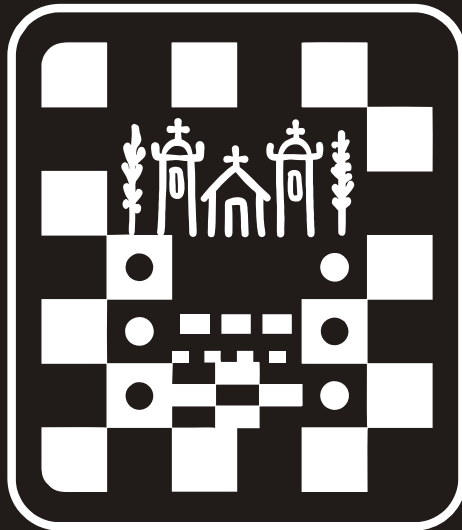


Revista del
INSTITUTO
ISHRA
SEMINARIO
DE HISTORIA
RURAL ANDINA

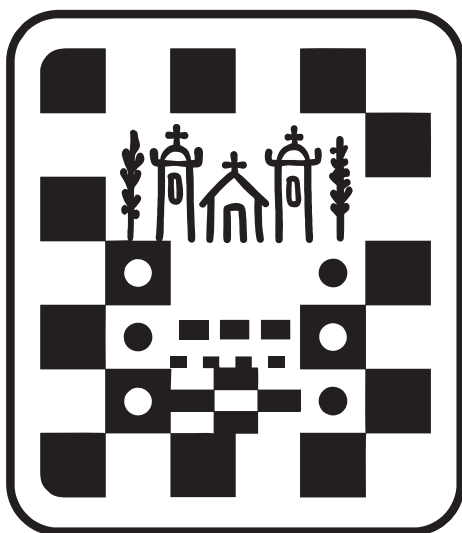


11



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Facultad de Ciencias Sociales

Revista del
INSTITUTO
ISHRA
SEMINARIO
DE HISTORIA
RURAL ANDINA



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Facultad de Ciencias Sociales



ISHRA

Revista del INSTITUTO SEMINARIO DE HISTORIA RURAL ANDINA
N.º 11 | Julio-diciembre del 2023 | ISSN on line: 2616-664X | ISSN impreso: 2519-0687

Indexado en  DOAJ  latindex

ISHRA, es una revista de investigación dirigida a un público especializado en Ciencias Sociales y Humanidades que es publicada semestralmente por el Instituto Seminario de Historia Rural Andina (ISHRA) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Siguiendo el trabajo multidisciplinario del ISHRA, desde que fuera fundada en 1966 por el historiador Pablo Macera (1929-2020), la revista publica artículos basados en investigación primaria y ensayos originales inéditos y de temática libre, que signifiquen una contribución al entendimiento sobre el Perú y América Latina en los campos de las ciencias sociales y las humanidades. La revista es de periodicidad semestral.

Dra. Jeri Gloria Ramón Ruffner de Vega

RECTORA

Dr. Carlos Francisco Cabrera Carranza

VICERRECTOR ACADÉMICO DE PREGRADO

Dr. José Segundo Niño Montero

VICERRECTOR DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Dr. Cristóbal Aljovín de Losada

DECANO DE LA FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Dra. Carlota Casalino Sen

VICEDECANA ACADÉMICO

Dr. Nicolás Lynch Gamero

VICEDECANO DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Dr. Dino León Fernández

DIRECTOR DEL INSTITUTO SEMINARIO DE
HISTORIA RURAL ANDINA

DIRECTOR DE LA REVISTA ISHRA: **Mg. Alex Loayza Pérez**

EDITOR GENERAL: **Dr. Danny David Pinedo García**

EDITOR ADJUNTO: **Mg. Omar Esquivel Ortiz**

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Henry Alexander Tantaleán Inga

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.

Dr. Luis Alberto Suárez Rojas

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de
Ciencias Sociales. Lima, Perú.

Dr. Mirko Roal Solari Pita

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad
de Ciencias Sociales. Lima, Perú.

Dra. Marina Zuloaga Rada

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad
de Ciencias Sociales. Lima, Perú.

Dra. Elisabeth Juana Acha Kutscher

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad
de Ciencias Sociales. Lima, Perú.

Mg. Sofía Pachas Maceda

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad
de Letras y Humanidades. Lima, Perú.

CORRECCIÓN DE ESTILO, DIAGRAMACIÓN Y
DISEÑO DE PORTADA: **Mg. Omar Esquivel.**

CORRESPONDENCIA:

Instituto Seminario de Historia Rural Andina

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de
Ciencias Sociales

Jr. Andahuaylas 348, Lima 1.

Teléfono: (511) 5178591

Correo electrónico: revistaishra.sociales@unmsm.edu.pe

La revista no se solidariza necesariamente con el contenido de cada uno de los artículos, cuya responsabilidad recae únicamente en los autores. La reproducción total o parcial de contenido de esta revista requiere autorización previa del Comité Editorial de la revista.

CONTENIDO

ARTÍCULOS

Yeiddy Chávez Huapaya.

En búsqueda del reconocimiento: Los fundadores del Extremo Celeste, la barra popular del club Sporting Cristal.

7

Sulsba Yépez Schwartz

Los bomberos voluntarios como ciudadanos dentro de la sociedad civil entre 1866 y 1881: el caso de la Compañía Nacional de Bomberos Lima 4

25

Juan Carlos Hidalgo Mantilla

Liberalismo, ciudadanía y sectores populares: la venta callejera limeña como estrategia para el ejercicio de la ciudadanía a mediados del siglo XIX.

45

Augusto Ruiz Zevallos

Un libro para la revolución. Por la emancipación de América Latina y el Plan Político del joven Haya de la Torre.

59

Madison Guadalupe

Las emociones y la sociedad argentina de fines del siglo XIX en Martín Fierro y su escritor.

85

ENSAYO

Henry Tantaleán

Más allá de los horizontes y las etapas: Una propuesta de periodificación para la arqueología peruana.

105

RESEÑAS

Diego Alonso Luyo Soto

Drinot, Paulo (2023). José Carlos Mariátegui o el «cojito genial». Historia y discapacidad en el Perú.

139

Javier Giancarlo Lopez Norabuena.

Ragas, José. (2022). Los años de Fujimori (1990-2000).

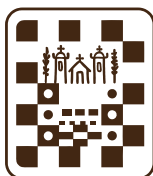
141

Alex Loayza Pérez

Mark R. Cox. (2019). Prosa pituca peruana y la guerra de los años 80 y 90.

145

ARTÍCULOS



En búsqueda del reconocimiento: Los fundadores del Extremo Celeste, la barra popular del club Sporting Cristal

In search of recognition: The founders of Extremo Celeste, the hooligans of the Sporting Cristal club

Yeiddy Chávez Huapaya

<https://orcid.org/0000-0002-0280-7452>

yeiddchavez@gmail.com

Investigador independiente

RESUMEN

El surgimiento de la barra popular del club Sporting Cristal, llamada Extremo Celeste, se dio por una pugna generacional ocurrida a finales de los años ochenta, en la cual el grupo denominado los fundadores, conformado por adolescentes y jóvenes, deciden desligarse de la vieja barra ubicada en la tribuna de oriente, con el objetivo poder experimentar libertad, crecimiento, reconocimiento por parte de las barras rivales y generar un nexo entre los futbolistas y la hinchada. Esta ruptura generacional, se funda bajo nuevos criterios de entendimiento del fútbol, el espectáculo y la violencia como conceptos articulados dentro del discurso de las barras bravas limeñas.

Palabras clave: Sporting Cristal, Barra Brava, Fútbol, Violencia, Juventud.

ABSTRACT

The emergence of the popular hooligans of the Sporting Cristal club called Extremo Celeste was due to a generational struggle that occurred at the end of the eighties, in which the group called the founders made up of adolescents and young people decided to separate from the old "hooligans" located in the grandstand from the east with the aim of being able to experience freedom, growth, recognition by the rival bars and generate a link between the soccer players and the fans. This generational rupture is based on new criteria of understanding of soccer, entertainment and violence as concepts articulated within the discourse of Lima's hooligans.

Keywords: Sporting Cristal, hooligans, Soccer, Violence, Youth.

Introducción

En el año 1991 ocurrió mi primera experiencia como espectador de fútbol, antes de ese año, el ver fútbol o ir a un estadio, me era absolutamente indiferente. El primer encuentro de fútbol del campeonato peruano que pude observar fue entre los clubes Sporting Cristal vs Carlos A. Manucci, en el estadio nacional. Sin saberlo y sin buscarlo, fui testigo de las primeras experiencias en la tribuna popular de la barra del Sporting Cristal, la cual se fundó el 3 de abril de ese año. En esa ocasión, como muchos adolescentes, fuimos atraídos por la parafernalia de una barra: un número de jóvenes cantando al ritmo de los bombos, tarolas, cornetas, los contómetros, el papel picado, las banderas y el sentido de identidad rímense que fue una invitación a participar de ella por algunos años.

Posteriormente, más de treinta años después, el fenómeno social de las barras bravas en el Perú sigue siendo interesante, debido a que estos colectivos siguen estando vigentes de forma positiva y negativa. Por un lado, como actores sociales poseedores de una cohesión identitaria y simbólica de lo que podemos denominar el espectáculo futbolístico de las tribunas, a pesar de que sus integrantes no son deportistas, ni mucho menos futbolistas. Por otro lado, manteniendo una actividad constante, en donde podemos visualizar patrones de violencia y criminalidad, un ejemplo concreto de esto fueron las recientes incursiones de barristas de la Trinchera Norte de Universitario de Deportes a las instalaciones del estadio Alberto Gallardo con el objetivo de grafitear sus instalaciones y la respuesta de los barristas del Extremo Celeste del club Sporting Cristal, al entrar al estadio monumental y destrozar la estatua de Lolo Fernández.

Siempre que se menciona, el accionar de una barra brava en ambientes extra académicos se suele visualizarla como un colectivo ya formado *per se*, siempre existente en el ámbito futbolístico, sin embargo, todos los colectivos tienen un origen en el cual sus integrantes tienen diferentes perspectivas, ideales y proyectos que muchas veces ignoramos. Por tal motivo, es necesario indagar y comprender los orígenes y las necesidades de sus integrantes que hicieron posible echar a andar un grupo social, en el cual encontramos miembros de diversas clases sociales y barrios, cohesionados en la identidad de un equipo de fútbol.

Podemos decir que, en el Perú, las barras de fútbol no son una experiencia que nace exclusivamente en la década de los noventa del siglo pasado, durante las décadas de 1960 y 1970, en distintos escenarios ya existían barras de fútbol, pero mantenían distintos códigos de comportamiento a comparación de las barras de mediados de los ochenta y principios de los noventa. Dentro de estos códigos no existía la violencia como una necesidad obligatoria hacia el público o la hinchada contraria, asimismo, no existía ese afán de controlar territorios barriales, ni desplegar discursos con el objetivo de jerarquizar la propia barra en desmedro de la oponente. Con esto no queremos decir que no existiera peleas o trifulcas y desentendidos propio de aficionados durante esos años, lo que queremos decir es que la violencia que llegó después de esas décadas fue muy diferente. Es entre algún punto entre 1985 y 1988, y la actualidad, que la presencia de una nueva generación de jóvenes rompió progresivamente con la forma de entender el aliento tradicional y establecieron un universo de nuevos valores, en donde la violencia frente a barras rivales y la lucha por la hegemonía en los barrios, es vista como legítima y promovida por sus miembros.

En ese sentido, el objetivo principal de este artículo es analizar el desenvolvimiento de esos códigos de comportamiento de los barras bravas, en especial al grupo denominado *los fundadores* de la barra brava del club Sporting Cristal, quienes en 1991 decidieron dejar la tribuna de oriente para trasladarse a las tribunas populares y fundar la barra popular del club, teniendo en consideración las principales causas por lo cual este grupo decide crearla en contraposición a la antigua barra de oriente conformada por barristas, considerados por ellos, como personas de edad y con un comportamiento pacífico. Para ello, este artículo se centra en entender la disputa de legitimidades generacionales entre los viejos barristas y la generación noventera, como una clave para entender el accionar y el discurso de violencia de las barras actuales, pero también para entender la búsqueda de reconocimiento, aspecto central para el crecimiento de la barra, y la necesidad de crear a través de la gestación de símbolos materializados en ídolos e himnos, una conexión entre jugadores e hinchada.

La metodología utilizada para la realización de este artículo fue a través de entrevistas y fuentes secundarias, con el propósito de rescatar la memoria de aquellos miembros de la barra que llegan a fundar lo que en un inicio se llamó la barra Sporting Cristal y que posteriormente se llamara Extremo Celeste. Asimismo,

entendemos que solo se puede entender el origen de una barra brava considerando la opinión de los propios barristas, en este sentido, la presente investigación toma como fuentes las perspectivas de los barristas del Extremo Celeste denominados *los fundadores* que, en 1991, se trasladaron desde la tribuna de oriente a las tribunas populares.

1. ¿Qué es una barra brava y por qué investigarlas?

El concepto *barra brava* deviene de la tradición argentina y fue utilizado por primera vez por el periodista argentino José Gomes Fuentes del canal ATC en la década de 1980, dicho nombre se ha extendido e incorporado en todos los países de Latinoamérica con excepción de Brasil, en el cual se usa la palabra *torcidas*. Por lo tanto, podemos decir que es una categoría aceptada en diferentes espacios, y por, sobre todo, en la academia Latinoamericana. Cuando se habla de un colectivo como una barra brava, muchas veces se las visualiza desde su accionar más concreto, en este caso un conjunto de adolescentes y jóvenes que alientan a sus equipos en los estadios de fútbol, que promueven discursos y prácticas violentas, las cuales son percibidas y asumidas como acciones irracionales al punto de ser denominados por la prensa como *delinquentes disfrazados de binchas*.

Desde el mundo académico se ha profundizado este fenómeno y se ha ido un poco más allá de esa perspectiva unidimensional de los medios de comunicación. Las ciencias sociales han situado a las barras bravas como actores capaces de instalar discursos identitarios y de disputar lo simbólico de lo convencionalmente correcto. Mediante una performance de canticos, el despliegue de banderas, caravanas, quema de bengalas, el recibimiento al equipo y las respectivas entradas de las barras a sus tribunas, las barras despliegan sus valores y su forma de entender la sociedad. Actualmente, las barras bravas son actores que disputan discursivamente formas de ver y entender el fútbol, enarbolando un patrón moral distinto a los de la sociedad actual, en tanto a través del desarrollo de su aliento utilizan discursos y prácticas en las cuales es usual el uso de apología a la violencia, xenofobia, machismo y racismo los cuales son enarbolados en algunas ocasiones como discursos legítimos para su auto reconocimiento y distinción frente a la hinchada y barra rival.

Estos colectivos sociales, poseen características que los diferencian del resto de los actores deportivos, en esta ocasión, podemos describir tres componentes importantes que los distinguen.

2. Necesidad de generar violencia

Mientras que, para la sociedad, la práctica de la violencia es un contravalor moral, las barras bravas se autodefinen como un grupo social que legitima la violencia para distinguirse de otros actores sociales del mundo deportivo. La necesidad de desear y ejercer violencia frente a sus pares de otros equipos, actúa como una herramienta en donde el colectivo asume su identidad con el objetivo de mostrar que tan distintos son a sus rivales y situarse en un podio superior de valentía y superioridad. Para la academia argentina, este tipo de reivindicación de la violencia se despliega mediante la posesión del «aguante» el cual es un sistema de valores de reivindicación del uso de combates los cuales producen un status que diferencia y enorgullece frente a los que carecen o están desposeídos de esa capacidad de tener los atributos que te otorga el «aguante» (Alabarces et al., 2008, p. 118). El «aguante», que en la jerga peruana sería el «guerreo», funciona como principio organizador que habilita el interés por una lucha simbólica de reconocimiento que exacerba el prestigio y el honor (Garriga et al., 2020, p. 46).

Para las barras bravas existe una necesidad por vivir episodios de riesgo y violencia con la policía o la barra rival y esta violencia muchas veces es más atractiva cuando se invisibiliza el accionar individual a través del actuar de todo un colectivo. En sus enfrentamientos se tiene la posibilidad de pelear con un desconocido que es tu enemigo, solo por el hecho de ser del equipo contrario, con el único fin de disfrutar euforia, defendiendo una identidad futbolística. Manopla, ex jefe de la barra brava del club de Almirante Brown de Buenos Aires, lo puede manifestar de la siguiente manera: «la vanidad, el ego, el orgullo de combatir, se pelean los que se quieren pelear, se sacan el gusto» (Ciccioli, 2011, s/p).

Figura 1. Barra Popular del Sporting Cristal en el Estadio Lolo Fernández 1991.



Foto: Extremo Celeste.

Asimismo, podemos decir que una barra también encuentra en el público hincha del mismo club los cómplices temporarios del discurso de la violencia, sus canticos no solo son cantados por ellos, vinculan de igual forma al hincha común de todas las tribunas en un coro que ningún público deportivo pueden igualar. Para la vieja barra del club San Lorenzo de Almagro de Argentina, muchos de los partidos no se ganan por el aliento de la barra en sí, sino por el aliento que la barra ha contagiado a la hinchada:

El público gana partidos, el público es como una orquesta que vos levantas, como un cantante en un recital, vos levantas a un público porque empiezan a cantar diez, veinte mil personas cantando, como no van a levantar a un equipo, los jugadores se sienten respaldados. (Polosecki, 1994)

3. Identidad

Dentro de las explicaciones sociales sobre porqué la identidad hacia un club prima en estos actores, antes que otro tipo de identidades tradicionales como: familia, trabajo o nación, puede plantearse como hipótesis el debilitamiento del Estado el cual ocasiona espacios libres o liminales en donde pierde influencia y centralidad juntos con las identidades tradicionales (Garriga, et al. 2020, p 47). Para Villanueva (2013) y Grabia (2016), el otorgamiento de identidad grupal y de reconocimiento social que otorga la participación en una barra brava, se da principalmente por causas tales como la marginación y la poca inclusión en los proyectos de desarrollo como nación.

Así también, es necesario entender, que el anhelo de identidad tiene una causa de deseo de seguridad propia de la juventud. Aunque para muchos barristas, las lógicas de la barra, al igual que la misma juventud, implican entregarse a un destino desconocido en el que no necesariamente se tiene influencia ni control (Bauman, 2005, p. 70).

Pertenecer a un colectivo como una barra brava, aparte de proveerte de una identidad de pertenencia, sirve como un espacio de reconocimiento juvenil *express*, el cual puede darte un lugar en la vida, un reconocimiento y un estatus social que no te ofrece la sociedad misma. Un factor que es poco tocado por la literatura especializada en el tema es el grado de atracción que tiene una barra para el asistente a un estadio. Para muchos adolescentes, la barra es un colectivo muy atrayente. Esto dado por una conexión generacional de identidad, una comunión

que los vincula como miembros de algo. Francisco Loayza, miembro fundador de la barra Extremo Celeste, entiende que en las tribunas había esa facultad de tener un sentido en la vida: «Creo las personas necesitan de iconos y personajes que les demuestren que la vida para una persona que, es totalmente anónima, puede tener sentido en una tribuna de fútbol» (Díaz, 2014).

4. Una organización institucionalizada

Las pandillas necesitan de una vinculación institucional (Whyte, 1971, p. 153). Para las barras bravas de los noventas y las actuales, el nivel de conexión con los dirigentes de fútbol o personas representativas de un club, implica de por sí algo sustancial, ya que a través de estas conexiones estos colectivos cumplen algunos propósitos y, en muchos casos, hacen que dichos dirigentes promuevan sus intereses. Las barras bravas tienen una característica fundamental, esta es su capacidad de haberse empoderado en la vida institucional de un club, dado por sus múltiples relaciones de cooperación con las dirigencias de fútbol y la reciprocidad de diferentes dirigencias de clubes hacia las distintas barras de fútbol. No es inusual ver a muchos dirigentes de fútbol, negociando con la policía el ingreso de instrumentos musicales al estadio o presentando a los nuevos entrenadores a la barra con el motivo de no tener problemas de legitimidad de una contratación, así como la disposición de entradas de cortesía a los miembros de la barra a sabiendas que muchas de esas entradas serán revendidas.

5. Nacimiento del Extremo Celeste. El paso de la tribuna oriente a la popular, una confrontación generacional, una disputa de legitimidades.

El fútbol, es una actividad en donde, a partir de lo deportivo, la sociedad se manifiesta, «a través de ciertas perspectivas, reglas, relaciones objetos, gestos, ideologías, etc.» (Da Matta 1982, p. 24). Es un espacio social en donde la juventud expresa lo que vive su sociedad y la sociedad se expresa a través de la juventud que asiste como espectador del fútbol, por tal motivo tenemos que entender la relación sociedad-fútbol de manera absolutamente conectada.

A finales de 1980, y principalmente la primera mitad de la década de 1990, el Perú fue testigo de la irrupción de una nueva generación de hinchas que entendían de distinta forma el fútbol y que organizarían lo que hoy podemos denominar barras bravas. El mundo del fútbol empezó a visualizar a jóvenes que se organizaron y fundaron lo que en la actualidad son las barras Comando Sur, Trinchera Norte y Extremo Celeste de los clubes de Alianza Lima y Universitario de Deportes y Sporting Cristal, respectivamente.

En el Perú, las barras bravas nacen en un contexto crítico, en donde el Estado enfrentaba a grupos terroristas fundamentalistas como Sendero Luminoso y el MRTA. En el plano económico, el país afrontaba una de sus peores crisis inflacionarias, con desabastecimiento de productos y una constante devaluación de la moneda nacional. Comenzando la década de los noventas, la epidemia del cólera y los efectos de las políticas neoliberales tales como el *fujishock*, hicieron del Perú un país al borde del desastre y sin ninguna expectativa de desarrollo para la juventud.

Es en ese escenario social en el cual, las barras peruanas y su estilo confrontacional, son encontradas atractivas para amplios sectores juveniles (Panfichi, 1999, p. 154). Sin embargo, cabe aclarar que este contexto no es el único factor determinante para el surgimiento de este fenómeno, también podemos encontrar características psicológicas propias de la juventud, tales como un ansia por subvertir el orden clásico del deporte del fútbol, tal como se vivía en esos años, tomando como necesidad, la aspiración de una identidad propia, un reconocimiento social y una posición violenta en una sociedad que no prometía una integración esperanzadora (Cabello, 2018, p. 69).

Las primeras referencias de aficionados agrupados alentando al equipo de Sporting Cristal, las podemos ubicar en la tribuna norte del estadio nacional en el año 1972, este grupo estuvo conformado por Felipe Osterling Jr., Antonio Arias Shereiber, Jorge de la Barrera y Fredy Ambia, los cuatro primeros barristas

del club (El Portal Celeste, 2014). Sin embargo, la estada en la tribuna norte no fue prolongada y este conjunto de barristas se traslada a la tribuna de oriente y con transcurso años, esta barra fue creciendo y gestionaron sus primeras entradas, con la dirigencia de esa época. Así lo puede corroborar uno de sus fundadores, Gustavo Calienes:

La barra de oriente se funda en el año 1975, cuando unos amigos se juntaron en el estadio con una bandera que decían “tú le das” esos amigos formaron una barrita los cuales venían de todas partes. Los cuales gestionaron las 10 primeras entradas para la barra de oriente. (Glorioso Celeste, 2019)

La práctica cotidiana de esta barra hasta mediados de la década de 1980, era alentar al equipo, la mayoría de veces sentados en su sitio y parándose únicamente cuando se metía un gol. Los barristas de los diferentes equipos del Perú que compartieron graderías en esa década rara vez se peleaban entre sí, si bien, había fricciones entre barras contrarias, las imágenes habituales de barristas peleándose y robando banderas de sus contrincantes no era parte del universo simbólico de esa época. Para estos barristas el contestar los insultos y provocaciones del equipo contrario implicaba muchas veces llegar a un nivel poco civilizado y decente (Panfichi y Thieroldt, 2014, p. 12).

Esto empezaría a cambiar progresivamente, propiciándose nuevos valores que privilegian la violencia y el combate como signos de un buen hincha o barrista. A mitad de los años ochenta, la barra de oriente empezó a crecer según la adhesión de nuevos barristas, compuestos mayoritariamente por adolescentes y jóvenes provenientes de distintas clases sociales y de todos los barrios de la ciudad de Lima. Para algunos de los adolescentes que llegaron por esos años, su primera impresión de la barra de oriente es que era un colectivo conformado por personas tranquilas y de edad avanzada.

Yo empecé yendo al estadio cuando tenía 12 años, recuerdo que nos encontramos en oriente un grupo de 40 personas todos de avanzada edad, era el único negro de la barra de cristal cantaban sentados con unas tablitas, recuerdo a Perico, Chayra, Charapa y Don Pepe. (El Portal Celeste, 2015b)

El arribo de nuevos hinchas significó para la vieja barra de oriente, tres cosas: en primer lugar, una satisfacción en ver crecer la barra; en segundo lugar, una progresiva defensa y disputa de su legitimidad y, por último, el socavamiento de su ideal de barrista. José Galliani, uno de los mayores referentes de la barra de oriente de la década del ochenta, interpretó que la llegada de los jóvenes traía muchísimo más potencial a futuro que inclusive algunos referentes antiguos de la barra. La juventud implicaba para él, sostener un crecimiento, y por la tanto, perpetuar la barra: *los jóvenes eran el futuro de la barra*.

La llegada de estos nuevos integrantes se manifestó en una recepción de acogida y de paternalismo por parte de los viejos barristas, a través de la entrega de entradas y de consejos sobre el buen comportamiento dentro de la tribuna que se traducían en un aliento constante y el no pelear con las barras contrarias. Los barristas mayores fueron integrando a los nuevos miembros dándoles sus primeras tareas dentro del grupo, como por ejemplo tocar la corneta o el bombo, que estaban entre las responsabilidades mayores dentro de una barra. La incorporación de estos nuevos integrantes, sin embargo, también significó disputas, dando como resultado final la ruptura de la barra de oriente y el nacimiento del Extremo Celeste que se ubicó en la tribuna popular.

En segundo lugar, la trayectoria que se establecía basada en años de presencia en la tribuna, ofreció a los barristas mayores mantener una identidad de comportamiento dentro de la tribuna, así como una mayor cohesión que excedía en poder frente a los nuevos integrantes jóvenes que entraban con una nueva perspectiva. Las nuevas formas de entender el desenvolvimiento de la barra, fue la condición para una disputa y defensa de la legitimidad tradicional de los viejos barristas. La vieja barra era consciente de su jerarquía interna y esto implicaba el desarrollo de lo que ellos estimaron por conveniente o no para el futuro de la barra. Este fue un factor decisivo para el nacimiento de discrepancias con la nueva generación y el origen de estigmas por parte del grupo establecido de barristas viejos frente a la nueva generación de barristas, que en un inicio tuvo una situación de recién llegados (Elías y Scotson, 2016, p. 32).

En ese sentido, cuando empiezan a ser testigos de peleas con los miembros de las otras barras, la vieja barra desaprueba estos comportamientos castigando a los nuevos miembros, prohibiéndoles las entradas o simplemente prefiriendo a otros miembros según su comportamiento. Para Gustavo Calienes, fundador de la barra de oriente, era algo negativo la incorporación de algunos jóvenes que tenían un comportamiento que entendía como reprochable e inaceptable:

La gente que trajeron, eso no me gustaba lo que hacía eran gente demasiada ligera eran amigos de lo ajeno, se contagiaban de la barra de la U y Alianza. Nosotros éramos 30 y treinta que nos matábamos la garganta, nosotros éramos más tranquilos solo cantábamos. (Glorioso Celeste, 2019)

Para los nuevos integrantes, los barristas más antiguos tenían su entrada asegurada y, si bien esto era visto como positivo, el manejo de entradas siempre fue un espacio para la duda y la discordia. Para la nueva generación, los jefes de barra eran injustos con el reparto de las entradas en los partidos fuertes, en los clásicos contra Universitario o Alianza Lima, ya que se especulaba que las entradas eran repartidas o vendidas a sus familiares. Es por tal motivo, que la nueva generación, aún cuando respetaban a los mayores por su trayectoria en las gradas y por compartir el hinchaje, expresaban su crítica llamándolos «argolleros» en instancias de discusión muy reservada.

