofagasta, escribía que «bien se dice que en México se ha expropiado; bien se confirma que los grandes depósitos han sido asaltados; pero todo lo que se expropió, todo lo que se asaltó fue solo en beneficio de unos cuantos vivos». Como si se tratara de un pueblo que no supo aprovechar un momento de libertad total en el cual no acató jefes ni gobiernos para luego volver «a recibir órdenes, a bajar la cerviz delante de los potentes», Spagnoli señalaba casi como una lección práctica que «si el pueblo no se sabe considerar libre desde el primer momento de la insurrección, mal sabrá considerarse después». Frente a esta situación, «nuestro deber de eternos rebeldes a toda clase explotación y de autoridad, es de inculcar en el pueblo estos principios: expropiar la tierra, la maquinaria y todos los instrumentos de trabajo en beneficio de todos y desconocer, en la manera más resuelta y decidida, cualquier clase de jefes y mandarines».<sup>66</sup>

En una segunda carta publicada por *La Protesta* de Lima en noviembre de ese mismo año, la opinión fue mucho más tajante: «la revolución mexicana no es una revolución libertaria, y por lo tanto, tiende a una finalidad que no es la anarquista». Para Spagnoli, todos los programas y caudillos revolucionarios, incluyendo al mismo Zapata «que se creyó “compañero” durante un tiempo», tenían una misma finalidad burguesa. En cuatro años de guerra civil, todos los programas y hombres del proceso «han discutido cómo mejor podía solucionarse el conflicto sin tocar el sagrado derecho de propiedad». Frente a este cuadro, a cuatro años de iniciada la revolución, «una sola solución es posible y es la solución anarquista», la cual consistía en «quitar de por el medio a todos los caudillos y a todos los explotadores, grandes y chicos, y poner la tierra a disposición de todos los que quieran trabajar». Insistiendo en la posibilidad de formar colonias anarco-libertarias en el territorio, señalaba que el pueblo mexicano, después de años de sacrificio inútil y nula conducción libertaria, «por cierto nos seguirá con decisión el día que vea el terruño áspero de

<sup>66</sup> Spagnoli. *Luz y Vida*, mayo de 1915.

ayer transformado en el granero bendito, donde gorjean los chiquillos que no lloraran más por la falta de pan». Y agregaba:

Nosotros, los anarquistas, ya que no lo hicimos antes, somos los que ahora tenemos que orientar la revolución mexicana desde el momento que en cuatro años de lucha el pueblo habrá podido convencerse de que siguiendo a este o aquel caudillo nunca avanzará un solo paso en el camino de sus reivindicaciones.<sup>67</sup>

Los correspondentes, viajeros e internacionalistas llegados a México desde todo el mundo jugaron un papel fundamental en la configuración de un diagnóstico nuevo, aportando información que cambió los criterios iniciales con los que se interpretó el sentido de la Revolución. Además de diversificar las fuentes informativas desde el campo revolucionario, antes prácticamente monopolizadas por *Regeneración*, sus opiniones también contribuyeron a transformar las versiones idealizadas que describieron el conflicto como una revolución social de sentido comunista-anárquico. La información enviada desde el territorio por correspondentes, internacionalistas, los *pelemistas* y sus disidencias operó como un verdadero baño de realidad que en algunos casos contradijo y en otros matizó las versiones difundidas por la propaganda magonista antes de 1913.

Las versiones llegadas desde el territorio pusieron en duda el sentido comunista y ácrata de las expropiaciones, la guerra, las huelgas y, en definitiva, de todas aquellas informaciones que sirvieron para caracterizar la revolución como una de sentido económico-social, y que también motivaron el viaje de quienes, embriagados por la revolución social, terminaron informando sobre su verdadero contenido. Esto fue particularmente notable en la Argentina, donde la polémica tuvo su epicentro regional; no obstante, también se reflejó en la disminución de las informaciones y la división de opiniones evidenciadas en las publicaciones ácratas chilenas. En cambio, los círculos anarquistas del Perú no parecen haber cambiado ni su lectura ni su compromiso con el sentido social de la Revolución. Pese a continuar con la difusión y la agitación de campañas

<sup>67</sup> Spagnoli. *La Protesta*, 11 de octubre de 1915.

de solidaridad, los peruanos de *La Protesta* cambiaron *Regeneración* como su fuente principal de información, incluyendo periódicos como *Tierra!* de La Habana y las comunicaciones enviadas por el mismo Spagnoli.

En términos generales, después de la polémica de 1913, se formaron dos corrientes de opinión que dividieron a los círculos del movimiento obrero revolucionario. Un primer grupo afirmó el contenido social, comunista, anárquico y expropiador de la Revolución Mexicana, manteniendo los apoyos al PLM pese a sus disidencias. Un segundo grupo criticó la conducción del magonismo y la veracidad de su propaganda, calificando la revolución como política, agraria, económica y hasta social; sin embargo, sin un sentido ácrata o comunista definido. Un tercer caso es la opinión de Spagnoli, quien, como Magón, y tal vez influido por su experiencia y contactos en el territorio, presentó el conflicto como una convulsión social con el potencial de transformarse en una experiencia comunista anárquica. Cuestiones de método y también una evaluación distinta sobre las debatidas «tendencias tradicionales» del elemento indígena lo alejaron de los círculos *pelemistas*, mientras que su posición sobre el papel que debiese asumir el proletariado en general —incluyendo al suramericano— lo distanció de Buenos Aires y pareció coincidir con los círculos peruanos y un sector de los chilenos.

#### **CONCLUSIÓN. MÉXICO: UNA «COMUNA»<sup>68</sup> IMAGINADA**

Las versiones que describieron los acontecimientos mexicanos como una revolución social en curso alimentaron la imaginación de los círculos obreros revolucionarios en el hemisferio americano y el continente europeo. Un insumo importante de este ejercicio fue la información cablegráfica publicada por la prensa tradicional; no obstante, el más importante fueron las notas y comentarios de *Regeneración*, los que tendieron a mostrar la violencia y desorganización que desconcertó a la

<sup>68</sup> El término «comuna» («commune», en francés) alcanzó popularidad en todo el mundo después de 1871 gracias a la experiencia de la Comuna de París. En el contexto de la Revolución Mexicana el término dio cuenta de las nuevas formas de organización rural y experimentos de autogestión registrados en el territorio después de 1910.

opinión ilustrada del mundo entero como expresión de un conflicto social mayor y en vías de ser resuelto en un sentido revolucionario.

La circulación de estas versiones al sur del continente americano da cuenta del grado de inserción y alcance global que poseían los medios de difusión revolucionarios en esta parte del mundo. Además, la dinámica con la que circularon estas informaciones en el territorio muestra la existencia de todo un circuito regional de difusión basado en el canje de publicaciones y la acción de propagandistas, lo que habla de un cierto nivel de compenetración entre grupos, la existencia de intercambios, y debates que trascendieron las fronteras nacionales, llegando a incluir al conjunto de la opinión revolucionaria en las tres regiones estudiadas. En definitiva, la imaginación que permitió situar en México la primera revolución social del continente estuvo sustentada en un entramado informal pero complejo, que permitió la circulación de la propaganda agitada por *Regeneración* y otros periódicos de circulación global.

La difusión de la propaganda liberal fue bien acogida por los medios de la región, quienes hasta 1913 parecieron estar convencidos de que en México las expropiaciones masivas, insurrecciones agrarias, huelgas obreras y, en definitiva, todas las expresiones de protesta, descontento y reivindicación eran expresivos de un ánimo revolucionario y una tendencia al comunismo entre los naturales de la región. Las informaciones que pusieron en duda esta primera versión, paradójicamente, se valieron de las mismas redes que permitieron adherir, difundir y promover las versiones de la propaganda magonista sobre el movimiento.

Por último, es interesante constatar que, pese a la existencia de un circuito informativo común, no existió una única interpretación ni una posición unánime sobre los acontecimientos. Asimismo, este circuito tendió a ampliarse y diversificarse gracias a la acción de corresponsales, propagandistas y agentes en el territorio. Además de las divergencias y polémicas registradas sobre el sentido «social», «político» o «agrario» de la revolución, los grupos de cada país tradujeron de un modo particular la experiencia, resaltando aspectos específicos que resonaban con la cotidianidad de los territorios. La simpatía por la guerra y la acción directa demostrada por los chilenos, el interés teórico de los círculos argentinos

y el elemento indígena resaltado por los grupos peruanos demuestran que las grandes revoluciones sociales toman un sentido global cuando son capaces de ser traducidas en otros contextos nacionales. Justamente, esta parece ser la característica principal que informó las interpretaciones y traducciones del México comunalista después de 1911.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alsapro. 1913. «Sobre lo de “Regeneración”. Apreciaciones erróneas». *La Protesta*, 8 de junio. Buenos Aires.
- Bantman, Constance y Bert Altena. 2015. *Reassessing the Transnational Turn. Scales of Analysis in Anarchist and Syndicalist Studies*. Nueva York: Routledge
- Barrera, Jacinto. 2011. *Los rebeldes de la bandera roja. Textos del periódico anarquista ¡Tierra! de La Habana sobre la revolución mexicana*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bartra, Armando. 1977. *Regeneración 1900-1918. La corriente más radical de 1910 a través de su periódico de combate*. Ciudad de México: Ediciones ERA.
- Bartra, Armado y Jacinto Barrera. 2018. *La revolución magonista (cronología narrativa)*. Ciudad de México: s/i.
- Belkin, A. 2022. «El renacer del movimiento obrero después del Centenario: el ciclo de protestas obreras de 1911-1912, sus alcances y limitaciones». *Sociohistórica* 49.
- Bertuccini, G. 1911. «La Revolución en Méjico». *La Acción Obrera* (16 de septiembre). Buenos Aires.
- Carrión, B. S. 1912. «El Comunismo en el Perú». *La Protesta*, enero. Lima.
- Carulla, Juan Emiliano. 1912. «La revolución social de México». *Ideas y Figuras*, 11 de julio. Buenos Aires.
- Caruso, Laura. 2016. «El gran barco: el sindicalismo revolucionario argentino a través de la obra de Julio Arraga». *Izquierdas*, 30 octubre: 1-25.
- Chumpitas, M. 1914. «La Revolución Méjicana». *La Protesta*, mayo. Lima.
- Creaghe, Juan. 1912. «Excitativa». *Regeneración*, 27 de enero. Los Ángeles.
- Creaghe, Juan. 1912. «Revolución mexicana». *La Protesta*, 6 de marzo. Buenos Aires.
- Creaghe, Juan. 1912. «Correspondencia de Méjico». *La Protesta*, junio. Santiago.
- Da Silva, Fábio. 2010. «A Revolução Mexicana de Regeneración e as redes libertárias nas Américas». *Revista Eletrônica da Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas (ANPHLAC)* 9: 1-17.
- De Araujo, Antonio P. 1913. «Mexico en llamas». *El Jornalero*, 30 de junio. Trujillo.
- De la Torre Hernández, Alejandro. 2022. «La vida nómada de *Regeneración*: estampas para una biografía plebeya regeneración». En Miguel A. Ramírez Jahuey (ed.), *Regeneración. Influencia y trascendencia de un periódico de combate en la Revolución*

- Mexicana*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 16-46.
- Delohm, Joél. 2020. «El movimiento obrero anarquista en el Perú (1890-1930)». *Laborem* 24: 367-386
- DeShazo, Peter. 2007. *Trabajadores urbanos y sindicatos en Chile: 1902-1927*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Doillon, David. 2017. *El Magonismo y la revolución mexicana en la prensa ácrata y radical francófona*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- El Jornalero*. 1911, 1 de junio. «La bandera roja». Trujillo.
- El Productor*. 1913, febrero. Crónica internacional. Santiago.
- El Productor*. 1913, marzo. «Crónica de Valparaíso». Santiago.
- El Productor*. 1913, marzo. «Movimiento Social». Santiago.
- Fernández, Camilo. 2020. «Ideología y redes políticas en los inicios del socialismo en Chile (1897-1900): los casos de la Unión Socialista y El Pueblo». *Izquierdas* 36: 663-683.
- Flores Magón, Ricardo. 1911. «La revolución mejicana. Una carta de Ricardo Flores Magón». *La Protesta*, 29 de agosto. Buenos Aires.
- Flores Magón, Ricardo. 1911. «La revolución mejicana». *La Acción Obrera*, 7 de octubre. Buenos Aires.
- Flores Magón, Ricardo. 1912. «Ricardo Flores Magón: La lucha en Méjico». *La Acción Obrera*, 1 de junio. Buenos Aires.
- Flores Magón, Ricardo. 1913. «Sobre la Revolución Mejicana. Carácter del movimiento Zapatista». *La Acción Obrera*, 25 de mayo. Buenos Aires.
- Flores Magón, Ricardo. 1914. «¡Tierritas!». *Regeneración*, 22 de agosto. Los Ángeles.
- Flores Magón, Ricardo. 1916. «¡Alto ahí!». *Regeneración*, 15 de enero. Los Ángeles.
- Flores Magón, Ricardo. 1916. «¡Alto ahí!». *Regeneración*, 22 de enero. Los Ángeles.
- Gámez Chávez, Javier. 2015. «Las redes solidarias de los anarquistas y sindicalistas revolucionarios argentinos con el magonismo. Recepción y debate del Partido Liberal Mexicano en el Río de la Plata». *Pacarina del Sur* 6 (24).
- Gómez Revuelta, Maritza. 2019. *El agotamiento de una utopía. Historia del concepto de revolución en México, 1876-1949*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- González Pacheco, Rodolfo. 1913. «Crónicas extranjeras. Desde Méjico». *La Protesta*, 15 de agosto. Buenos Aires.
- González Pacheco, Rodolfo. 1913. «Desde Méjico». *La Protesta*, 8 de octubre. Buenos Aires.
- González Pacheco, Rodolfo. 1913c. «Desde Méjico». *La Protesta*, 28 de octubre. Buenos Aires.
- Grez, Sergio. 2012. *Los anarquistas y el movimiento obrero. La alborada de «La Idea» en Chile, 1893-1915*. Santiago: LOM.