Para la nueva generación, que llegó a la barra a partir del año 1985, la puesta en marcha de los valores de comportamiento de la generación mayor, ya no se correspondía con ellos. La idea del barrista solamente interesado en alentar dejaba de ser respetada, debido al nacimiento del ideal de un barrista con diferentes códigos dentro de los cuales el alentar era solo una de sus atribuciones y la necesidad de entender el fútbol como un ejercicio de una constante pugna con las barras rivales la cual se conectaba con lo que los jóvenes entendían como la plena defensa del club y sus colores.

Conforme las barras crecían, estas empezaron a transformarse en colectivos donde las disputas violentas se hacían cada vez más recurrentes. Para la generación de los viejos barristas, la actitud frente a los enfrentamientos pasaba por ignorar los ataques e increpar a los barristas a no dejarse llevar por la violencia de barristas contrarios. Esta actitud de no enfrentamiento, fue uno de los aspectos desencadenantes de la disidencia del grupo de los nuevos barristas, los cuales tenían otros objetivos que se centraban en defender la camiseta y pelear con aquellos que vinieran a provocar u amenazar a la barra. Para Luis Avendaño, romper con la barra de oriente, fue una obligación y un grito de rebeldía de su generación:

Hay que ser muy sinceros en esta historia, si la barra creció en sí, si el Extremo de hoy día en sí, existe y creció, es porque muchos de los que se opusieron a que la gente de guerreara y se peleara en la tribuna de oriente perdieron, y en un acto de disidencia los jóvenes se rebelaron y se fueron a popular porque muchos decían: popular no, popular no, pero una sangre nueva, una gente noventera y que entró con fuerza y decidió pasarse a la popular. Porque antes “las gallinas” pasaban por nuestras narices, por ese pasadizo de oriente alta, hacían la bronca y los viejos apagaban a la gente, los jóvenes se peleaban, pero los antiguos los apagaban y eso llegó al “pincho”, eso desencadenó que la gente se pase a popular, porque la gente nueva quería reaccionar, revelarse, hacer respetar a la gente, los antiguos los apagaban y les quitaban las entradas y no los apoyaban, así en un grito de rebeldía, nace el Extremo.

Desde el año 1988 se pueden ver peleas con barras rivales en aumento. En este sentido, la situación de violencia en los estadios, fue legitimando las acciones de los nuevos miembros y favoreció a que la vieja barra de oriente vea como un mal necesario a los barristas jóvenes y esto deviene en que estos empiezan a tener más representatividad y presencia en la barra de oriente en desmedro de la posición de poder de la vieja generación. Es por esto que se empieza a valorar mejor a los jóvenes que se defienden de las amenazas y burlas, y gracias a estos actos, algunos ingresaran a formar parte de la barra. Así lo puede manifestar Jefry Aibar:

¿Cómo entro a ser de la barra? Bueno, en un partido con la U, las gallinas pasan por oriente cantan y joden, yo estaba con dos más: “chuki” y “el rata” y dijimos, vamos a hacerles la bronca

a esos huevones, mi pata y el rata eran más berracazos que nadie, le hicimos la bronca y la gente dijo: esos muchachos necesitan estar acá y así entre a la barra era oficial. (El Portal Celeste, 2015c)

En tal sentido, la nueva generación había mostrado su fuerza y estuvo en situación de escenificar momentos de violencia a modo de empoderamiento en el colectivo, y establecer condiciones a sus rivales generacionales internos y a rivales de otros equipos (Whyte 1971, p. 159). Dentro de esos años, la juventud empezó a tomar más responsabilidades dentro de la barra, en lo que correspondía a contestar y defenderse de los rivales en varios conatos de broncas en la tribuna de oriente, siempre en contra de los barristas de Universitario de Deportes. Los jóvenes eran conscientes de su posición de fuerza de choque, sin dejar de entender que estaban en una tribuna en la que ellos eran los recién llegados y los antiguos eran los que aún tenían y manejaban las cuotas de poder e influencia con los directivos para la distribución de entradas.

La ruptura generacional llegó cuando las relaciones entre barristas jóvenes y viejos se tornaron cada vez más tensas, en este momento, este colectivo tomó la decisión de llevar a votación la propuesta de los jóvenes barristas de pasar buena parte de sus miembros a cualquiera de las tribunas populares. Había muchos barristas que se oponían al cambio de tribuna. El principal argumento el cambio significaría la merma de algunas prerrogativas y beneficios al estar en una tribuna más cómoda, en segundo lugar, entendían que las tribunas populares ya tenían un dueño y que esto presuponía reforzar un uso de la fuerza y la violencia para asegurar una tribuna. Las opiniones en contra del paso de oriente a popular no eran descabelladas, el traslado de tribuna partiría en dos a una barra en crecimiento y las barras populares de los equipos más populares y con más hinchada como son Alianza Lima y Universitario ya se habían ubicado en las tribunas Sur y Norte, correspondientemente. Sin embargo, la propuesta se llevó a votación y esta dio como ganador la propuesta de la juventud, el traslado a la tribuna popular. En ese sentido, a partir de esa decisión, habría dos barras, una en la tribuna de oriente y otra en popular.

6. Los fundadores

En Inglaterra se analizó la violencia del fútbol en la década de 1980 y concluyó que los llamados *hooligans*, eran un colectivo transgresor de acciones violentas relacionadas al fútbol, provenientes de los sectores rudos de la clase obrera baja, lo que no quiere decir que este comportamiento violento y hasta fanático sea exclusivo de este grupo (Dunning, 1992, p. 321). En el caso peruano, las barras tienen un componente social variado y no es dable explicar su origen por su clase social, anclar a los actores participantes de una barra en una determinada clase, sería errónea debido a que la división de clases participantes no es un factor determinante para analizar el origen de una barra brava (Brito y Ortiz, 2017, p. 65). Asimismo, también es un error verla como un colectivo que comparte los mismos niveles educacionales. En el caso de los barristas fundadores, podemos decir que no provenían de alguna clase social en particular; por el contrario, esta barra agrupó a jóvenes provenientes de distintos barrios de clases altas, medias y bajas de la capital limeña, con diferentes grados de instrucción y perspectivas de vida. Según Palbo Merea:

Éramos un centenar de locos que venían de todo lado de Lima, era un grupo diversos con mundos distintos, nos sentíamos iguales, sentíamos que la locura era inmensa. 100 locos vs 44 mil novecientos y pasamos a ser los 44 mil novecientos. Las peleas son secundarias estuve en muchas, pero yo siempre voy a cómo reaccionó el grupo, el grupo humano, cómo nos defendíamos y cómo nos convertimos en hermanos. (El Portal Celeste, 2013)

Aunque no hay estudios estadísticos que nos proporcionen datos cuantitativos sobre cuál es la forma mediante el cual los jóvenes en el Perú a finales de los ochentas, se involucraron por primera vez en una barra de fútbol, gran parte de los actores que forman parte de esta investigación, manifestaron, en primer lugar, que su vinculación inicial con las barras se dio por curiosidad, cuando estos visitaban los estadios acompañados por sus familiares y, en segundo lugar, debido a la influencia de amistades ya vinculadas con las barras. Así testimonia *Pepe Álvarez*, ex barrista del Extremo Celeste:

Yo comienzo a ir a occidente con mi familia, yo le pido a mi madrina que me llevara y siempre miraba a patitas con la corneta y las tablitas y el bongo que sonaba toda la tarde y yo me ilusionaba y decía algún día estaré allá. Mi papá me llevo a ver los tripletes y las liguillas en oriente baja, un día me rebelé y me escapé a buscar a la gente para verlos cantar y gritar, haciendo barra. (El Portal Celeste, 2015d).

Estos adolescentes y jóvenes que llegaron después de 1985 con sus familiares o amigos y se integraron a la barra, fueron adquiriendo una visión propia de lo que debería ser esta. Estuvieron, en un inicio, bajo el cobijo de una generación que los acogió y después tomaron la decisión de salir de la tribuna de oriente y dirigirse a la tribuna popular. Es por ello interesante remarcar que la barra popular del club Sporting Cristal fue fundada principalmente por menores de edad y por jóvenes aficionados al fútbol que, en el momento del surgimiento de barras bravas peruanas, ya tenían un proceso previo de aprendizaje en el mundo de las barras, por ello necesitaban crear una barra popular, para poder seguir un camino empezado en los ochentas.

Uno de los factores importantes por la que se tiene la iniciativa para fundar la barra popular del Sporting Cristal en el año 1991, fue su ansia de libertad, recortada por una generación con la cual no podía tener más en común que tener la misma identidad y pasión por un club. Para los fundadores de la barra popular, el ir a la tribuna popular significó una emancipación, ahora ellos tenían la batuta del qué hacer y no podían poner las reglas correspondientes a su hinchada, manejar las entradas y, por sobre todo, alentar a su equipo, poder defenderse y atacar a otras barras de fútbol de darse el caso, podemos decir que el campo estaba abierto para su desenfreno. Como testimonia Víctor Soto:

Teníamos que generar una situación de sangre joven y tener la capacidad de expandirnos. Oriente fue una tribuna de defensa, oriente fue lo más increíble que tuvimos en ese momento, pero cuando pase a popular la cosa se hizo más grande ya no había tabúes de no poder hacer ciertas cosas como en oriente, en popular ya lo podías hacer. Porque éramos un grupo de jóvenes que podíamos hacer desenfreno a lo que realmente sentíamos, sin que hubiera alguien que nos dijera no hagas esto, no hagas aquello. Nosotros, hacíamos nuestro sentir al 100%. (El Portal Celeste, 2018)

El nacimiento de la barra popular del Sporting Cristal no pasó desapercibido por los medios de comunicación que estaban acostumbrados a tener dos barras como lo eran el Comando Sur y la Trinchera Norte, que ya a finales de la década de 1980 eran consideradas antagónicas y tenían episodios de violencia. Estas barras, ya generaban titulares en un país que se desangraba en medio de la violencia terrorista, es por esto que, para el periodismo deportivo, el nacimiento de una nueva barra creaba expectativa y a la vez incertidumbre por la violencia que se podría generar si estas barras se llegasen a encontrar en alguna ocasión cuando se jugarían los tripletes en el estadio nacional. Saúl Cavero recuerda que:

Miki Rospigliosi, del programa ovación, nos contacta y nos hace una nota. Él nos pregunta ustedes han fundado una barra popular y le dijimos: si hemos fundado una barra popular ¿y la barra de la U y Alianza? ¿En qué tribuna van a estar? Le respondemos bueno allí están, y había triplete y doblete por esa entrevista se cancela los tripletes y dobletes y a partir de eso pasamos a un partido y dos partidos como era lo más humano y normal. Miki nos preguntó y que tal si se encuentran: le dijimos que si hay muertos habrá muertos, si hay violencia habrá violencia y pelearemos la tribuna que nos toque con el costo que nos toque. (El Portal Celeste, 2015)

Precisamente una de las consecuencias del nacimiento de la barra popular en el año 1991, fue la reprogramación de los fixtures de partidos de fútbol profesional, es decir, para las autoridades de la Federación Peruana de Fútbol y para la Policía Nacional del Perú, la mejor alternativa para evitar violencia entre barristas fue el no programar tripletes en el estadio nacional, ni en ningún otro estadio en donde fueran a concurrir las barras de Universitario, Alianza Lima y Sporting Cristal. Si en la década de los setentas y ochentas ver un triplete en el cual jueguen estos tres equipos era cotidianamente normal, en la década de los noventas el accionar violento entre barras bravas, rompió esta tradición en el fútbol nacional.

Figura 2. Vieja Barra Fuerza Cristal Oriente en 1986.



Foto: Esquina celeste.

Las acciones de las personas son evaluadas moralmente en términos de deseabilidad a su comportamiento. Es decir, se juzga y valora como ético lo que para la mayoría o un grupo estipule como un comportamiento social deseable (Balvi, 2007, p. 76). La evaluación de acciones para los miembros fundadores de la flamante barra popular, se plasmaba en el deseo de un *buen comportamiento* como barrista, es decir, la puesta en práctica de sus ideales, los cuales eran el aliento y la asistencia a los estadios, así como en manifestar en la defensa de la tribuna, a través del uso de la violencia y reaccionar ante cualquier provocación de otra barra en cualquier barrio.

Para el barrista de la tribuna popular, el deseo de reconocimiento a través de enfrentamientos con una barra enemiga, producía un valor moral positivo y el negar o evadir una pelea con otra barra era percibida como una deshonra imperdonable. Es por esto que los barristas de cristal asumieron que, el pertenecer a una barra popular, no los eximia de tener confrontación con barras enemigas; sin embargo, eran conscientes de los costos y consecuencias que esta podría generar.

Por otro lado, un buen comportamiento sistemático, implicó hacer que ese deseo de defender lo que ellos denominaban los *colores del club* se plasme a través de acciones en el tiempo. En un documento llamado *el manifiesto*, el cual podría ser considerado como una fuente doctrinal de la generación de barristas denominados *los fundadores*, podemos visualizar el comportamiento idóneo del barrista, que se debe plasmar en virtudes tales como la lealtad, el aliento, el sentimiento y la exteriorización de su pasión en todo momento:

Pero muy aparte de todas estas simples palabras, lo más importante es demostrarlo. Quienes lo hagan no necesitaran de carnets u otros para decir que son verdaderamente los miembros del Extremo, esto lo demostramos dando ejemplo de lealtad a nuestra institución, rompiendo nuestras gargantas partido a partido, exteriorizando nuestro profundo sentir por el equipo, no esperando iniciativas de otros, sino más bien promoviendo nosotros mismos las ideas y canticos nuevos. (Esquina Celeste, 2014)

Para *los fundadores* fue muy importante resaltar lo que ellos entendían como el desapego al interés personal. lo cual está muy ligado con la práctica de un amor incondicional al club y a la barra, **más allá de los intereses personales**. Este aspecto es llamativo, no por el hecho que sea cierto o no, sino que este discurso se construye como un parámetro moral en contraposición y en respuesta a las dirigencias de la barra que vinieron después de ellos y a los conflictos de las barras populares de la actualidad. Para los fundadores, actualmente existe un problema moral que radica en la poca capacidad de dejar atrás el interés de lucro. Para ellos, las barras se han convertido en un espacio de discordia que ha alcanzado niveles nunca antes vistos, los cuales se producen principalmente por el interés de lucro de las cúpulas de las barras, en perjuicio de los miembros de las barras. José Cano señala que:

Lo que nos interesaba era alentar y tener un sentimiento puro, felizmente he vivido una época en donde no les interesaba el bienestar propio, les interesaba salir adelante como organización y dar todo de si hasta el punto que hay personas que han retrasado su evolución de su persona, en ese caso me incluyo, porque si yo no hubiese dedicado un montón de años a la barra a la organización ,podría decir que tendría cosas materiales muchas mejores, pero uno no se lleva cosas materiales sino buenos recuerdos. (Glorioso Celeste, 2019b)

7. Un fundador es como un Testigo de Jehová

Gran parte de los barristas en el año de 1988, entendieron que su ideal era hacer que la hinchada crezca en un número tal que pueda llenar estadios y con ello disputar y defender una tribuna de cualquier barra contraria. Para cumplir este objetivo, el grupo de los fundadores, consideró que era necesario transformar al club Sporting Cristal en un equipo de masas y para ello debía tener un componente popular, lo cual pasaba por tener presencia en la tribuna popular. Así lo manifestó Luis Avendaño uno de sus ex miembros:

Yo soy muy sincero si quieres crecer como barra no puedes tener tu principal barra en una tribuna como oriente, que no está al alcance del pueblo que no tiene plata, tiene que estar en una tribuna popular, en donde todos nos sintamos cómodos, solo así pensábamos que la hinchada crecería y la verdad no nos equivocamos. La hinchada creció y se hizo una de las más respetadas a nivel nacional, ya sabían que donde íbamos todos la podían pasar muy mal.

El nacimiento de la barra popular en la década de los noventas, planteó un escenario donde los barristas del Sporting Cristal necesitaban alcanzar sus objetivos de construir una barra popular. Ellos entendieron que esto pasaba por el apoyo de la dirigencia del club y, en este sentido, decidieron gestionar reuniones con la directiva del club, presidida en ese entonces por Federico Cuneo. En estas reuniones, plantearon la idea de trasladarse a tribuna popular y tener la posibilidad de seguir contando con el apoyo del club en lo referido a entradas. La dirigencia del club apoyó la iniciativa y se comprometió a proporcionar 600 entradas para la futura barra popular. José Antonio Valencia recuerda que:

El club tenía la idea de darnos 600 entradas, imagínate un cambio de oriente donde teníamos 100 entradas a popular con 600. La tarea era buscar esas personas, eso lo gestionamos con Federico Cuneo, el cual era presidente. (El Portal Celeste, 2015b).

Esto fue tomado con alegría, pero también con retos. Debido a que, por ser una barra tradicionalmente ubicada en la tribuna de oriente con una asistencia de 100 barristas en promedio cada semana, la cifra de 600 entradas comprendía un crecimiento que resultaba para algunos imposibles de realizar. En este sentido, implicó la tarea de buscar hinchas de cristal en distintas partes de la capital con el objetivo de que, a corto plazo, se convirtieran en barristas, si bien es cierto esto ya se venía haciendo desde el año 1988, la tarea de esos momentos era convocar a gran parte de la hinchada que tenía el club, pero que no era asidua a los estadios.

Estos colectivos necesitan el ideal de un caudillo conocido y respetado, con la capacidad de ser útil para el grupo como para las relaciones con otros grupos juveniles pertenecientes a otros barrios (Whyte, 1971, p. 196). Los líderes de esta barra poseían el respeto y la reputación a la par que necesitaban de acciones de convocatoria que afiancen su posición dentro de la barra.

Es por esto que desde 1990 a 1991, los barristas del Sporting Cristal iniciarían en el distrito del Rímac una peregrinación, según sus palabras transformarse en testigos de jehová para la búsqueda de hinchas celestes, que no tenían vinculación activa aun con la barra, pero que se sintiesen identificados con el club y su barrio. José Cano recuerda:

Nosotros éramos como los testigos de jehová buscando hinchas para poder convertirlos o amistades que no tenían empatía por ningún equipo y tratar meterlos al fútbol, vincularlos. (Glorioso Celeste, 2019b)

Tenemos que agregar que la idea de peregrinación de los barrios, por parte de los barristas fundadores, con el objetivo de convocar a hinchas, está presente tanto para la barra popular de Alianza Lima como también para la del Sporting Cristal, ambos, clubes de barrios tradicionales de población criolla: La Victoria y el Rímac, respectivamente. Es así que, en la década de los setentas, los hinchas aliancistas buscaron que sus barristas sean auténticos aliancistas, los cuales puedan reproducir lo que ellos entendían como una mística tradicional, propia de ese club (Panfichi y Thieroldt, 2014, p. 10).

Para los barristas de Sporting Cristal, la tarea de convocar a los nuevos barristas no fue una tarea fácil, implicó dos cosas, lo primero fue estar plenamente convencido del proyecto, creer en la idea, y, en un segundo lugar, tener un liderazgo. Miguel Medina, conocido en esta barra como *Peloduro*, fue, a principio de los noventas, uno de los líderes que, según los propios barristas, poseía el carisma necesario, la inteligencia y un respeto ganado. La juventud de principios de la década creyó en él y en diferentes líderes como Juan Antonio Valencia *Tirulero*, los cuales recorrieron el Rímac atrayendo a nuevos barristas con el ideal de romper lo que ellos pensaron como una tradición en el fútbol peruano, es decir, solo pensar en la imagen de un hinchaje popular repartido en los clubes como Universitario de Deportes y Alianza Lima. *Tirulero* recuerda que:

Entonces se dividió la gente para buscar hinchas en varios distritos, en el Rímac tuvimos esa tarea el que habla y “peloduro”. Allí aparece “tallarín”, “pirulo”. En el Rímac se juntó 200 personas los cuales se convirtieron en la fuerza de choque de todo el Extremo, la mayoría era de distintos barrios tales como Pizarro, Paita, El Bosque, La Unidad Vecinal, Alcázar, La Capilla y Ciudad y Campo. (El Portal Celeste, 2015b)

8. Los fundadores y su búsqueda del reconocimiento

Las juventudes agrupadas en las barras bravas desarrollan una lucha simbólica por su identidad y por su reconocimiento, recibiendo el estereotipo de *violentos* como estandarte de su identificación (Grompone, 1998, p. 49). La barra popular del Sporting Cristal, estaba dispuesta a bregar por su reconocimiento, rompiendo con una tradición que, para tal momento, funcionaba como estigma, marcada por el pacifismo de muchos integrantes de la barra de oriente. Romper ese estigma, implicaba reconstruir su identidad y convertirse en una de las barras más violentas del medio.

Asimismo, como en otras barras, existía una necesidad del uso de la violencia como una herramienta de demostración de masculinidad, un «requisito indispensable para competir, para ser fuertes y activos, para detentar un poder» (Gonzales et al, 2009, p. 126). El reconocimiento, aun en la actualidad, sigue dependiendo de tu capacidad de demostrar que tan «hombre» eres frente a otros que no tienen esa cualidad.

En ese sentido, en 1991, los barristas del Sporting Cristal, quienes ya se habían emancipado del poder que ejercían sobre ellos los viejos jefes de la barra de oriente, tenían proyectado obtener gradualmente el reconocimiento de las barras rivales, de los jugadores y la dirigencia del club. Según opinión de los propios barristas, la búsqueda de reconocimiento ante las otras barras pasaba de antemano por un auto reconocimiento como una barra nueva, que ya había roto con los códigos de la vieja generación, los cuales eran considerados por ellos mismos como *pavos*, por no considerar las prácticas violentas para alentar y desenvolverse en los estadios. El apodo de *pavos* nace por el comportamiento de los hinchas de la *vieja* generación de la barra de oriente, que hasta mediados de los años ochenta eran considerados como pacíficos, ya que no compartían esa ansia de

aumentar las revoluciones y el uso de la violencia. El reto de la nueva generación, entonces fue romper con los denominados *pavos* y hacerse un nombre en la tribuna popular. Francisco Loayza, hincha fundador del Extremo Celeste, lo recuerda de este modo:

Yo estaba totalmente de acuerdo, porque había gollerías y demasiadas argollas en la barra de oriente sobre todos en los antiguos ellos nos decían que tenías tranquilizarnos y bajar la revoluciones, nos daban cólera ver tanto pavo idiota, pavos viejos que arrugaban ya que tenían otros códigos, no podíamos seguir juntos con esa gente porque nos hubiésemos convertido en lo mismo, entonces teníamos que mirar y salir nuevamente. En la popular, nosotros nacimos y tenemos que morir en la popular. (Glorioso Celeste, 2019c)

Como parte del fixture del campeonato nacional de 1991, se planificó un partido entre Universitario de Deportes versus Sporting Cristal a jugarse en el estadio Lolo Fernández¹. En este contexto, la barra del primero difundió por distintos medios, que habían acordado en su asamblea no dejar entrar a su estadio a ninguna barra contraria, en este caso, precisamente a la del Sporting Cristal, que era considerada como ingenua (Díaz, s.f).

Para los barristas celestes, ésta fue interpretada como una oportunidad que habían esperado por mucho tiempo para demostrar, ante la opinión pública, su capacidad de choque y convocatoria. Media hora antes del encuentro, la barra cervecera llegó a los alrededores del estadio Lolo Fernández y empezó una de las peleas que, para sus protagonistas, tuvo ribetes épicos, pues se peleaba no solo con los rivales de la Trinchera Norte, sino también con los vecinos de los edificios colindantes, que salían a tirar piedras de los techos y balazos al aire. Después de media hora de pelea, cuando los mismos boleteros del estadio cerraron las puertas de las tribunas de Oriente, la barra celeste se hizo con las puertas de esta zona, reabriendo sus puertas, y logrando entrar así al estadio. Una vez allí, se enfrentaron con la barra oriente de Universitario de Deportes, haciéndolos retroceder a un costado de la tribuna, dejando a su paso una bandera que decía «y dale U», tomándola como trofeo de guerra.

El enfrentamiento fue muy violento, así lo pudieron corroborar los barristas del club Universitario presentes ese día:

Pero súbitamente “canario”, secundado por “chito” y “cuervo”, se apartan, y con su gente se dirigen a las puertas de entrada de Oriente y Occidente. “Esta es nuestra casa, y aquí no van a entrar”, era el pensamiento. Efectivamente, fricciones, enfrentamientos, agresiones verbales, conatos, y luego verdaderas peleas se arman entre el grupo del “canario” y los barristas del cristal, que pujaban por entrar al Estadio. Se capturan varias banderas “pavas”, que son mostradas como trofeos por la gente del “canario”. Pero los barristas “pavos” son “armados” también: se pierden dos banderolas cremas y le abren la cabeza al “canario”. (Díaz, s.f)

La barra del Sporting Cristal llegó así a controlar la tribuna, empezando inmediatamente una feroz gresca en el césped del estadio. Los barristas de Universitario, aprovechando la existencia de un forado en el alambrado de la tribuna norte, aprovecharon para ingresar al campo de juego dirigiéndose a la tribuna de oriente para insultar a la barra cervecera. Al ver este escenario, distintos barristas celestes deciden trepar el alambrado, pasar a la cancha y pelear cuerpo a cuerpo con los barristas cremas:

Esa tarde fue soñada por nosotros, ya que nosotros soñábamos demostrarle a la gente que Cristal tenía hinchada con muchos huevos, de mucho aliento, mucho sentimiento. Organizamos la ida al Lolo, nos organizamos bien y tanto nos organizamos que no perdimos nada, ni una bandera no perdimos absolutamente nada, ganamos en la cancha y en la tribuna. En el Lolo baja a la cancha: Willy, David, rata, peloduro, Hemil y Saulo. Las “gallinas” aflojaron con ellos, en el lado pegado a norte estaba choby protegiendo a la gente de Cristal y sobre todo cuando entramos le quitamos sus tiras y una bandera a los “cabros”, no pudieron parar bronca y se refugiaron atrás de los “tombos”. Fue un partido donde el hincha de Cristal hizo historia. (Glorioso Celeste, 2016)

1 El Estadio Lolo Fernández es el espacio emblemático y tradicional del club Universitario de Deportes

Para el barrista del Sporting Cristal, este partido, que se ganó con dos goles de Horacio Baldessari, fue un hito fundante de su colectivo, su bautismo de fuego. Según lo manifestado por ellos, fueron capaces de mostrar superioridad al momento de enfrentarse a las afueras del estadio Lolo Fernández frente a la Trinchera Norte que los sobrepasaba en número, y que, en venganza, al final del enfrentamiento, quemaron el bus que iba a trasladar a los jugadores y dirigentes.

Figura 3. Barra popular del Sporting Cristal en el Estadio Alejandro Villanueva 1991.



Fuente <http://demoniosinternos72.blogspot.com/>

9. Necesidad de reciprocidad de entrega

Uno de los factores principales para el funcionamiento de una barra brava es la vinculación barra-jugador. Para ellos, este vínculo es vital para determinar que su apoyo y aliento no terminara en un saco roto, ellos necesitaban una retribución a ese amor, y esa retribución se manifestaría en el momento que los jugadores jueguen dando todo de sí. En el fondo, uno de los ideales de los barristas, es que el futbolista tenga los sentimientos que ellos poseen con el equipo, lo cual se debe plasmar en el defender la camiseta, besando el escudo, trepándose en el alambrado gritando un gol, burlarse de la barra rival o inclusive peleándose con los jugadores contrarios en la cancha, cuando sea posible hacerlo.

Para el año de 1990, el club Sporting Cristal todavía no tenía ese jugador que se vincule con su creciente barra. Para ellos, en décadas pasadas hubo grandes jugadores que marcaron historia en el club, estos jugadores tales como: Alberto Gallardo, Fernando Mellan, Orlando la Torre, Ramón Mifflin, Alfredo Quesada y Julio Cesar Uribe se vinculaban con el club a nivel institución, pero no había hasta 1990 un jugador que se vincule directamente con la barra, así como también que sirva de nexo entre jugadores y barra. El barrista, necesitaba un jugador que le dedique el gol a la tribuna, que la encienda, que se burle del rival y, en el fondo, que viva el gol tanto como ellos lo vivían.