- Hart, John Maso. 1980. *El anarquismo y la clase obrera mexicana, 1860 a 1931*. Ciudad de México. Siglo XXI.
- Knight, Alan. 2015. *La revolución cósmica. Utopías, regiones y resultados. México 1910-1940*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- La Acción Obrera*. 1911, 3 de junio. «La revolución en Méjico». Buenos Aires.
- La Acción Obrera*. 1911, 26 de agosto. «La insurrección proletaria en Méjico». Buenos Aires.
- La Acción Obrera*. 1912, 1 de mayo. «De Méjico». Buenos Aires.
- La Batalla*. 1914, 1º quincena de junio. «La revuelta de Méjico». Santiago.
- La Protesta*. 1911, agosto. «En favor de los comunistas de Méjico». Lima.
- La Protesta*. 1913, 1 de junio. «La revolución mejicana y el engaño de Regeneración». Buenos Aires.
- La Protesta*. 1913, 15 de junio. «Sobre lo de “Regeneración” y la revolución mejicana». Buenos Aires.
- La Protesta*. 1914, 7 de noviembre. «Éxitos revolucionarios». Lima.
- Lozada Luza, Fernando. 1914. «La Anarquía Mexicana». *Luz y Vida*, marzo. Antofagasta.
- Lumiere. 1911, agosto. «Revolución Mexicana». *Luz y Vida*. Antofagasta.
- Luz y Vida*. 1908, julio. «Contra la tiranía». Antofagasta.
- Margarucci, Ivanna. 2019. «Apuntes sobre el movimiento anarquista en Perú y Bolivia, 1880-1930». *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* 19.
- Margarucci, Ivanna. 2020. «Repensando el anarquismo en América Latina. ¿Del nacionalismo metodológico a un giro transnacional incompleto?». *Prohistoria* 34: 251-282.
- Margarucci, Ivanna y Eduardo Godoy. 2018. *Anarquismos en confluencia: Chile y Bolivia durante la primera mitad del siglo XX*. Santiago: Eleuterio.
- Méndez, A. 1913. «Más sobre lo de Regeneración». *La Protesta*, 22 de junio. Buenos Aires.
- Pareja, Piedad. 1978. *Anarquismo y sindicalismo en el Perú*. Lima: Rikchay Perú.
- Partido Liberal Mexicano. 1911. «Manifiesto a los trabajadores de todo el mundo». *Regeneración*, 8 de abril. Los Ángeles.
- Pibe. 1912. «La revolución mejicana». *Adelante*, 10 de marzo. Punta Arenas.
- Rama, Carlos M. 1957. «La Revolución mexicana en el Uruguay». *Historia Mexicana* 7 (2): 161-186.
- Rama, Carlos y Ángel Capelletti. 1990. *El anarquismo en América Latina*. Caracas: Ediciones Ayacucho.
- Redactor. 1912, 14 de julio. «La revolución en México. Por Juan Emilio Carulla». *La Protesta*. Buenos Aires.
- Rinke, Stefan. 2017. *Latin America and the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rojas, Rafael. 2021. *El árbol de las revoluciones. Ideas y poder en América Latina.* Madrid: Turner Noema.
- Samaniego López, Marco Antonio. 2021. «Prestores de la revolución mundial». *Revista de Historia de América* 160: 241-274.
- Santana, Adalberto. 2007. «La revolución mexicana y su repercusión en América Latina». *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos* 44: 103-127.
- Savala, Joshua. 2022. *Beyond Patriotic Phobias: Connections, Cooperation, and Solidarity in the Peruvian-Chilean Pacific World.* Oakland: California University Press.
- Shaffer, Kirk. 2010. «Tropical libertarians: Anarchist movements and networks in the Caribbean, Southern United States, and Mexico, 1890s-1920s». En Steven Hirsch y Lucien van der Walt (eds.), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940.* Boston-Leiden: Brill, 273-320.
- Shaffer, Kirk. 2020. «¡Tierra y Libertad! Caribbean anarchists and the Mexican Revolution, 1905-1930» En Kirk Shaffer (ed.), *Anarchist of the Caribbean. Countercultural Politics and Transnational Networks in the Age of US Expansion.* Cambridge: Cambridge University Press, 125-154.
- Shawn, England. 2015. «Magonismo, the revolution, and the anarchist Appropriation of an imagined Mexican indigenous identity» En Steven Hirsch y Lucien van der Walt (eds.), *In Defiance of Boundaries. Anarchism in Latin American History.* Gainesville: University Press of Florida, 243-260.
- Spagnoli, José. 1913. «Sobre la revolución mexicana». *Luz y Vida*, agosto. Antofagasta.
- Spagnoli, José. 1913. «Cosas de Méjico». *La Batalla*, 1º quincena de octubre. Santiago.
- Spagnoli, José. 1915. «Principios Revolucionarios». *Luz y Vida*, mayo. Antofagasta.
- Spagnoli, José. 1915. «Crónicas Internacionales. Revolución Mexicana». *La Protesta*, 11 de noviembre. Lima.
- Tarcus, Horacio. 2016. *El socialismo romántico en Río de la Plata (1837-1852).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Tassara, Glicerio. 1911. «La revolución social en Marcha». *La Protesta*, agosto. Lima.
- Torres, Javier. 2013. *La revolución imposible. La difusión anarquista de la Revolución Mexicana en el periódico francés Les Temps Nouveaux, 1906-1914.* Ciudad de México: Ediciones UNAM.
- Torres, Javier. 2014. *La Revolución sin frontera. El Partido Liberal Mexicano y las relaciones entre el movimiento obrero de México y el de Estados Unidos. 1900-1923.* Ciudad de México: Ediciones UNAM.
- Vidal, J. 1909. «De Méjico. ¡A los revolucionarios del mundo!». *Luz y Vida*, 9 de julio. Antofagasta.
- Weber, Devra Anne. 2016. «Wobblies of the Partido Liberal Mexicano». *Pacific Historical Review* 85 (2): 188-226.

William C. Owens. 1912. «Revolución Mejicana». *La Protesta*, 2 de abril. Buenos Aires.

Yankelevich, Pablo. 2000. «Los magonistas en *La Protesta*. Lecturas rioplatenses del anarquismo en México, 1906-1929». *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 19 (19): 53-83.

Fecha de recepción: 22/05/2024

Fecha de aprobación: 23/01/2025



# Notas



# *Lima Andina: Una herramienta digital para la historia de la migración interna en Perú*

## *Lima Andina: A digital tool for the history of internal migration in Peru*

ALAN DURSTON

*York University*

[durston@yorku.ca](mailto:durston@yorku.ca)



### **RESUMEN**

*Esta nota presenta una plataforma digital con más de seis mil avisos publicados por asociaciones de migrantes internos en el diario El Comercio entre 1906 y 1933, permitiendo estudiar de manera sistemática la presencia y las dinámicas de estas asociaciones en Lima a comienzos del siglo XX. A partir de una base de datos que registra 488 organizaciones y sus avisos, la plataforma ofrece herramientas de búsqueda y visualización útiles para explorar patrones de migración, sociabilidad y participación política. La nota describe las decisiones metodológicas y el proceso colaborativo detrás del proyecto, destacando tanto los desafíos del trabajo digital como su potencial para futuras investigaciones históricas.*

*Palabras clave: historia digital; humanidades digitales; historia de Perú; historia de Lima; migración interna; asociaciones de migrantes*

### **ABSTRACT**

*This note presents a digital platform containing more than six thousand notices published by internal migrant associations in the newspaper El Comercio between 1906 and 1933, allowing for a systematic study of the presence and dynamics of these associations in Lima in the early twentieth century. Based on a database that records 488 organizations and their notices, the platform offers search and visualization tools useful for exploring patterns of migration,*



*sociability, and political participation. The note describes the methodological decisions and collaborative process behind the project, highlighting both the challenges of digital work and its potential for future historical research.*

**Keywords:** digital history; digital humanities; history of Peru; history of Lima; internal migration; migrant associations.

En los últimos años, se ha desarrollado un *boom* de la historia digital en el panorama más amplio de las humanidades digitales. Un proyecto de historia digital suele tener como objetivo la creación de una plataforma web<sup>1</sup> que albergue un conjunto de datos, como un corpus textual o datos estructurados en tablas. Aparte de su accesibilidad, una plataforma web permite al usuario buscar y organizar datos según distintos criterios (cronológicos, geográficos, etc.). Es decir, un proyecto de historia digital puede ser mucho más que un repositorio donde se «cuelgan» fuentes digitalizadas: abre nuevas posibilidades de investigación y ofrece un considerable potencial pedagógico.<sup>2</sup>

Esta nota se enfoca en Lima Andina (<https://limandina.org/>), una plataforma web que ofrece información sobre las asociaciones de migrantes internos (principalmente de la sierra) que operaron en Lima a comienzos del siglo XX. En los años 1910 y 1920, se aceleró notablemente la migración interna a Lima, impulsada por el crecimiento económico de la capital. Los migrantes internos, principalmente de la sierra central, constituyan casi el 40% de la población de Lima en 1931 (376.000 en total). De ese

<sup>1</sup> Lo que define una *plataforma* web es su carácter interactivo: permite al usuario manipular datos, aplicar filtros, descargar información o generar resultados personalizados. En cambio, un *sitio* web ofrece contenidos estáticos.

<sup>2</sup> A modo de ejemplo, mencionaré dos proyectos muy diferentes entre sí. Primero, el proyecto LANGAS (Lenguas Generales de América del Sur, <https://langas.cnrs.fr>), dedicado al estudio de las lenguas indígenas sudamericanas que funcionaron como lenguas vehiculares bajo el dominio español. Ofrece un extenso corpus de textos en guaraní y quechua, así como un buscador sofisticado diseñado para el trabajo filológico. Segundo, el Don Valley Historical Mapping Project (<https://maps.library.utoronto.ca/dvhmp>), dedicado a la historia medioambiental del valle del río Don en Toronto. Ofrece datos de archivo sobre el pasado de localidades específicas mediante mapas interactivos.

total, 65.000 habían llegado en la década de 1920.<sup>3</sup> Es una migración diferente a la que ocurrió a partir de los años de 1940, cuando comenzaron las grandes migraciones campesinas a Lima: anteriormente, se trató en su mayor parte de «mestizos» (es decir, de personas provenientes de los sectores medios de la sierra) que se avecindaron en zonas urbanas que ya estaban construidas o bajo construcción, particularmente en Barrios Altos, La Victoria y Breña.<sup>4</sup> Esta fase del gran proceso de transferencia demográfica de sierra a costa es difícil de estudiar, ya que no fue tan visible para los contemporáneos como la migración posguerra. El objetivo principal de Lima Andina es ofrecer acceso a una fuente rica pero dispersa: los anuncios publicados por asociaciones de migrantes en *El Comercio*.

Lima Andina es obra de un equipo integrado por Yésica Ayme, Eliezer Mello, Roberto Pareja<sup>5</sup>, Luis Tavera y el que escribe. Mis colaboradores no solo realizaron el trabajo de recolección y procesamiento de datos, sino que también aportaron de manera fundamental al diseño e implementación. Los proyectos de historia digital casi siempre son colectivos, pero en este caso el concepto se formó en marcha, a través del proceso de colaboración. El proyecto se realizó con financiamiento del Consejo de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades de Canadá (SSHRC/CRSH) (<https://sshrc-crsh.canada.ca/en.aspx>). Escribo desde mi perspectiva como historiador e iniciador del proyecto, con el objetivo de discutir la colaboración interdisciplinaria necesaria para llevar a cabo un proyecto de historia digital.

## DESCRIPCIÓN

La plataforma Lima Andina ofrece acceso a una base de datos elaborada a partir de 6575 avisos publicados por asociaciones de migrantes en el diario *El Comercio* de Lima, entre 1906 y 1933. Cada asociación representaba a los migrantes de una zona específica: departamento, provincia o distrito. Perseguían fines de apoyo mutuo, organizaban actividades de

<sup>3</sup> Stein 1980: 56, 65.

<sup>4</sup> *Ib.*: 67.

<sup>5</sup> A quien se agradece también por sus sugerencias a la presente nota.

diversa índole para sus miembros y abogaban por la zona de origen. Estas organizaciones han sido analizadas por antropólogos y sociólogos con referencia a épocas recientes (años 1950 en adelante) —por ejemplo, en los libros de Teófilo Altamirano Rua (1984 y 2000)—. El objetivo de la plataforma Lima Andina es contribuir al estudio de la migración interna en Perú a comienzos del siglo XX y de los impactos que tuvieron las comunidades migrantes en Lima antes de la formación de los pueblos jóvenes a partir de los años 1940. La fecha de inicio de la base de datos, 1906, corresponde al primer anuncio que encontramos en *El Comercio*. Cerramos el corpus en 1933, fecha más o menos arbitraria que corresponde al asesinato del presidente Luis Miguel Sánchez Cerro.

En total, se registraron 488 asociaciones, aunque no todas funcionaron simultáneamente. Se incluyeron asociaciones costeñas y selváticas además de las andinas. Las zonas de origen más representadas en la base de datos son los departamentos de Ancash, Junín y Ayacucho, que en conjunto representan alrededor del 62% de las asociaciones (Ancash = 33%; Junín = 16%; Ayacucho = 13%). Apurímac, Huancavelica, Huánuco y las provincias cordilleranas del departamento de Lima representan otro 22%, por lo que las asociaciones para migrantes del norte, del sur, de la costa y del oriente tienen una presencia minoritaria en la base de datos.

La base de datos tiene dos componentes principales: la *Tabla de Asociaciones* (<https://limandina.org/asociaciones/>) y la *Tabla de Artículos* (<https://limandina.org/articulos/>), que incluye el texto completo de los 6575 anuncios. Estos dos conjuntos de datos están depositados en un *dataverse*, donde el usuario puede descargarlos íntegramente en distintos formatos.<sup>6</sup> Al acceder a las tablas a través de la plataforma, funcionan como una hoja Excel: hay distintos filtros y los resultados se pueden ordenar por columna. También se pueden realizar búsquedas de palabras.

Los anuncios ofrecen abundante información sobre las actividades de las asociaciones y sobre la historia social, cultural y política de Lima. Muchos avisos incluyen programas de fiestas y veladas con charlas, bailes y actos teatrales. Las asociaciones también informan sobre sus

<sup>6</sup> Ayme *et al.* 2020.

pedidos ante el gobierno: una escuela, un camino o la remoción de una autoridad abusiva en la zona de origen. Tras el derrocamiento del régimen de Augusto B. Leguía en 1930, decenas de asociaciones anunciaron en *El Comercio* su adhesión al golpe de Estado de Luis Miguel Sánchez Cerro. Los anuncios incluyen los nombres de miles de miembros de las asociaciones. De forma anecdótica, nos hemos enterado de que muchos usuarios de la plataforma llegan a ella al buscar información sobre un antepasado: un motor de búsqueda como Google detecta que el nombre aparece en la plataforma Lima Andina y, a partir de ahí, pueden usar los buscadores internos de la plataforma para afinar la información.

Uno de los objetivos centrales del proyecto fue explotar el potencial cuantitativo de la base de datos. Las entidades que lo componen tienen un carácter relativamente homogéneo. Las asociaciones se ciñen a la jerarquía territorial del país y sus anuncios comparten ciertas características: son puntuales, tienen fecha precisa y provienen de una sola publicación. Los patrones estadísticos se expresan mediante una serie de visualizaciones de datos. Por ejemplo, una *línea de tiempo* (<https://limandina.org/linea-de-tiempo-numero-de-articulos-publicados-por-ano/>) muestra un aumento considerable de actividad, expresado en el número de artículos publicados por año, en los primeros años del oncenio de Leguía y tras su derrocamiento, momentos de intensa actividad política en los que participaron las asociaciones.<sup>7</sup> Los *mapas* (<https://limandina.org/mapas/>) muestran el número de asociaciones por departamento y por provincia. El mapa de asociaciones por provincia muestra una alta concentración en las zonas que tenían acceso relativamente expedito a Lima en una época en la que atravesar la geografía nacional requería semanas de viaje —la red de carreteras estaba en ciernes y el transporte en la costa se hacía en barco—. El Ferrocarril Central explica el elevado número de asociaciones de migrantes de las provincias de Jauja y Concepción. El Ferrocarril de Chimbote nunca logró la meta de ingresar al Callejón de Huaylas, pero sí alcanzó una altura considerable y parece explicar por qué Pallasca ha sido la provincia con el mayor número de asociaciones en Lima (32).

<sup>7</sup> Sobre el papel de las asociaciones en las elecciones de 1931, véase Jansen 2017.

La base de datos es una herramienta útil para vislumbrar los patrones de migración en una época en la que no se realizaron censos nacionales (el censo de 1940 fue el segundo de la historia republicana, tras el de 1867).

## DISEÑO

La plataforma Lima Andina es básicamente una interfaz que permite al usuario consultar y operar las tablas. Detrás de este sistema relativamente sencillo hay un complejo diseño creado por el especialista en humanidades digitales, Roberto Pareja. La creación de las tablas implicó varios pasos. El primero fue fotografiar los artículos de *El Comercio* y, de ahí, ingresar la información clave de cada artículo en una tabla de Excel. De forma paralela, se fue completando la Tabla de Asociaciones. A cada asociación se le asignó un número de identificación que agiliza la ubicación de los anuncios publicados por esa asociación en la Tabla de Artículos, cuyo fondo incluye una lista desplegable (*Search Id. Asoc.*) que permite filtrar los anuncios por número de asociación. Este procedimiento fue necesario debido al gran número de asociaciones y a que muchas de ellas tienen nombres similares. Por ejemplo, entre las asociaciones departamentales ancashinas, encontramos las siguientes: Asamblea Ancashina, Asociación Ancashina, Centro Ancash, Centro Representativo Ancash, Sociedad Hijos de Ancash, etc. En muchos casos, los migrantes de un mismo departamento, provincia o distrito pertenecían a distintas asociaciones que a veces eran rivales. Por otro lado, el nombre de una misma organización podía cambiar o sufrir cambios inadvertidos al publicarse el anuncio. A la hora de ingresar un nuevo anuncio a la base de datos, intentábamos determinar si se trataba de una organización nueva o de la misma con un nombre ligeramente distinto.

En cuanto a la clasificación geográfica de las asociaciones, optamos por utilizar la división administrativa actual del Perú. Esto genera algunos anacronismos, ya que esta división ha cambiado en los últimos cien años, incluso a nivel departamental (por ejemplo, el departamento de Pasco se separó de Junín en 1944). Hay varias provincias y muchos distritos que se crearon después de 1933. Por ejemplo, las asociaciones que representaban a migrantes de los distritos de Corculla, Oyolo, Lampa y Pausa

en el sur de Ayacucho aparecen en la tabla bajo la provincia de Páucar de Sarasara a pesar de que esta se creó en 1988. Sin embargo, este nos pareció el procedimiento más claro y sencillo, y resulta fácil identificar las fechas de creación de las jurisdicciones más recientes.

### EVOLUCIÓN DEL PROYECTO

Cuando comencé a estudiar la historia de la migración interna en Perú, resultaba evidente la importancia de establecer un registro que permitiese acceder de forma expedita a datos básicos sobre las asociaciones. Teófilo Altamirano Rua ya lo había hecho para las asociaciones de fines del siglo XX en su libro *Liderazgo y organizaciones de provincianos en Lima Metropolitana*, donde incluyó una serie de tablas desplegables con datos de 339 asociaciones.<sup>8</sup> Mi objetivo era crear una base de datos en la web que ofreciera información histórica y referencias bibliográficas sobre las asociaciones de comienzos del siglo XX. Mi primer intento tomó la forma de un sitio web en el que cada página ofrecía información sobre una asociación y el usuario navegaba a partir de una lista de jurisdicciones: por ejemplo, al abrir la página de Ayacucho, aparecía una lista de asociaciones departamentales y también de provincias. Al abrir una página de provincia, aparecía una lista de asociaciones provinciales, distritales, etc. Esto se realizó con la asistencia de un especialista en sistemas, que creó un sitio web en WordPress con las páginas necesarias, y de un colaborador que ingresaba los datos. El sitio nunca funcionó de forma satisfactoria por una variedad de motivos, sobre todo por el gran número de páginas y enlaces.

Cuando comenté el problema con Roberto Pareja, me explicó las deficiencias de mi diseño y el riesgo de pérdida de información y de obsolescencia del sitio. Al incorporarse Pareja al proyecto, optamos por hacer borrón y cuenta nueva e implementar una organización tabular de la información, como ya había hecho Altamirano Rua en formato físico. Esto implicaba sacrificar algunos aspectos del registro original, pero se obtenía una organización mucho más interactiva y sinóptica de la

<sup>8</sup> Altamirano Rua 2000.

información. Además, se evitaba el riesgo de pérdida de la información, ya que esta se registraba primero en tablas de Excel antes de subirla a la plataforma.

La lección principal de esta experiencia fue, sencillamente, que no es fácil llevar a buen término un proyecto de historia digital. No basta con que el investigador disponga de la ayuda de un especialista en sistemas: se requiere la colaboración de alguien que pueda «traducir» entre los objetivos de la investigación y las posibilidades informáticas. De ahí la importancia de contar con un especialista en humanidades digitales que oriente al investigador. Una tendencia a futuro es el «historiador digital»: los programas de posgrado en Historia están preparando a sus alumnos para el uso de herramientas digitales y están surgiendo plazas de trabajo para historiadores que las utilicen en la investigación y la docencia.

## CONCLUSIONES

Para concluir, discutiré las formas en que Lima Andina podría expandirse y perfeccionarse. Como suele pasar, no logramos realizar todos los aspectos contemplados del proyecto por falta de recursos y tiempo. Además, actualmente se está produciendo un desarrollo vertiginoso de las herramientas digitales para la investigación. Nuestro proyecto se llevó a cabo a fines de la década de 2010 y concluyó en 2021, aunque seguimos revisando la plataforma periódicamente para resolver conflictos de *software*. En este sentido, Lima Andina ha pasado inevitablemente a ser un objeto «histórico», uno que mantiene su funcionalidad (ojalá por muchos años más). Hoy en día, el trabajo de crear una base de datos a partir de un corpus textual puede agilizarse con herramientas de reconocimiento de texto, que incluso pueden leer textos escritos a mano, y con aplicativos de inteligencia artificial. Ahora se podrían automatizar tareas que hace pocos años requerían muchas horas de trabajo, lo que implicaría que el costo de un proyecto de historia digital podría reducirse considerablemente. La inteligencia artificial también está facilitando la creación de plataformas web, lo cual tiene implicaciones alentadoras para los investigadores que no cuentan con grandes fondos para la investigación.

Los gráficos y mapas constituyen uno de los aspectos más útiles de la plataforma, ya que muestran patrones a partir de centenares o millares de datos. Un aspecto que se quedó en el camino fue «mapear» las reuniones de las asociaciones usando las direcciones de los locales que aparecen en los anuncios. Al integrarse a la plataforma un Sistema de Información Geográfica (SIG), el usuario podría generar mapas por año y por zona de origen. Por ejemplo: ¿En qué lugares se reunían los pallasquinos durante los años 1920? ¿O en los años 1910? Visualizar esta información podría ofrecer pistas importantes sobre la organización de las comunidades migrantes en Lima y aumentar la utilidad de la plataforma para la historia urbana. Para esto, se habría creado una tabla de direcciones con las coordenadas de latitud y longitud de cada una. El uso de los sistemas SIG se ha vuelto común en la arqueología, ya que los arqueólogos registran las coordenadas de sus hallazgos *in situ*; sin embargo, trabajar con fuentes escritas presenta dificultades especiales. La nomenclatura de las calles de Lima cambió en dos ocasiones durante las primeras décadas del siglo XX, de manera que no era posible identificar las coordenadas a partir de una dirección en Google Maps. Se requería un trabajo manual y, probablemente, especulativo para identificar las coordenadas. Se trata de un proyecto perfectamente factible y, de hecho, el trabajo con los sistemas SIG se está volviendo cada vez más común en algunas especialidades de la Historia, como la historia medioambiental.<sup>9</sup>

Participar en un proyecto de historia digital puede ser una experiencia novedosa y productiva. A diferencia de nuestros colegas en las ciencias sociales, los historiadores solemos trabajar de forma solitaria y, en ese sentido, una de las ventajas de la historia digital es que requiere el trabajo en equipo con personas de diversas formaciones. Para los historiadores jóvenes, en particular, puede ser una experiencia decisiva —para ellos y para el futuro desarrollo de la disciplina—.

<sup>9</sup> Por ejemplo, el ya citado Don Valley Historical Mapping Project.

## BIBLIOGRAFÍA

- Altamirano Rua, Teófilo. 1984. *Presencia andina en Lima Metropolitana: Un estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Altamirano Rua, Teófilo. 2000. *Liderazgo y organizaciones de provincianos en Lima Metropolitana. Culturas de migrantes e imaginarios sobre el desarrollo*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Ayme, Yésica, Alan Durston, Eliezer Molina, Roberto Pareja y Luis Tavera. 2020. «El Comercio Migrant Association Database», <https://doi.org/10.5683/SP2/8IPTYQ>
- Don Valley Historical Mapping Project. <https://maps.library.utoronto.ca/dvhmp>
- Jansen, Robert S. 2017. *Revolutionizing Repertoires: The Rise of Populist Mobilization in Peru*. Chicago: University of Chicago Press.
- LANGAS Lenguas Generales de América del Sur. <https://langas.cnrs.fr>
- Lima Andina. Historia de las asociaciones de migrantes durante la primera mitad del siglo XX. <https://limandina.org>
- Pareja, Roberto. s.f. «Lima Andina: del archivo al archivo digital». <https://limandina.org/lima-andina-del-archivo-al-archivo-digital/>
- Stein, Steve. 1980. *Populism in Peru: The Emergence of the Masses and the Politics of Social Control*. Madison: University of Wisconsin Press.

# Nelson Rockefeller y el arte andino: A propósito de la reapertura del ala Michael C. Rockefeller en el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York

Nelson Rockefeller and Andean art: On the reopening of the Michael C. Rockefeller wing at New York's Metropolitan Museum of Art

CAROL RODRÍGUEZ

*Pontificia Universidad Católica del Perú*

c.rodriguezr@pucp.pe

<https://orcid.org/0009-0009-2797-8715>

---

## RESUMEN

*El 31 de mayo de 2025, las galerías dedicadas al arte de África, Oceanía y la América antigua reabrieron sus puertas en el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York. Tras una completa renovación museográfica y museológica, el Ala Michael C. Rockefeller presenta, una vez más, estas expresiones visuales como alternativas legítimas al canon clásico de las bellas artes, consolidando su lugar en la historia del arte universal. Que estas manifestaciones culturales hayan cobrado importancia en este siglo se debe, en parte, a uno de sus mayores coleccionistas estadounidenses: Nelson Rockefeller. Esta nota explora el vínculo entre Rockefeller y el arte andino, desde su primer viaje a Perú en 1937, la fundación del Museo de Arte Primitivo en 1954, hasta la inauguración del Ala Rockefeller en 1982. A partir de mi experiencia como parte del equipo responsable de la reapertura de las galerías en 2025, este texto también recoge mis reflexiones sobre la presentación de la colección de arte andino y sobre los nuevos significados que adquiere hoy en día.*

**Palabras clave:** Nelson Rockefeller, arte andino, Museo de Arte Primitivo, Museo Metropolitano de Arte de Nueva York, arte peruano



**ABSTRACT**

*On May 31, 2025, the galleries dedicated to the arts of Africa, Oceania, and the ancient Americas reopened at New York's Metropolitan Museum of Art. Following a complete museological and museographic renovation, the Michael C. Rockefeller Wing once again presents these visual expressions as legitimate alternatives to the classic canon of fine arts, consolidating their place in art history. The fact that these arts have gained importance in this century is partly due to one of their greatest American collectors: Nelson Rockefeller. This note examines the connection between Rockefeller and Andean art, from his first trip to Peru in 1937 to the founding of the Museum of Primitive Art in 1954, and the opening of the Rockefeller Wing in 1982. Drawing on my experience as part of the team responsible for the reopening of the galleries in 2025, the text also reflects my thoughts on the presentation of the Andean art collection and the new meanings it acquires today.*

**Keywords:** Nelson Rockefeller, Andean art, Museum of Primitive Art, Metropolitan Museum of Art, Peruvian art

**INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>**

El *arte primitivo*, término antiguamente utilizado para referirse a las expresiones visuales de África, Oceanía y la América antigua, alcanzó popularidad a inicios del siglo XX gracias a pintores modernos como Pablo Picasso y Paul Gauguin, quienes encontraron en estas tradiciones culturales la inspiración necesaria para desarrollar una nueva estética. El entusiasmo por este arte, especialmente en Europa, se vio estimulado por la desilusión de la primera posguerra con la civilización occidental

<sup>1</sup> La investigación para la redacción de esta nota se llevó a cabo entre enero y julio de 2025, durante mi residencia en The Metropolitan Museum of Art, posible gracias al apoyo de The Michael C. Rockefeller Wing Fund. Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a Joanne Pillsbury por brindarme las directrices iniciales sobre las fuentes bibliográficas y los documentos de archivo relacionados con Nelson Rockefeller y la colección de arte andino del Met. Finalmente, quiero agradecer a José Luis González, cuyas preguntas y comentarios sobre la primera versión de este manuscrito contribuyeron a mejorarla considerablemente.

y por una nueva fascinación por las colonias.<sup>2</sup> Los objetos antropológicos que antes se consideraban representaciones materiales del *salvajismo* de estos pueblos comenzaron a evaluarse con nuevos ojos, que veían en ellos un mundo sin ataduras y sin la corrupción moderna, listo para ser explotado pictóricamente por Occidente. Consideradas por mucho tiempo *artes menores*, estas expresiones visuales no se incorporaron a la historia del arte universal sino hasta fines del siglo XX, cuando dejaron de valorarse como añadidura a las vanguardias artísticas y comenzaron a ser reconocidas como artes en sí mismas. En Estados Unidos, esta reivindicación fue impulsada por uno de sus más grandes promotores: Nelson Rockefeller, quien, respaldado por sus recursos financieros, su red de contactos y su sensibilidad estética, revolucionó el mundo del arte, pugnando por el reconocimiento de estas obras como expresiones de bellas artes.