En 1991, la barra popular tenía una necesidad de una nueva vinculación tribuna-jugadores y la aparición de Horacio *la pepa* Baldessari, llenó ese vacío que para los nuevos barristas estuvo sin llenar. Baldessari, se convirtió en un ídolo celeste, no solo por sus celebraciones de gol con la barra, sino porque se convirtió en el nexo que necesitaba la barra para comunicar a los jugadores que existen jóvenes y adolescentes que cada semana los alentaban en el estadio y en provincias. Así también, Baldessari, necesitó de la barra para manifestarle que estar en la tribuna de oriente es estar desconectado del pueblo, ya que un jugador de futbol siempre necesita, al meter un gol, arrancar a la popular y festejar, así lo pudo manifestar en un programa de radio:

Tuve un lazo muy lindo con la hinchada. Cuando yo llegué la barra estaba en platea (oriente), hablé con mi mujer y le dije que invite a los jefes de la barra, quiero hablar con ellos unas cositas, e invite a los tres jefes de barra y les dije: barra brava en platea eso no, eso es barra fina. Les hice entender que el tablón o la popular se vive de otra manera es diferente, les regale un casete de cantos de barra argentina y empezaron a copiar canticos. Nunca tuve algún nexo así con la hinchada, nunca me sucedió. También colabore con escurecer el color de la camiseta ya que era un color muy celeste cielo, muy celeste “cabro” y la oscurecimos más. (Guerrero, 2018)

En esa simbiosis ocurrida entre el jugador y la barra, ambas se estrecharon más, ya que Baldessari erigía los ideales que los barristas habían madurado desde 1988, es decir, ser parte de una tribuna popular, con otros códigos de comportamiento y con los jugadores más ligados a la tribuna. Es por eso que, según los propios miembros fundadores de la barra Extremo Celeste, fue un jugador que llegó en el momento exacto:

“La pepa” empalmó en el momento exacto, nosotros teníamos las piezas y él llegó para ayudarnos, ingresa en el 91, él metía un gol y se iba a celebrar con la hinchada. Como “la pepa” no hubo ninguno. Eso motivo al grueso de la hinchada y nos ayudó a crecer. Con él iba a ser una cosa y sin él una cosa muy diferente. (El Portal Celeste, 2014b)

Por otro lado, el hincha de cristal se estaba haciendo un camino de empoderamiento, y empezó a darle aportes significativos al club para seguir vinculando la barra con la institución. Tal es el caso de Miguel Tapia y los integrantes del grupo de rock Dudo, los cuales compusieron el rap *Somos la fuerza ganadora*, posteriormente nombrada como el himno oficial del club. En el videoclip oficial de este tema, se ve principalmente la imagen de los jugadores y la barra popular. Se convirtió en una canción de deseo de unión entre estos dos actores. Asimismo, esta canción plantea que los campeonatos que gana el club, se ganan también por el colectivo, la hinchada. Se le considera: «un premio al trabajo planificado por todos: dirigentes, cuerpo técnico, jugadores y la hinchada». La dirigencia, por su parte, reconoció a principio de la década de los noventa, a la barra como una parte sustancial del club, una relación que no solo se reafirmó para proporcionar entradas a la mitad de precio; sino porque veían en ella un soporte anímico enorme para la moral del club. Asimismo, para el barrista, ese reconocimiento fue fundamental para verse como parte de una institución. Para Miguel Medina (*Peloduro*), eran los buenos gestos los que los hacían sentirse reconfortados:

Nosotros tuvimos un almuerzo por el aniversario de la barra, tuvimos una frejolada, el club nos dio las instalaciones y los jugadores almorzaron con nosotros esa señal y para un hincha chiquillo como tú, imagínate creo que es bastante no. (El Portal Celeste, 2014c)

Conclusiones

En el Perú, las barras bravas nacen en un momento absolutamente crítico, una década de crisis en las cuales el Estado peruano no ofrecía garantías para dar mensajes de porvenir, ni seguridad. Los jóvenes de esos años encuentran en las barras aquello que no puede ofrecer el Estado y sus instituciones: un sentido de vida, identidad y reconocimiento.

Es importante remarcar las circunstancias dentro de las cuales nace la barra popular del Sporting Cristal: una escisión generacional entre los antiguos barristas y los nuevos barristas conformado por adolescentes y jóvenes. Las nuevas generaciones, entendieron que ser un barrista no se acaba en el aliento, estos poseen nuevos códigos morales, dentro de los cuales, podemos encontrar un ansia de hegemonía frente a otras barras, tanto en los estadios como en el territorio de la ciudad. El grupo de *los fundadores*, entendieron que romper con la barra de oriente y pasar a fundar la barra popular respondía a una necesidad de libertad, una emancipación respecto de la *vieja* generación de barristas. La fundación de la barra popular significó tener la potestad de poseer poder, lo que se tradujo en poner las reglas correspondientes a su hinchada.

1991, fue el año en que la barra popular del Sporting Cristal emprendió diferentes tareas para poder obtener reconocimiento como un actor destacado dentro del escenario de las barras y como pieza indispensable para el crecimiento de la identidad del hincha común. Para tal fin, emprendieron diferentes actividades, tales como la incorporación de nuevos miembros de la barra, la búsqueda de enfrentamientos con barras rivales y la búsqueda de ídolos e himnos que sirvieran como nexos entre la barra y los jugadores que, en ese momento, el club no generaba ni entendía.

Referencias

- Alabarces, P. Garriga, J. y Moreira, M. (2008). El aguante y las hinchadas argentinas: una relación violenta. *Horizontes Antropológicos*, (30), 113-136.
- Balbi, F. (2007). *De Leales, Desleales y Traidores. Valor Moral y Concepción de Política en el Peronismo*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Buenos Aires: Losada.
- Brito, X. y Ortiz, L. (2017). Lo simbólico, lo real y lo imaginario en las barras bravas. Una mirada desde Ecuador. *ACADEMO*, 4(2), 63-74.
- Cabello, S. (2018). Culturas, subculturas juveniles y violencia. *Revista de Estudios Juveniles*, (120), 67- 80.
- Ccioli, Martin (2011). Entrevista a jefes de barra de Racing, Almirante Brown. En Calles Salvajes. America TV. https://www.youtube.com/watch?v=ZTcEIBk2Tfo&ab_channel=RG-22
- Da Matta, R. (1982). Esporte na sociedade: um esaiio sobre o futebol brasileiro. En Roberto Da Matta Luiz, Felipe Flores, Simoni Guedes y Arno Vogel (pp. 19-41). *Universo do Futebol: Esporte e Sociedade*. Rio de Janeiro: Pinakotheke.
- Díaz, Carlos. (s.f). *Historia de la Trinchera Norte*. https://members.tripod.com/~crema_no_12/trinchera/trinchera06.html
- Díaz, R. (2014). *Entrevista a Francisco Loayza (Fundador de la barra popular del Sporting Cristal, apodado Chobi)* Seres Mundanos. La Luz TV. https://www.youtube.com/watch?v=HcNipVMVILs&ab_channel=GloriosoCeleste
- Dunning, E. Murphy, P y Williams, J. (1992). La violencia de los espectadores en los partidos de fútbol: hacia una explicación sociológica. Nolbert Elías y Erick Dunning. *Deporte y Ocio en el proceso de civilización*. España: Fondo de Cultura Económica.
- González, J. Fernández y D. Curitiva, E. (2009). Masculinidad y violencia: aproximaciones desde el universo del deporte. *Educar, Curitiba*, (35), 123-136.
- Garriga, J. Murzi, D. y Rosa, Sebastián. (2020). Barras, policías y dirigentes. Sobre el gobierno de la seguridad en el fútbol argentino. *Debates en Sociología*, (51), 39-54.
- Glorioso Celeste (2016) Entrevista a Juan Carlos Sáenz: Vivencias en Oriente y en la Popular. https://www.youtube.com/watch?v=X0vTj6ud4EI&ab_channel=GloriosoCeleste
- Glorioso Celeste (2019) Entrevista a Gustavo Calienes. Vivencias en la barra de oriente 70s 2000s. https://www.youtube.com/watch?v=mulDDs6E_PY&ab_channel=GloriosoCeleste

- Glorioso Celeste (2019b) Entrevista: José Cano. Ex miembro del Extremo Celeste conocido como “Rompe Banca”. https://www.youtube.com/watch?v=GS8VrYO8ifY&ab_channel=GloriosoCeleste
- Glorioso Celeste (2019 c) Entrevista Francisco ‘chobi’ Loayza: vivencias en norte 70’s, fuerza oriente 80’s y extremo celeste 90’s. https://www.youtube.com/watch?v=DfTk3kBW0R0&t=102s&ab_channel=GloriosoCeleste
- Glorioso Celeste (2021) Fuerza Oriente 46 años - anécdotas de generación ochentera de emblemática barra del Sporting Cristal. <https://www.youtube.com/watch?v=zCGs8HHEfzg>
- Grompone, R. (1998). Exclusión y control social. Un nuevo mapa peruano. *Nueva Sociedad*, (156), 166-179.
- Guerrero, J. (2018). Entrevista a Horacio “la pepa” Baldesari. Beatlezone. Frecuencia USIL. <https://www.youtube.com/watch?v=IFRkWTru57I&t=1012s>
- Elías, Norbert & Scotson, Jhon (2016) *Establecidos y Marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- El Portal Celeste (2013) Entrevista a Pablo Merea y la historia de una pasión contada llamada “Extremo Celeste”. https://www.youtube.com/watch?v=EXHLrihZS1w&ab_channel=ElPortalCeleste
- El Portal Celeste (2014) Entrevista a José de la Barreda, uno de los primeros hinchas en popular norte. https://www.youtube.com/watch?v=rsFYChJReMQ&ab_channel=ElPortalCeleste
- El Portal Celeste (2014b) Entrevista a Cesar Vásquez. https://www.youtube.com/watch?v=8JAWKLE8G6o&t=39s&ab_channel=ElPortalCeleste
- El Portal Celeste (2014c) Entrevista El Portal Celeste. 6to Aniversario: 28-12-2013. Anécdotas de Beto y Pelo Duro. <https://www.youtube.com/watch?v=TaoakRAAt2ss&t=413s>
- El Portal Celeste (2015) Entrevista a Saulo Cavero - Anécdotas y vivencias en Oriente y en el Extremo Celeste 1991 al lado del Sporting Cristal. 4 de agosto. https://www.youtube.com/watch?v=_9YaeyFWohY&ab_channel=ElPortalCeleste
- El Portal Celeste (2015b) Entrevista a José Antonio Valencia el Tirulero. 2 de febrero. https://www.youtube.com/watch?v=8jqAb2pRSZk&ab_channel=ElPortalCeleste
- El Portal Celeste (2015c) Entrevista a Jeffrey Aybar Extremo Celeste 1991: Vivencias en Oriente 80’s y en la Popular 90’s. https://www.youtube.com/watch?v=bzJdfTMOeIM&t=27s&ab_channel=ElPortalCeleste
- El Portal Celeste (2015d) Entrevista a Pepe Álvarez - Extremo Celeste 1991: Vivencias en Oriente 80’s y en la Popular 90’s. <https://www.youtube.com/watch?v=WFkUQCnWmRs>
- El Portal Celeste (2018) Entrevista: Víctor Soto y la pasión llamada Sporting Cristal. https://www.youtube.com/watch?v=k_KFJt6qZNw&t=10s&ab_channel=ElPortalCeleste
- Estrada, A. 2020. Los principios de la complejidad y su aporte al proceso de Enseñanza. *Ensaio*, 28(109), 1012-1032.
- Etchecopar, A. (2016) “Entrevista a Gustavo Grabia (Investigador sobre barras bravas)”. El ángel de la medianoche. C5N. 19 de mayo 2013. https://www.youtube.com/watch?v=IwH0i8I6G48&t=621s&ab_channel=gonzaloglibrau

- Esquina Celeste (2014) Fundamento e ideología del Extremo Celeste 199. <http://www.esquinaceleste.pe/2014/04/manifiesto-del-extremo-celeste.html>
- López Cano, M. (s.f) “Rompimos con lo mediocre” Entrevista a Miguel Medina “Peloduro”. <https://www.extremocelste.com/fundadores-del-extremo-rompimos-con-lo-mediocre-peloduro/>
- Panfichi, A. y Thieroldt, J. (2014). Clubes y barras en Perú: Alianza Lima y Universitario de Deportes. *Esporte e, Sociedade*, 9(24), 1-15.
- Panfichi, A. (1999). Representación y violencia en el fútbol peruano: Barras bravas. *Contratexto*, (12), 151-161.
- Polosecki, F. (1994). “Entrevista a la vieja barra de San Lorenzo de Almagro” El Otro Lado. ATC. https://www.youtube.com/watch?v=93HXNN9H1E&t=736s&ab_channel=RodrigoGuerrero
- Villanueva, Alejandro. (2013). Hinchas del fútbol, academia y nuevas emergencias urbanas. *Revista Colombiana de Sociología*, 36(1), 93-108.
- Whyte, W. (1971). *La sociedad de las esquinas*. Chicago: The University of Chicago press.

Recibido: 20 de junio de 2023

Aceptado: 20 de setiembre de 2023

Publicado: 19 de diciembre de 2023

Contribución del autor: El autor ha participado en la elaboración, el diseño de la investigación, la redacción del artículo y aprueba la versión que se publica en la revista.

Financiamiento: Sin financiamiento.

Conflicto de intereses: El autor no presenta conflicto de interés.

Correspondencia: yeiddchavez@gmail.com



Los bomberos como ciudadanos dentro de la sociedad civil entre 1866 y 1881: el caso de la Compañía Nacional de Bomberos Lima 4

The firefighters as citizens within civil society between 1866 and 1881: the case of National Fire Company Lima N°4

Sulsba Yépez Schwartz

sulsba.yepes@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0009-0001-5098-2191>

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

RESUMEN

El presente artículo trata de aproximarse al rol ciudadano del bombero dentro de la sociedad civil, durante sus orígenes en Lima a mediados del siglo XIX y su vínculo con otras instituciones de la época a través de personajes que conformaron la primera compañía de bomberos organizada por peruanos: la Compañía Nacional de Bomberos Lima 4. En el contexto de la próxima llegada de la armada de Méndez Núñez a la costa limeña, tanto ciudadanos inmigrantes como nacionales se organizaron para contener los posibles incendios productos del ataque. Ese fue su fin en un primer momento y luego estas compañías fueron cambiando y sumando miembros entre los ciudadanos que pertenecían a diversas instituciones del gobierno, comerciantes, etc., ya que ser bombero fue un servicio voluntario desde sus inicios. Teniendo como base el concepto de ciudadanía, analizaremos la participación del bombero voluntario, desde sus inicios como organización poco antes del Combate del Dos de Mayo, hasta su participación en la Guerra del Pacífico.

Palabras clave: Bomberos, Siglo XIX, Ciudadanía, Sociedad Civil, Combate de Dos de Mayo, Guerra del Pacífico, Perú.

ABSTRACT

This article tries to approach the citizen role of the volunteer firefighter within civil society in its origins in Lima in the mid-nineteenth century and its link with other institutions of the time through the characters that made up the first fire company organized by Peruvians: the National Fire Company Lima 4. In the context of the upcoming arrival of the Mendez Núñez army on the Lima coast, both immigrant and national citizens organized to contain the possible fires resulting from the attack. That was its end at first and then these firefighters companies changed and added members among citizens who belonged to various government institutions, merchants, etc., since being a firefighter was a voluntary service from the beginning. Based on the concept of citizenship, we will analyze the participation of the volunteer firefighter from its beginnings as an organization shortly before the Dos de Mayo Sea Combat until its participation in the Pacific War.

Keywords: Firefighters, XIX Century, Citizenship, Civil Society, Dos de Mayo Sea Combat, Pacific War, Perú.

Introducción

Al ingresar a la Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4, hace más de veinte años, descubrí la vasta historia de los bomberos peruanos y su estrecha relación con varios de los acontecimientos históricos más importantes del país durante el siglo XIX. Es así que, ante la falta de trabajos académicos sobre el tema, creí pertinente abordar sus años fundacionales. También es válido mencionar que el archivo histórico de la Compañía posee documentación inédita de gran valor (Coz, 2009 y Nolte, 2019).

Es relevante visibilizar el rol del bombero en la historia nacional, tomando como objeto de estudio la primera compañía nacional de Bomberos de Lima, también llamada Bomba Lima, fundada hace 157 años. En líneas generales, el tema bomberil en la historia peruana y latinoamericana, estudiado desde otras disciplinas de las ciencias sociales, aún no ha sido abordado en profundidad. Cabe destacar que, en el Perú, desde la historiografía, no existen investigaciones específicas sobre este tema y únicamente encontramos breves menciones en algunos textos generales sobre el periodo decimonónico y en las memorias institucionales del Cuerpo General de Bomberos Voluntarios del Perú. Por todo ello, es importante tratar de analizar la participación del bombero peruano como parte de la sociedad civil, tomando como objeto de estudio el caso de la Compañía de Bomberos Lima N°4, la primera compañía fundada por peruanos.

Para el presente artículo, trataremos de articular los principales aspectos relacionados con los orígenes de los bomberos en el Perú, como asociaciones civiles, su contexto, las relaciones con el gobierno y con otras instituciones durante el periodo de estudio. También ubicaremos a los bomberos dentro de la historia peruana, identificando personajes que pertenecieron a la institución bomberil y que, paralelamente, participaron en la vida política, social y cultural en el periodo de estudio, así como en la Guerra con España y la Guerra con Chile, estableciendo nexos entre ellos.

A pesar de la escasez de trabajos similares a este estudio, existe considerable cantidad de fuentes primarias en las compañías de bomberos que han sido recogidas para las investigaciones institucionales antes mencionadas, pero que aún no han sido incluidas en estudios de la academia. Es ahí donde radica la relevancia de este trabajo que busca indagar en las fuentes primarias invaluable y complementarlas con conceptos modernos de las ciencias sociales. Las fuentes primarias corresponden a documentos de la Compañía de Bomberos Lima N° 4, entre los años 1866 y 1881, como libros de partes de emergencias, ocurrencias, actas de asambleas, actas de directorios y documentos recibidos. A su vez, se usaron noticias y crónicas del diario *El Comercio* de abril y mayo de 1866.

Con respecto a la hipótesis de la investigación, este artículo propone que la participación del bombero voluntario dentro de la sociedad civil, dio origen a una nueva forma de ejercer la ciudadanía y trajo consigo una reflexión acerca del cuerpo valorativo que tiene el bombero peruano en nuestro imaginario. De igual forma, debemos precisar que el objetivo principal de este trabajo radica en visibilizar y contextualizar la historia de los bomberos en nuestro país, teniendo en cuenta que conforman la institución con mayor aceptación en la población. Por eso, vinculamos el surgimiento de las asociaciones civiles durante la segunda mitad del siglo XIX y la aparición de los bomberos. A su vez, abordaremos el papel desempeñado por los bomberos durante el Combate del Dos de Mayo y en la Guerra del Pacífico, donde participaron activamente tanto en combate como resguardando la ciudad de Lima.

1. Los bomberos en Lima del siglo XIX

Tomando el concepto moderno de ciudadanía de Marshall (1997), como un estatus que otorga derechos y deberes dentro de una comunidad donde sus beneficiarios son iguales en sus deberes y derechos, podemos intentar explicar el rol del voluntario como ciudadano. En este punto, tendremos en cuenta los derechos civiles (libertad personal, fe, pensamiento, etc.) y los derechos sociales (bienestar económico y seguridad según condiciones mínimas). Seguidamente, citaremos a Held (1997), quien amplía el concepto de ciudadanía de Marshall y lo contrapone al planteamiento de Giddens (Antxustegi, 2010), nos dice que «la ciudadanía siempre ha significado una cierta reciprocidad de derechos y deberes hacia la comunidad. La ciudadanía ha implicado pertenencia a la comunidad y esta pertenencia implica, a su vez, grados de participación dentro de la comunidad» (Held, 1997, p.55). No solo tiene que ver con el estatus del individuo dentro de la sociedad, sino que ser ciudadano implica ir más allá de ello.

Asimismo, Giraldo-Zuloaga (2015) realiza un análisis sobre los enfoques clásico y moderno de ciudadanía; de esa forma, concluye lo siguiente:

El ciudadano es un ser político, pero también está conformado por una dimensión social y moral ... es la realización efectiva de una forma de vida y de convivencia entre los seres humanos en sociedad. La ciudadanía implica una tarea activa en su defensa y en la ampliación de sus límites, así como en el ejercicio mismo de sus atributos. Una ciudadanía que no ejerce su condición de tal deja de serlo para convertirse en otra cosa. (Zuloaga, 2015, p. 88)

Teniendo en cuenta lo expuesto, podemos decir que el rol ciudadano implica ciertos derechos, pero a su vez deberes. En el caso de los bomberos voluntarios, podemos decir que son un claro ejemplo de ejercer la ciudadanía al cumplir con su deber en la comunidad y convertirse en un modelo a seguir. Pues, de alguna manera, trabajan comunitariamente en retribución por los derechos que les confiere la sociedad como individuos.

Es poco probable que un individuo sin derecho alguno ejerza algún deber, teniendo en cuenta que la sociedad le otorga un estatus y lo hace parte de ella. Sin sentirse parte de una comunidad, no tendría sentido de pertenencia y, en esa condición, es poco probable que brinde un servicio voluntario para el bien común.

2. Ciudadanía en Lima del siglo XIX

En un Estado peruano incipiente como era el de mediados de siglo XIX, donde los caudillos militares tomaron las riendas del gobierno, en su mayoría valiéndose de revoluciones alzadas en armas (Contreras, 2015, p.71), es complejo hablar del concepto de ciudadanía. La ciudadanía implica derechos y, a su vez, deberes. En el periodo de estudio, dichos derechos ciudadanos debían cumplir con una serie de requisitos sociales, económicos, morales e incluso raciales (Loayza y Salinas, 2021, p.24). No bastaba con nacer dentro un país para ser ciudadano de este; los individuos debían tener un estatus social, buen comportamiento, demostrando ser honorables y virtuosos (p. 25). En la misma línea, ambos autores plantean una división de derechos ciudadanos que van desde los civiles, políticos y sociales. Es notorio que el conflicto entre estos tres tipos de derechos ciudadanos produjo que, en la práctica, la ciudadanía no se ejerciera plenamente. La tendencia liberal e ilustrada de la época fue importada de Europa y estuvo comprendida dentro de los parámetros de lo que significó ser ciudadano de dicho momento.

Desde otra perspectiva, teniendo en cuenta la convulsa situación política de la segunda mitad del siglo XIX, existía una dicotomía en torno a lo ciudadano: lo civil se apoyaba en lo militar para mantener el orden. Una muestra de ello es la procedencia del ámbito militar de los candidatos a presidentes del Perú. Citando a Loayza y Salinas (2021), por ejemplo, se indica que un «ciudadano armado» constituía al militar, ya que «el arma es esencialmente civil» y el militar un «doble» (p.53) ciudadano, ya que, además de tener derechos, los defiende. Quizás estas afirmaciones vertidas ante la opinión pública, buscaban justificar este tipo de perfil político contemplado dentro del periodo llamado caudillismo militar.

Para entender de mejor manera, podemos remontarnos a los inicios del siglo XIX, citando a Núñez (Aljovín & Velázquez, 2017, p.65-77), específicamente en lo referido al periodo previo a la Independencia, que utiliza la dualidad vecino/ciudadano para explicar cómo ambos se complementan y diferencian a la vez. Explica que la noción de comunidad va ligada a la de *privilegios* o *derechos*, en la mayoría de casos vecino/ciudadanía se vincula más a privilegios o *derechos* que a obligaciones. Es así que la manera de vivir y el tener un oficio eran requisitos para ser considerado *vecino*. Serlo suponía el reconocimiento social de una actividad que beneficiaba a la colectividad, asimismo, agrega que la condición de vecino y, en algunos casos de ciudadano, va de la mano con la que el reconocimiento anclaba en ser conocido por todos los integrantes de la comunidad a la cual pertenece (Aljovín & Velázquez, 2017, p.68).

Núñez (Aljovín & Velázquez, 2017), al mencionar la ciudadanía en los inicios de la República, indica que el concepto de ciudadanía adquiere una connotación de vínculo nacional y las funciones públicas recaen en ciudadanos cuya labor se enmarca en este espectro. Se es ciudadano de la patria y vecino del pueblo, barrio

o cualquier unidad menor. La perspectiva local es la que determina y permite categorizar quiénes son vecinos y quiénes son ciudadanos. Dentro de la misma línea, ciudadano y vecino tenían un referente local hasta las Cortes de Cádiz, el mismo que estaba relacionado con una comunidad política con privilegios/derechos y cargas/deberes. Luego el ciudadano se va despegando de lo local y acercándose al concepto de nación (p. 75-76).

Desde la perspectiva de nación, según Rojas (2017), los liberales concibieron un ciudadano ideal o abstracto como cimiento de la nacionalidad: un individuo educado, productivo, padre de familia, contribuyente y consciente de sus responsabilidades con la cosa pública. El proyecto de nación liberal implicó la conversión de los indios y *plebe* en miembros de la comunidad nacional siguiendo los patrones culturales y políticos de la naciente Europa burguesa (p13).

Para Guerra (2007), la independencia del Perú trajo nuevas propuestas de forma de gobierno, la idea de división y de equilibrio de poderes, de soberanía popular, de participación popular, la concepción de comunidades nacionales, de igualdad entre las personas, de revocación del mandato de autoridades escogidas por los electores cambiaron la denominación de los habitantes de un territorio de vasallos o súbditos por la de ciudadanos (p. 827).

3. Las asociaciones civiles durante la segunda mitad del siglo XIX

En América Latina de la segunda mitad del siglo XIX, las nuevas repúblicas se caracterizaron por la influencia del liberalismo y, con ello, la aparición de las asociaciones civiles como actores importantes en la sociedad. A pesar de eso, las asociaciones civiles son poco visibilizadas en su real magnitud dentro de las investigaciones históricas y pocos autores destacan su relevancia. Como antecedente de estas asociaciones, por ejemplo, en el caso de Colombia, los artesanos conforman uno de los grupos, al igual que en Perú, que se lograron organizar creando fondos de socorro y apoyo en caso algún miembro lo requiera. Además del aspecto social y solidario entre sus pares, los artesanos colombianos también buscaron ejercer su ciudadanía según su lugar y el contexto, tener participación política, y procuraron tomar distancia del proteccionismo de las élites (Alzate, 2022).

En el Perú, a partir de la década de 1830, la élite sociocultural tuvo la iniciativa de formar muchas asociaciones cívicas y políticas que con el tiempo se institucionalizaron, algunas con mayor éxito que otras. Con ello, la sociedad civil limeña cobra importancia y se convierte en un actor principal, tanto en el ámbito político y social, reconfigurando el escenario público. De acuerdo con Forment (1999), entre los años 1830 y 1879, aparecieron 600 asociaciones nuevas. La mitad de ellas se relacionaba con acciones cívicas y la otra mitad con la política. Durante los primeros años, fundan las organizaciones relacionadas con la caridad y luego se amplían a temas como derechos humanos, logias masónicas, iglesias y religión, gremios artesanales y de ayuda mutua, sociedades científicas, literarias y académicas, clubes sociales y deportivos, asociaciones de veteranos de guerra, grupos profesionales (p. 203-204). Dentro de esta amplia gama de intereses asociativos también se encuentran las compañías de bomberos que agrupan a distintos profesionales, empleados y políticos limeños, así como comerciantes extranjeros.

Estas asociaciones generaron nuevos espacios de sociabilidad donde las élites y las clases trabajadoras coincidieron en ciertos objetivos comunes, teniendo en cuenta a la organización de pertenencia. A pesar de las diferencias sociales y económicas, sus miembros compartieron como iguales. Las élites tuvieron la iniciativa en la conformación de dichas asociaciones con la visión de una especie de democratización del orden social preestablecido (Forment, 1999, p. 230). No obstante, muchas de estas asociaciones no se mantuvieron activas en el tiempo. Solo algunos clubes sociales, agrupaciones patrióticas y compañías de bomberos perduran hasta la actualidad.