#### NELSON ROCKEFELLER, LATINOAMÉRICA Y EL ARTE ANDINO

Nelson Rockefeller, conocido en la política norteamericana por su rol como gobernador de Nueva York (1959-1973) y vicepresidente de Estados Unidos (1974-1977), también fue un ávido coleccionista de arte. Su madre, Abby Rockefeller, cofundadora del Museo de Arte Moderno de Nueva York (MoMA), cultivó su gusto por el arte a través de las obras que colecciónaba en casa y de los viajes que realizaban juntos en su juventud.<sup>3</sup> Rockefeller sostiene que adquirió el aprecio y el disfrute del arte en sus diversas formas «por ósmosis».<sup>4</sup> Sin embargo, el *arte primitivo* siempre ocupó un lugar especial en su colección.

Conocedor de las artes de África y Oceanía que habían inspirado a los pintores de inicios del siglo XX, el interés de Rockefeller por el arte de la América antigua parece haberse iniciado en la década de 1930, cuando vacacionaba en Latinoamérica. Durante un viaje a México en 1933, Rockefeller dijo haberse sentido

<sup>2</sup> Braun 1993: 38.

<sup>3</sup> LaGamma 2014: 4.

<sup>4</sup> Rockefeller 1978: 6.

[...] cautivado por el poder y el exquisito refinamiento de estas obras. [Conocerlas] fue una experiencia muy emocionante y estimulante, que me abrió nuevos mundos —mundos poco conocidos y poco apreciados en aquella época fuera de América Latina y de los círculos antropológicos—. De esta manera, mi interés por el arte primitivo se extendió al precolombino, y no pude resistirme a colecciónar[lo].<sup>5</sup>

En 1937, Rockefeller llegó a Perú, donde conoció por primera vez el arte andino a través de las antigüedades peruanas,<sup>6</sup> y entró en contacto con el arqueólogo más destacado de ese momento: Julio C. Tello.

Rockefeller quedó especialmente cautivado por los textiles peruanos, tanto antiguos como modernos. Se dice que en Cuzco compró grandes cantidades de tejidos,<sup>7</sup> pero fue en Lima donde, gracias a Tello, vio por primera vez algunos de los más espectaculares mantos antiguos. A fines de la década de 1920, el arqueólogo y su equipo descubrieron cientos de fardos funerarios durante las excavaciones realizadas en Wari Kayan, un cementerio prehispánico ubicado en la península de Paracas. Luego de su traslado a Lima, el estado de conservación de los fardos se vio afectado por la alta humedad y la falta de espacio y de recursos económicos para preservarlos adecuadamente. Fue en ese momento cuando Rockefeller conoció a Tello y le proporcionó el dinero que necesitaba para desenfardelarlos. Ante la situación adversa de estos «tesoros invaluables»,<sup>8</sup> el coleccionista se reunió con Óscar R. Benavides, entonces presidente de Perú, quien le encargó a Tello liderar la construcción de un museo para albergarlos, proveyéndole los fondos necesarios y la libertad para hacerlo.<sup>9</sup> Así nació el Museo de Antropología—hoy Museo de Arqueología, Antropología e Historia del Perú—. Pero Rockefeller tenía planes adicionales. Sabiendo que el Metropolitan Museum of Art (Met) de Nueva York había financiado investigaciones arqueológicas en Egipto, el coleccionista intentó interesar al museo para que realizará trabajos de campo en América Latina.<sup>10</sup> Entusiasmado con la

<sup>5</sup> *Ib.*: 7; traducción de la autora.

<sup>6</sup> Pillsbury 2014: 18.

<sup>7</sup> *Ib.*: 18.

<sup>8</sup> Rockefeller 1978: 8.

<sup>9</sup> Loh trop 1948: 12.

<sup>10</sup> Pillsbury 2014: 19.

idea, Tello le dio a Rockefeller algunos fardos para que los llevara a Nueva York y le mostrara al Met lo que se podía lograr mediante la colaboración interamericana.<sup>11</sup> Sin embargo, con escaso interés en el arte precolombino en ese momento, el museo rechazó las donaciones, que fueron posteriormente recibidas en el Museo Americano de Historia Natural. Tras esta experiencia, Rockefeller decidió canalizar su apoyo económico a través del Institute of Andean Research,<sup>12</sup> que financió el desarrollo de proyectos de investigación en Sudamérica, entre ellos los de Tello.

A partir de ese momento, el vínculo entre Rockefeller y América Latina se fortalecería cada vez más. El coleccionista recorrió gran parte de América del Centro y del Sur como coordinador de la Oficina de Asuntos Interamericanos, un organismo gubernamental destinado a fomentar el desarrollo económico de la región y a fortalecer el sentido de patrimonio y propósito en todo el hemisferio mediante el intercambio cultural y el desarrollo de infraestructuras de transporte.<sup>13</sup> Estos viajes, que se hicieron más frecuentes entre 1941 y 1945, le permitieron a Rockefeller colaborar con líderes políticos y empresarios, pero también forjar estrechos vínculos con artistas e intelectuales, quienes, como Tello, le facilitaron el acceso al arte de sus regiones. Así, el coleccionista realizó sus primeras adquisiciones de arte andino. Ya había comprado vasijas de cerámica nasca en Buenos Aires en 1939 (Fig. 1), al igual que algunos textiles,<sup>14</sup> pero fue en 1949 cuando adquirió sus primeras obras de *dealers* en Nueva York y Los Ángeles. Con estas incorporaciones, su apreciación «ya no se limitaba a las formas clásicas del arte que se enseñaban en [las] escuelas y se exhibían en [los] grandes museos».<sup>15</sup> Poco a poco, Rockefeller logró adquirir un importante conjunto de obras que representaban diferentes épocas y regiones del mundo. Sin embargo, aunque coleccionar era una de sus pasiones, también creía en la importancia de acercar el arte al público.

<sup>11</sup> Rockefeller 1978: 8.

<sup>12</sup> Pillsbury 2014: 19.

<sup>13</sup> LaGamma 2014: 9.

<sup>14</sup> Pillsbury 2014: 19.

<sup>15</sup> Rockefeller 1978: 7; traducción de la autora.



Figura 1. Cuenco con motivos de lagartijas, artista nasca, siglos I-VII. The Michael C. Rockefeller Memorial Collection, legado de Nelson A. Rockefeller, 1979, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1979.206.1105 (fotografía: The Metropolitan Museum of Art).

#### **EL MUSEO DE ARTE PRIMITIVO: EL SALÓN DE LAS ARTES NO OCCIDENTALES**

A fines de la década de 1940, la colección de arte precolombino de Nelson Rockefeller, que incluía más de mil piezas, ya no cabía en su residencia en el centro de Manhattan. Peor aún, algunos objetos comenzaban a deteriorarse y requerían restauración.<sup>16</sup> Fue entonces cuando el coleccionista se acercó una vez más al Met, esta vez con Herbert Winlock como director, para ofrecer sus obras en donación, abogando por la incorporación institucional de un notable vacío en su colección.<sup>17</sup> Nuevamente, su oferta fue rechazada, sugiriendo que el Museo Americano de Historia Natural era el lugar más adecuado para albergar estas obras. No obstante, la donación a este museo nunca se concretó. Para Rockefeller, las obras antiguas americanas no solo eran testimonios históricos, sino también obras de arte por derecho propio.<sup>18</sup> Su valor estético superaba con creces

<sup>16</sup> Lena 2019: 44.

<sup>17</sup> LaGamma 2014: 4.

<sup>18</sup> Pillsbury 2014: 20.

el valor antropológico o etnohistórico, lo que las hacía más apropiadas para un museo de bellas artes que para un museo de historia natural.

El Met ya tenía, para entonces, una breve, pero significativa trayectoria en el ámbito del arte precolombino. Las primeras obras de este tipo llegaron al museo poco después de su fundación en 1870,<sup>19</sup> y la colección creció de manera constante hasta inicios del siglo XX. Sin embargo, las adquisiciones se frenaron en la década de 1910, cuando el museo redefinió sus prioridades en un contexto social marcado por sentimientos antiinmigratorios, racismo científico y evolucionismo. El entusiasmo inicial de la institución por las antigüedades americanas decayó y los directivos comenzaron a cuestionarse si era apropiado exhibirlas en un museo de arte.<sup>20</sup> Edward Robinson, director del Met en 1910, decidió entonces trasladar gran parte de estas obras al Museo Americano de Historia Natural, aunque los textiles peruanos permanecieron en el Met y se siguieron coleccionando sin interrupciones.

El Met se mantuvo firme en su convicción de no coleccionar arte precolombino, pero Rockefeller no se rindió. Con el apoyo de su amigo y socio René d'Harnoncourt, el coleccionista concibió la creación de una organización cultural dedicada a las tradiciones artísticas poco representadas en las colecciones de museos. Ambos estaban convencidos de que los académicos y el público en general debían empezar a considerar las obras de África, Oceanía y la América antigua como poseedoras de cualidades artísticas, tras haber permanecido ajena a la historia del arte universal, vistas solo con ojos etnográficos o antropológicos.<sup>21</sup> Así surgió el Museo de Arte Indígena. Fundado el 17 de diciembre de 1954, abrió sus puertas al público el 21 de febrero de 1957, al otro lado del MoMA, con un nuevo nombre: el Museo de Arte Primitivo. En el comunicado de prensa con motivo de la apertura, el coleccionista declaró que no deseaba «establecer el arte primitivo como una categoría separada, sino integrarlo, en toda su asombrosa variedad, en lo que ya se conoce sobre

<sup>19</sup> *Ib.*: 18

<sup>20</sup> *Id.*: 18

<sup>21</sup> LaGamma 2014: 5.

el arte humano».<sup>22</sup> Con la fundación de esta institución artística, Rockefeller y d'Harnoncourt buscaban incorporar las tradiciones culturales de África, Oceanía y la América antigua al *mainstream* de la historia del arte,<sup>23</sup> lo cual promovieron durante décadas mediante el coleccionismo, la investigación y las exhibiciones.

Este fue un momento crucial para el estudio del arte y la arqueología andinos en Nueva York. En 1954, el MoMA inauguró la exposición temporal *Ancient Art of the Andes* con obras de Nelson Rockefeller y otros coleccionistas. Sin embargo, tras la apertura del Museo de Arte Primitivo, las exhibiciones de arte andino se incrementaron considerablemente. Entre ellas destacan: *Art of Ancient Peru: selected works from the collection* (entre el 19 de febrero y el 18 de mayo de 1958), *Art of Empire: The Inca of Peru* (entre el 20 de noviembre de 1963 y el 2 de febrero de 1964) (Fig. 2) y *Ancient Peruvian Textiles from the collection of the Textile Museum, Washington D.C.* (entre el 12 de octubre y el 14 de noviembre de 1965). Cada exposición no solo fue un ejercicio innovador para presentar piezas arqueológicas como obras de arte, sino que también implicó un minucioso trabajo de investigación que se resumía en un catálogo impreso. Además de incluir una lista completa con información básica sobre cada obra, la publicación situaba y ordenaba espacial y cronológicamente las tradiciones culturales andinas mediante mapas y cuadros cronológicos. Asimismo, presentaba breves ensayos que destacaban los avances en el desarrollo de este campo académico, escritos por especialistas como Julie Jones, Alan Sawyer y Junius Bird. El Museo de Arte Primitivo también publicó varios libros especializados, como *Tiahuanaco Textile Design*, publicado en 1963, y *Sculpture from Peru. Selected from the collection of the Museum of Primitive Art*, en 1964, resultados de la investigación sobre las obras de la colección del museo. De esta manera, el Museo de Arte Primitivo contribuyó al estudio ávido y detallado de los Andes prehispánicos, consolidándose como un referente artístico y académico sin precedentes.

<sup>22</sup> Lena 2019: 48; traducción de la autora.

<sup>23</sup> LaGamma 2014: 5.

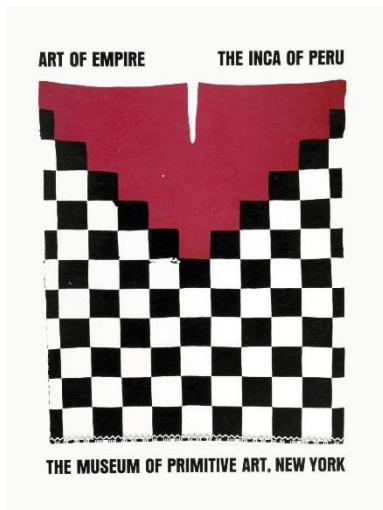


Figura 2. Portada del catálogo de exhibición *Art of Empire: The Inca of Peru* editado por el Museo de Arte Primitivo, New York, 1964 (fotografía: Thomas J. Watson Library Digital Collections).

#### **EL ARTE PRIMITIVO REGRESA AL MUSEO METROPOLITANO DE ARTE DE NUEVA YORK**

A mediados de la década de 1950, el Met reavivó su interés por la colección de arte antiguo americano, reconociendo que había sido un error transferir la colección precolombina al Museo Americano de Historia Natural casi medio siglo antes.<sup>24</sup> ¿Cómo podía hacerlo cuando Perú y otros países de América Latina estaban cada vez más vigilantes ante la extracción ilegal de sus bienes culturales? La solución fue incorporar colecciones privadas que ya estuvieran en Estados Unidos.<sup>25</sup> Así, la colección de arte andino del Met se reconstruyó con las vasijas cerámicas de Nathan Cummings, las obras de metal de Alice K. Bache y, por supuesto, la colección de Nelson Rockefeller.

<sup>24</sup> Pillsbury 2021: 23.

<sup>25</sup> *Ib.*: 24.