En el caso del Perú, la aparición de las asociaciones civiles en la segunda mitad del siglo XIX y su vínculo con el liberalismo no son casuales. Tomando como referencia a González Vigil (1948), las asociaciones civiles tienen que ver con el progreso y forman parte de los derechos humanos, y estas buscan objetivos económicos o de caridad dentro del sistema republicano (p. 28). Dichas asociaciones debían fomentar la ilustración de las masas, crear fondos de socorro, y premiar a aquellos que tuvieron participación activa y buena conducta (Mücke, 2010). Ambas afirmaciones tienen que ver directamente con el ideario y los objetivos de las elites políticas, pero desde una perspectiva paternalista.

Dentro de este tipo de asociaciones podemos incluir a las compañías de bomberos y específicamente el caso de la Compañía Nacional de Bomberos Lima n° 4, ya que sus miembros estaban dentro de la esfera civil y algunos de sus fundadores y socios benefactores financiaron el equipamiento, cuartel y necesidades cotidianas. Los bomberos según su oficio o profesión, realizaban una función dentro del cuartel y en la atención de incendios. Procuraron una suerte de especialización para ser eficientes en la distribución de labores. Desde otra perspectiva, estas asociaciones adoptaron un pensamiento para un objetivo en común para sus miembros. Las compañías de bomberos pusieron en práctica esta premisa teniendo en cuenta el socorro ante un siniestro como su misión principal. Sin embargo, también los bomberos tuvieron la ocasión de dialogar acerca de política, economía y cultura. Por un lado, los empleados o artesanos eran bomberos al igual que los burgueses limeños, se relacionaban con ellos en los cuarteles. Ello no hubiera sido posible sin estas organizaciones. Es así que, de alguna manera se reconfiguran las dinámicas de sociabilidad, por lo que se da una estructura adicional a la sociedad limeña en aquellos días (Mücke, 2010).

4. Los inicios de la Bomba Lima

Los bomberos nacieron ante una necesidad inmediata. No se trató de un proceso planificado y debidamente organizado. Quizás esta característica se deba a la situación de las instituciones en una república naciente, ya que el siglo XIX en el Perú, particularmente en Lima, se caracterizó por la transición del régimen del virreinato al republicano, el nacimiento del Estado-nación, y un complejo momento político y social. En este contexto, las organizaciones bomberiles se forjan, afianzándose finalmente en los primeros años del siglo XX.

Por eso, cada compañía de bomberos era autónoma, y se conducía según normas y reglamentos que la directiva de turno consensuaba con los miembros. Los aspirantes a bomberos llegaron por invitación, es decir, los bomberos invitaban a sus familiares, amigos y conocidos varones a formar parte de la bomba. Formar parte de una compañía daba prestigio. De esta manera, es notorio que las relaciones sociales son las que rigen la organización, a manera de clubes o asociaciones donde era necesaria la invitación de un socio. Este tipo de dinámicas permanecieron vigentes hasta entrado el siglo XX.

La fundación de la Compañía Nacional de Bomberos Lima 4, también llamada Bomba Lima, se dio el 21 de abril de 1866 en una ceremonia realizada en el Cabildo de Lima y presidida por Antonio Salinas Varona y Castañeda, alcalde de turno (Coz, 2000, p.71). Salinas realizó la convocatoria para la conformación de la Compañía, a pedido expreso de miembros del Cabildo limeño como Francisco Laso, Pio de Vivero o Augusto Althaus, debido a que la flota española de Méndez se aproximaba a la costa de la capital en lo que desencadenaría días después en el Combate del Dos de Mayo.

Si bien es cierto que no existe el acta original de fundación o algún documento de la Compañía, según Juan Vicente Nicolini, excomandante de la Compañía, presume que dicho documento se perdió en algún incendio de la municipalidad Compañía (Bomba Lima, 1918,) por ello, solo se tiene referencia de la fundación de la Compañía ocurrida el 21 de abril de 1866, según la reseña histórica de Ricardo Espiell (1876) y según las crónicas del diario *El Comercio* de aquellos días. Por ello, podemos afirmar que el acta de fundación original de 1866 no existe en el archivo de la Compañía ni en el de la Municipalidad de Lima. Cabe precisar que el acta de reorganización del 6 de septiembre de 1868 se encuentra en el archivo de la Compañía, donde esta fue fundada nuevamente. En dicha acta, nombran a Francisco Andraca como comandante de la unidad y a la comisión encargada de establecer los estatutos de la organización. También demandan compromiso de los socios designados tanto para la comisión de estatutos como para la propuesta de nuevos miembros. Por mucho tiempo, hubo una controversia acerca de la fecha real de fundación que finalmente terminó en el consenso de que fue en 1866.

Luego de su reapertura en 1868, siendo comandante José Francisco Andraca, no se contó en adelante con el auspicio de la Municipalidad, únicamente la Prefectura de Lima proporcionó equipos y materiales para su funcionamiento, y cedió un local en la plazuela de la Recoleta (actual plaza Francia). Después recibió, en sesión de uso, un local en la plazuela San Juan de Dios, donde se sitúa la plaza San Martín, exactamente frente al actual

Hotel Bolívar. Finalmente, luego de la construcción de la plaza San Martín en 1914, la Bomba Lima se trasladó a un local más amplio y acondicionado en la calle Pobres (cuadra 9 del jirón Lampa) hasta 1973, cuando se mudó al distrito de Lince, donde funciona hasta la actualidad.

Como mencionamos antes, los bomberos peruanos tienen sus orígenes dentro de la sociedad civil para brindar apoyo a la población en caso de incendios. De la misma forma que textos institucionales sobre la historia del Cuerpo General de Bomberos Voluntarios del Perú, Forment (2012) indica que, debido a los ataques de las tropas españolas frente a la costa limeña en 1866, los residentes de Lima y Callao se organizaron para formar brigadas encargadas de combatir los incendios producto de los ataques. Se unieron a estos grupos inmigrantes italianos y franceses; quizás para aminorar los sentimientos xenófobos que existían en dicho momento (Forment, 2012, p.184) y, de esta forma, buscar su integración a la comunidad limeña y chalaca de la época.

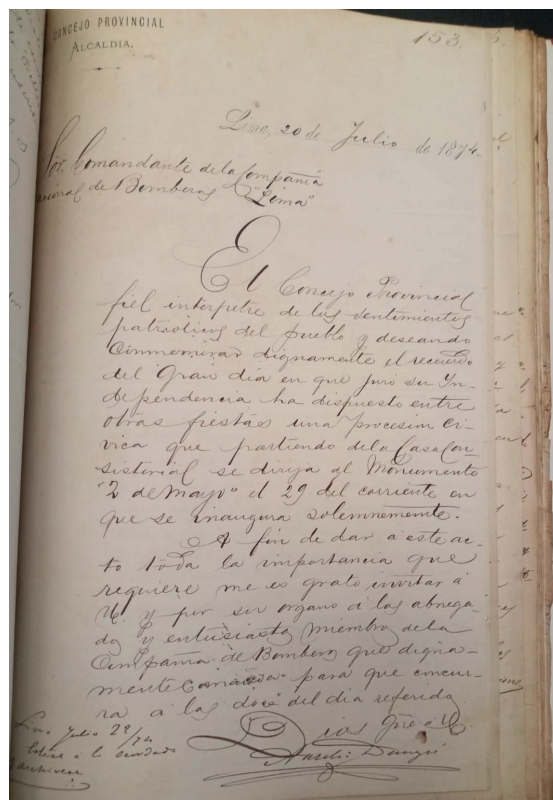
Por consiguiente, si comparamos las compañías de bomberos fundadas por peruanos y las formadas por inmigrantes, es notorio que las últimas contaban con mejor equipamiento y mayor número de miembros que las nacionales. Dicha brecha ocasionó nuevas tensiones entre ambos grupos. Forment (2012) cita publicaciones de la época del diario *El Comercio* del 5 de abril de 1867, donde instan a los municipios a reducir las diferencias entre las compañías de bomberos.

A su vez, Forment (2012) señala que una de las motivaciones para la formación de estas asociaciones fue la protección de comercios y talleres. Es así que los municipios buscaron fomentar la conformación de brigadas bomberiles en gremios nacionales, brindándoles un primer apoyo económico para equipamiento y

Figura 1 (izquierda). Una de las primeras fotografías de los bomberos de la Bomba Lima.
Figura 2 (derecha). Invitación de la alcaldía firmada por el alcalde Aurelio Denegri. Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4.



Fuente: Archivo histórico de fotografías de la Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4.



Fuente: Archivo de documentos recibidos t. 5, 1874.

organización. Por otro lado, una de las hipótesis que plantea el autor, relacionada con «la motivación principal de las colonias extranjeras para brindar el servicio bomberil radica justamente en la protección de comercios y no meramente el servicio voluntario a la comunidad en general» (p.183). Este planteamiento no concuerda con el hecho de que los inmigrantes extranjeros siguieron fundando compañías y organizándose en los siguientes años, así como la Bomba Lima se organizó y reanudó su funcionamiento en 1868.

Por su parte, Coz resalta la figura del heroísmo sustentado en su relato histórico. Más allá de la necesidad de conformación de las compañías de bomberos por la próxima llegada de los españoles a Lima, plantea este hecho histórico como motivación principal dada la difícil coyuntura.

En el caso de la Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4, luego de su reapertura cobra importancia en la vida institucional limeña en ceremonias de la ciudad. Esto se ve reflejado en diversas cartas cursadas, por ejemplo, por el entonces alcalde de Lima Aurelio Denegri, en la que invitaba a los bomberos a formar parte de los homenajes del año 1874, como parte de la conmemoración del aniversario de la Independencia peruana (figura 2). Este periodo de la nueva República implica un análisis minucioso que permite analizar a estas asociaciones de hombres, determinar sus características y entorno dentro de la sociedad limeña de la época.

5. Los bomberos voluntarios como ciudadanos

Entre los factores principales que pueden influir en el vínculo entre ciudadanía y las organizaciones bomberiles, podemos identificar la búsqueda de la pertenencia social a determinado grupo y la influencia del modelo de Estado-nación europeo, estrechamente ligado al liberalismo. En otras palabras, fue un periodo del nacimiento de la conciencia ciudadana, a través del cumplimiento de deberes ciudadanos que implican un sentido de protección y cuidado de la comunidad.

Es claro que la principal forma de sociabilidad y de intercambio entre los bomberos y los ciudadanos fue el auxilio. Sin embargo, cabe resaltar que otra forma de intercambio entre los bomberos y los ciudadanos, por ejemplo, fueron las ceremonias públicas o exhibiciones de ejercicios de escalas. Estas dinámicas se daban en conmemoraciones de las fiestas julias, en celebraciones por aniversario de la ciudad o de las mismas compañías de bomberos, como vemos en la figura 2. Dichas representaciones aportaron un valor simbólico de lo que significaba ser bombero, creando así el imaginario de este: la fuerza, la masculinidad, la valentía, la temeridad son elementos que conforman este cuerpo valorativo del discurso institucional de los bomberos. Todo ello puede ser el punto de partida de un estudio más amplio.

Una muestra de este imaginario colectivo creado alrededor de los bomberos se ve reflejado en la prensa de la época sobre los ejercicios de escalas, antes mencionados. Tomaremos como ejemplo la publicación de *El Perú Ilustrado* y la transcripción del 29 de agosto de 1887 del diario *El Comercio* sobre un accidente ocurrido en dichas prácticas (figura 3). Esa publicación refuerza el discurso institucional de los bomberos, pues, por un lado, resalta esa imagen de quien asume riesgos, que es intrépido, temerario, y, por otro, lamenta su trágica muerte.

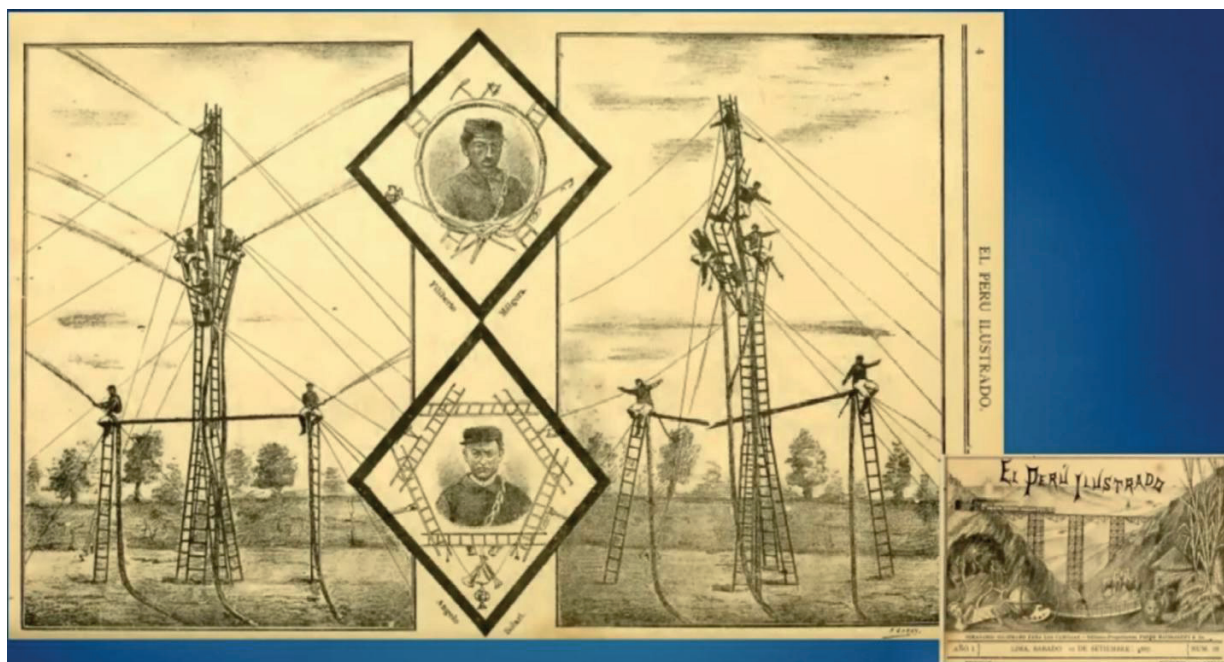
6. Los bomberos entre guerras

A pesar de que los bomberos peruanos participaron activamente en el Combate Naval del Dos de Mayo y en la Guerra del Pacífico, no encontramos mayores menciones en textos históricos sobre dichos episodios. Sin embargo, en crónicas de la prensa de la época, fueron citados frecuentemente. A continuación, empezaremos abordando la participación bomberil en ambos eventos.

Los bomberos en el Combate del Dos de Mayo

Son pocos los textos dedicados exclusivamente a la Guerra con España de 1866 y, menos aún, los que se refieren a los bomberos y a su participación en dicho enfrentamiento. Es así que usando las fuentes documentales de las compañías de bomberos que participaron en el enfrentamiento, además de las crónicas difundidas en la prensa, podemos elaborar un pequeño recuento de los hechos. La muerte de Antonio Alarco en la explosión de la Torre de

Figura 3. *El Perú Ilustrado* donde se grafica el accidente de la práctica de escalas de la Compañía Roma 2.



la Merced es el hecho histórico más importante desde la perspectiva bomberil, ya que ello les dio a los bomberos el primer héroe de su historia. La historiografía peruana solo hace mención a la muerte de José Gálvez Egúsqiza, ministro de Guerra y Marina, quien muere junto a Alarco en dicha explosión. Cabe precisar que Antonio Alarco Espinosa fue hermano de Juana Alarco de Dammert, precursora de los servicios de bienestar social para niños y madres trabajadoras.

Sobre el tema del Dos de Mayo, Coz (2000) indica:

La amenaza de los buques de guerra españoles enardeció el entusiasmo de los que conformaban las Compañías de Bomberos voluntarios establecidas en el Callao y lideradas por la Chalaca, Bellavista y Aduana sumándose a ellos los voluntarios limeños de las Compañías Roma, France y Municipal Lima. (p. 484)

De esta forma, vemos la preparación de las compañías de bomberos en los días previos al conflicto. Además de Antonio Alarco, 181 bomberos de la Bomba Lima, como Francisco Lazo, José Gabriel Torres, Manuel Cuadros, Emilio Cavenecia y Natalio Sánchez, también participaron en el combate.

En la misma línea, en los Apuntes históricos del cincuentenario de la Bomba Lima de 1918, elaborado por encargo de la Junta general de la Compañía Nacional de Bomberos Lima, se relata que el entonces alcalde municipal de Lima Antonio Salinas convocó a la organización de una compañía de bomberos y, luego de varias reuniones, se formaron dos compañías: la «Municipal Lima» y la de «Artesanos» (p. 1). Luego, precisa que, pasado el enfrentamiento con España, la compañía entra en receso por decisión de los socios hasta 1868, cuando se requiere el trabajo de los bomberos debido a varios siniestros que se suscitaron por aquellos días (p.11). De esta forma, la Nacional Lima, llamada en un inicio Municipal Lima, empieza a ser llamada Bomba Lima, luego del receso de dos años y en la actualidad.

Por otro lado, centrándonos en la participación de los bomberos en el Combate Naval del Dos de Mayo, la publicación de la Sociedad Fundadores de la Independencia, Vencedores del Dos de mayo y Defensores calificados de la patria del año 1941, incluye una descripción detallada de la participación de los bomberos, según los telegramas del corresponsal del diario El Comercio de Lima en el Callao:

3:45 pm Las fragatas Blanca Berenguela y Resolución se dan por perdidas, las últimas han sido remolcadas al cabezo de la isla. A pesar de que los españoles han tirado sobre la Aduana no ha habido incendio. Las compañías de bomberos principian a operar, aunque los incendios no son de consideración

4:40 pm. Los bomberos italianos, compañía Roma, están prestando sus servicios, haciendo guardias en los hospitales y telégrafos.

7:50 pm Las compañías de bomberos tanto en el Callao como en Lima han prestado servicios diversos en los hospitales y en la población. («Crónica de la capital», 1866, p.3-4)

De la misma forma, a manera de resumen de últimas noticias sobre el Combate, se detalla las labores que realizaron los bomberos en medio de la contienda: «Los bomberos, los hombres del pueblo se han ocupado en cargar heridos y médicos, los cirujanos, los practicantes, todo el mundo ha estado en su puesto» («A última hora», 1866, p.5).

A su vez, precisan en la publicación del 3 de mayo:

La compañía de bomberos de la aduana, comandada por don Domingo Coloma, se ha portado heroicamente y resistiendo con sangre fría el ataque que los godos hicieron contra su establecimiento («Crónica de la capital», 1866a, p. 3).

Así, también, en su editorial del día posterior:

Los artilleros agrupados en sus baterías al pie de la bandera nacional ocupaban sus puestos con imponente calma, al Norte se tendían los cuerpos de infantería ansioso de que el enemigo realizará un desembarco; al sur los jinetes de pie al lado de sus caballos ocupaban la pequeña pampa que hay entre el Callao y Bellavista, y en toda esa extensión variaba bellísimamente la escena los campamentos de bomberos

En una parte se veía el cuerpo de bomberos nacionales con sus camisas rojas (se refieren a los bomberos de la Bomba Lima) presentando un cuadro cortado a trechos por los grupos de paisanos; en otras se distinguían las camisas azules de los bomberos franceses; más allá los italianos y chalacos mostraban sus cascos charolados; los alemanes impasibles y reflexivos aguardaban al momento del peligro y en medio de la pampa cruzaban los soldados de caballería llevando partes; los hombres del pueblos conducían camillas, los médicos y practicantes preparaban sus útiles y los sacerdotes se disponían a ofrecer el consuelo de Dios a los nada pueden esperar de los hombres («Editorial», 1866, p.4).

En cuatro días se han formado numerosas compañías de bomberos, italianos, franceses, alemanes, limeños, chalacos y artesanos de nacionalidades diversas, crearon como por encanto un cuerpo numeroso y magnífico, que desde el día 1 de mayo, voló al sitio de peligro, como elemento regenerador destinado a protestar contra la barbarie. ¡Hurra los bomberos! («Crónica de la capital», 1866b, p.3).

Vemos, entonces, una participación activa de los bomberos, tanto en armas como en labores de apoyo y auxilio de los pobladores de Callao. La descripción detallada del correspondal, al referirse a los uniformes de los bomberos nacionales, hace notar la participación de los bomberos de la Bomba Lima. A su vez, en las crónicas y en las editoriales, la prensa resalta dicha participación, reforzando el imaginario del bombero como personaje de activo en la sociedad, que actúa tanto en el ámbito civil y militar como era propio del periodo.

En ese sentido, citando a López (2010), se indica:

El Perú del siglo XIX no tuvo una élite vigorosa y unificada ni instituciones políticas y estatales que reemplazaran a las que habían organizado el orden colonial (...) por eso mismo, la capacidad de crear las instituciones necesarias que contribuyeran a la organización de una relación directa, centralizada e individualista de la autoridad y al establecimiento de un orden político estable. (p.5)

Podemos decir que los bomberos, al organizarse desde la sociedad civil, se constituyeron como este tipo de instituciones que brindaron un servicio voluntario a su comunidad. Cabe precisar que el carácter político de estas organizaciones se da por la militancia política de los bomberos que las conformaron. Un claro ejemplo es el caso de Ricardo Espiell, miembro de la Bomba Lima y del partido civilista, y secretario personal del presidente Manuel Pardo, comandante jefe de la Bomba Lima (1876) que participó en el Combate Naval del Dos de Mayo, según consta en el documento *Apuntes Históricos del cincuentenario de la Bomba Lima* (Mc Evoy, 2017, pp.191-193). Este es un punto a desarrollar, ya que denota que formar parte de la organización bomberil daba prestigio dentro de la sociedad limeña de entonces.

Los días previos al combate con la escuadra española de Méndez Núñez se pone en evidencia la necesidad de organización de bomberos para extinguir los posibles incendios producto del bombardeo al puerto del Callao. Ello se evidencia en las crónicas de los diarios locales, los cuales difunden, desde el mes de abril, dicha problemática, pero, sobre todo, demuestran la iniciativa de jóvenes varones quienes, al no encontrar oportunidad de participación en la línea de batalla, buscaron intervenir de otra forma en dicho suceso bélico. Es importante el rol de la Municipalidad de Lima, la cual convocó a los vecinos que tuvieran bombas contra incendios y cascos para equipar a los voluntarios, sin dejar de realzar el patriotismo de los jóvenes llamados por la patria («Avisos», 1866, p.3).

De esta forma, el 21 de abril de 1866 se funda la Bomba Lima, compañía de bomberos objeto de nuestro caso de estudio. Así lo narra la crónica de la capital de aquel día, y, en días posteriores, dan cuenta de las necesidades de equipamiento y de los entrenamientos para la lucha contra incendios realizados en la plaza de la Recoleta, y luego su desplazamiento hacia el Callao a la espera del inicio de las hostilidades con los españoles («Crónica de la capital», 1866c, p.4).

Como se ha mencionado anteriormente, existió un vínculo entre los miembros que conformaron las compañías de bomberos y la corriente liberal del siglo XIX. Ello lo podemos advertir en las publicaciones de los días previos al 2 de mayo: la sociedad liberal hace un llamamiento a sus integrantes para combatir y apoyar en las labores bomberiles. Dichos anuncios aparecen en la crónica de la capital y se ubican uno seguido del otro, lo que podría hacer notar un vínculo entre bomberos y liberales («Crónica de la capital», 1866d, p.3).

Podemos decir, entonces, que fue viable dentro de la estructura de la sociedad limeña de la época, y bajo la influencia del liberalismo, el nacimiento de las asociaciones bomberiles, tanto nacionales como de extranjeros inmigrantes (como es el caso de los italianos afincados en la ciudad). Ello muestra la articulación entre la sociedad civil organizada y las instituciones dentro del contexto limeño del siglo XIX. Todo ello sin dejar de lado la relación con instituciones como la municipalidad, ya que, en el caso de la Bomba Lima, acuden a ella buscando respaldo para la convocatoria de miembros y apoyo para el equipamiento, quizás debido a la estrecha relación de sus miembros fundadores, como es el caso de Francisco Laso, primer comandante de la Bomba Lima y combatiente sobreviviente del Dos de Mayo, y José Francisco Andraca, comandante de la Bomba Lima y prefecto de Lima, que tuvo la tarea de reorganizar la compañía en 1868, luego de un receso de dos años. Ellos dos ocuparon cargos en el cabildo limeño.

Centrándonos en el análisis la participación de los bomberos en el Combate Naval del Dos de Mayo, según la Sociedad Fundadores de la Independencia, Vencedores del Dos de mayo y Defensores Calificados de la Patria (1941), donde encontramos las transcripciones de los telegramas sobre la batalla, publicados en *El Comercio*, podemos dar cuenta que desde ese entonces, tanto los medios de comunicación de la época como los mismos actores (telegrafistas), resaltan el desempeño de los bomberos durante ese día. Se distingue su valentía y arrojo al ponerse a disposición para el combate de incendios, a pesar de ser civiles, sin vínculo militar o policial. Las informaciones de aquel día dan cuenta de que los bomberos también evacuaron heridos e incluso murieron en acción de armas, como es el caso de Antonio Alarco Espinoza, mencionado anteriormente (Sociedad Fundadores, 1941, p. 115-118).

Otro punto importante a recalcar es la capacidad de organización casi inmediata de la sociedad civil, teniendo como ejemplo a las compañías de bomberos. Llama la atención que cerca de 6 000 voluntarios de Lima y Callao se pusieran a disposición, teniendo en cuenta la población de la capital de ese entonces («Crónica de la capital», 1866e, p.2). En ese sentido, McEvoy plantea:

El combate del dos de mayo de 1866, momento culminante de la guerra contra España, no solo selló la victoria de Chile y Perú sobre las intenciones conquistadoras de la Madre Patria, sino que aglutinó en un intenso fervor nacionalista a líderes políticos y sectores populares de Lima y diferentes departamentos del país, que convergieron en el Callao para el decisivo enfrentamiento con la escuadra española. (2017, p.124)

Figura 4: Antonio Alarco Espinosa, (ca.1865).



Fuente: Archivo de la Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4

El nacionalismo al que hace referencia la autora nos remite al nacimiento del Estado-nación del Perú durante el siglo XIX, teniendo en cuenta que el nacionalismo es el punto de partida hacia la construcción de las naciones y no al contrario, como plantea Hobsbawm (1998) en cuanto a su tesis de nación moderna (p. 17-18). Esta perspectiva se puede complementar con la información recabada en los periódicos durante los días previos al 2 de mayo, pues se mantenía el entusiasmo y el buen ánimo colaborativo durante los preparativos. De esta forma, la sociedad civil y las instituciones muestran unidad ante una amenaza en común. Con relación a ello, Martínez (2004) subraya:

el 2 de mayo peruano es la fecha del combate del Callao en que el pueblo peruano se movilizó en nombre de la libertad e independencia de la república para rechazar las veleidades expansionistas de la monarquía española, que vulneraba los principios más sagrados de la soberanía del Perú. (Martínez, 2004, p. 392)

Todo ello valida este tipo de organizaciones civiles y filantrópicas, sin dejar de lado la participación política tanto de los socios activos como socios benefactores de las compañías de bomberos¹. Algunos miembros de las organizaciones bomberiles pertenecían a las élites políticas y económicas, y, en menor número, comerciantes y trabajadores, como es el caso de los empleados municipales que en su mayoría fueron fundadores de la Bomba Lima.

Para concluir con este acápite, tomamos la enunciación de Máiz (2006) como fundamento para analizar el surgimiento de los bomberos en el Perú. Por un lado, se puede considerar como organizaciones civiles que cumplen un rol de auxilio de la sociedad y, por otro, como organizaciones que deberían formar parte del Estado. Así podemos decir entonces que es un tipo de ejemplo de democracia participativa moderna para aquel entonces, ya que dentro del factor republicano es factible que las instituciones promuevan las virtudes cívicas de los ciudadanos más allá de los intereses propios. En ese sentido, según el autor, el énfasis del activismo dentro de la sociedad civil tiene que ver con su papel formativo en el desarrollo de la ciudadanía ligada al civismo.