### La apertura del Ala Michael C. Rockefeller (1982)

En los años transcurridos desde la fundación y apertura del Museo de Arte Primitivo, Rockefeller no había renunciado a su objetivo de conseguir un hogar permanente para las artes de África, Oceanía y la América antigua en el Met. El coleccionista sostuvo que «a fines de la década de 1960, René [d'Harnoncourt] tuvo la idea de que si consiguiéramos convencer a los directivos del [Museo] Metropolitano de organizar una gran exposición de toda la colección del Museo de Arte Primitivo, esto tendría un gran impacto y tal vez cambiaría su actitud». <sup>26</sup> El museo aceptó realizar la exposición en sus instalaciones y programó su inauguración para el 10 de mayo de 1969. Dos semanas antes, Brooke Astor, miembro del *Board of Trustees* del Met, convenció a Rockefeller para que ofreciera nuevamente su colección al museo, así como para que abogara por la construcción de un ala especial de exhibición.<sup>27</sup> Llegado el día, no solo se celebró la inauguración de *The Art of Oceania, Africa, and the Americas from the Museum of Primitive Art*, sino también la incorporación de la colección del Museo de Arte Primitivo y de la del propio Nelson Rockefeller al Met. Cinco años más tarde, en diciembre de 1974, el Museo de Arte Primitivo cerró sus puertas tras transferir cerca de 3500 obras de arte, su biblioteca y gran parte de su personal.<sup>28</sup>

El Ala Michael C. Rockefeller, que lleva el nombre de uno de los hijos de Nelson Rockefeller, quien falleciera en la isla de Nueva Guinea mientras reunía piezas para la colección de arte de Oceanía, abrió sus puertas el 3 de febrero de 1982 en un espacio expositivo de 42 000 metros cuadrados ubicado en la zona sur del Met, frente a *Central Park*, donde permanece hoy en día. Con cerca de 1500 obras en exhibición, que incluían esculturas de madera y piedra, vasijas cerámicas, objetos de oro y plata, textiles y piedras preciosas y semipreciosas de diversas partes de África, Oceanía y la América antigua, este espacio se convirtió en un museo dentro de otro museo.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Rockefeller 1978: 11; traducción de la autora.

<sup>27</sup> *Ib.*: 12.

<sup>28</sup> LaGamma 2014: 13.

<sup>29</sup> De Montebello 1982: 8.

Con la donación de Nelson Rockefeller y del Museo de Arte Primitivo, que ascendía a 1054 obras,<sup>30</sup> el Met se consolidó como uno de los museos líderes de la región en la colección de arte antiguo americano. Tras casi cien años desde la adquisición de su primera pieza de arte precolombino, el museo se convirtió en un punto de referencia para comprender esta gran tradición, conocida por su profundidad y calidad.<sup>31</sup> En palabras de Phillippe de Montebello, entonces director del Met, «las llamadas “artes primitivas” gozan de la misma prominencia y permanencia, bajo un mismo techo, que las artes de Europa occidental, Extremo Oriente y Estados Unidos».<sup>32</sup> Así, el museo llenó el último vacío en la presentación de los logros artísticos y culturales de la humanidad, situando estas expresiones visuales entre las bellas artes del mundo en una de las instituciones artísticas más influyentes y destacadas, un logro que Rockefeller y su equipo del Museo de Arte Primitivo buscaron incansablemente durante años.<sup>33</sup>

#### **La reapertura del Ala Michael C. Rockefeller (2025)**

A fines de la década de 2010, comenzaron las conversaciones sobre una reconfiguración completa del Ala Rockefeller. Casi cuarenta años después de su apertura, los nuevos descubrimientos e investigaciones sobre el arte de África, Oceanía y la América antigua habían generado nuevos conocimientos y perspectivas sobre cómo representar las tradiciones culturales de cada área geográfica. El anuncio oficial se hizo el 19 de noviembre de 2018, informando que el Met se «embarcaba en un plan para renovar, rediseñar y reconfigurar por completo el Ala Michael C. Rockefeller [...] con el fin de reintroducir cada una de las tres grandes tradiciones mundiales, mostrándolas como elementos discretos en un ala global que dialoga con las colecciones del museo en su conjunto».<sup>34</sup> Los cambios no solo serían museológicos, sino también museográficos,

<sup>30</sup> LaGamma 2014: 14.

<sup>31</sup> Pillsbury 2014: 27.

<sup>32</sup> De Montebello 1982: 8; traducción de la autora.

<sup>33</sup> Lena 2019: 67.

<sup>34</sup> The Metropolitan Museum of Art 2022; traducción de la autora.

reubicando piezas y vitrinas en nuevas áreas de las salas y aplicando las tecnologías más recientes para la protección y exhibición de las obras.

El Ala Michael C. Rockefeller se reinauguró el 31 de mayo de 2025. Este acto fue la culminación de casi una semana de eventos de apertura que iniciaron el 28 de mayo y contaron con la participación de algunos de los más destacados expertos y personalidades de las artes y tradiciones de África, Oceanía y la América antigua como coanfitriones. El día de la inauguración comenzó con un festival de bienvenida al público a las galerías, que incluyó visitas guiadas a cargo del equipo de trabajo y los coanfitriones, y concluyó con una charla entre Kulapat Yantrasast, arquitecto del Ala Rockefeller, y Max Hollein, director del Met.

Las galerías del Ala Rockefeller están separadas por continentes, pero mantienen una interconexión entre sí. Cada una comienza con una introducción y luego se subdividen geográfica y cronológicamente a modo de capítulos que explican las diversas culturas y tradiciones de África, Oceanía y la América antigua.<sup>35</sup> Las galerías de arte precolombino abarcan los territorios actuales de América Central, el Caribe y América del Sur, cuyos cambios y continuidades a lo largo del tiempo se explican en un mapa interactivo ubicado en el acceso principal. En estas galerías, el arte andino ocupa aproximadamente el 40 % del espacio total de exposición, un porcentaje representativo de su presencia en la colección de arte de las civilizaciones antiguas de las Américas del Met. Gran parte de las obras exhibidas pertenecen a *The Michael C. Rockefeller Memorial Collection*, que reúne piezas donadas por Rockefeller al Met —procedentes del Museo de Arte Primitivo y de su colección privada—, así como aquellas entregadas al museo tras su muerte en 1979. Otra gran parte está compuesta por las colecciones de Nathan Cummings, Alice K. Bache, Jane Costello Goldberg y Jan Mitchell, así como por las obras que el Met coleccionó desde su fundación.

La historia antigua de los Andes centrales se aborda desde una vista panorámica de su arte y arqueología (Fig. 3). Se resaltan las tradiciones culturales más representativas de las diversas regiones y períodos:

<sup>35</sup> Stoilas 2025.



Figura 3. Vista de la galería de arte andino del Ala Rockefeller, Nueva York, 2025 (fotografía: Bruce Schwarz/The Metropolitan Museum of Art).

Cupisnique, Nasca, Moche, Tiwanaku, Chimú, Inca, entre otras, a través de algunas de las expresiones visuales más exquisitas que sobreviven hoy, testimonios del alto grado de estética, tecnología, creatividad, significado y valor de estas antiguas comunidades indígenas. Un ejemplo notable es un cuchillo tipo *tumi*, hecho de una aleación de oro, plata y cobre, que representa a la deidad Sicán o Naymlap, el mítico fundador de la dinastía Lambayeque (Fig. 4). Su rostro, con ojos alados y tocado semi-circular, es fácilmente reconocible, mientras que su cuerpo, en lugar de brazos y piernas, está compuesto por cuentas circulares de turquesa, lo que demuestra un ejercicio de geometrización. Esta pieza, elaborada con algunas de las técnicas de manufactura de metales más destacadas de la costa norte, como el soldado, el repujado y el engrapado, pudo haber sido utilizada en rituales ceremoniales como emblema de poder y estatus antes de acompañar a un miembro de la élite en su tumba.

Como parte de las galerías de arte andino, el Ala Rockefeller también incluye una sala dedicada a los textiles peruanos (Fig. 5). El tejido,



Figura 4. Cuchillo tipo tumi, artista lambayeque, siglos X-XII. Colección Jan Mitchell e hijos, donación de Jan Mitchell, 1991, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1991.419.58 (fotografía: The Metropolitan Museum of Art).



Figura 5. Vista de la galería de textiles peruanos del Ala Rockefeller, Nueva York, 2025 (fotografía: Bruce Schwarz/The Metropolitan Museum of Art).

la forma de arte más antigua de los Andes centrales, ocupa un lugar privilegiado en el Met que no se le ha concedido a materiales similares de otras partes del mundo. Del mismo modo, no existe hoy en día ninguna otra sala de este tipo en todos los Estados Unidos. Entre *unkus*, tocados y gorros de cuatro puntas, destacan textiles que probablemente no se vestían. Se trata de un conjunto de paneles rectangulares azules y amarillos, hechos por artistas waris (Fig. 6). Estos tejidos están compuestos por plumas, específicamente de guacamayos, posiblemente trasladados alrededor del siglo IX desde la Amazonía hasta la costa de Arequipa, donde fueron hallados en 1943. Las evidencias sugieren que estos paneles fueron usados como colgantes, posiblemente como parte de la parafernalia de poder de un líder wari o como elementos de la escenografía ritual de sacrificios humanos incas. En cualquier caso, estas obras, elaboradas con bienes escasos y prestigiosos, como las plumas amazónicas, justificarían las diversas vidas que parecen haber tenido a lo largo del tiempo, siendo la más reciente de estas la de piezas destacadas del Met.



Figura 6. Panel de plumas, artista wari, siglos VII-X. The Michael C. Rockefeller Memorial Collection, legado de Nelson A. Rockefeller, 1979, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1979.206.470 (fotografía: The Metropolitan Museum of Art).

La nueva Ala Rockefeller busca reflejar los últimos avances académicos en el estudio del arte y la arqueología andina, «incorporando conocimientos sobre los artistas, sus materiales, sus técnicas y sus funciones sociales [...] Siempre que ha sido posible, los textos indígenas —antiguos, históricos y modernos— han servido de base para la narrativa

curatorial, enriqueciendo la interpretación y la apreciación de las obras de la colección».<sup>36</sup> Expertos y personalidades de los Andes centrales han prestado sus voces para contar historias sobre las obras, que se presentan en audioguías en inglés y español. Esta información también está disponible en línea (<https://www.metmuseum.org/art/collection/search>), complementada con ensayos bilingües a modo de un gran catálogo digital.

## DISCUSIÓN

La reconfiguración del Ala Rockefeller está en sintonía con el papel que desempeñan los museos hoy, cuya prioridad ya no es la colección de obras, sino la preservación, el estudio y la comunicación de nuevos conocimientos sobre ellas.<sup>37</sup> Esta nueva información, consultada con líderes locales e internacionales de las artes y las humanidades, constituye la base para la renovación de las galerías. Aunque se trata de un enfoque académico sobre el arte andino, esto no impide que las piezas sean protagonistas de recurrentes conversaciones de públicos no especializados. De hecho, el Met las promueve mediante visitas guiadas por investigadores (*Met Expert Talks*) y recorridos especiales para organizaciones sin fines de lucro de arte y cultura peruana, además de actividades educativas periódicas accesibles con una visita al museo o mediante conexión a Internet.

«Las historias nacionales y nacionalistas son relatos que se cuentan en los libros de arte e historia, pero también se “cuentan” en forma de exposiciones y montajes de museos».<sup>38</sup> La reapertura del Ala Rockefeller, de algún modo, refuerza el proceso de reconfiguración que ha experimentado el arte andino antiguo en los últimos 50 años en Estados Unidos. Que se exhiba en un espacio reservado para el conocimiento y el disfrute, en una institución de renombre como el Met, es una manifestación del valor que este tiene fuera de América Latina. Sin embargo, también demuestra que las artes menos representadas del mundo deben

<sup>36</sup> The Metropolitan Museum of Art 2025: 2.

<sup>37</sup> Boone 1993: 337.

<sup>38</sup> Errington 1993: 210; traducción de la autora.

llegar a la palestra de un museo influyente y destacado para reconsiderar su posición en la esfera artística y, por lo tanto, en la historia del arte universal. Nelson Rockefeller parecía comprender este punto de vista, por lo que buscó que el Met, un museo de arte reconocido internacionalmente, acogiera su colección de *arte primitivo*.

A pesar de la construcción de las nuevas galerías, la reconfiguración de sus narrativas y la cuidadosa selección de obras del Ala Rockefeller, el arte andino nunca ocupará el lugar más importante en ninguna institución artística o arqueológica fuera de nuestro país o región, porque nuestra herencia global nos guía a buscar la estética en el arte europeo. Sin embargo, estas piezas, que muchos reconocen como expresiones visuales de sus antepasados, adquieran nuevos significados y funciones para quienes las aprecian y disfrutan, especialmente si se encuentran fuera de Perú. Para el público en general, este arte es el vínculo entre quienes residen —temporal o permanentemente— en Estados Unidos y sus lugares de origen, a los que tardarán en volver o que tal vez nunca lo harán. Es el punto de contacto para reencontrarse con un pasado enaltecido, pero también desconocido, que se construye en una memoria colectiva evocada desde la materialidad. Para los académicos representa una fuente inagotable de conocimiento que potencia la construcción de una historia representativa del mundo andino antiguo en una perspectiva coherente y perceptible. En este sentido, las piezas andinas no son solo objetos arqueológicos u obras de arte: son, ante todo, testimonios materiales dinámicos, que adquieran significado según el interlocutor y su contexto.

La renovada Ala Rockefeller ofrece una visión general del arte andino, abordando las tradiciones artísticas más destacadas del pasado prehispánico. Sin embargo, por razones museológicas y museográficas, no profundiza apropiadamente en ninguna de ellas. Los subtemas propuestos para cada cultura antigua se presentan como premisas, suficientes para quienes se acercan a ellas por primera vez, pero a menudo escasas para aquellos que buscan profundizar su conocimiento sobre el mundo andino. Asimismo, las obras en exhibición, aunque de la más alta calidad, representan solo una pequeña fracción de los *tesoros* que albergan los depósitos

del museo. En los museos peruanos se vive una situación completamente opuesta. Aunque más reducidos, en dimensiones y recursos, los museos de ciudades como Arequipa, Trujillo, Ayacucho, entre otras, complementan y refuerzan las narrativas generales del arte andino que ofrecen instituciones extranjeras, como el Met, y los museos de Lima. Su visión local del arte y la arqueología les permite ahondar en la cosmovisión de las culturas antiguas de su región, así como mostrar una gran cantidad y variedad de piezas que corresponden a desarrollos estilísticos únicos que difícilmente se encuentran en otras partes del mundo.

Finalmente, estas galerías revelan también otra realidad. En los Estados Unidos de hoy, bajo el gobierno de un presidente con claras políticas antiinmigratorias y xenófobas, los miembros de comunidades peruanas y de toda América Latina son perseguidos por su condición de migrantes, cuando la historia del continente americano, desde sus orígenes, es la historia del movimiento de personas e ideas de todas partes a todas partes, incluyendo Estados Unidos. El Met acoge el arte precolombino con el que muchos de estos migrantes se identifican, mientras, a nivel institucional, están siendo rechazados abiertamente por el país que los alberga. Aquí se evidencia una contradicción: el arte antiguo de las Américas es bienvenido, pero no quienes se identifican con estas mismas tradiciones culturales.

Incluso cuando se dedicaba a una actividad claramente colonialista, como la de colecciónar *arte primitivo*, Nelson Rockefeller sostenía que el desaparecido Museo de Arte Primitivo desempeñaba un papel importante en la sensibilización y el fomento del orgullo entre los países que salían del colonialismo a mediados del siglo XX.<sup>39</sup> Hoy en día, el Ala Rockefeller sigue estos pasos, pero también corre el riesgo de que el discurso curatorial dirigido a las comunidades peruanas contemporáneas no se comunique de manera eficaz, principalmente porque una visita al museo puede suscitar el temor de ser reconocidos como migrantes por las fuerzas del orden. Mientras se siga con la actual política gubernamental, sería indispensable que el Met refuerce sus estrategias para mantener el diálogo

<sup>39</sup> LaGamma 2014: 9.

entre estos grupos y los objetos, fortaleciendo así el sentido de patrimonio que ha construido en Nueva York desde la apertura de sus galerías el siglo pasado. Este desafío es una oportunidad para reevaluar cómo acercar el arte al público no estadounidense en una de las ciudades más afectadas por las nuevas políticas disposiciones nacionales.

### CONCLUSIONES

El arte andino ha cobrado nueva vida en el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York con la reconfiguración del Ala Rockefeller, un proyecto que prolonga la visión impulsada por Nelson Rockefeller a mediados del siglo XX. Su valor se potencia no solo por su presencia en una de las instituciones artísticas más importantes del mundo, sino también por los discursos curatoriales construidos por quienes estudian y aprecian estas obras, en su mayoría procedentes de la región andina. Las piezas exhibidas, en su multidimensionalidad, evocan tanto conversaciones académicas como cotidianas. El Met, como facilitador, promueve encuentros uno a uno entre los objetos y el público, cuya visión panorámica del arte andino constituye el punto de fuga para conectar con las tradiciones regionales que solo se hallan en los museos peruanos.

Aunque dentro del marco de un museo de arte, el valor estético de las obras se complementa con el valor arqueológico. La combinación de ambas perspectivas revela las complejas historias que cuentan las piezas. Sin embargo, en el contexto actual de Estados Unidos, el Met se enfrenta con el reto de sostener el vínculo con las audiencias peruanas. De hecho, las actuales políticas antiinmigración tienen el potencial de entorpecer el intercambio de conocimientos que el museo fomenta activamente, en la convicción de que el arte cobra mayor sentido cuando permanece accesible a quienes lo reconocen como parte de su historia.

### BIBLIOGRAFÍA

- Braun, Barbara. 1993. *Pre-columbian art and the post-columbian world. Ancient American sources of modern art*. Nueva York: Harry N. Abrams.
- Boone, Elizabeth Hill. 1993. «Collecting the Pre-Columbian past: Historical trends and the process of reception and use». En Elizabeth Hill Boone (ed.), *Collecting*

- the pre-Columbian past: a symposium at Dumbarton Oaks, 6th and 7th October 1990.* Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 315-350.
- De Montebello, Phillip. 1982. «Report of the Director». *Annual Report of the Trustees of the Metropolitan Museum of Art* 112: 8-13.
- Errington, Shelly. 1993. «Progressivist stories and the Pre-Columbian past: Notes on Mexico and the United States». En Elizabeth Hill Boone (ed.), *Collecting the pre-Columbian past: a symposium at Dumbarton Oaks, 6th and 7th October 1990.* Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 209-250.
- LaGamma, Alissa. 2014. «The Nelson A. Rockefeller vision: In pursuit of the best in the arts of Africa, Oceania, and the Americas». *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 72: 4-17.
- Lena, Jennifer. 2019. «The Museum of Primitive Art, 1940-1982». En Jennifer Lena (ed.), *Entitled: Discriminating Tastes and the Expansion of the Arts*. Princeton: Princeton University Press, 41-69.
- Pillsbury, Joanne. 2014. «The Pan-American: Nelson Rockefeller and the arts of ancient Latin America». *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 72: 18-27.
- Pillsbury, Joanne. 2021. «Aztecs in the Empire City: “The people without history” in the Met». *Metropolitan Museum Journal* 56: 12-31.
- Rockefeller, Nelson. 1978. «Introduction». En Douglas Newton (ed.), *Masterpieces of Primitive Art*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 6-12.
- Stoilas, Helen. 3 de junio de 2025. «The Met’s Rockefeller Wing now stands taller than ever». *Apollo Magazine*. <<https://apollo-magazine.com/met-michael-c-rockefeller-africa-oceania-ancient-americas-new-galleries/>>.
- The Metropolitan Museum of Art. 2022. *The Metropolitan Museum of Art to Renovate its Michael C. Rockefeller Wing* [Comunicado de prensa]. <<https://www.metmuseum.org/press-releases/rockefeller-wing-announcement-2018-news>>.
- The Metropolitan Museum of Art. 2025. *The Met to reopen its Arts of the Ancient Americas Galleries on May 31 following a Multiyear Renovation* [Comunicado de prensa]. <[https://www.metmuseum.org/press-releases/mcrw\\_ancient-americas-2025-news](https://www.metmuseum.org/press-releases/mcrw_ancient-americas-2025-news)>.

## Reseñas



**Álvarez-Ossorio Alvariño, Antonio, Roberto Quirós Rosado y Cristina Bravo Lozano (eds.). *Las noblezas de la monarquía de España (1556-1725)*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2024, 746 pp.**

En el panorama social del Perú virreinal, las «noblezas» desempeñaron un papel muy significativo, entendidas como grupos acreedores de determinadas preeminencias en razón de los servicios prestados a la Corona. La conquista del Perú fue posible gracias al empuje de Pizarro y sus huestes, que arriesgaron sus vidas —y sus patrimonios— en esa empresa, así como por el apoyo de grupos étnicos descontentos con el dominio inca. El monarca castellano, por tanto, dependió de los conquistadores para llevar a cabo el poblamiento del territorio, y estos consideraban de justicia convertirse en el grupo social preeminente en ese «nuevo mundo». Si bien en un principio la Corona fue muy restrictiva en la concesión de títulos nobiliarios a los conquistadores, lo cierto es que aquellos y sus descendientes tuvieron muy clara su condición distinguida de «beneméritos», que podríamos entender, en sentido amplio, como análoga al status nobiliario. En cuanto a la población andina, fueron numerosas las distinciones nobiliarias otorgadas tanto a curacas como a descendientes de los incas.

Así, para entender el desarrollo social y político del Perú entre los siglos XVI y XVIII, resulta importante el estudio de dichos grupos «nobiliarios». Entre los diversos autores que han escrito sobre ellos, ejemplos representativos son los de Guillermo Lohmann Villena con sus investigaciones sobre los americanos en las órdenes nobiliarias, o sobre el marquesado de Santiago de Oropesa; de Paul Rizo-Patrón, con sus estudios sobre la nobleza limeña; y de José Carlos de la Puente Luna, con sus publicaciones sobre los reclamos de los nobles indígenas. Precisamente, la portada del libro que reseñamos se refiere a la nobleza incaica, al presentar el estupendo retrato de don Marcos Chiquantopá, luciendo sobre su frente la mascaypacha (símbolo de la autoridad del inca) y mostrando el escudo de armas otorgado por el rey a los príncipes



incaicos. El otorgamiento del status nobiliario a élites «autéctonas» no solo se dio en América, sino también en Europa, como el propio libro lo ilustra, al referir el caso de las élites moriscas, muchos de cuyos integrantes fueron distinguidos por el monarca tras la derrota del emirato nazarí, y también después de la guerra de las Alpujarras, en lo que Enrique Soria Mesa define como «la otra nobleza granadina», que fue útil como «correa de transmisión» entre la Corona y la población morisca de la región.

Por otro lado, desde hace ya décadas comprobamos que, para estudiar en profundidad el pasado peruano, es fundamental recurrir a la historia comparada, y más aún en el caso del periodo hispano, durante el cual el Perú formó parte de un conjunto de más de una veintena de reinos que compartieron el mismo monarca. El libro que nos ocupa denomina a ese conjunto como «monarquía de España», ya que fue un concepto utilizado desde fines del siglo XVI con referencia a los territorios regidos por el monarca católico luego de la división de los Países Bajos, y cuando los personajes españoles adquirían cada vez más preponderancia en los asuntos gubernativos de lugares tan diversos. En efecto, la autoridad del monarca católico se extendió no solo por territorios europeos y americanos, sino también por territorios africanos y asiáticos.

En este sentido, el volumen que reseñamos constituye un aporte muy valioso. Sus editores convocaron a un selecto grupo de veinticinco estudiantes que nos ofrecen muy interesantes miradas sobre los grupos nobiliarios en tan diversos territorios, desde Sicilia hasta el Perú y desde México hasta Mallorca, por citar solo algunos de esos reinos. Eran veintidós los reinos integrados en esa monarquía, aunque esa integración presentó características muy distintas, lo que señala una de sus peculiaridades. El marco cronológico escogido abarca desde el inicio del reinado de Felipe II hasta la firma del Tratado de Viena, en 1725, con el que se superó la tensión bélica y diplomática generada por la muerte de Carlos II.

Dividido en dos partes, el libro dedica la primera a analizar las características de las nobrezas en cada uno de los territorios de la monarquía: se estudian —entre otras cosas— las estrategias familiares y patrimoniales que desplegaron, los diversos sectores en los que servían a la monarquía, el modo de vida que llevaban y los procesos de movilidad social

en los que sus integrantes se vieron involucrados, que fueron erosionando el orden estamental tradicional por la creciente importancia del rol de la riqueza. La segunda parte del volumen presenta sugerentes visiones sobre esta nobleza «transnacional», y pone atención en los factores que vinculaban a los grupos nobiliarios de los diversos territorios, y en los modos por medio de los cuales esas élites buscaban distinguirse, a la vez que se «hibridaban», pero siempre manteniendo el ideal de «vivir noblemente». Como sabemos, el status nobiliario no fluía solo de la posesión de un título, sino que era compartido por un número mucho mayor de personas, a partir de diversos factores de distinción, como las órdenes militares, la pertenencia a la Orden del Toisón de Oro, la grandeza de España o la propia hidalgüía, entre otros.

Para los estudios peruanistas, resulta ilustrativo conocer el modo en que en otros territorios de la monarquía se desarrollaron fenómenos tales como las relaciones de los nobles con la Corona —que oscilaron entre los enfrentamientos y los compromisos—, o la difusión del mayorazgo, o la venta de títulos nobiliarios —a partir de fines del siglo XVII— y su impacto en la movilidad social, o las diferencias entre los propios miembros del estamento nobiliario, ya que se trataba, en efecto, de un grupo humano bastante heterogéneo. El libro nos permite comprender la complejidad de todas esas «noblezas» y, así, adquirir criterios para analizar con mayor finura el papel de los grupos sociales preeminentes en el Perú virreinal.

A propósito de ello, en este volumen el análisis de las nobezas del virreinato del Perú está a cargo de la distinguida historiadora Alejandra B. Osorio, quien pone énfasis en destacar que aquellas formaron parte de una vasta red transatlántica de nobles de la monarquía católica, y subraya que no fue menor el efecto que los nobles peruanos —y en especial los «autóctonos»— tuvieron en el proceso de evolución de las élites en ese inmenso imperio. Además, pone de relieve que en el Perú —y en las Indias en su conjunto— los conceptos de «noble» y de «nobleza» adquirieron significados más flexibles que en el Viejo Mundo, y, por tanto, los ascensos sociales podían lograrse de manera más rápida. Así, el «estrato nobiliario» en el Perú virreinal no solo estuvo integrado

por conquistadores, encomenderos y personajes indígenas preeminentes, sino también por agentes de la administración, catedráticos, hacendados, comerciantes o mineros. A partir de mediados del siglo XVII, aumentó notablemente el número de títulos nobiliarios en el Perú, debido a la confluencia entre las necesidades económicas de la Corona y la creciente riqueza de una élite cada vez más poderosa, que financiaba a la monarquía a cambio de la concesión de títulos.

En consecuencia, para los historiadores peruanos y peruanistas, la lectura de este libro será verdaderamente provechosa. Los trabajos que reúne permiten entender mejor —a través de las comparaciones con situaciones propias de otros territorios de la monarquía de España— algunas características cruciales del mundo virreinal, como la desigualdad, el privilegio o la estructura corporativa de la sociedad. En definitiva, el libro nos permite ponderar mejor la pertenencia del virreinato peruano a un conjunto político de enormes dimensiones.

JOSÉ DE LA PUENTE BRUNKE

*Pontificia Universidad Católica del Perú*

**Barragán, Rossana. *Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX*, segunda edición. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2024, 365 pp.**

Rossana Barragán es una destacada historiadora boliviana cuya producción dedicada a la etnohistoria comenzó a principios de los años 80, pero que pronto se extendió a otros temas como el género, las guerras de independencia, el mundo del trabajo, la historia contemporánea y la teoría, especialmente la subalternidad. El libro que es motivo de esta reseña fue publicado originalmente en 1990; es un indudable acierto reeditarlo, porque la combinación de enfoques provenientes de la antropología, la sociología, la demografía, la historia, etcétera, fue novedosa y, gracias a su originalidad, no ha perdido relevancia.

El tema del libro es complejo; se trata de combinar varias perspectivas que atraviesan la historia de la ciudad de La Paz, pero que pueden ser extendidas a otras ciudades latinoamericanas. Estas son: la configuración y evolución del espacio urbano, la demografía y la etnicidad, analizadas con el objetivo de comprender la evolución de la sociedad, la economía y la cultura de La Paz. En ese sentido, el libro puede ser comprendido como un esfuerzo por desarrollar una «historia total», como se evidencia en el índice, el cual muestra secciones dedicadas a la política, la economía, la sociedad, las fiestas y las representaciones.

Como se señala desde el inicio, el libro propone que la historia de la ciudad de La Paz no puede entenderse sin la «activa participación indígena», desarrollada a partir de un núcleo de control hispano, pero que se modificó con la división y especialización del trabajo, en el cual la participación indígena es central. En ese sentido, la demografía de la ciudad muestra la rápida «indigenización» y luego un largo proceso de mestizaje que le otorgó su originalidad. La autora opta acertadamente por seguir la evidencia que le proporcionan los libros parroquiales no solo para comprender mejor la conformación social de la ciudad, sino para

entender más adecuadamente la participación indígena, por ejemplo, en las luchas por la independencia desarrolladas en La Paz.