La participación de los bomberos en la Guerra del Pacífico: el caso de los Bomberos de la Bomba Lima

Previamente hemos mencionado la participación de los bomberos peruanos en la Guerra del Pacífico que tuvo como resultado setenta y seis bomberos caídos en acto de servicio. En el caso específico de los bomberos de la Bomba Lima, fueron dieciséis los que murieron en combate. Salvo el caso de Manuel Ugarte y Moscoso, muerto en el Combate Naval del Callao del 25 de mayo de 1880, y Eleodoro Paz Soldán, muerto en el Batalla del Alto de la Alianza el 26 de mayo de 1880, el mayor número de miembros fallecidos en combate se dio en la Batalla de Miraflores en el Reducto N°3.

Como es sabido, la crisis política en la que estaba sumido el país trajo consigo desorganización e improvisación en la Campaña de Lima, frente a un ejército chileno mejor organizado. Como afirman muchos historiadores, la mala estrategia del presidente Nicolás de Piérola, quien decidió hacer la defensa mediante líneas de reductos, pero por su extensión fueron fáciles de romper, en lugar de aguardar al enemigo en su desembarco para atacar y frenar así su avance (Contreras, 2015, p.223), y su posterior huida tuvieron terribles consecuencias para la ciudad y sus habitantes.

Es así que la defensa de Lima estuvo conformada en mayor número por civiles y dirigida por militares. Este contingente estuvo dividido en cuerpos de ejército dirigidos por coroneles como Miguel Iglesias, Andrés Avelino Cáceres o Belisario Suárez, y estos, a su vez, estaban organizados en divisiones conformadas por distintos batallones de Lima y del interior del país.

A continuación, la relación de bomberos de la Bomba Lima combatientes en la Guerra del Pacífico y el detalle de su participación:

Nombre	Enfrentamiento	Día de participación
Manuel Ugarte y Moscoso	Combate Naval del Callao	25 de mayo de 1880
Eleodoro Paz Soldán	Batalla del Alto de la Alianza	26 de mayo de 1880
José Gabriel Torres	Defensa de Chorrillos	13 de enero del 1881
Natalio Sánchez	Batalla de Miraflores	15 de enero de 1881
Juan Fanning	Batalla de Miraflores	15 de enero de 1881
Narciso de la Colina	Batalla de Miraflores	15 de enero de 1881
Saturnino del Castillo	Batalla de Miraflores	15 de enero de 1881

1 Entendemos como socios activos a los bomberos operativos que sofocan incendios, los que realizan prácticas, demostraciones y los que realizan guardias nocturnas en el cuartel. Mientras que los socios benefactores son aquellos que financian el mantenimiento de la compañía.

José Enrique del Campos	Batalla de Miraflores	15 de enero de 1881
Emilio Cavenecia	Batalla de Miraflores	15 de enero de 1881
Enrique Barrón	Batalla de Miraflores	15 de enero de 1881
Juan Rellis	Batalla de Miraflores	15 de enero de 1881
Carlos Richardson	Batalla de Miraflores	15 de enero de 1881
Eduardo Richardson	Batalla de Miraflores	15 de enero de 1881
José Rioja	Batalla de Miraflores	15 de enero de 1881
Agustín Sáenz	Batalla de Miraflores	15 de enero de 1881
Samuel Luis Villarán	Batalla de Miraflores	15 de enero de 1881
Manuel Cuadros Viñas	Batalla de Miraflores	Sobreviviente

Fuente: Tabla elaborada por la autora.

Cabe resaltar que la participación de militares y civiles en la defensa de Lima no solo se dio durante el mes de enero de 1881, cuando llega el ejército chileno a las afueras de Lima. Desde fines del año 1879, luego de la declaratoria de guerra con Chile, empieza dicha preparación en defensa de la capital. Debido a que las tropas peruanas se encontraban luchando en el sur del país, fue necesaria la organización de la sociedad civil limeña junto con la policía, como cuenta Ortiz (2014):

Entre los defensores de la capital también figuraba la policía local, razón por la cual las colonias extranjeras organizaron guardias urbanas para prevenir los desórdenes. A partir de los primeros días de enero, cesó casi toda actividad en los establecimientos públicos, universidad, colegios, comercio y gremios. Todos estaban ocupando un lugar en la defensa de la capital. (p.42)

A pesar de continuar en servicio, los bomberos se vieron afectados al reducirse el número de personal disponible para labores bomberiles. Ello queda evidenciado en un parte de servicio del 16 de agosto², cuando se inicia un nuevo libro en ese mes de 1880, donde el secretario refiere la falta de personal para las labores bomberiles debido a que se encontraban en el ejército activo.

Retomando el tema de la guardia urbana, entre los libros de partes de la Bomba Lima, encontramos una sección específica sobre la guardia urbana que realizaron los bomberos en la capital. Como vemos en los documentos de los partes de servicio de la guardia urbana (del 2 de agosto de 1879 y del 8 de enero de 1880)³, estas se realizaban en coordinación con el inspector de turno y en su mayoría tenían como base la Biblioteca Nacional. Los militares con las tropas se encontraban peleando en el sur y en la capital era necesario un contingente para mantener el orden cotidiano. Todo ello antes de la ocupación chilena en la ciudad, lo que denota una preparación por parte de la comunidad civil limeña con ayuda de las colonias extranjeras.

Otra muestra importante de la organización de los bomberos durante el conflicto con Chile fue su entrenamiento en manejo de armas y tiro al blanco, como consta en los partes de dicho periodo. Ellos se organizaron en columnas, según la procedencia (provincias, colonias de extranjeros, etc.) y estas acudían a realizar prácticas conjuntas en distintos lugares de la ciudad como la academia militar, la pampa de Amancaes, la pampa de Limatambo, el pueblo de Magdalena del Mar, el Campo de Marte, etc. En el caso de los bomberos de la Bomba Lima, formaron parte de una Columna que, en coordinación con los mandos militares y autoridades de la ciudad, realizaban estas prácticas y ejercicios con mucha frecuencia (del 26 y 30 de octubre de 1879 y del 1, 2 y 6 de noviembre de 1879)⁴.

2 Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4, Archivo de libros de partes. t.10. 1879-1881.

3 Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4, Archivo de libros de partes. t.10. 1879-1881.

4 Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4, Archivo de libros de partes. t.10. 1879-1881.

En cuanto a la guardia urbana durante los sucesos de la ocupación de Lima, distintos autores refieren que, entre el 15 y 17 de enero, fue posible contener el vandalismo y los desmanes ocurridos en la ciudad. Según Guzmán (2020), tomando como referencia la correspondencia especial para *La Estrella*, de Panamá, y el relato periodístico de *La Actualidad*:

La guardia urbana formada por extranjeros, cuyo número alguna crónica calculó en 5000, prácticamente un verdadero ejército fue la que después de muchas horas de combate contuvo el vandalismo y extremó la represión. Felizmente la guardia urbana extranjera tomó cartas en el asunto, armándose con los rifles de los mismos dispersos restableció el orden, no sin hacer un terrible fuego de fusilería con los amotinados toda la noche y parte de la mañana del 16. La sangre ha corrido en abundancia por las calles de Lima. (p.109)

En este sentido, es pertinente indicar que no existen partes de servicio de la Bomba Lima entre el 10 de enero y el 14 de febrero de 1881 (del 9 de enero y 15 de febrero de 1881⁵). Este vacío documental se debe al caos que vivió la ciudad de Lima durante aquellos días, y los bomberos no estuvieron al margen del vandalismo del que también fueron víctimas. Esto lo detallaremos más adelante.

En este sentido, es pertinente acotar que el parte de servicio del 15 de febrero da cuenta de los servicios fúnebres del teniente de Gallos, Samuel Luis Villarán, muerto un mes antes en la Batalla de Miraflores. El largo periodo de tiempo entre el fallecimiento y el funeral denota lo complicado que resultó ser la recuperación del cuerpo de los combatientes caídos o la celebración de ceremonias durante la toma de Lima.

Como precisa Guzmán (2020), durante los días posteriores a la derrota de las batallas de San Juan y Miraflores, se dio la siguiente situación:

No hubo en la capital autoridad que en situación tan caótica asumiese el control del orden público. Ni el dictador en su escapatoria ni los mandos militares, también dispersos, impartieron orden alguno al respecto. Cundió el pánico en la población, sobre todo considerando lo sucedido en Chorrillos, y el cierrapuertas fue total. Gentes de todas las edades atestaron las embajadas y otras muchas residencias que se pusieron a cubierto izando banderas extranjeras lo que hizo decir a un jefe chileno que Lima parecía una ciudad de cónsules. (p.108)

Para Contreras (2015), los extranjeros se impresionaron con los hechos posteriores a las batallas de San Juan y Miraflores cuando los combatientes peruanos, quienes se replegaban y regresaban a la ciudad, iniciaron los saqueos y destrucción de diversos establecimientos. Luego, los soldados chilenos continuaron con el pillaje en Lima, aprovechando la agitación y el desorden por la falta de resguardo policial (p. 223).

Por otro lado, Guzmán (2020) hace referencia a testimonios documentados y recopilados por Ahumada Moreno (1888), sobre el desorden y ataque a los bomberos el día 16 de enero:

La luz del sol del día 16 vino a alumbrar tantos y tan funestos cuadros. La cuadra de Palacio se hallaba sembrada de cadáveres, lo mismo que la de Polvos Azules, y las demás invadidas; pero en donde se había campeado el crimen bajo todas sus fases había sido en Hoyos, Albaquitas y abajo de puente, en donde las turbas habían destrozado lo que no podían poseer. A las primeras horas del día acudieron las bombas a los lugares incendiados con el fin de extinguir el fuego, pero las turbas comunistas se oponían a viva fuerza a permitir que las bombas funcionasen. Tan nutrido era el fuego que hacían sobre el cuerpo de bomberos que este tuvo que abandonar el campo para salvar la vida, y entonces esos malhechores trataron de incendiar las bombas, logrando su intento con algunos carros, y según se nos ha informado, también con unas de las bombas italianas. Un bombero fue herido por bala de rifle, recogido por una ambulancia y trasladado al hospital de sangre de San Pedro. (p. 112)

5 Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4, Archivo de libros de partes. t.10. 1879-1881.

De la misma forma, Mc Evoy (2017) precisa que fueron días de desorden y conmoción social en la ciudad de Lima. Hubo saqueos e incendios originados por *la Comuna*, aprovechando la derrota del ejército peruano en la Batalla de Miraflores, y, a su vez, estos desórdenes surgieron como posible consecuencia de problemas políticos y económicos arrastrados de años anteriores.

Así damos cuenta de que muchos testigos de dicho episodio narran que no fueron únicamente las tropas chilenas las que causaron zozobra en Lima, sino también la población marginada e incluso parte de la milicia peruana en retirada. Ello se agravó por la falta de autoridad y la incapacidad para reordenar la situación, lo que se reflejó en la entrega de la ciudad por parte del alcalde Rufino Torrico al general Baquedano, mando del ejército invasor (Guzmán, 2020, p.117).

En medio de tal situación, los bomberos se convirtieron en víctimas de los malhechores, ya que no les permitieron apagar los incendios que estos causaron. Como cuentan los observadores de los hechos, en muchos casos, la turba los atacó y trató de destruir sus equipos para impedir que sofoquen los siniestros (Ahumada Moreno, 1888). Llama la atención la vasta recopilación de testimonios y documentos sobre aquellos sucesos llevados a cabo por chilenos y extranjeros, quizás por ello la historiografía peruana no ha profundizado en este punto de la ocupación limeña.

Tomando en cuenta más pasajes sobre los atentados contra los bomberos en Lima, Guzmán, citando la correspondencia publicada por Ahumada Moreno (1888), señala:

El incendiarismo coronó la obra empezada por el latrocinio. A un mismo tiempo, estallaron durante la noche tres o cuatro incendios. A los bomberos, que trataron de cumplir con su deber, se les hizo fuego y se les rechazó: de ellos murió uno y tres quedaron heridos. Al amanecer, cuando los comunistas se convencieron de que pronto terminaría su corta dominación, principiaron a funcionar las bombas con buenos resultados. (p.114)

Luego, continúa el relato en «Episodios» de Ahumada Moreno (1888), citado por Guzmán (2020), donde se muestra la importancia de la guardia urbana en su labor de contención de los saqueos e identifica a los bomberos dentro de ella: cumplieron un doble rol, tanto extinguiendo incendios como imponiendo orden:

Las colonias extranjeras que constituían la guardia urbana de bomberos y salvadores neutrales, en vista de tantos crímenes y de que sus autores trataban de continuar su infame tarea de desolación, asumieron, en la mañana del 16, una actitud enérgica. Solicitaron armas y municiones, que el señor alcalde municipal don Rufino Torrico se encargó de proporcionarles, e inmediatamente formaron algunas patrullas, que partieron a los lugares invadidos a disipar a los grupos apostados en las calles. (p.114)

Lo mencionado previamente concuerda con un documento muy particular, el cuadro del Directorio de 1881, en el cual se explica la crisis por la que atravesaban los bomberos durante la toma de la ciudad de Lima. Ahí se justifica la suspensión de las elecciones anuales de su directorio por la ausencia de personal que se encontraba en combate.

En suma, las guardias urbanas estuvieron constituidas por inmigrantes extranjeros organizados y bomberos. De esta forma, queda claro que los bomberos no solo se vieron afectados por la asonada de aquellos días, sino también fueron actores determinantes. Así lo resalta Guzmán (2020) mencionando otros testimonios tomados por Ahumada Moreno (1888):

Las colonias extranjeras han salvado esta vez la capital de ser destruida, bien por los comunistas, que momentáneamente tomaban nuevos alientos (...) bien por el ejército chileno (...) la vigilancia desplegada por los bomberos y salvadores neutrales restituyó en este mismo día el orden, y el ejército (chileno) pudo tener fácil acceso el día 17. (p.117)

Desde otra perspectiva, es relevante precisar que muchos combatientes peruanos quedaron prisioneros del ejército chileno luego de las batallas de San Juan y Miraflores. Ellos fueron reclusos en la Isla San Lorenzo en 1881. Es así que instituciones, como el Ministerio de Gobierno y la Sociedad de Beneficencia Pública, requirieron el apoyo de los bomberos para el traslado de aquellos que necesitaban atención médica en los hospitales de la capital, como constan en los documentos de Compañía⁶.

Finalmente, otra muestra de la trascendencia de los bomberos como organización de la sociedad civil en las dinámicas sociales y políticas durante la guerra con Chile, fue su participación en las ceremonias fúnebres de los héroes patrios. Como muestra de ello, encontramos los partes de servicio donde se menciona la presencia de la delegación de bomberos de la Bomba Lima en las exequias del almirante Miguel Grau, del 29 de octubre de 1879, y del teniente Enrique Palacios.

Conclusiones

Teniendo en cuenta que los bomberos tuvieron sus orígenes en la sociedad civil, el rol desempeñado desde sus inicios y a lo largo de periodos entre guerras, trasciende ese ámbito. Vemos que sus funciones incluyen acciones de auxilio, acciones militares en batalla, acciones de resguardo a la población, como la guardia urbana, y acciones de apoyo a instituciones y al mismo Estado. Es así que ejercen una ciudadanía de doble rol: civil y militar. Siempre relacionando sus funciones con el mantenimiento del orden.

Su papel en la sociedad limeña de la segunda mitad del siglo XIX fue relevante dentro del ámbito social y político. Los factores que contribuyeron para ejercerlo estuvieron directamente relacionados con la procedencia de sus miembros fundadores, así como por el intrincado contexto político. Asimismo, la inmigración europea y el periodo entre guerras influyeron en la construcción del imaginario del bombero voluntario peruano, basado en un cuerpo valorativo de virtudes y cualidades que destacan hasta nuestros días.

Queda evidenciado que sus miembros participaron activamente dentro de la esfera política, económica y social de la segunda mitad del periodo decimonónico: sus miembros fundadores militaban dentro del Partido Civil. A su vez, los bomberos participaron en ceremonias conmemorativas, conjuntamente con otras instituciones y tuvieron un lugar relevante en el círculo social limeño. Estas dinámicas sociales entre los bomberos y los habitantes de la ciudad de Lima contribuyeron a formar el imaginario colectivo del bombero, basado en valores como la solidaridad, la valentía, la temeridad, la fuerza, la empatía y el altruismo.

Finalmente, podemos decir que el bombero en la sociedad peruana, durante el periodo de investigación (desde sus orígenes hasta la invasión chilena en Lima), ejerció una ciudadanía moderna y colaborativa, pues no solo apeló a sus derechos, sino también contempló sus deberes ciudadanos. Ello puede ser un ejemplo práctico de un ciudadano moderno en el contexto del nacimiento del Estado-nación en el Perú del siglo XIX.

Archivo consultado

Archivo de la Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4:

- Archivo de actas de directorio de la Compañía de Bomberos Lima N°4 1871-1883.
- Archivo de fundación y juntas generales de la Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4. 1868-1882.
- Archivo de documentos recibidos t. 5. 1874. Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4.
- Archivo de documentos recibidos t. X. 1879-1881. Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4.
- Archivo de libros de partes. t.1-4. 1871-1878. Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4.
- Archivo de libros de partes. t.5-7. 1878-1883. Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4.
- Archivo de libros de partes. t.10. 1879-1881. Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4.
- Archivo histórico de fotografías de la Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4.

6 Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4. Archivo de documentos recibidos t. X. 1879-1881. Solicitud de apoyo por parte del gobierno para apoyo de traslado de prisioneros del Ministerio de Gobierno y Solicitud de apoyo por parte de la Sociedad de Beneficencia Pública para apoyo de traslado de prisioneros, ambos del 23 de marzo del 1881.

Referencias primarias

- A última hora. (2 de mayo de 1866). *El Comercio*, p.5.
Avisos. (13 de abril de 1866). *El Comercio*, p.3
Crónica de la capital. (2 de mayo de 1866). *El Comercio*, p.3-4
Crónica de la capital (3 de mayo de 1866a). *El Comercio*, p. 3
Crónica de la capital (4 de mayo de 1866b). *El Comercio*, p.3.
Crónica de la capital (21 de abril de 1866c). *El Comercio*, p.4.
Crónica de la capital (26 de abril de 1866d). *El Comercio*, p.3
Crónica de la capital (28 de abril de 1866e). *El Comercio*, p.2
Editorial. (4 de mayo de 1866). *El Comercio*, p.4.

Referencias secundarias

- Aljovín, C. y Velázquez, M. (2017) *Las voces de la modernidad Perú, 1750-1870: Lenguajes de la Independencia y la República*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Apuntes históricos del cincuentenario de la Bomba Lima (1918). Lima: Compañía Nacional de Bomberos Lima N°4.
- Alzate, A. (2022) La república de La Alianza y sus ciudadanos: asociacionismo artesano y republicanism subalterno en Colombia en la década de 1860. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (49), 65-96. <https://doi.org/10.15446/achsc.v49n2.97289>
- Armas, A. F. (1998) *Liberales, protestantes y masones: Modernidad y tolerancia religiosa: Perú siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Basadre, J. (1983) *Historia de la República del Perú*, tomo 6. Lima: Universitaria.
- Bonfiglio, G. (1986) Introducción al estudio de la inmigración europea en el Perú. *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales*, (18), pp. 93-127. <https://doi.org/https://doi.org/10.21678/apuntes.18.22>
- Cohen, J. y Arato, A. (2000) *Sociedad Civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Contreras, C. (2015). *El aprendizaje de la libertad: historia del Perú en el siglo de su independencia*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Coz, J. (2009). *Historia del cuerpo de bomberos Voluntarios del Perú: al cierre del milenio 1860–2000*. Lima: Segraf S.A.
- Díaz, N. (1936). *Contribución a la historia general del Cuerpo de Bomberos Voluntarios del Perú*. Lima: s/n.
- Espiell, R. (1876). *Reseña histórica de la Cía. Nacional de Bomberos Lima N°1*. Lima: s/n.
- Forment, Carlos A. (2012). *La formación de la sociedad civil y la democracia en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- García-Bryce, I. (2008). *República con ciudadanos: los artesanos de Lima, 1821-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- García, R. J. (1994). *Solidaridad y voluntariado*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Gazmuri, C. (1999). *El 48 chileno: Igualitarios, reformistas, radicales, masones y bomberos*. Santiago de Chile: Universitaria S.A.

- Giraldo-Zuluaga, Gloria Amparo (2015) Ciudadanía: aprendizaje de una forma de vida. *Educación y Educadores*, 18(1), pp. 76-92. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83439194005>
- Guerra, M., Mazzeo, C. y Rouillon, D. (2007). *Historias compartidas: economía, sociedad y poder, siglos XVI-XX. Actas del Primer Encuentro de Historia Perú-Argentina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero.
- Guzmán, L. (2020). Lima, enero de 1881: saqueo, matanza, guerra de razas y comuna. *Desde el Sur*, 12(1), 97-125.
- Held, David. (1997) Ciudadanía y autonomía. *La Política: Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, (3), 41-68.
- Hobsbawm, E. (1998). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- Llerena, O. (2011). *Cuerpo General de Bomberos Voluntarios del Perú, 1860-2010: dando todo, por nada*. Lima: Corporación Gráfica Noceda.
- Loayza, A. y Salinas, A. (2021). *La promesa del candillo: fundación, anarquía y militarismo (1826-1872)*. Lima: Derrama Magisterial.
- López, Q. A. (1998). *Manual de formación ética del voluntario*. Madrid: Ediciones Rialp.
- López, S. (2010). *Estado y ciudadanía en el Perú. El Estado en debate: múltiples miradas*. Lima: PNUD.
- Máiz, R. (2006). Deliberación e inclusión en la democracia republicana. *Reis*, (113), 11-47.
- Marshall, T., Casado, M., y Miranda, F. (1997). Ciudadanía y clase social. *Reis*, (79), 297-344. doi: 10.2307/40184017.
- Martínez Rianza, A. (2004). El Dos de Mayo de 1866. Lecturas peruanas en torno a un referente nacionalista (1860-1890) (pp. 391-419), Carmen Mc Evoy (ed). *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*. Vervuert: Iberoamericana.
- McEvoy, C. (2017). *La utopía republicana: ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mücke, U. (2010). *Política y burguesía en el Perú. El partido civil antes de la guerra con Chile*. Lima: Institut Français d'Études Andines.
- Nolte, E. (2019). *Vidas entregadas*. Lima: CGBVP.
- Ortiz, J. (2014). *Apuntes sobre la Batalla de Miraflores (15 de enero de 1881)*. Lima: La Casa del Libro Viejo.
- Prados, J. (2003). Cultura y valores de la sociedad civil: las entidades del voluntariado. *Reis*, (102), 147-169.
- Rojas, R. (2017). *La república imaginada: representaciones culturales y discursos políticos en la época de la independencia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rubio, C. (2007). *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Madrid: Trotta.
- Sábato, H. (1999). *Ciudadanía política y formación de las naciones: perspectivas históricas de América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica y Colegio de México.

Sociedad Fundadores de la Independencia, Vencedores del Dos de mayo y Defensores calificados de la patria (1941). *El 2 de mayo de 1866*. Lima: S/e..

Sobrevilla, N. (2021). *Los inicios de la república peruana: viendo más allá de la “cueva de los bandoleros”*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Valdivia, M. I. (2010) *El liberalismo social en el Perú: Masones, bomberos, librepensadores y anarquistas durante el siglo XIX*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.

Recibido: 16 de febrero de 2023

Aceptado: 29 de setiembre de 2023

Publicado: 19 de diciembre de 2023

Contribución del autor: El autor ha participado en la elaboración, el diseño de la investigación, la redacción del artículo y aprueba la versión que se publica en la revista.

Financiamiento: Sin financiamiento.

Conflicto de intereses: El autor no presenta conflicto de interés.

Correspondencia: sulsba.yeppez@unmsm.edu.pe



Liberalismo, ciudadanía y sectores populares: la venta callejera limeña como estrategia para el ejercicio de la ciudadanía a mediados del siglo XIX

Liberalism, citizenship and popular sectors: Lima Street vending as a strategy for the exercise of citizenship in the mid-nineteenth century

Juan Carlos Hidalgo Mantilla¹

<https://orcid.org/0000-0003-0263-0172>

jhidalgoma@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

RESUMEN

En Lima, a mediados del siglo XIX, la ciudadanía fue condicionada y restringida para una minoría selecta que justificaba sus privilegios con derechos. En ese contexto de desigualdad, los sectores populares limeños, carentes de patrimonio y grandes ingresos, asimilaron el liberalismo y lo adecuaron a sus condiciones de vida para ejercer su condición de ciudadanía. El objetivo es demostrar cómo los sectores populares limeños, por medio de un oficio o trabajo, ejercen su ciudadanía. Para ello, se analizará testimonios de intelectuales y viajeros de época, artículos periodísticos y documentos del Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima, que expliquen el modo en que la venta callejera generó honra y reconocimiento social para el ejercicio ciudadano.

Palabras clave: Lima, liberalismo, ciudadanía, sectores populares, venta callejera.

ABSTRACT

In Lima, in the mid-19th century, citizenship was conditioned and restricted for a select minority that justified their rights with privileges. In this context of inequality, the popular sectors of Lima, lacking assets and large incomes, assimilated liberalism and adapted it to their living conditions to exercise their citizenship. The objective is to demonstrate how the popular sectors of Lima, through a trade or work, exercise their citizenship. To do this, testimonies from intellectuals and travelers of the time, journalistic articles and documents from the Historical Archive of the Municipality of Lima will be analyzed that explain the way in which street vending generated honor and social recognition for the exercise of citizenship.

Keywords: Lima, liberalism, citizenship, popular sectors, street vending.

1 Este artículo está basado en el avance de la tesis de maestría en Historia (UPG UNMSM), titulada: «Liberalismo, ciudadanía y sectores populares limeños: la venta callejera como estrategia para el ejercicio de la ciudadanía, 1845-1865».

Introducción

En el Perú de la primera mitad del siglo XIX, las diversas leyes y normas emitidas por la temprana república no consideraron las reales condiciones del territorio y su población, manifestándose en la incapacidad de entender el ejercicio de diversas soberanías, y concibiendo la nación, no como una asociación voluntaria de individuos iguales sin distinciones de pertenencia a pueblos, estamentos y cuerpos, sino como un conjunto de identidades territoriales colectivas. Es decir, no se concibió la idea moderna de nación como la reunión o la asociación política de todos los ciudadanos o de todos los peruanos. Más aún, en la mayoría de las constituciones, la soberanía residía en la nación y su ejercicio correspondía a los funcionarios designados por ella (Chiaramonti, 2021, p. 24).

La idea de pertenencia a una identidad colectiva común fue uno de los principios básicos del liberalismo, siendo difundida en el proceso de independencia. La principal referencia y herencia política al ejercicio de derechos civiles y políticos en el Perú, fue la Constitución de Cádiz de 1812, por su intento de implementar el ejercicio de la ciudadanía, entendido como ciudadano-electoral y su representación en las nuevas repúblicas independientes. Cabe mencionar que no fue aplicado, ya que se promulgaron una serie de prórrogas y normas específicas sobre la participación de los indígenas y mestizos con su derecho al voto y que sólo apareció como requisito alternativo en las constituciones de 1856 y 1860. Así, surgió una especie de figura de ciudadano titular con derecho al sufragio con «un modo de vivir conocido» (Chiaramonti, 2021, pp. 26-27), autonomía económica y reconocimiento social para su identificación a una comunidad local con el criterio confirmado de notoriedad por los notables del lugar.

En estas circunstancias, introducir la idea de un gobierno representativo implicó definir y redefinir las relaciones entre pueblo y gobierno, junto a los límites cambiantes de la comunidad política del siglo XIX. Por ello, se entiende que el poder político no solo involucró a las élites, sino que se incorporó a sectores amplios de la población en formas significativas de organización y acción. Por ejemplo, a la hora de competir por los cargos de gobierno y alcanzar funciones de poder, los de *arriba* debían recurrir a los de *abajo* para contar con el apoyo y control de los gobernados (Sábato, 2021, pp. 192-202).

Existen diversos estudios sobre sectores sociales que se consideraban pueblo, los cuales vertían sus demandas ante las autoridades de gobierno con un lenguaje republicano y afirmando su condición de *ciudadanos* por su papel como trabajadores o clase obrera con un discurso político propio. Es decir, mientras que la intelectualidad liberal definía la ciudadanía en términos de educación, los artesanos reclamaron y afirmaron sus derechos en base a su papel como trabajadores *honestos* e *industriosos*. Así, el discurso liberal decimonónico peruano se cubre de un tono moralizante y político para los sectores dedicados a oficios de subsistencia y una especie de mecanismo de legitimidad política (García-Bryce, 2008, pp. 208-211; Chambers, 2003, pp. 211-213).

A continuación, se contextualizará el liberalismo decimonónico y el ejercicio de la ciudadanía en el Perú para, posteriormente, explicar con evidencias documentales la manera en que los sectores populares limeños aprovecharon la venta callejera para construir y ejercer su ciudadanía de forma específica y concreta a mediados del siglo XIX.

1. El liberalismo decimonónico y el ejercicio de la ciudadanía en el Perú

La Independencia del Perú expuso al país a las ideologías del capitalismo industrial y el liberalismo, pero por la estructura de la sociedad peruana posindependencia surgió un problema republicano permanente, pues esas ideas políticas contrastaban con la realidad social y económica de la primera mitad del siglo XIX, evidenciando un desequilibrio entre teoría y práctica de tal propuesta. Las clases altas impulsaron cambios, pero fueron incapaces de asimilarlos completamente y ponerlos en práctica, pues su mentalidad aún contenía valores e ideales del pasado “colonial” y no consolidaban su experiencia de burguesía nacional, ya que estaban fuertemente atados a viejos métodos de producción que les impedía innovar para aumentar la productividad y atreverse a competir con los agentes de países industrializados (Watson, 1980, p. 55). Sobre lo mencionado, el historiador Jorge

Basadre señala:

América Latina, tan ávida de beber de Estados Unidos sus ideas políticas y en Europa sus aficiones intelectuales, estuvo entonces lejos de asimilar por su elemento nacional esa influencia extranjera en el campo económico, plenamente desde el punto de vista de su acción propia. (Basadre, 1963, p. 563; citado en Watson, 1980, p. 55)

El periodo de mediados del siglo XIX es interesante pero tremendamente complejo en el análisis, pues discutir sobre liberalismo es difícil por su oposición dicotómica en contra del conservadurismo de la época y que, de un modo u otro, rara vez se encuentra un exponente “puro” de cada corriente mencionada²:

Los liberales peruanos, como la mayoría de sus contemporáneos latinoamericanos, no estuvieron libres de contradicciones ... algunos liberales se inclinaron hacia el liberalismo económico y otros, hacia el eclesiástico, y la mayoría compartió una serie de ideales reflejados de soberanía popular y el gobierno republicano. La meta principal fue la de modernizar el país y terminar con el legado colonial que veían como un obstáculo para el progreso. (Sobrevilla, 2020, p. 276)

Esto ocurrió por las contradicciones que enfrentaron los seguidores de las ideas liberales, al ser un desprendimiento de una tradición republicana que buscó crear un Estado basado en el principio de soberanía popular para dar ideas de libertad al ciudadano sin considerar las desigualdades existentes en la vida social. Por ello, si para las élites letradas y políticas era tremendamente difícil, pero necesario ser liberal, los otros sectores y grupos sociales no tenían la tarea fácil de ser parte o integrarse de algún modo al proyecto político de la República peruana en el siglo XIX.

El liberalismo, como ideología, es heredero de la Ilustración y tenía una visión negativa sobre lo popular o la plebe, puesto que priorizaba a los hombres cultos³ y no al «pueblo ignorante»; pero que a su vez correspondía elevarlos a la categoría de hombres conscientes de sus responsabilidades políticas y ciudadanas (Zapata y Rojas, 2013, p. 166). El Estado peruano no logró darles solución a los problemas sobre las desigualdades existentes, puesto que implantar igualdad sin cambios estructurales fue el principal causante del fracaso político en el siglo XIX:

El liberalismo criollo intentó implantar la igualdad sin constituir una sociedad liberal, sin llevar a cabo las reformas socioeconómicas necesarias para su inserción como reguladora de la política y las relaciones sociales entre personas. (Zapata y Rojas, 2013, p. 207)

La complejidad para entender el liberalismo peruano reside en la modalidad *caudillo-pueblo* que fue el sustento de la Revolución Liberal de 1854, puesto que convergen de idearios como republicanismismo y militarismo; se sumó a ello la abolición de la esclavitud y el tributo indígena como prácticas políticas de raigambre corporativa. Esta especie de pacto implícito cívico-militar fue provisional, ya que culminaba en el momento del logro de la «pacificación y la nación estuviera en capacidad de ejercer su derecho de proclamar “el principio de la reforma de sus instituciones por medio de la reunión de un Congreso general”. Todo como parte del discurso de la soberanía popular que permitió entre el jefe político-militar y “los pueblos» (McEvoy, 2011, pp. 228-229). Este sistema *caudillo-pueblo* otorgó a las sociedades locales el control de territorios y de la población con capacidad de (auto) construcción de la representación de la ciudadanía, que hizo sumamente difícil la gobernabilidad republicana.

Para esclarecer este contexto se debe diferenciar los dos aspectos del liberalismo decimonónico: el económico y el político. Sobre el liberalismo económico, se considera la desigualdad como opción práctica y

² Según los trabajos de Charles Hale, se observa que las diferencias entre liberales y conservadores no eran tan marcadas como se podría considerar y, tal es así, que se ha llegado a mencionar de liberales y “liberales-conservadores” defensores del statu quo sin opción a emancipaciones de diversos sectores sociales que amenazan la estabilidad (Barrón, 2001: 2; citado en Sobrevilla, 2020: 272).

³ En el sentido de que eran los hombres cultos, y no el pueblo ignorante, quienes estaban capacitados para el acto electoral responsable y el ejercicio de las funciones de gobierno.

necesaria, por considerar la competitividad y emprendimiento individual como marco de incentivo para dinamizar la economía; caso contrario, el liberalismo político parte del presupuesto de la igualdad de los individuos ante la ley y con ello el orden social. Por esta razón, liberalismo económico y político son ideologías que se relacionan, pero comprenden la posibilidad de ser liberal económico sin aceptar del todo el liberalismo político, fomentando desigualdad al recompensar el esfuerzo laboral. Entonces, la diferencia cardinal entre liberalismo económico y liberalismo político es que, en el primero, se pone énfasis al libre comercio, la expansión del mercado y a dinamizar la economía; en el segundo, se centra en desarrollar instituciones democráticas sobre la base de la igualdad jurídica (Mücke, 2010, pp. 66-67; Zapata y Rojas, 2013, pp. 190-191)⁴.

A pesar de que la ideología liberal no estuvo exenta de contradicciones⁵ y de no ser una corriente mayoritaria en sus inicios, cumplió un rol significativo en la política, pues facciones lideradas por caudillos intentaron un acercamiento a los sectores populares, aprovechando el clima de estabilidad y orden con discursos basados en honradez, decencia y defensa de la legalidad sobre la plebe (Gómez, 2019, pp. 24-25)⁶.

Un grupo de intelectuales conservadores, en respuesta, criticaron duramente la asimilación del liberalismo en términos prácticos de la vida cotidiana, con implicaciones sociales, políticas y económicas:

los ciudadanos negros son los más tristes ciudadanos capaces de desacreditar toda institución democrática, degradarla al punto de que los blancos renuncien hasta el título de ciudadanos. ¿Por qué ni un blanco es ni aguador ni chocolatero? Hoy tampoco ningún blanco es elector porque ese es oficio de negros. (Fuentes, 1866, pp. 111-112)

En este contexto, el estilo de vida y el modo de producción con nuevos valores e ideas burguesas de las élites limeñas, no se desmarcó enteramente del modelo aristocrático tradicional, pues su predilección por el consumo de productos importados de países industrializados fue una de las tantas opciones de distinción respecto de los sectores populares. Por esto, la difusión de ideales de sociedad igualitaria no prosperó⁷, lo que acentuó la brecha entre grupos sociales a partir del contacto con lo moderno (Gómez, 2019, p. 24):

De un lado, la clase dominante importa ideas y formas sociales liberales que considera necesarias para colocarse al mismo nivel de los países más desarrollados en la vida capitalista. Pero, de otro lado, si estas ideas escapan al control de la clase dominante, si por ejemplo la idea de igualdad democrática realmente se generaliza en todos los estratos de la población, entonces será difícil que tales clases dirigentes conserven su poder tradicional. (Trazegnies, 1987, p. 110)

En resumidas cuentas, ser liberal decimonónico en el Perú fue complicado por el diferenciado grado de radicalización o moderación, pero todos mantuvieron el interés general por las ideas de libertad e igualdad, así como fe en el progreso. Además, a partir de 1850 no solo quedó como discusión política y académica, sino también, como lucha política por el poder del Estado en las urnas y seguido de revoluciones contra lo que consideraban como “gobierno corrupto” que atentaba contra la moral y el derecho (Sobrevilla, 2020, pp. 272-273). Todas estas coyunturas fueron asimiladas por los sectores populares en su cotidianeidad para adecuarlas a su cultura política con el ejercicio de la ciudadanía.

4 El ideal de integrar a más gente al proceso político formal no buscó la participación de la mayoría de la plebe a la administración del Estado sino, más bien, ganarse el respaldo popular a favor de las élites para un modelo común de Estado. Este intento de “democratización” por parte de la burguesía limeña fue para extender un “acuerdo ya existente” para “legitimar la autoridad política” (Mücke: 2005: 67).

5 Según Víctor Samuel Rivera, el liberalismo fue una tendencia ideológica y opción política que exhibió una carga semántica ambigua pues ni el concepto “liberalismo” ni sus afines como “liberal” pues sirvió de manera inequívoca para dar etiqueta a algún grupo hasta mediados del siglo XIX. El liberalismo más que un programa preciso, careció del prestigio valorativo para que un grupo político se identifique de modo orgánico y partidario (Rivera, 2017: 223-247)

6 Varios partidarios del liberalismo desconfiaban de varios sectores de trabajadores callejeros como los afrodescendientes por su potencial insubordinación y los prejuicios de viciosos y vagos. Era necesario educarlos moral como decencia para constituir su ciudadanía, pero reconociendo las restricciones políticas.

7 El error de los liberales “nativos” o decimonónicos, según Raúl Ferrero, fue un “exceso de lenguaje doctrinario, en la ignorancia respecto de las condiciones sociales y necesidades de las provincias, la superstición parlamentaria y un americanismo sentimental” (Ferrero, 1958; citado en Mc Evoy, 2011: 208-209).

En ese sentido, un individuo para considerarlo ciudadano⁸, a mediados del siglo XIX, siendo distinguido de los infames y «sujetos de mala reputación» por ser «incapaces de comprender la ley de la igualdad no el derecho a la propiedad» pues recaen en el «vicio de la embriaguez, la vagancia y el comportamiento adocenado, siendo indiferente que supieran leer o escribir» (Irurozqui, 2004, p. 66). Así pues, para ser considerado un ciudadano se debía generar ingresos a partir de una labor o actividad económica a partir de una labor o actividad económica, dado que, socialmente, el trabajo generaba una condición de honra:

Mostrarse como desempleado sin razones justificadas equivalía a ser considerado un vago -que afectaba a la sociedad por el hecho de no trabajar y sobrevivir gracias al sudor de otros-, al mismo tiempo que inhabilitaba el derecho a sufragio. En pocas palabras, era una deshonra cívica (Cosamalón, 2017: 139).

Por ello, se debe considerar que los sectores populares de mediados del siglo XIX, con sus cotidianos patrones laborales y económicos, no diferían notoriamente de épocas virreinales. Por ejemplo, la plebe urbana, compuesta por indígenas y negros, continuaron trabajando en oficios mal remunerados y despreciados por la sociedad «decente»⁹. Esto condicionó a los sectores populares a abandonar las haciendas y dirigirse a las ciudades en busca de oportunidades para mejorar sus condiciones de vida, pero vivieron en zonas pobres y tugurizadas, siendo marginados en la mayoría de los casos. Varios se dedicaron a labores artesanales y artísticas, mientras que otros se integraron como trabajadores asalariados y, unos pocos, lograron profesionalizarse y escalaron posiciones en la ciudad.

Se puede decir que aún existía un patrón de discriminación que condenaba a los sectores populares a ocupar un estatus subordinado, subalterno o una especie de ciudadanía de segunda clase, pero, a pesar de ello, no se resignaron e intentaron integrarse de diversos modos a la vida cotidiana, formando gremios y continuando con sus tradiciones y superviviendo a la desigualdad económica, social y política (Aguirre, 2005, pp. 194-195).

Ante ello, era necesario adquirir la condición de ciudadanía y tratar de ejercerla permanentemente o el mayor tiempo posible por medio del trabajo, considerado una virtud por la honra que se adquiría, más el reconocimiento público que brindaba por contribuir de forma activa.

2. Los sectores populares limeños y la venta callejera

Durante el siglo XIX, el comercio ambulatorio brindó trabajo a los sectores populares limeños, mayoritariamente pertenecientes a la población indígena y negra, quienes hicieron notar su presencia cotidiana en las calles. Es importante resaltar que las autoridades municipales no cuantificaron de modo preciso la cantidad existente de ambulantes dedicados a la venta callejera. El primer registro en Lima fue remitido en 1851 por el Cónsul francés Félix Letellie quien realizó un censo de vendedores ambulantes, describiendo los gremios y oficios existentes durante el primer gobierno de Ramón Castilla. Las cifras revelaron a 169 vendedores censados, lo que representó el 14.2% de 1190 personas con empleo en la compraventa de mercaderías¹⁰ (Macera, 2014, p. 48; Pacheco Vélez, 1985, p. 309).

Cabe resaltar las duras condiciones de vida de los sectores populares que vivieron en zonas pobres y tugurizadas, con bajos ingresos y despreciados por la sociedad «decente». Su condición de subalternos y mar-

8 La historiadora Cecilia Méndez, menciona que la historiografía actual se ha “replanteado el tema de la ciudadanía desde el prisma electoral” y sobre “el carácter relativamente inclusivo de las primeras constituciones al definir los criterios de ciudadanía... siguiendo el patrón de la constitución española de 1812” (Méndez, 2006: 26). Este aspecto es importante para el propósito de este estudio que entiende el contexto legal en relación directa con la capacidad de asimilación de los sectores populares para legitimar su condición de ciudadanía en la sociedad limeña.

9 La idea de “decencia”, entendida como asunto moral, se asociaba a la posición del individuo (estatus y privilegios). Las ideas republicanas que promovían en su discurso la virtud moral y la igualdad ante la ley se contraponían a la corrupción del antiguo régimen colonial que fue tolerante con los vicios de la población, en especial los de la élite (Whipple, 2019: 48).

10 Los historiadores Pablo Macera Dall’Orso y César Pacheco Vélez, cada uno en sus propias investigaciones, presentaron la información del primer censo de vendedores ambulantes de 1851, pero no incluyeron a los dedicados a la venta callejera de comida preparada (tisanera, anticuchera, etc.), pues no compraban ni venden mercadería, sino que preparaban y vendían sus productos.

ginación los colocaron en una especie de condición de ciudadanía de segunda clase, pero necesarios para el dinamismo de la ciudad de Lima como un espacio urbano de integración social y, por ende, política. Además, los sectores populares y su venta callejera representaron un número considerable. Según las cifras descritas por Manuel A. Fuentes en su libro *Estadísticas* de 1858, la distribución de la fuerza laboral representó el 13.7%.

En esa misma descripción estadística, se contaron 874 personas de diversas clases sociales, dedicadas a actividades comerciales de baja estima social, distribuidos en 615 hombres y 259 mujeres. De ese número total de personas trabajadoras, los pulperos (45%), los placeros-recauderos (11%), camaleros-carniceros-mondongueros (14%), chinganeros (9%), fonderos (12%) y otras actividades como hierbero, lechero y carbonero (9%). Así también, las mujeres estuvieron dedicadas a la venta de alimentos e insumos, tales como placeras o recauderas (56%), fruteras (17%), chinganeras (7%), lecheras (6%), vendedoras de carne (4%), carboneras (3%), maiceras (1%) y demás labores sin especificar (7%) (Cosamalón, 2017, pp. 226-227).

Todas estas actividades comerciales abastecían a la población limeña y eran consideradas importantes y necesarias. Participaban mestizos, indígenas y negros que vivían dentro y fuera de los muros. Por estos trabajos fueron identificados en los registros y ante las autoridades de la época, siendo su único medio de legitimación y reconocimiento social¹¹.

Tabla 1

Ocupaciones	Personas ocupadas	% del total de la fuerza laboral limeña (1857)
Abastecedores y vivanderos (chinganeros, carniceros, aguaderos, dulceros, etc.)	5663	13.7
Pequeños comerciantes (buhoneros y mercachifles, tendejoneros, arrieros).		
Total población limeña	41191	100.0

Fuente: Fuentes (1858)¹².

Los sectores populares limeños se dedicaron a varias actividades laborales de subsistencia e informalidad, como la venta callejera¹³. En esas condiciones, los vendedores callejeros interactuaban cotidianamente con los demás grupos sociales limeños pero, en varias ocasiones, con los dueños de los negocios formales sostuvieron enfrentamientos y desencuentros, como sucedió con algunos pulperos. Por ejemplo, un caso ocurrido el 30 de enero de 1859, en la esquina de Albaquitas, frente a la casa del señor Carrillo y Monte Blanco, según *El Comercio*:

un mercachifle tenía sus baratijas tendidas sobre el empedrado de la calle dejando libre la vereda. El pulpero al barrer la parte de enlosado que le pertenecía salpicó el lodo sobre las mercancías del pobre mercader ambulante, quien indignado al verse en tal estado de avería reconvino al autor; éste le contestó con acritud diciéndole que se fuese al infierno. El mercachifle amenaza al pulpero; se van de voces y el pulpero con el mango de la escoba le aflige un vigoroso bastonazo en la espalda («Barbarismo», 1859, p. 3).

11 La Constitución de 1856 admitió la condición alternativa para acceder al derecho al sufragio: saber leer y escribir, ejercer algún oficio para pagar impuestos, entre otros.

12 Según estos datos, la fuerza laboral de Lima en 1857, la constituyeron 41 mil personas, de una población total de 94 mil habitantes.

13 La condición de informalidad en la venta callejera refiere a precariedad de los puestos, evasión de impuestos y carencia de permisos o licencias municipal. Estas características están presentes en el comercio ambulante, desde la colonia hasta la república actual, permitiendo su uso y evitando su anacronismo. Además, tiene un comportamiento racional por su estructura organizacional para actuar al margen de la ley, normas o regularización; manteniéndose en el tiempo, y adquiriendo gran magnitud.

En esa misma narración del altercado, se informa que los curiosos observaban con indiferencia sin participar ni apaciguar buscando a la policía y que solo dos extranjeros defendieron del ataque al vendedor callejero. Este suceso, descrito por los historiadores Macera y Soria (p. 45), fue común y refleja lo complicado de las relaciones comerciales en la cotidianeidad para ejercer el derecho al trabajo callejero, siendo esta acción la única posible en su situación de pobreza y como medio para subsistir.

3. Sectores populares limeños y la construcción de su ciudadanía:

Habitualmente los sectores populares limeños son considerados como actores anónimos y sin voz de representación ante las autoridades políticas, pero eso no es del todo preciso. Estos sectores populares tenían capacidad de comunicarse directamente con otros sectores y grupos sociales que detentaban el poder político. Ante esta situación, es necesario narrar lo reproducido por los sectores populares limeños a mediados del siglo XIX, pues se entiende que «no hay práctica ni estructura que no sea producida por las representaciones, contradictorias y enfrentadas, por las cuales los individuos y los grupos den sentido al mundo que les es propio» (Chartier, 1996, p. 49).

Lo expuesto evidencia que en ámbitos locales los diversos sectores populares tienen capacidad de asimilar y adaptar la idea de ciudadanía a sus condiciones de existencia y convivencia con otros grupos sociales según el contexto liberal criollo y republicano decimonónico (Irurozqui, 2004; Mc Evoy, 2011; Zapata y Rojas, 2013; Chiamonti, 2021; Loayza y Salinas, 2021). Esto permite entender formas, mecanismos o estrategias prácticas para ejercer la condición de ciudadano desde los grupos sociales desfavorecidos por las normas y los prejuicios sociales.

El ideal republicano en el Perú del siglo XIX era formar ciudadanos con ejercicio de derechos y participación en asuntos públicos. Los sectores populares eran una plebe urbana heterogénea, anónima y disgregada con el estigma colonial de subalternidad y dominación (ser pueblo es ser no-blanco), pero aprovechando el contexto descrito con las formalidades jurídicas genéricas y la posibilidad de adecuarlas a sus condiciones de vida y expectativas, surgió la idea de la conocida venta callejera como una opción ciudadana de generar un mecanismo de reconocimiento y legitimidad social, con capacidad de interactuar con otros y con instituciones políticas.

Es sabido que ante la ausencia de privilegios en los sectores populares limeños como propiedades, patrimonio o grandes rentas, la única opción fue demostrar un oficio «decente» que les permita ejercer el derecho al trabajo como ideal republicano y liberal. Así pues, en este periodo se asume la idea de democracia similar al de un catolicismo cívico donde los discursos plantean libertad e igualdad entre los diversos hombres, pero de modo genérico y con miras a un ordenamiento social. Por ejemplo, en 1855, José Miguel Najera publicó *Cartilla del pueblo sobre principios democráticos*, en el cual indica:

La democracia es como la ley de Dios, aplicable a todos los lugares, y en todos los tiempos; sin más diferencia que la religión considera a los hombres como deben ser, reservándose su juicio para la otra vida, y la democracia los considera y juzga como son ... [Lo que es similar en ella es] la igualdad, la libertad. (Nájera, 1855, pp. 8-44)

Otra situación similar donde se resalta la necesidad de promover la ciudadanía como parte de la vida política entre los hombres y las instituciones, fue el Club El Progreso, que publicaba noticias sobre la importancia de conocer los derechos y obligaciones del pueblo para participar, vinculándose con la institucionalidad política de aquel momento como la Municipalidad de Lima:

Los ciudadanos que vivían aislados y sin vínculo entre sí sucumbirán a sus peores impulsos basados en el faccionalismo y el despotismo ... Cuando un hombre participa en una municipalidad, se transforma en ciudadano y aprende a conocer sus derechos y obligaciones. («Municipalidad», 1849: pp. 2-3)

La soberanía del pueblo es una noción vacía sin la presencia de municipalidades, cuya principal función es modelar el espíritu público. («Municipalidades», 1849a, p. 2)

Todas estas publicaciones sobre libertad, igualdad, derechos, entre otros, hacían eco en la sociedad limeña de mediados del siglo XIX. Diversos extranjeros de la época resaltaron lo bien informado que pueden estar las élites y los demás sectores trabajadores, ya que adquirieron periódicos (comprados o prestados). Además, si uno era analfabeto, se podía escuchar y comentar. El corresponsal chileno Pedro Félix Vicuña del diario *El Mercurio* señaló:

Lima es un lugar singular, y casi podría decirse que hasta único; todo el mundo siente aquí pasión por escribir ... y quienquiera que escribía tiene la certeza de ser leído. [...] No se crea que los caballeros son los únicos que leen aquí; el pueblo, artesanos y trabajadores de todas las clases, ahorran dinero a fin de comprar un número de *El Comercio*, y los que son demasiado pobres para comprar un ejemplar lo piden prestado a otros. Los que no saben leer escuchan, comentan y discuten con el resto. Aun las mujeres participan. (Forment, 2012, p. 135)

Diversos estudios han revelado que la plebe urbana accedía a formación educativa en pleno periodo del comercio guanero y con legislación para recibir instrucción pública. Además, vincularse constantemente en espacios públicos con los demás grupos sociales les permitieron a los sectores populares (negros e indígenas) asimilar conocimientos sobre el liberalismo republicano y el ejercicio de la ciudadanía, puesto que las publicaciones estaban en los diversos espacios de socialización cotidiana como cafés, pulperías, chinganas, entre otros:

En un artículo publicado en *El Comercio* (1848, p. 2), un aristócrata de Lima explicaba que un congresista le había “dado” un “cholito” de la sierra, al que él había mandado a la escuela y le había enseñado a leer y escribir en español (Forment, 2012:135).

Así pues, más allá de personajes excepcionales, era muy común que los trabajadores de los sectores populares se reúnan en las pulperías, las chicherías y las chinganas para discutir los asuntos públicos de la coyuntura y, por eso, casi todos estos establecimientos se encontraban en los barrios más pobres y racialmente mixtos de la ciudad, a los que concurría a menudo para compartir las últimas noticias sobre viviendas, puestos de trabajo y oportunidades de matrimonio (Forment, 2012, p. 140; Hünefeldt, 1994, pp. 74-76, 172-173; Aguirre, 1993, pp. 81-92).

Además, para la plebe urbana, el proceso de adquirir información para generar una idea propia que los represente e identifique en un contexto de implementación de medidas liberales con soporte popular, no significó rebelarse contra el Estado y los grupos dominantes, sino una manera de (auto) incluirse como ciudadanos en un proyecto de modernización según el discurso liberal republicano:

La plebe urbana elaboró una jerga propia, antihéroes [que idealizaban] a los bandidos, una sátira burlesca de la formalidad de la aristocracia, danzas consideradas escandalosas por sus insinuaciones sexuales, canciones disolutas ... [pero sin] un sentido contestatario [contra el orden político]. (Panfichi, 1995, p. 37-38)

De ese modo, los sectores populares limeños tuvieron las condiciones de entender la idea de ciudadanía y representarla en los diversos espacios de interacción con los demás grupos sociales y, especialmente, con las autoridades del Estado peruano como la Municipalidad de Lima o los periódicos de la época.

Por ejemplo, Natale Balish fue un cabo primero del Ejército, pero al encontrarse en situación de lisiado del brazo derecho y para subsistir, solicitó licencia y protección a su «industria en esta República (en que) es libre» por medio de la venta callejera con «una mesita en la Plazuela de los Desamparados»¹⁴.

Otro caso que se puede mencionar es el de dos fruterías indias de nombres María Velásquez y Manuela Vega, dirigidas al presidente de la República para presentar una queja sobre «los abusos y tropelías» cometidos por el celador Bartolomé Salgado, exigiendo que se le separe de su cargo y funciones¹⁵.

También, un caso adicional donde se utilizó un órgano liberal como el periódico, fue el intento de desalojo de «vendedores ambulantes, charlatanes y artistas de la Plaza Mayor» («Heladeros y la Municipalidad», 1859: 4) en

14 AHML, Leg. 1, Inspección de Distrito, Policía, 12 de enero de 1863.

15 AHML, Leg. 1, Distritos-Provincias, Inspección de distritos, Celaduría Municipal, 6 de abril de 1859.

1859, provocando la reacción de los heladeros que protestaron ante el prefecto, y apelaron a la opinión pública por medio de la prensa, mencionando su derecho al trabajo por el tiempo y los efectos negativos que traería esa medida:

No sabemos la razón de tal medida, pero si comprendemos, que un rango de pluma nos quita la subsistencia y la de nuestra familia, nos despoja de un derecho en cuya posesión estamos largos años y nos arroja con violencia cual podría hacerse con los bandidos. («Heladeros y la Municipalidad», 1859, p. 4)

Así pues, se observa el vínculo entre trabajo-derecho-dignidad como condición de reconocimiento político y social como ciudadanos. En ese sentido, dos días después los heladeros hicieron público su reclamo con una publicación en un periódico criticando el accionar de las autoridades municipales por ir en contra de las costumbres (populares), leyes y derechos; provocando luego que se suspenda el desalojo y se queden en la plaza:

alterar una propiedad y una posesión inmemorial ... contrariar las leyes ni las costumbres que la forman. («Heladeros y la Municipalidad», 1859, p. 3)

En ese sentido, se aprovecha sustancialmente el contexto de discusión e implementación del liberalismo para asimilar las ideas de la ciudadanía por los sectores populares limeños donde se representa su condición como sujetos de derecho, con conocimiento y práctica propia, reconociendo su situación de dominación y la necesidad de integrarse al proyecto liberal.