La parte dedicada a la economía utiliza lo que contemporáneamente se denomina «cadena de mercancías», no estudia solo la producción de la zona, compuesta por productos agrícolas, especialmente coca y cascarilla, sino también su comercialización e intercambio con otros productos a partir de los tambos, por supuesto, analizadas conjuntamente con la importante producción minera y artesanal. Sin que se fueren las relaciones, Barragán, con su prolífico análisis de la economía, establece la base material de la existencia social, la cual le da sentido, pero no determina a las clases sociales. En ese sentido, Barragán retoma la perspectiva marxista de la historia, pero no de forma esquemática ni con conceptos preestablecidos. Su análisis es profundamente histórico, es decir, trata de ver la relación entre la base material de la existencia y el orden sociocultural, estableciendo matices antes que afirmaciones absolutas. Por ejemplo, no describe a la sociedad organizada en sectores rígidos compuestos por españoles, mestizos e indios; por el contrario, muestra las sutilezas de la estructura social compuesta por elementos de clase, género y etnicidad. Por ejemplo, al analizar la sociedad paceña de fines del siglo XIX, comenta: «la posición económica de campesino, así como su identidad, hacía de ellos el sector social más explotado y menospreciado culturalmente. Esto sucedía muy claramente cuando etnia y clase coincidían» (150). Su trabajo también incorpora la dimensión de género, especialmente respecto al matrimonio y la ilegitimidad, reconociendo dos tipos de ella: una «legitimidad horizontal», las uniones entre personas con cierto grado de igualdad, y la «ilegitimidad vertical», un tipo de relación que reproducía la desigualdad económica, social y de origen.

Un acápite muy interesante del libro es el dedicado a las fiestas. Estas expresan buena parte de la complejidad de las jerarquías sociales al mostrar aspectos materiales, como máscaras, vestimentas, objetos rituales y otros, percibidos a partir de sus marcas de clase y etnicidad, y que definen lo que corresponde a los indios y a los mestizos. La autora incluye la experiencia sonora de quienes asistieron a las diversas celebraciones,

demostrando que la experiencia cultural tanto se alimentó como contribuyó a consolidar la percepción de lo indígena. Estos momentos de celebración, que incluían música, danza y alcohol, eran espacios que les permitían a los indígenas romper los límites de los suburbios de La Paz, «invadiendo» la ciudad con sus «cajas y pífanos». De esta manera, la autora revela que, a mediados del siglo XIX, la inclusión y tolerancia de las prácticas indígenas fueron bastante inferiores a las que se practicaban en la época colonial antes de los Borbones. El significado de este hecho es revelador: fue durante la etapa republicana cuando se consolidó la identificación de lo étnico con lo racialmente inferior, con lo indígena. La autora revela, de este modo, la estrecha relación entre clase y etnicidad, una de las claves de la historia de América Latina.

Otro acápite importante es el análisis de la propiedad territorial, a partir de diversas fuentes como listas de tributo, listados de propiedad territorial, etcétera. Su estudio concluye que las categorías de originario y forastero, denominadas a veces como agregados, son más complejas de lo que se pensaba; a lo largo de fines de la época colonial y el siglo XIX, paulatinamente se fueron diluyendo esas categorías. Como la autora menciona, dentro de lo que se agrupaba bajo esas denominaciones fiscales se yuxtaponían diversos tipos de relaciones sociales y económicas. Por ejemplo, se registró a personas que no eran originalmente tributarias para conservar las tierras, cada vez más escasas a lo largo del siglo XIX; del mismo modo, muchos originarios se convirtieron en agregados o incursionaron en nuevas actividades como artesanos o comerciantes. De esta manera, se observa un fenómeno de proletarización de la mano de obra indígena.

Este proceso se intercala con la ofensiva estatal contra las tierras indígenas desde la presidencia de Melgarejo (1866-1868): se atacó a la comunidad indígena y se obligó a su parcelación en manos privadas. Como indica Barragán, la ley tenía por objeto formar haciendas: «y los indígenas serían colonos, sirviendo en la ciudad o en los pueblos». Aunque estas disposiciones fueron abandonadas luego de la derrota de Melgarejo, reaparecerían con diversos argumentos. La población indígena no actuó pasivamente ante estos intentos; se registraron diversos

levantamientos, agravados por el aumento de las contribuciones. La reacción de los sectores conservadores en el gobierno fue brutal, lo que motivó las denuncias de los liberales y reformó la relación del Estado con la población indígena, permitiendo su incorporación al ejército. Sin embargo, a pesar de todos estos esfuerzos, Barragán afirma que las comunidades de La Paz fueron desapareciendo y que se consolidaron la mediana y la pequeña propiedad, junto con las haciendas.

Finalmente, el libro aborda el proceso de modernización de la ciudad a fines del siglo XIX, la llegada de la luz artificial y la nueva infraestructura urbana más acorde con los gustos modernistas y burgueses de la época. Al mismo tiempo que se desarrollaban estos cambios, los criterios sociales también se renovaban al incluir la educación como factor decisivo en la ubicación de los individuos en las jerarquías sociales, como se evidencia en los censos de la época.

Como se puede notar, el libro de Barragán es un estudio muy completo de la evolución de la ciudad de La Paz y de su entorno desde fines del periodo colonial hasta los albores del siglo XX. No es un esfuerzo menor: su trabajo se asienta en una multiplicidad de fuentes, analizadas con distintas metodologías, lo que da como resultado un excelente ejemplo de «historia total».

JESÚS COSAMALÓN

*Pontificia Universidad Católica del Perú*

Aguirre, Carlos; Fisher, William. *Vigilar, castigar e imprimir. La producción de libros en la penitenciaría de Lima (1907-1961)*. La Libertad: Reino de Almagro, 2025, 250 pp.

Si rápidamente observamos un texto que tiene como encabezado *Vigilar y castigar*, con la misma velocidad nuestros recuerdos nos dirigen a los estudios de Michel Foucault y sus entramados sobre el control social y las relaciones de poder. Pero si a este título le sumamos el término «imprimir», nuestro horizonte de recuerdos parece encontrar una disonancia. Y aunque parezca contradictorio, esta aparente incongruencia es el gran valor de este nuevo libro, escrito por Carlos Aguirre y William Fisher. El libro *Vigilar, castigar e imprimir* busca conectar dos campos historiográficos muy estudiados a nivel internacional, pero que, a nivel local, todavía no han tenido la preponderancia que sí presentan otros temas. La historia social del delito ya ha sido escudriñada hace unos años por Carlos Aguirre en su libro *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX* (La Siniestra, 2019), y, más precisamente, la experiencia carcelaria en *Donde se amasan los guapos: Las cárceles de Lima, 1850-1935* (Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico, 2020). Por otro lado, su interés por la historia cultural del libro, de alguna forma, ha tenido un acercamiento con la presentación del libro *Bibliotecas y cultura letrada en América Latina. Siglos XIX y XX* (Fondo Editorial de la PUCP, 2018). Estos enfoques historiográficos, aparentemente alejados entre sí, hoy se intersectan y proponen llenar algunos vacíos de la historiografía nacional.

*Vigilar, castigar e imprimir. La producción de libros en la Penitenciaría de Lima* consta de siete capítulos. Estos capítulos, a la vez, pueden organizarse de la siguiente manera: el primer capítulo se centra en los momentos iniciales de la formación de la penitenciaría y de las publicaciones originarias; de los capítulos dos a cinco, hay una mayor presencia de la cultura letrada y sus entramados con la imprenta de la penitenciaría;

en estos capítulos, se visibiliza los estrechos vínculos entre el ambiente carcelario y las obras representativas de autores como Abraham Valdelomar, César Vallejo, José María Eguren, Leonidas Yerovi, entre otros; en el capítulo seis, el foco de atención es el crecimiento de las editoriales independientes y la desaceleración de la producción de impresos literarios de la penitenciaría; mientras que el último capítulo escudriña sobre la recepción que hacen los presos ante la producción impresa de conocimientos e información carcelaria.

Los autores abren el telón de esta investigación con la presencia de la penitenciaría no como un centro de reclusión más, sino como una estructura carcelaria que conlleva cambios acordes con las nuevas ideas que subrayaban la importancia de la funcionalidad carcelaria en la readaptación del preso. La solicitud del director de la penitenciaría para la construcción de un taller de imprenta se interpreta muy bien en el libro como una necesidad sugerida, teniendo en cuenta el contexto externo e interno del área carcelaria. Por un lado, el texto atribuye el rápido crecimiento de la industria editorial y el consumo de impresos, tanto a nivel internacional como nacional, a un factor muy importante para entender el porqué de la solicitud de creación de un taller de imprenta. Por otro lado, su creación se alineaba con el objetivo de la readaptación social del recluso mediante el trabajo como mecanismo de cambio. Así, la penitenciaría no solo se ceñía a la función de control social, sino que también adoptó un enfoque moralizador y reformador. Pero también el taller de impresión fue un espacio generador de réditos económicos para la administración de la penitenciaría y, de alguna forma, para el beneficio del recluso.

En los siguientes capítulos, que abarcan del dos al cinco, se presta atención a la elaboración de materiales impresos de literatura producidos en el taller de imprenta de la penitenciaría. El recorrido por los libros de carácter literario se inicia con la obra de Bustamante y Ballivián, *La Evocadora: Divagación ideológica* (1912). Otros autores que forman parte del estudio fueron Abraham Valdelomar, con sus textos *Mariscala, Caballero Carmelo y Belmonte el trágico*; José María Eguren, con *La canción de las figuras*; Leónidas Yerovi, con *Poesías líricas*; César Vallejo, con *Heraldos*

*Negros, Trilce y Cascadas*, entre otros. En estos capítulos se entremezclan los vínculos existentes entre la producción de los impresos (de un aparente círculo intelectual) y un espacio aparentemente sombrío y contrapuesto a lo académico como la penitenciaría. De tal forma que estas páginas desarrollan las particularidades de la imprenta penitenciaria, como el mayor acceso de los escritores al proceso de producción de sus libros, una mayor maniobrabilidad que podía ejercer el escritor. Aunque también, de forma menos contundente, se entiende que los costos económicos fueron menores, lo que generó un estímulo suficiente para decidir por una determinada imprenta. Otro aspecto importante son los estrechos vínculos entre la vida carcelaria y algunos autores. Ejemplo de ello lo encontramos en *Trilce*, de César Vallejo, quien, debido a su travesía por la cárcel, se puede deducir que marcó un antecedente para la inspiración de sus escritos hasta la elección del lugar de impresión. También tenemos que recalcar la repercusión y el punto de encuentro de la imprenta y de los estudiantes universitarios, políticos y autoridades, que permitieron generar atracción y prestigio para el taller de imprenta.

El capítulo seis nos permite comprender cómo se dio el rumbo que encaminó el prestigio de la imprenta penitenciaria y su posterior desaceleración en la producción de libros de literatura. La aparición de las editoriales independientes—Casa Editorial Rosay, Euforion, Minerva—y los mecanismos tecnológicos de impresión, como el linotipo, fueron cobrando protagonismo y poco a poco oscureciendo la rauda producción literaria de las primeras décadas.

En el último capítulo, el texto nos lleva por un camino historiográficamente poco estudiado: la recepción que los presos hacen de los impresos a su alcance mientras realizan su labor en los talleres penitenciarios. Los talleres de impresión, de alguna forma, también se entienden como la articulación de estrategias-tácticas certeaurianas; estimulan posteriores formas de reclamo y negociación contra las autoridades que controlan su reclusión. Un hecho específico como el comunicado colectivo a petición de un grupo de presos, que solicitó el retiro del director de la escuela del panóptico con el fin de acabar con la corrupción y los abusos para así optar por un verdadero y adecuado régimen penal y autonomía

de los presos, visibiliza el grado de conocimiento que fueron teniendo los reclusos. Es de ese modo que resulta interesante observar la dinámica entre los impresos de carácter penal, realizados por las autoridades, cargados de conocimientos y vocabularios específicos, y la receptividad de los presos-operarios.

Este libro, al igual que su intención de alumbrar a un grupo social poco estudiado a nivel nacional, también alumbra un vacío historiográfico al abordar las conexiones entre campos (desde una mirada de Bourdieu) aparentemente incomunicados. Es por ello de la peculiaridad del libro, pero sobre todo su prolífica y exhausta utilización de fuentes, que nos coadyuvan a comprender la penitenciaría no solo como un ambiente de opresión y control social, sino también como un espacio permeado por la cultura editorial y la masificación de impresos, siendo los vasos comunicantes con un mundo externo que logró modificar de alguna forma la dinámica entre preso y opresor.

WAGNER MEJÍA GARCÍA

Universidad Nacional de San Martín

Piedad Pareja Pflücker y Alfredo Muro Flores, *La mondonera liberal del cura Chumán. Norte del Perú, 1910*. Lambayeque: Piedad Pareja Pflücker, 2024, 180 pp.

En los últimos años, la historiografía peruana ha orientado parte de sus esfuerzos hacia la recuperación y relectura de acontecimientos históricos y de personajes que, en su mayoría, habían permanecido relegados tanto en la historiografía nacional como en la local. Este ejercicio responde al propósito de integrarlos críticamente en la memoria histórica de sus localidades.

En este marco se inscribe la obra de Pareja y Muro, en la que se aborda el estudio de la Montonera del norte de 1910 y la figura del presbítero Manuel Casimiro Chumán, la una y la otra vinculadas a Ferreñafe (Lambayeque) e insertas en el imaginario local entre la glorificación y el olvido.

El libro se estructura en cinco capítulos. En el primero se presenta la tesis del *derecho de insurrección* formulada por Augusto Durand, principal ideólogo del Partido Liberal, con el objetivo de demostrar que, dentro del Estado de derecho peruano de fines del siglo XIX e inicios del XX, no existía un marco legal que amparara el levantamiento o la insurrección armada.

El segundo capítulo aborda la situación territorial, demográfica y económica del departamento de Lambayeque a comienzos del siglo XX. Su eje es el régimen hacendario de la época, dentro del cual se examina la diversificación de la actividad agrícola y la apropiación del suelo y del subsuelo por parte de las familias vinculadas a la república aristocrática. Respecto a este punto, Pareja y Muro hubieran quizás podido plantear que la concentración y coexistencia de trabajadores asalariados, colonos, yanaconas y peones en un espacio territorial relativamente reducido, como Lambayeque, debió constituir un escenario social propicio para el surgimiento de un levantamiento popular; más aún que por esos años



existieron crisis sociales, económicas y políticas derivadas del triunfo del Partido Civil en 1908.