Casos similares se observan en los documentos del Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima y, entre ellos, destacan el vendedor ambulante Julián Vidal en la plazuela de Desamparados. Este personaje mantuvo una activa presencia vendiendo en la calle helados o refrescos, obteniendo problemas con las autoridades municipales y demás vecinos comerciantes del lugar. En los documentos revisados se observa la vida comercial del personaje y la comunicación con las autoridades sobre su actividad comercial. El análisis del contenido de lo descrito evidencia el uso de un lenguaje liberal como mecanismo o estrategia para el ejercicio de la ciudadanía mediante la venta callejera, puesto que el trabajo es el único medio moral y económico para ser reconocido en una sociedad desigual y con un discurso de dominación.

En 1857, el comerciante limeño Francisco Franco realizó un reclamo ante la municipalidad en contra de Julián Vidal indicando que:

me beo en la necesidad de ocurrir ante V.S. para que atendiendo a las razones que me asisten se sirva mandar que el heladero Julian Vidal que se ha situado en la plazuela de los Desamparados pase a establecerse en los lugares propios y destinado para el efecto

y además que:

la indicada heladería en la dicha plazuela no tengo el desahogo y comodidad en mi comercio, por conciguente me es [¿?] perjudicial. Por otra parte la presentada plazuela está destinada a mejor benta, por hallarse junto a la Yglesia

Y también acusando:

que en dicho establecimiento se reúnen sobretodo de tomar helados, dando tambien por resultado la fétida que despiden los orines Pues constituyen la plazuela en un lugar para desagüe general perjudicial a la salud publica y especialmente a los vecinos. Si bien Vidal ha podido conceguir licencia de ese honorable Cuerpo Municipal, habrá sido sin duda sorprendido por que si se hubiese tenido en concideracion las razones que expongo, estoy seguro que no se habria expedido la licencia referida.¹⁶

Lo descrito, es común con los vendedores callejeros en las plazas y plazuelas de Lima. Muestra lo complicado que era ejercer un trabajo y el derecho de ejercer la ciudadanía activa en los sectores populares. El caso de Julián Vidal fue continuado, juzgado y respondido por la Municipalidad luego de una inspección ante la acusación de Francisco Rosas. Se indicó:

16 AHML, Leg. 1 y 2, Distritos-Provincias, Inspección de distritos, 30 de octubre de 1857.

no solamente. Impide el paso al almacén que en él indica, sino que coharta la libertad del tránsito a los vecinos de los Departamentos interiores de ese ex convento, sirviendo algunas veces esos asientos de descanso a personas, que van con el objeto de espiar quien entra o sale por aquel callejón, y en fin Sr. Por hallarse en las puertas de ese templo que por su pequeñez se oye en el interior todo lo que en voz clara se dice en su sementero, distraen a los fieles muchas veces en sus ejercicios religiosos.¹⁷

En la situación descrita, los sectores populares padecieron complicaciones para trabajar en las calles y ejercer su derecho como ciudadanos que generan ingresos con iniciativas propias y de modo honesto en base al comercio ambulante en lugares estratégicos de Lima. Esta era la única opción para integrarse a la sociedad limeña desigual y tentar de forma desventajosa la ciudadanía, pues los sectores populares no contaban con grandes rentas, patrimonio, profesiones y contactos sociales para emprender una condición de vida digna y bienestar.

Por ejemplo, en 1863, el caso de Julián Vidal continuó en la misma plazuela de Los Desamparados y presentándose ante el Alcalde Municipal para solicitar una licencia, explicando que «en la bajada del puente en la plazuela que va para el Tajamar tenía establecido un puesto de fresquería útil al vecindario», que su trabajo ha sido prohibido «por falta de pago» y que «obedeciendo» tuvo que «suspender» su «industria»¹⁸, pidiendo a la autoridad que se le conceda la licencia y continuar con sus actividades de venta callejera.

Este esfuerzo de comunicación de Julián Vidal fue atendido y respondido por la municipalidad:

se ha prohibido el establecimiento de mesas de frescos y de cualquiera otra especie de vendimia en la plaza mayor, plazuela de los Desamparados, y en portal, en todas las esquinas o bocacalles, permitiéndose únicamente que puedan establecerse en otras plazuelas de la capital ... [y declarando] sin lugar la solicitud de D. Julian Vidal, relativa a que se le permite continuar en la Calle que va para el Tajamar, por no ser de los lugares permitidos para el establecimiento de los fresqueros.¹⁹

Con el caso de Julián Vidal, en 1857 y 1863, sobre sus actividades de venta callejera en la plazuela de Los Desamparados (como heladero y fresquero, respectivamente) demuestra cierta capacidad para comunicarse directamente con la autoridad municipal, con un lenguaje propio y asimilado del liberalismo criollo decimonónico, con la finalidad de mantener su ejercicio, su condición ciudadana, y defender así su único medio de subsistencia ante la sociedad limeña.

Conclusiones:

El contexto de discusión e implementación del liberalismo decimonónico fue aprovechado por los sectores populares limeños para asimilar las ideas de la ciudadanía donde se representa su condición como sujetos de derecho, con conocimiento y práctica propia, reconociendo en cierta medida su situación de *pueblo* ante el Estado, antes sus instituciones y la opinión pública.

En síntesis, ante la ausencia de estatus, privilegios, patrimonio, profesiones con grandes rentas; los sectores populares limeños tuvieron que mantener su condición de ciudadanía a través de su oficio, es decir, el trabajo productivo y útil para la ciudad de Lima. La forma más idónea fue la venta callejera como opción práctica de presentarse ante los demás grupos sociales y las autoridades, tales como la Municipalidad, que en sus funciones atentaban contra su labor cotidiana, provocando demandas y correspondencias de puño y letra entre los sectores populares limeños. En ese sentido, las prácticas descritas del ejercicio de la ciudadanía en los sectores populares limeños a través del trabajo de venta callejera, coincidió con el discurso liberal primigenio del siglo XIX y sus primeros intentos de implementación política y social, pues la generalidad jurídica brindó condiciones reales de asimilación de una ciudadanía con la idea de trabajo como honra y decencia.

17 AHML, Leg. 1, Distritos-Provincias, Inspección de distritos, 2 de noviembre de 1857.

18 AHML, Leg. 1, Inspección de distrito, Policía, 19 de enero de 1863.

19 AHML, Leg. 1, Correspondencia de Instituciones, Prefectura, 2 de octubre de 1863.

Archivo consultado

Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima

Referencias

- Aguirre, C. (2005). *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una historia que no deja de sangrar*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Aguirre, C. (2019). *Donde se amansan los guapos: Las cárceles de Lima, 1850-1935*. Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico.
- Aguirre, C & Walker, C. (2019). *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. La Si-niestra Ensayos
- Aljovín de Losada, C. y Velázquez Castro, M. (2017). *Voces de la modernidad. Perú, 1750-1870. Lenguajes de la Independencia y la República*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Angrad, L. (1972). *Imagen del Perú en el siglo XIX*. Editor Carlos Milla Batres.
- Arrelucea Barrantes, M y Cosamalón Aguilar, J. A. (2015). *La presencia afrodescendiente en el Perú. Siglo XVII-XX*. Ministerio de Cultura.
- Barbarismo (30 de enero de 1859). *El Comercio*, p. 4.
- Bromley, J. (2005). *Las viejas calles de Lima*. Municipalidad Metropolitana de Lima.
- Campos, M. (1989). Horror y delirio de la Lima buhonera. *Nueva Sociedad*, (100). http://nuso.org/media/articles/downloads/1733_1.pdf
- Casalino Sen, C. (2005). De cómo los «chinos» se transformaron y nos transformaron en peruanos. La experiencia de los inmigrantes y su inserción en la sociedad peruana, 1849-1930. *Investigaciones Sociales*, 9, (15), 109-132.
- Chartier, R. (1996). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Gedisa.
- Chiaromonti, G. (2021). *Ciudadanía y representación en el Perú (1808-1860). Los itinerarios de la soberanía*. Fondo Editorial UNMSM – JNE.
- Contreras, C. y Cueto, M. (2018). *Historia del Perú Contemporáneo*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Contreras Carranza, C. (2010). Buenos para la guerra, malos para la paz: el legado económico de la independencia del Perú. En Susana Bandieri (compiladora), *La historia económica y los procesos de independencia en la América hispana* (pp. 269–298). Asociación Argentina de Historia Económica–Prometeo libros.
- Cosamalón Aguilar, J. (2017). *El juego de las apariencias: la alquimia de los mestizajes y las jerarquías sociales en Lima, siglo XIX*. Instituto de Estudios Peruanos–El Colegio de México.
- Chambers, S. C. (2003). *De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780- 1854*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Del Águila Peralta, A. (1997). *Callejones y mansiones. Espacios de opinión pública y redes sociales y políticas en la Lima del 900*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Del Águila Peralta, A. (2003). *Los velos y las pieles. Cuerpo, género y reordenamiento social en el Perú republicano*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Del Águila Peralta, A. (2013). *La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Espinosa, J. (1855). *Diccionario para el pueblo. Republicano, democrático, moral, político y filosófico*. Imprenta del Pueblo.
- Flores Galindo, A. (1983). *Aristocracia y plebe. Lima, 1760 – 1830 (Estructura de clases y sociedades coloniales)*. Mosca Azul Editores.
- Flores Galindo, A. (2021). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Editorial Horizonte.
- Forment, C. (2012). *La formación de la sociedad civil y la democracia en el Perú*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fuentes, M. A. (1858). *Estadística general de Lima*. Tip. Nacional de M. N. Corpancho.
- Fuentes, M. A. ([1866] 2022). *Lima. Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*. Caliope Rescates Editoriales.
- García Bryce, I. (2008). *República con ciudadanos: los artesanos en Lima, 1821-1879*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Gómez, Y. (2019). *Lima en concreto, una historia en transformación. Obras públicas, modernización urbana y segregación espacial (1821-1968)*. Universidad de Ciencias y Artes de América Latina.
- González, N. y Asensio, R. (2021). *La promesa incumplida. Ensayos críticos sobre 200 años de vida republicana*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Guerra, F. (1999). El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina. En Hilda Sabato (coordinadora), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina* (pp. 36-61). Colegio de México.
- Günther Doering, J y Lohmann Villena, G. (1992). *Lima*. Fundación MAPFRE.
- Heladeros y la Municipalidad (9 de febrero de 1859). *El Comercio*, p. 4.
- Hünefeldt, C. (1994). *Lasmanuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XIX: una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Irurozqui, M. (2004). *La ciudadanía en debate en América Latina. Discusiones historiográficas y una propuesta teórica sobre el valor público de la infracción electoral. Documentos de trabajo n° 139*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Irurozqui, M. (2008). El espejismo de la exclusión. Reflexiones conceptuales acerca de la ciudadanía y el sufragio censitario a partir del caso boliviano. *Ayer* 70/2008, (2), 57-92.
- Loayza, A. y Salinas, A. (2021). *La promesa del caudillo. Fundación, anarquía y militarismo (1826-1872)*. Derrama Magisterial.
- Lorente, S. ([1855] 1980). *Pensamientos sobre el Perú republicano del siglo XIX*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lossio, J. (2002). *Acequias y gallinazos: salud ambiental en Lima del siglo XIX*. Instituto de Estudios Peruanos.

- Lander, E. (1995). *Sectores Populares y Estrategias Simbólicas: Luchando por el Reconocimiento*. <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090708.pdf>
- McEvoy, C. (2011). De la República jacobina a la República práctica: los dilemas del liberalismo en el Perú, 1822 – 1872. En Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó (editores), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX* (pp. 207-2044). Fondo de Cultura Económica.
- Méndez, C. (2006). Las paradojas del autoritarismo: ejército, campesinado y etnicidad en el Perú, siglos XIX al XX. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (26), 17-34.
- Méndez, C. (2014). *La república plebeya. Huanta y la formación del Estado peruano, 1820-1850*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Monsalve Zanatti, M. (2005). Del sufragio a la sociedad civil: pánicos morales, utopías liberales y las campañas electorales limeñas de 1850 a 1858. En P. Drinot, y L. Garofalo (editores), *Más allá de la dominación y la resistencia. Estudios de historia peruana, siglos XVI-XX* (pp. 215-237). Instituto de Estudios Peruanos.
- Mücke, U. (2010). *Política y Burguesía en el Perú. Política. El Partido Civil antes de la Guerra con Chile*. Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Municipalidad (15 de setiembre de 1849). *El Progreso*, p. 2-3.
- Municipalidades (27 de octubre de 1849a). *El Progreso*, p. 2.
- Pacheco Vélez, C. (1985). *Memoria y utopía de la vieja Lima*. Universidad del Pacífico – Ediciones de la Avispa Blanca.
- Perez Garay, C. A. (2022). *Intelectuales y poder político. La generación romántica en el Perú (1848-1872)*. Editorial Universidad Ricardo Palma.
- Panfichi, A y Portocarrero, F. (1995). *Mundos interiores. Lima 1850-1950*. Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.
- Quiroz, A. (1987). *La deuda defraudada. Consolidación de 1850 y dominio económico en el Perú*. Instituto Nacional de Cultura.
- Radiguet, M. (1971). *Lima y la sociedad peruana*. Biblioteca Nacional del Perú.
- Rojas, R. (2005). *Tiempos de carnaval. El ascenso de lo popular a la cultura nacional. Lima, 1822-1922*. Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Rottenbacher, J. (2013). *Emociones colectivas, autoritarismo y prejuicio durante una crisis sanitaria: la sociedad limeña frente a la epidemia de fiebre amarilla de 1868* (tesis de maestría en Historia). Pontificia Universidad Católica del Perú. <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/4652>
- Sábato, H. (1999). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. Colegio de México.
- Silva Santisteban, José (1859). *Breves reflexiones sobre los hechos ocurridos en Lima y Callao con motivo de la importación de artefactos*. Imprenta Calle de Jesús Nazareno.
- Sobrevilla, N. (2004). El proyecto liberal y la Convención de 1855. En Carmen Mc Evoy (Ed.), *La experiencia burguesa en el Perú, 1840-1940* (pp. 223-243). Vervuert e Iberoamérica.

- Sobrevilla Perea, N. (2020). *Los inicios de la república peruana. Viendo más allá de la "cueva de bandoleros"*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Trazegnies, F. (1987). La genealogía del derecho peruano. Los juegos de trueques y préstamos. En A. Adrianzén, *Pensamiento político peruano* (pp. 101-133). DESCO.
- Van Dijk, T. (2004). *Discurso y dominación* (conferencia de febrero de 2004). Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Watson Espener, M. I. (1980). *El cuadro de costumbres en el Perú decimonónico*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Whipple, P. (2019). *La gente decente de Lima y su resistencia al orden republicano*. Instituto de Estudios Peruanos-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana
- Zapata, A. y Rojas, R. (2013). *¿Desigualdades desde siempre? Miradas históricas sobre la desigualdad*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Zárate Cárdenas, E. (2014). *La mayor epidemia del siglo XIX. Lima, 1868 fiebre amarilla*. Novo Dezain.

Recibido: 12 de enero de 2023

Aceptado: 9 de octubre de 2023

Publicado: 19 de diciembre de 2023

Contribución del autor: El autor ha participado en la elaboración, el diseño de la investigación, la redacción del artículo y aprueba la versión que se publica en la revista.

Financiamiento: Sin financiamiento.

Conflicto de intereses: El autor no presenta conflicto de interés.

Correspondencia: jhidalgoma@unmsm.edu.pe



Un libro para la revolución. Por la emancipación de América Latina y el Plan Político del joven Haya de la Torre, 1923–1927

A book for revolution. Por la emancipación de América Latina and the political plan of the young Haya de la Torre, 1923-1927

Augusto Ruiz Zevallos

<https://orcid.org/0000-0003-4378-4143>

aruizz@unfv.edu.pe

Universidad Nacional Federico Villarreal

RESUMEN

El artículo aborda el primer libro de Haya de la Torre, *Por la emancipación de América Latina*. Su publicación en mayo de 1927 estaba enlazada al proyecto de una insurrección armada en el Perú que iniciaría la revolución continental. Era una guía doctrinal para encaminar la revolución, con una lectura del pasado y del presente y una propuesta de futuro (un camino autóctono y autónomo hacia el socialismo). Era además un medio discursivo orientado a constituir una realidad inmediata: un “partido/ frente único”, con militantes disciplinados y dispuestos a la acción armada, una periferia de simpatizantes e intelectuales para gobernar y un liderazgo mesiánico científico, el de Haya de la Torre. En la medida que ese discurso ganaba concreción, colisionaba con los planteamientos de José Carlos Mariátegui -líder con gran predicamento-, y con ello el libro, pese a resultar útil para la gestación y fundamentación del movimiento aprista, perdió sentido.

Palabras clave: APRA, comunismo indígena, insurrección, Imperialismo, Mariátegui.

ABSTRACT

The article deals with Haya de la Torre's first book, *Por la emancipación de América Latina*. Its publication in May 1927 was linked to the project of an armed insurrection in Peru that would initiate the continental revolution. It was a doctrinal guide to direct the revolution, with a reading of the past and present and a proposal for the future (an autochthonous and autonomous road to socialism). It was also a discursive means aimed at constituting an immediate reality: a “party/united front”, with disciplined militants ready for armed action, a periphery of sympathizers and intellectuals to govern and a scientific messianic leadership, that of Haya de la Torre. As this discourse became more concrete, it collided with the proposals of José Carlos Mariátegui -a leader of great prestige-, and thus the book, despite being useful for the gestation and foundations of the aprista movement, lost meaning.

Keywords: APRA, indigenous communism, insurrection, Imperialism, Mariátegui.

Introducción

Este artículo trata sobre el sentido histórico que tuvo *Por la emancipación de América Latina*, el primer libro de Víctor Raúl Haya de la Torre, publicado en Buenos Aires en mayo de 1927. El objeto de estudio es el mensaje que bajo la forma de cartas y artículos ofrece el libro y su relación con el contexto discursivo en el que el texto del por entonces joven líder del aprismo se encontraba inmerso. Se trata de escritos publicados a partir de 1923 que fueron reunidos en 1927. Su publicación no se presenta como una iniciativa personal sino de un grupo de compañeros de lucha, peruanos todos, que se encuentran deportados en Francia y Argentina. Este grupo estaba compuesto por Óscar Herrera, Eudocio Rabines, Enrique Cornejo Koster, Luis E. Heysen, Manuel Seoane y Francisco Acero. Todos eran seguidores de Haya a quien refieren como un hombre con una filiación social revolucionaria. Los mencionados se sienten integrantes de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), una agrupación de *todas las fuerzas antimperialistas*. Un esfuerzo por articular un movimiento de carácter continental y al mismo tiempo nacional.

La historiografía sobre el aprismo es abundante y dentro de ella los estudios sobre su fundador han ocupado un lugar prominente. No podía ser de otra manera. La influencia de Haya de la Torre en el siglo XX ha sido enorme y motivo de gran controversia, especialmente en la década de 1960 cuando se alió con grupos sociales y políticos conservadores del Perú. Incluso después de su muerte, en agosto de 1979, su obra más importante, el Partido Aprista Peruano (PAP), tuvo gran impacto sobre la política peruana. Alan García, sucesor de Haya, fue presidente entre 1985 y 1990 y luego entre 2006 y 2011, igualmente con una polémica actuación. La permanente controversia hizo que las aproximaciones a la historia del APRA, si bien en su mayoría de naturaleza académica, tuvieran dificultad para despojarse de juicios de valor condicionados por una actitud política, sea cercana o contraria al PAP. Sin duda el hecho de que no exista un estudio consagrado a *Por la emancipación de América Latina*, tuvo que ver con las emociones que despertaban las orientaciones ideológicas y políticas del joven Haya, en algunos momentos, muy cercanas al comunismo y en particular a la Rusia soviética. Con algunas honrosas excepciones (como Planas, Vallenas, Hurtado y Nieto¹) hubo una tendencia a minimizar o incluso a borrar de la memoria la etapa que va de 1923 a 1927, sea porque preferían olvidar el origen revolucionario marxista y hasta leninista del APRA (en los historiadores apristas a partir de Luis Alberto Sánchez²) o porque ese recuerdo resultaba insoportable para los historiadores vinculados a la izquierda de las décadas de 1970 y 1980, que han sido cuantitativamente dominantes en el abordaje de las relaciones entre José Carlos Mariátegui y Haya de la Torre. Por esto último, la ruptura de ambos líderes históricos generalmente se presentó como un enfrentamiento entre la revolución y la reforma (Germaná, 1980), el socialismo y el capitalismo antimperialista (Burga y Flores Galindo, 1980; Flores Galindo 1989), socialismo antimperialista y el nacional reformismo conciliador de clases (Del Prado, 1987), entre otros. Para sostener estas visiones, se hizo un muy conveniente contrapunto entre las ideas políticas de Mariátegui de 1928 a 1930 y las que expresó Haya de la Torre en 1936 cuando publicó *El antimperialismo y el Apra* sobre la base de un borrador de 1928 que sin duda fue actualizado en los años que siguieron. En *El antimperialismo y el Apra* el ánimo revolucionario o la idea del socialismo indígena como célula del futuro socialismo no tienen el peso decisivo que se aprecia en *Por la emancipación*. En el afán de presentar al joven Haya como un caudillo más de la política criolla y, de otro lado, con miras a fijar la idea de un APRA siempre reformista, *Por la emancipación* resultaba un libro que era preferible invisibilizar. De este modo quedó fuera del debate historiográfico, como una simple referencia sin mayores implicaciones en el análisis de los investigadores y así, se trate de historiadores apristas o enemigos del aprismo, las narraciones sobre la famosa polémica han sido en cierta forma una actualización de los relatos creados o por Haya o por Mariátegui.

Una nueva coyuntura historiográfica sobre el aprismo apareció a inicios del presente siglo con sólidos y rigurosos trabajos de historiadores que han logrado separar la investigación académica de los intereses políticos de corto plazo³. Debemos mencionar en primer lugar al peruano Ricardo Melgar Bao (2005, 2018), quien desde la academia mexicana inició un trabajo que ubica al APRA en un espacio de redes transnacionales,

1 Menciono aquí solo a los autores que abordan el joven Haya.

2 Sánchez, 1934. Peralta (1995), en el libro *La ética del joven Haya*, solo abarca hasta 1923.

3 Ciertamente, en este siglo no han faltado trabajos anclados en la lógica politizada de la coyuntura historiográfica de los años 1980. Por ejemplo, Chag Rodríguez (2007) Portocarrero Grados (2022) y Manrique (2007).

con una novedosa perspectiva y nueva información. En esta perspectiva también se incluyen los aportes de Daniel Iglesias Pinzás (2020) y Mario Oliva Medina (2004), ambos con análisis centrados en la revista *Repertorio Americano*. Para Centro América y el Caribe han sido varios los trabajos que han seguido esta misma línea. Messiga, (2021) da nueva información sobre la actividad aprista en Cuba con un estudio sobre la revista *Atuei*. Una mirada desde el sur de la región nos ofrece la tesis doctoral de Leandro Sessa (2013) sobre el aprismo en la Argentina y los varios trabajos de Martín Bergel recientemente reunidos (2021) que exploran la presencia del joven Haya en los países del cono sur para explayarse en un amplio escenario epistolar que abarca Europa y las Américas. Melgar Bao y Osmar Gonzáles (Melgar Bao & Gonzales, 2014) ahondan en la presencia de Haya de la Torre en el escenario internacional y ofrecen una documentación novedosa sobre sus actividades revolucionarias vinculadas con la Comintern. Con relación a esta temática citaremos los trabajos de Victor Jeifets y Lazar Jeifets, en particular sobre el papel que cumplió en América Latina Alfred Stirner (Edgar Woog), dirigente de la Internacional Comunista, y sus vínculos con Haya de la Torre (Jeifets & Jeifets, 2017) y sobre la Comintern y la izquierda cubana, interesante por la referencia a Julio Antonio Mella, compañero primero y luego adversario del joven Haya (Jeifets & Jeifets, 2016). Una mención especial merece el libro de Jeifets & Schelchikov (2018), impresionante compilación de documentos conservados en el archivo de Moscú que nos ha sido de gran utilidad. No menos importante es la colección de documentos de los revolucionarios peruanos de los años 1920 titulada *Los Inicios* (Villanueva y Landázuri, 2015), precedida de una reveladora introducción de Javier Landázuri donde se ofrece, entre otras, una interpretación sugerente del papel desempeñado por Eudocio Ravines con relación a José Carlos Mariátegui, Haya y la Comintern.

Este trabajo se enmarca en la historia intelectual, pero busca una confluencia con marcos teóricos distintos. La tradición hermenéutica remite a la idea de la comprensión como un método que supone la existencia de lenguajes previos portadores de saberes y de certezas como imprescindibles para la elaboración y comunicación de significados y argumentos. Como señala Martin Heidegger (1987, 2000), el lenguaje, lejos de ser solo un instrumento es una morada que habitamos y que nos trasciende: no solamente hablamos, también somos hablados por un lenguaje previo. El lenguaje, los conceptos, expresan conocimientos y con ellos nos relacionamos con nuestro entorno. Una serie de conceptos que encontramos nos permiten entender el mundo y actuar en él. Hablamos un lenguaje que nos contiene, pero a partir de allí es posible no sólo ser hablado, sino también decir un pensamiento propio. Esto es válido sobre todo para filósofos o políticos quienes generan un discurso propio a partir de los conceptos que encuentran en su paso por el mundo.

Una segunda premisa teórica procede del giro lingüístico: es la idea de que al hablar hacemos algo más que afirmar, negar o interrogar: hacemos cosas y producimos realidades. Con su teoría de los actos del habla, John Austin (1998) distinguió entre el nivel locutivo del habla, el simple decir, de la fuerza ilocutiva, entre lo que se dice y lo que se hace al decirlo. La perspectiva teórica denominada Historia Intelectual, surgida en Inglaterra a mediados del siglo XX, se instala en esta línea de reflexión. Contra una visión tradicional, que presenta los planteamientos de los autores estáticamente, la historia intelectual reubica las ideas en un contexto lingüístico, más que en las estructuras económica o social. Autores como Quentin Skinner (2000) y Elías Palti (1996), sugieren que «el objetivo esencial, en cualquier intento de comprender los enunciados mismos, debe consistir en recuperar esa intención compleja del autor» (Skinner, 2000, p. 188), y que para comprender históricamente un acto de habla no bastaría con entender lo que por el mismo se dice sino que resulta necesario situarlo dentro del conjunto de relaciones lingüísticas «a fin de descubrir, tras tales actos de habla, la *intencionalidad* (consciente o no) del agente (su fuerza ilocutiva), es decir, qué *hacía* éste al afirmar lo que afirmó en el contexto en que lo hizo» (Palti, 1996, p. 2).

De acuerdo con estos enunciados (a la vez teóricos y metodológicos), a continuación, en primer lugar, presento la trayectoria vital del joven Haya de la Torre, enfocándome en el espacio conceptual en el que estaba situado durante su etapa estudiantil y en los escenarios internacionales donde incorporó nuevas ideas, las reelaboró, encaminándolas a la comprensión de la realidad latinoamericana y en general a producir su ideología, el aprismo auroral y revolucionario. Seguidamente analizo detenidamente esa ideología y su manifestación en *Por la emancipación de América Latina*, enfocando los aspectos que la hacen original dentro del conjunto de

movimientos revolucionarios de América Latina para a partir de ahí centrarme en la manera cómo se vincula con la decisión de poner en marcha una insurrección armada. Finalmente situaré la propuesta de Haya dentro de la coyuntura de discusión y división del movimiento aprista acaecida a inicios de 1928 cuando Haya de la Torre pone en marcha el plan insurreccional.