El tercer capítulo sigue una estructura similar a la del segundo, aunque con un énfasis mayor en lo local. En este sentido, aborda la situación de las bases del Partido Liberal, tanto en la capital como en las provincias, tras el triunfo de Augusto Leguía. A partir de ello, es analizada la coyuntura política y social de Ferreñafe. Asimismo, se trae a colación información relativa al surgimiento y propagación de la peste bubónica y la fiebre amarilla en distintas zonas, así como a la problemática de la recurrente escasez de agua de regadío que generaba recurrentes períodos de sequía. En relación con este último punto, resulta particularmente interesante la nota al pie de página número 102, en la que se cuestiona y desmiente el mito según el cual el régimen de aguas habría impulsado el levantamiento de 1910.

La cuarta parte, que es la más corposa del libro, se focaliza en la narrativa de la prensa limeña ante el levantamiento de 1910, capitaneado por Aurelio Matute y Casimiro Chumán en Ferreñafe y por Orestes Ferro, Juan de Dios Lora y Cordero, César Mendiburu y José del Castillo en Jayanca. De hecho, es sobre la base de la información recogida en la prensa del tiempo que se reconstruyen los acontecimientos de los veinte días que duró la insurrección y de su sofocamiento en diciembre del mismo año, debido a la intervención militar capitaneada por José Antonio Baca y sus tropas provenientes de Piura y Trujillo. Por último, se aborda la amnistía que el gobierno otorgó en 1911 a los montoneros rebeldes.

A partir del análisis de la prensa limeña, los autores plantean que la formación de la montonera fue producto del complot revolucionario de noviembre de 1910, encabezado por los hermanos Piérola y Orestes Ferro; sin embargo, dicha interpretación no se desarrolla en profundidad. Al haber sugerido en el primer capítulo que la insurrección constituyó la manifestación de un descontento social, los autores deberían quizás haber puesto en relación este planteamiento con lo descrito en el segundo capítulo sobre la realidad de Ferreñafe y Jayanca. En este sentido, los autores hubieran debido contrastar explícitamente el discurso construido

por la prensa limeña con la situación lambayecana y con las proclamas insurgentes liberales, tanto en Lima como en las regiones surperuanas.

Para finalizar, el quinto y último capítulo está centrado en el examen de la censura ejercida por parte del gobierno sobre la prensa limeña y lambayecana durante y después del levantamiento de 1910. En el caso de Lambayeque, dicha censura se manifestó con la interrupción de las comunicaciones telegráficas con la capital y el encarcelamiento de directores, periodistas y cronistas vinculados a diarios opositores al gobierno.

A partir de lo expuesto, es posible identificar algunas lagunas en el texto de Pareja y Muro. En primer lugar, si bien los autores presentan información relevante de los ámbitos jurídico, demográfico y económico del departamento de Lambayeque —indispensables para comprender la génesis, el desarrollo y el ocaso de la mandonera—, estos no se interrelacionan, sino que más bien quedan como campos aislados. De la misma forma, al cuestionar el mito de las causas de la insurrección habría sido pertinente proponer, al menos de manera hipotética, una interpretación alternativa.

Por otro lado, resulta comprensible la escasez de fuentes primarias vinculadas a este episodio, debido a la censura de 1910. No obstante, esta limitación no justifica plenamente el énfasis otorgado a la prensa limeña de carácter oficialista como principal soporte para la reconstrucción histórica. Un análisis más equilibrado habría requerido contrastar esta narrativa oficial con otros posibles registros, tales como las homilías de Chumán antes o después del levantamiento, así como las memorias o los testimonios de los mandoneros y de los militares involucrados. También se hubiese podido quizás rastrear la trayectoria política posterior de aquellos participantes que fueron beneficiados por la amnistía. Asimismo, habría sido relevante indagar en las reacciones y posicionamientos del liberalismo lambayecano frente a la mandonera.

Finalmente, surge una cuestión: ¿fue el presbítero Chumán el jefe indiscutible de la mandonera del norte, puesto que, en el texto, su figura aparece más bien diluida entre otros dirigentes? Incluso en los anexos —transcripciones de canciones populares—, Chumán es recordado como un dirigente relevante, pero no necesariamente como el líder absoluto

del movimiento. Una crítica menor se tiene respecto al prólogo, donde de vez en cuando aparece un discurso de tono quizás excesivamente localista: «Los ferreñafanos de todos los tiempos deben sentirse orgullosos de los antepasados que, en diferentes escenarios y tiempos, contribuyeron a la grandeza de la patria» (p. 10).

En síntesis, el libro de Pareja y Muro ofrece una aproximación a los movimientos subversivos del norte peruano entre el triunfo civilista de Manuel Pardo y el Oncenio de Leguía. Aunque el enfoque es mayormente descriptivo, la obra se aparta de la retórica localista tradicional y apuesta por un tratamiento riguroso del problema histórico. Por ello, representa un referente obligado para el estudio de la mонтонера liberal de 1910.

ENRIQUE F. BALLONA-ARRASCUE

*Universidad Nacional de Trujillo*

Kruijt, Dirk. *El lado bueno de la historia. El socialismo militar en el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas en el Perú (1968-1975) y la Revolución de los Claveles en Portugal (1974-1976)*. Lima: Punto Cardinal, 2024, 126 pp.

*El lado bueno de la historia* es el último libro de una de las voces más autorizadas en el estudio de la revolución velasquista. En esta oportunidad, Dirk Kruijt no nos presenta un denso trabajo académico, sino un ensayo en el que compara la primera fase del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas en Perú (1968-1975) con la Revolución de los Claveles en Portugal (1974-1976). Sin duda, la experiencia de investigación y el conocimiento de Kruijt sobre ambos procesos revolucionarios —fruto de una larga trayectoria de estudio sobre el tema— dieron forma a un ensayo breve y muy lúcido. En esta reseña no me centraré en resumir los principales argumentos del texto, sino en repasar las comparaciones principales que sostiene el autor y en abordar algunos puntos comparativos entre ambos procesos que el libro deja abiertos para futuras investigaciones.

A parte de un amplio estudio bibliográfico sobre los procesos revolucionarios de Perú y Portugal, así como de algunos discursos o documentos oficiales, las fuentes principales que Kruijt utiliza para su trabajo son entrevistas a altos oficiales de ambos ejércitos, tanto las realizadas por él como las recopiladas por terceros. En el caso peruano, resaltan las entrevistas a exdirigentes militares que fueron piezas clave en el gobierno velasquista: Leonidas Rodríguez Figueroa, Jorge Fernández Maldonado, Aníbal Meza Cuadra, José Graham Hurtado, Arturo Valdés Palacio, entre otros. En el caso portugués, los entrevistados también fueron oficiales que integraron los gobiernos militares provisionales o el Movimiento das Forças Armadas (MFA).

El libro no se centra en la ejecución ni en los efectos de las reformas que emprendieron los gobiernos peruano y portugués, sino que analiza principalmente cómo se formaron las generaciones de militares radicales



dispuestos a realizar una revolución en sus países, así como la conducción política de sus respectivos gobiernos. Kruijt opta por estudiar ambas trayectorias históricas por separado, para luego sintetizar sus principales puntos comparativos en la parte final.

El autor ha mostrado un notorio interés, a lo largo de varios trabajos, por el desarrollo del pensamiento revolucionario en las fuerzas armadas de América Latina. Este fenómeno es abordado al inicio del libro, donde se incluye un breve repaso de los movimientos y gobiernos militares de tendencia reformista que hubo en el continente: Kruijt intenta demostrar que este fenómeno, lejos de ser una excepción, fue más bien una constante en la historia política latinoamericana del siglo XX. Casos como los de Brasil, Chile, Guatemala o El Salvador —a los que podrían sumarse la revolución nacionalista de 1952 y el gobierno de Juan José Torres en Bolivia, o el gobierno de Guillermo Rodríguez Lara en Ecuador— se vinculan con la generación de oficiales radicales en Perú, cuya máxima expresión se materializó durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado. No obstante, la excepcionalidad histórica la encontramos en el caso portugués, en contraste con los demás ejércitos de Europa occidental.

Ahora bien, a lo largo del libro se identifican una serie de semejanzas y diferencias entre los procesos peruano y portugués que terminaron por caracterizar a ambas revoluciones militares en la Guerra Fría. En primer lugar, tanto el GRFA en Perú como los gobiernos provisорios de la Revolución de los Claveles en Portugal impulsaron numerosas nacionalizaciones y reformas en distintos sectores socioeconómicos. En ambos casos, la reforma agraria constituyó la transformación de mayor trascendencia.

Asimismo, ambos gobiernos revolucionarios presentaron contradicciones entre sus facciones internas, así como períodos moderados y radicales en su gestión política. Las disputas internas se volvieron más evidentes hacia el final de cada régimen: ya fuera a partir de la enfermedad de Velasco en 1973 hasta el golpe de Morales Bermúdez en 1975, o con la reacción del bloque moderado del *Grupo dos Nove* en 1975 contra el ala radical del MFA en Portugal. Sin embargo, encontramos una clara diferencia en la alta dirigencia de las revoluciones. Mientras que en el caso

portugués no hubo un líder que se mantuviera a lo largo del proceso — las cabezas fueron variando, siendo Francisco da Costa Gomes quizás la figura de mayor liderazgo (con Otelo Saraiva y Vasco Gonçalves como líderes militares del ala izquierda)—, en Perú, el liderazgo indiscutible de la revolución recayó en Velasco.

Otra diferencia importante radica en los contextos previos a las revoluciones. La Revolución de los Claveles puso fin a una prolongada dictadura conservadora surgida durante el periodo de entreguerras en Europa. El régimen de António de Oliveira Salazar (1932-1968) —que, similar al régimen franquista en España, tuvo un origen político *fascistizado*—, también conocido como *Estado Novo*, y continuado por su par Marcelo Caetano (1968-1974) tras la enfermedad del primero, perduró cuatro décadas gracias a sus alianzas estratégicas con actores clave como la Iglesia Católica y las fuerzas armadas, así como el mantenimiento represivo de las colonias portuguesas, especialmente en Angola y Mozambique. En contraste, el golpe militar del 3 de octubre de 1968 en Perú derrocó al gobierno democráticamente electo de Fernando Belaúnde Terry (1963-1968). Aunque vale recalcar que, a pesar de irrumpir contra un gobierno democrático, la revolución velasquista puso fin a un régimen oligárquico en crisis que, históricamente, había excluido de la ciudadanía a amplios sectores de la población, sobre todo a los campesinos e indígenas.

De acuerdo con el autor, ambas revoluciones acabaron con un *ancien régime*. En Portugal, la revolución atacó a la élite terrateniente tradicional y concluyó con una larga guerra colonial al conceder la independencia a Mozambique, Angola y otros territorios ultramarinos. En Perú, tras numerosas tomas de tierras por parte del movimiento campesino, las reformas del gobierno velasquista terminaron definitivamente con un sistema latifundista en el que la élite rural había perpetuado relaciones de trabajo y explotación de carácter servil en el campo.

Las dos revoluciones fueron lideradas por generaciones de jóvenes oficiales radicalizados que rompieron con las élites e intentaron implementar un socialismo de carácter nacionalista: tanto el «socialismo adecuado a la situación portuguesa» como el «socialismo con chullo» en Perú plantearon adaptar ciertos principios socialistas —ya fuera

en contraposición o en diálogo con el marxismo— a sus realidades locales. La presencia de actores, ideas y medidas inspiradas en el socialismo es indudable en ambos proyectos revolucionarios; el impacto real y el protagonismo de esta doctrina, discutibles.

Por su parte, para Kruijt, la diferencia fundamental entre ambas revoluciones radica en el rol de los elementos civiles en sus gobiernos. La revolución velasquista convocó a diversos intelectuales peruanos provenientes de distintas canteras políticas —demócratas cristianos, progresistas, comunistas, exmilitantes apristas e incluso exguerrilleros— que compartían los objetivos revolucionarios del régimen. Estos se agruparon principalmente en el Sinamos, organismo encargado de promover políticas de participación, capacitación técnica, implementación de políticas culturales, propaganda y otras funciones. Sin embargo, a pesar de su relevancia, estos civiles fueron allegados al gobierno y su presencia estuvo subordinada al liderazgo de los militares. En cambio, la Revolución de los Claveles integró desde sus inicios a los partidos políticos. Miembros del Partido Comunista Portugués, del Partido Socialista o del Partido Popular Democrático ocuparon cargos importantes desde el primer gobierno provisorio, cuyo jefe de gabinete fue precisamente un civil: el abogado Adelino da Palma Carlos.

Resulta llamativo que el libro no haya enfatizado lo suficiente el contexto histórico global en el que se desarrollaron estos procesos. Hacia fines de los años sesenta y durante la primera mitad de los años setenta, la Guerra Fría atravesaba una fase particular: el involucramiento masivo de los Estados Unidos en el sudeste asiático —especialmente en Vietnam— dispersó su atención y recursos geopolíticos y militares, creando condiciones propicias para el surgimiento de movimientos revolucionarios y de liberación nacional en otras regiones del mundo. Este escenario internacional resulta clave para comprender tanto el origen como el desarrollo de estas singulares revoluciones.

Finalmente, Kruijt destaca una semejanza elemental entre ambas revoluciones: curiosamente, el punto de partida de la radicalización de los dirigentes militares peruanos y portugueses fue su participación en campañas de contrainsurgencia. Por supuesto, se trataron de experiencias

distintas. Los militares peruanos enfrentaron en los años sesenta a las guerrillas comunistas del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y del Ejército de Liberación Nacional (ELN). Aunque salieron victoriosos, el contacto con los guerrilleros capturados y el conocimiento de sus motivaciones convencieron a muchos oficiales de la necesidad de transformar profundamente la sociedad peruana. Por el contrario, la experiencia portuguesa en las guerras coloniales fue catastrófica. Las numerosas bajas, las deserciones masivas y el enorme costo de estos conflictos no solo explican el fracaso militar, sino que también se convirtieron en el detonante principal del alzamiento de las fuerzas armadas contra la dictadura del *Estado Novo*. Fueron estas guerras contrainsurgentes las que, paradójicamente, llevaron a una generación de militares a tomar conciencia de que estaban del «lado equivocado de la historia».

FABIO CABRERA MORALES

*Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Riva Agüero*

## Normas para autorxs

### 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 lxs colaboradorxs 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/jdTB2>

- 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 Stuven (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/10.241971/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, firma, 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 subsecuentes 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.