1. Espacios e ideas

Víctor Raúl Haya de la Torre (Trujillo, 1895) creció en el seno de una familia criolla de raigambre aristocrática, aunque venida a menos. Pese a ello, el padre dio una buena educación a Víctor Raúl y sus hermanos. Este hecho, además de que los temas políticos y literarios fueron tópicos frecuentes en el entorno familiar, fue el entramado elemental a partir del cual el joven Haya se acercó a los nuevos escenarios que llegaron luego de cumplir los diecinueve años: la Gran Guerra (1914-1918), los estudios de leyes en la Universidad de Trujillo, el mundo intelectual (la bohemia trujillana) y las clases proletarias. Esa misma formación familiar/cultural, sin embargo, no fue suficiente para entender plenamente el trasfondo de esa guerra y el fenómeno del imperialismo. El historiador Peter Klarén cree, a diferencia de Luis Alberto Sánchez (1979, p. 49)⁴, que su observación de los trabajadores (en la biblioteca obrera cercana a su domicilio) no lo llevaron a definiciones tempranas en favor de sus luchas (Klarén 1970, p. 175). El mismo Haya de la Torre no lo tenía claro en 1925 cuando afirma lo siguiente: «quizá si naciera entonces el primer indicio de mi línea de vida definitiva» (Haya de la Torre 1927c, p. 84). En 1917 se trasladó a la Universidad San Marcos, en Lima, donde conoció a Manuel González Prada, quien dejó una honda huella en él. Como dirigente trujillano asumió la vicepresidencia de la Federación de Estudiantes del Perú (FEP). Ese mismo año realizó un viaje al Cusco. Esta ocasión sí puede considerarse decisiva para su relación futura con los oprimidos. Allí se matriculó en la Universidad San Antonio Abad y trabajó en la oficina del Prefecto César González, amigo de su padre, lo que también le permitió viajar por Apurímac, Puno y Arequipa; viajar y sentir el sufrimiento de los indígenas en las haciendas. Algunos años después, en una carta a Julio Barcos, reviviría esos momentos: «Usted no puede imaginarse los horrores que allí se cometen. He visto indios con las carnes tajadas por las vergas con que los azotan» (Haya de la Torre, 1927a, p. 99). A los campesinos indígenas «des matan, les roban, les incendian las chozas, les violan las mujeres y las hijas con una frialdad sin paralelo» (p. 99). Posa sereno y serio en una foto vistiendo traje campesino, típico cusqueño y lanza desde Cusco una propuesta para la construcción de la memoria andina: levantar un monumento a Manco Cápac. En Lima la revista *Varietades* informó que la iniciativa del joven trujillano de erigir el monumento en Paccari-Tambo «donde supone la tradición salieron los cuatro hermanos míticos que dieron origen al futuro Tahuantinsuyo», venía teniendo «pronta y unánime acogida en la prensa y en los círculos universitarios» («Iniciativa», 1917). La estancia en el sur andino duró ocho meses. Su regreso a Lima coincidió con el inicio del auge del movimiento laboral, tras varios años de repliegue, en varias ciudades del país. Hubo movilizaciones en las calles cusqueñas y nuestro personaje (ya indignado por la explotación), trabajando en la oficina del prefecto está ubicado en uno de los lados del enfrentamiento y no precisamente del lado popular⁵ lo que, suponemos, motivó su regreso a Lima y a San Marcos.

Se inicia una vida en la que combina el estudio con el combate político, dos aspectos que más adelante promoverá entre los miembros del futuro movimiento aprista. Visitó los repositorios de San Marcos y la

4 . Ver también: Chag Rodríguez (2007, pp. 87-89).

5 El 13 de enero de 1918 hubo una asonada en la capital cusqueña que tuvo como blanco algunas casas comerciales que solicitaron protección a la prefectura. Una de ellas, la de Antonio Calvo y Compañía, fue apedreada por una multitud. «Don Antonio Calvo hijo, de nuevo pidió garantía por teléfono avisando que el gentío amenazador se aproximaba; y respondiéndole el secretario de la prefectura Don Víctor de la Haya Latorre, que tuviera calma pues estaban impartidas las órdenes del caso. A los diez minutos, Calvo llamó otra vez ansiosamente para comunicar que el populacho ya apedreaba la casa y el mismo empleado le indicó que la tropa había emprendido la marcha». Según el relato del fiscal (Seoane, 1920, pp. 336-339), el apedreamiento continuó sin que se constituyera la fuerza pública por lo cual la casa de comercio tuvo que ejercer su propia defensa haciendo uso de carabinas. El dueño y los empleados fueron acusados por la muerte de dos personas, pero el fiscal los eximió de responsabilidad penal. El relato de la casa comercial apunta a la prefectura y en particular al joven empleado quien pedía calma y anunció en varias oportunidades una decisión prefectoral -la represión a los manifestantes- que probablemente nunca se comunicó. No podemos saber si Haya de la Torre deliberadamente obstaculizó (o si fueron otras circunstancias las que impidieron) la represión a los manifestantes. Pero si creemos que este acontecimiento tuvo consecuencias en la decisión del joven estudiante de apartarse del empleo y volver a Lima.

biblioteca personal de Raúl Porras Barrenechea. En ellos estaban los textos básicos de la historia del Perú, algunos que luego citará en *Por la emancipación de América Latina*. Por ejemplo, los estudios que se ocupaban del Tahuantinsuyo y destacaban su prosperidad. Las obras de Clement Markhan (*Historia del Perú*, 1893) y Tomas Joyce (*South American Archeology*, 1912). En estos años también leyó a Herbert Spencer cuyas ideas luego, durante las clases a los obreros de la Universidad Popular, en 1922 (Kaiber, 1988, p. 44), combinó con las de Marx para dilucidar el impacto del medio ambiente en el hombre. Leyó además la tesis de Clemente Palma (1897) sobre las razas en el Perú (un texto denigrante con los indígenas, chinos y afrodescendientes) que luego criticará de manera lapidaria en *Por la emancipación*. Difícilmente se puede pensar que dejara de leer las obras de los intelectuales de la *Generación 900*. Es interesante contrastar la preferencia de estos autores por la leyenda de Manco Capac y Mama Ocllo con la inclinación de Haya por la de los hermanos Ayar salidos de Paccari-Tambo, sitio arqueológico donde proponía erigir el monumento al primer Inca.

Sus primeras incursiones al combate social y político ocurrieron durante la jornada por las ocho horas, en enero de 1919, cuando fue integrante de una comisión mediadora, nombrada por la FEP, que jugó en favor de los obreros. Al poco tiempo se desarrolló el movimiento de reforma universitaria donde el joven Haya tuvo un papel protagónico. Luego vinieron el Congreso de Estudiantes en la ciudad del Cusco y la Universidad Popular Manuel González Prada (UPGP). Viaja durante cuatro meses por Bolivia, Uruguay, Argentina y Chile, como delegado estudiantil. Comenzó a nacer aquí su imagen y la autopercepción como líder de alcances internacionales (Bergel, 2019, p. 132). Publica y dirige la revista *Claridad*. Todo ocurrió durante la primera fase del Oncenio de Augusto B. Leguía, de 1919 a 1923, que abrió el espacio político a los indigenistas, respaldó la ley de ocho horas y la reforma universitaria y escuchó algunas demandas del proletariado agrícola. Pero hacia 1923 Leguía rompió con los sectores progresistas, se alió con los sectores ultraconservadores, intermediados por el arzobispo de Lima Emilio Lissón, y desató una feroz persecución. Haya de la Torre encabezó una gran protesta obrero-estudiantil en nombre de la libertad de conciencia (contra la Consagración del Perú al Corazón de Jesús), que dejó muertos y heridos, y luego fue encarcelado y finalmente deportado a Panamá. La jornada pasó a la historia como el *23 de mayo*, el *bautismo histórico* de la nueva generación (Mariátegui, 2012[1928], p. 154). Dos años después saldrían deportados más estudiantes rumbo a algunas capitales de América Latina y a París. Ellos y los elementos de vanguardia que permanecieron en el Perú dieron forma, hacia 1925, al movimiento aprista.

Al dejar el Perú, Haya de la Torre era portador de conceptos que si bien no fueron dominantes en la política peruana ya circulaban en la UPGP: *explotación, libertad, justicia social, gran transformación, cruzada libertadora americana* y otros que aparecen en la carta de despedida, escrita en su cautiverio en El Frontón; conceptos que, articulados, formaban, lo que en 1923 él llamó su *credo revolucionario*. En esa misma carta, estaba implícito en el título («A los estudiantes y a los obreros») el concepto de *frente único* que Haya había aprendido de los anarquistas y que había experimentado tangencialmente en la jornada por las ocho horas, con más profundidad en la UPGP y de manera explosiva el 23 de mayo de 1923 (Haya de la Torre, 1927a, pp. 21-22.). Lo llamó después: el Frente único de trabajadores manuales e intelectuales, idea que se enraíza en el discurso sobre el intelectual y el obrero de González Prada. En otra carta del mismo año se refiere a la necesaria justicia para la raza indígena y a la tradición civilizatoria del «gran imperio comunista» de los incas. Habla también del «centralismo limeño» y del «Perú verdadero» (otra idea de González Prada), o sea el indígena sobre el que debe levantarse la nación (González Prada, 1985, pp. 45-46). Se refiere a la oposición de explotadores y explotados (lucha de clases) y a la «oposición de las generaciones». Recoge el concepto de *nueva generación*, común a varios movimientos latinoamericanos a partir del Grito de Córdova (1918), que luego resignificará en el Perú. Aunque su comprensión del fenómeno imperialista es todavía elemental, se expresa en términos de una «solidaridad continental», que aproxime a los pueblos a «nuestra grande y cercana Unidad». Ha internalizado el concepto de «Mundo Nuevo» (p. 34). También cree, siguiendo a González Prada, que la revolución «conquistará a costa de sangre y de dolores., de gallardías y de heroísmos, un alto ideal social»⁶. Todo en 1923. Ese «credo revolucionario» (que básicamente se procesa en la UPGP en interacción con los obreros de Vitarte) se relacionaba de alguna manera con la revolución rusa que

6 Carta de Haya de la Torre a Luis Velasco Aragón (23 de abril de 1923), incluida en Peralta (1995, p. 85).

sacudió América a partir de 1918. En noviembre de ese 1923, a solo un mes de ser expulsado del país, en su primer mensaje desde el destierro propuso seguir el camino de los revolucionarios rusos «que triunfaron por su formidable organización» (p. 36). Haya de la Torre al dejar el Perú era ya un joven revolucionario.

La formación política del nuevo líder a partir de octubre de 1923 dio un salto importante con las lecciones que extrajo de un buen número de países en los que vivió o estuvo de paso: Panamá, Cuba, Costa Rica, El Salvador, Rusia, Alemania, Suiza e Inglaterra. Al mismo tiempo, la red amplísima de contactos con miembros de la *nueva generación* de Buenos Aires, La Paz, San José, La Habana y México, intelectuales nativos o peruanos exiliados, le aportó una mirada continental a los problemas más urgentes. La amplia recepción y publicación de sus proclamas y artículos en América Latina y Europa reforzaron la idea de crear colectivamente un movimiento de unidad continental y la convicción en su propio liderazgo⁷. Pero fueron Inglaterra, Rusia y México los países que tuvieron más impacto en su formación ideológica. Asimismo, su observación de proceso revolucionario en China (mediada por la información producida en Inglaterra) también fue decisiva para su pensamiento político.

Su estadía en México, primero entre finales de 1923 y comienzos de 1924 y luego en 1927-1928, fue decisiva para las experiencias anotadas. Por un lado, le permitió evaluar el curso que fue tomando el proceso revolucionario mexicano -sus logros políticos y estéticos con el muralismo mexicano, y teóricos con la reflexión de José Vasconcelos sobre la indianidad-; por el otro, le permitió una serie de contactos que le permitieron aumentar unos márgenes de acción que luego desembocarían en la creación del APRA, además de viajar a Rusia por un periodo de cuatro meses y a partir de ahí a Europa occidental. En México, a solo tres meses de llegar a este país, fue contactado por un dirigente comunista. Este, impresionado por la trayectoria del líder estudiantil, escribió a Moscú para sugerir su invitación⁸. Haya de la Torre hace referencia en su primer libro a la importancia que tuvo en Rusia la dirección científica de la revolución, aunque esa experiencia también lo hizo consciente de las grandes diferencias con América Latina. Vio en Rusia la confirmación de las tesis de Marx sobre la revolución como resultado de la expansión de las fuerzas productivas y su colisión con las relaciones de producción capitalista, pero esto no aparece en los escritos que conforman *Por la emancipación de América Latina*. Tampoco aparece su evaluación de la Nueva Política Económica que había puesto en marcha Lenin. Sí en cambio figuran en los textos que publicó a comienzos de la década siguiente. Parece probable que lo visto en Rusia en 1924 lo procesó luego en Inglaterra en 1925-1927. En México Haya también alcanzó una comprensión mayor del fenómeno imperialista, un tema que se convirtió en un componente nuclear de su ideología. Haya declaró en 1923: «la conciencia del peligro imperialista norteamericano es en mí nueva» (Haya de la Torre, 1927a, p. 23). Estudiando en la universidad de Trujillo, en 1917, el discurso del presidente Wilson, que halagaba «el sentimentalismo patriótico peruano» no hacía propicio percibir «el sentido conquistador del gobierno de los Estados Unidos» (p. 23). Haya recuerda que sus primeros acercamientos al imperialismo se produjeron cuando el gobierno de Leguía entregó a los Estados Unidos la vigilancia y usufructo de las rentas aduaneras, la industria petrolera y la instrucción pública. Comprendió al imperialismo «en toda su amenazadora magnitud» (p. 24) cuando vio de cerca la invasión yanqui en el Caribe y Centro América. Pero ese conocimiento habría sido puramente emocional si no fuera por la obra *El destino de un continente*, de Manuel Ugarte (1923) y, sobre todo, por el soporte doctrinario que, mediante lecturas, le suministraron intelectuales ligados al marxismo, como Alfonso Goldschmidt, y militantes comunistas, como el pintor Diego Rivera, quien era autor de un «notable y didáctico folleto antimperialista» (Melgar Bao, 2005, p. 84). Con todo lo anterior, el joven revolucionario comenzó a disponer de una comprensión mayor de la realidad compleja de países, como los de América Latina, que ocupaban un lugar subalterno en la cadena de acumulación mundial.

7 Bergel (2019, p. 76) calcula que en los años 1920 Haya escribió para más de un centenar de publicaciones en varios países del mundo, incluyendo *Socialist Review*, *The Labour Monthly*, el diario *Pravda* de la URSS. También participa junto a varias personalidades, entre las que figura el premio Nobel Albert Einstein, en un libro de homenaje al también Nobel Romain Roland: *Liber amicorum* publicado en 1926 por Máximo Gorky y Stephan Zweig. Ver Chag Rodríguez (2007).

8 «Después de hablar con él sobre la situación de nuestros países, he llegado a la conclusión de que sería un grave error —y casi una desgracia para nuestro movimiento— que no aprovechemos sus energías, personalidad e inteligencia por la falta de unos cuantos mezquinos cuartos». Ver la carta de Manuel Díaz al Edgar Woog en la colección documental de Jéfets & Schelchkov (2018, p. 1177). Luego Haya fue acreditado formalmente como representante de la Juventud Comunista Mexicana ante las autoridades soviéticas. Haya también lleva a Moscú una carta firmada por Ricardo Cáceres, secretario general de la Federación Obrera de Lima, de abril de 1924 (Melgar Bao, 2005, p. 86).

En 1925 y 1927, Haya de la Torre desarrolla estudios (y produce artículos) en las universidades de Londres y de Oxford, Inglaterra, la gran potencia capitalista. La agitación laboral y el clima cultural británico (opuesto al de la Europa continental) dejaron cierta impronta determinista, cientificista y economicista que se puede advertir en los artículos que escribió por esos años, más tarde publicados en el libro *Impresiones de la Inglaterra Imperialista y la Rusia soviética* (1932). En este país conecta con las teorizaciones deterministas de Lewis Morgan y Federico Engels. La formación recibida en economía marxista y el acceso a información precisa le permitieron concebir su propuesta sobre los *Cuatro grandes sectores del imperialismo en América Latina*, presentada al congreso antimperialista de Bruselas, incluida luego en *Por la emancipación*, y, sobre todo, una segunda tesis que aparece en *Amauta* en simultáneo con la aparición de su primer libro: *Sobre el papel de las clases medias en la lucha por la independencia económica de América Latina*, importante porque marca un paso adelante en su pensamiento programático (más adelante volveré a este punto) que (junto a la política oficial de la Comintern que por entonces prescribía la revolución en dos etapas) lo conduce a valorar la experiencia del Kuo Min Tang. Este era un partido que cobijaba a revolucionarios, nacionalistas y comunistas, unidos por la idea de una revolución democrático-burguesa, donde los marxistas mantenían como norte el socialismo. Haya no proponía replicar toda la experiencia china, que incluía a la burguesía nacional, sino, fundamentalmente la idea de representar conjuntamente a obreros, campesinos y pequeña burguesía. Coincidió sí con el marxismo chino en la creencia de una etapa previa a la socialista. Esa impronta determinista no entraba en colisión -como veremos luego- con ese espíritu de combate apasionado y a veces desproporcionado, espíritu que resumen bien la expresión «desmesura revolucionaria» (Bergel, 2019). Haya y el grupo de exiliados peruanos que daban forma al movimiento aprista estaban con un pie en la realidad y con otro en la imaginación. Esta última, sin embargo, se alimentaba del contexto de agitación y efervescencia que sacudió América Latina. El aprismo era una gran convocatoria a la revolución continental que surgía en Haya y otros dirigentes en relación directa con los acontecimientos latinoamericanos: aparición de muchas revistas renovadoras, uniones y ligas antimperialistas, partidos comunistas, luchas sindicales, una rebelión como la de Sandino en Nicaragua y otras en proyecto en Cuba y Venezuela. Por lo menos hasta el congreso de Bruselas, la corriente comunista latinoamericana no miraba con malos ojos al movimiento aprista. Por entonces, dentro de la diversidad antimperialista, había consenso en torno a que se vivía una época revolucionaria, con la revolución rusa, además de las experiencias mexicanas y de los pueblos del Asia. La manera como se articulaban los actores durante el cambio revolucionario, los plazos, los métodos y la dirección eran temas de discusión. Incentivados por este clima revolucionario y por la realidad que va tomando el movimiento aprista, en 1927 Haya de la Torre y sus más cercanos colaboradores, se muestran decididos a iniciar la revolución continental, que tendría su primer hito en el Perú. La publicación en mayo de ese año de *Por la emancipación de América Latina* era una convocatoria a esa revolución.

Resumiendo este apartado diremos que las ideas que Haya de la Torre iba asumiendo/produciendo entre 1923 y 1927, se enraizaban en su experiencia temprana y directa con el mundo indígena y obrero, tenía su principal estímulo en ese contexto de agitación y efervescencia que se vivía en América Latina y se alimentaba de una mirada in situ de dos procesos revolucionarios, el mexicano y el ruso, en los que distinguió sus logros y sus limitaciones, y con su deslumbramiento por la experiencia de la China revolucionaria donde fuerzas nacionalistas y comunistas desarrollaban una lucha contra el imperialismo y la feudalidad. La evaluación de estas tres revoluciones (mediada por la influencia cultural británica) sería muy importante para la reflexión que Haya va produciendo a lo largo del periodo.

Haya de la Torre dejó el Perú en octubre de 1923 con el compromiso de regresar «llegada la hora de la gran transformación» (Haya de la Torre, 1927a, p.22). El tiempo que corre hasta 1927 fue un periodo de reflexión/acción, encaminado a definir y construir los elementos fundamentales de la emancipación, siendo el principal el aparato político. Desde esta perspectiva *Por la emancipación* es sin duda un punto de llegada de esa fase de reflexión/acción que a la vez marca un hito decisivo en la ejecución de un plan político general de carácter revolucionario. Como todo plan político, este se componía de objetivos generales y específicos, organización estratégica y tácticas de coyuntura. Pero siendo un plan revolucionario, previamente debería de contar con una teoría o si se quiere una teorización, una guía doctrinal para encaminar la acción futura. *Por la emancipación de América Latina* fue, en principio, esa guía doctrinal.

2. Un libro-manifiesto

La teorización, en el pensamiento de Haya de la Torre, debería contener un conjunto de ideas sobre el pasado (la historia del Perú), sobre el presente (un diagnóstico de la realidad social, económica y política que era urgente transformar) y sobre el futuro alternativo que se buscaba construir. También era necesario esclarecer la manera en que se pensaba romper con el pasado y transformar la realidad. A continuación, veremos cómo se organizan cada uno de estos puntos en *Por la emancipación de América Latina*.

La historia del Perú

Haya de la Torre formula cuatro tesis sobre la historia del Perú. La primera consiste en presentar esa historia como un proceso milenarista cuyos orígenes se remontaban a los tiempos que hoy llamamos de los primeros desarrollos regionales, mucho antes de la expansión inca. Por ejemplo, cuando llama la atención sobre los avances de las culturas de la costa, donde, careciendo de lluvias, «nuestros antepasados autóctonos la hicieron fecunda con sistemas maravillosos de regadío y de represa» (Haya de la Torre, 1927a, p. 40). Sin embargo, él está convencido de que el periodo prehispánico fue una etapa que tuvo su momento glorioso con los incas y su «gran imperio comunista» (p. 44)⁹. Su interés está centrado en el pasado incaico, en parte, como vimos anteriormente, porque siente gran empatía por las poblaciones indígenas de la sierra sur y en parte por su deslumbramiento con la cultura incaica cuya herencia cultural permanece viva a través del quechua, los ayllus y comunidades indígenas que exhiben un espíritu socialista que él identifica como de origen incaico, como veremos luego. Citando al argentino Ernesto Quesada, en un esfuerzo hermenéutico que Haya comparte (p. 90) afirma que la vida social incaica estaba organizada en una «absoluta solidaridad» a tal punto que, en los hechos, los incas habían realizado «los ideales de las posteriores doctrinas socialistas» (p. 90), lo que permite al joven Haya hacer un ejercicio de ucronía que deslegitimaba aún más la conquista española cuando dice que «nuestros imperios avanzados indígenas» habrían podido tener otro destino si no hubieran sido invadidos por España: se habrían complementado con la civilización occidental y habrían «conservando sus sistemas tradicionales, como ha ocurrido con el Japón» (p. 90). En el caso del Perú, se habría conservado, dice Haya, «el sistema de socialismo casi perfecto» de los incas (p.91). Nótese que Haya no imagina el probable destino del Tahuantinsuyo a la luz de la situación fatal del Imperio Chino, como lo hizo Riva Agüero en 1910 (Riva Agüero, 1965, pp. 184-185). Haya lo compara con el Japón que ahora es moderno e industrial, la nación que al complementarse con las ideas de Occidente evitó ser colocada en la periferia del capitalismo mundial.

La segunda tesis se refiere a la historia de la lucha entre explotadores y explotados iniciada con la conquista y continuada tras la independencia. Con la conquista y la colonia el indio fue convertido en esclavo. Millones de indígenas, sostiene Haya, murieron en los huecos de las minas. Nueve décimas partes de la población habría desaparecido por acción de la sobre explotación de los dominadores españoles, comenta Haya de la Torre. «La colonia no tuvo piedad para con ellos: les desapareció, les robó y les asesinó» (p. 92). No la tuvo tampoco con las poblaciones africanas que fueron traídas para compensar la falta de brazos indígenas que sucumbían por la explotación. Haya toma nota del hecho de que ahí donde hubo opresión también hubo resistencia. Un hito importante fue la rebelión de Tupac Amaru, a quien Haya consagra un artículo en 1924 en el que deslindó con la tesis que considera al líder cuzqueño como precursor de la independencia de 1821. Con esta interpretación Haya marca un hito en la comprensión histórica del acontecimiento. Haya considera que Tupac Amaru «fue un precursor de su raza» y no de la Independencia (1921-1924) (tesis después compartida por Mariátegui¹⁰), ya que el sujeto social que la llevó a cabo (el grupo criollo) fue la clase de terratenientes «que la conquista había creado para destruir el sistema primitivo o socialista agrario del imperio peruano» (p. 93). Al

⁹ La lectura histórica del Haya, especialmente del periodo prehispánico, estaba influenciada por sus lecturas sanmarquinas (los libros de Markhan y Von Hanstein, citados antes) y, ya en el exilio, de obras relativamente recientes que fueron decisivas para la visión de Haya: el libro de Otfried Von Hanstein (*The World of the Incas, a Socialist State of the Past*, Londres 1924) y, especialmente, de Ernesto Quesada (*El desenvolvimiento social hispano americano*, Buenos Aires 1917)

¹⁰ Sin embargo, en su «Presentación de *El Amauta Atusparia*» [1930], prólogo al libro de Ernesto Reyna, Mariátegui (2012 pp. 483-486) ubica a la rebelión de Tupac Amaru como una tentativa «de filiación aristocrática y racista» (p.486)

llegar a este punto, sostiene que la independencia de 1821 «fue una victoria de los ‘españoles de aquí’ contra ‘los españoles de allá’, y que los que quedaron aquí son tan malos o peores que los de allá» (p. 68). En consecuencia, la vida de los indios, como la de los negros, «no fue mejorada por la independencia», en general porque se mantuvo la misma estructura social/racial donde los descendientes de los españoles gobernaron para mantener los mismos privilegios del periodo colonial. Al igual que en la colonia, durante la república el indio fue «siempre esclavo, carne de cañón». Lo fue con el caudillismo militar que siguió a la independencia o durante la guerra del Pacífico en los que participó, por lo general, obligado por el terror. Convencido de que estos juicios son válidos para el resto de los países de la región, Haya manifiesta su fe en que «las clases trabajadoras de América Latina realizarán una nueva libertad» (p. 93).

La tercera tesis, latente en la anterior, es la idea de un pasado que en gran medida está presente. Haya sabe que muchos hechos y sujetos, así como ideas y normas jurídicas, han quedado atrás (por ejemplo, el imperio incaico que fue destruido por el dominio político de España, o este último, a su vez cancelado por la Independencia), pero cree que muchas estructuras y actores del pasado, tanto buenos como malos, aún tienen vigencia. El pasado, en esa manera de entender la historia, no es causa inerte o simple antecedente sino también el acaecer de procesos y actores que vienen desarrollándose por siglos. Por ejemplo, la inmensa población indígena que «desde hace cuatrocientos años se levanta, se insurrecciona» (p. 94); por ejemplo, la no menos importante población mestiza que también es descendiente de los habitantes prehispánicos. El mismo Haya de la Torre forma parte de este proceso, a pesar de su abolengo hispano que los compiladores del libro se encargaron de resaltar. Cuando Haya se refiere a «nuestros antepasados autóctonos que hicieron grandes represas en la costa», sin duda, está haciendo alusión a sus antepasados mochicas, cuyos restos arqueológicos, como la ciudad de Chan Chan, a pocos kilómetros de Trujillo, su lugar natal, visitó en sus años de bohemia¹¹. El colectivismo agrario (expresado en la comunidad indígena) y la aristocracia terrateniente (ahora denominada *oligarquía* o *clase gamonal* que entrega nuestras riquezas al imperialismo), son otros procesos importantes que sobreviven. A estas herencias se sumaban nuevos fenómenos sociales y económicos aparecidos a fines del siglo XIX, como el industrialismo y el proletariado moderno de fábricas y enclaves productivos y por supuesto la penetración del capital extranjero en nuestra economía. Y con lo último tenemos una tesis final: una lectura de la historia como un proceso que lleva entrelazados varios otros. Habría así una historia de la cultura milenaria andina vigente en las comunidades, una historia de los grupos dominantes y otras referidas a las regiones que se distinguían por su particular articulación con el imperialismo, además de la historia del proletariado moderno. Pero no eran historias separadas (en conjunto era una historia de dominación) y en algunas coyunturas (Tupac Amaru) los Andes fueron protagónicos. Según esa lectura estos procesos comportaban escenarios y actores históricos que ahora podrían asistir a un desenlace que cambiaría el curso de la historia en favor de los dominados.

El diagnóstico de la realidad

Simultáneamente al reordenamiento capitalista internacional, desde finales del siglo XIX se produjo una serie de cambios decisivos que, sumándose a la explotación feudal, ahondaban el sufrimiento de las poblaciones del Perú. Había empezado un desarrollo capitalista en el país, con base en la industria fabril y sobre todo agroexportadora, pero también había comenzado la penetración agresiva del capital imperialista en la agricultura, la minería y el petróleo. En *Por la emancipación* su enfoque del imperialismo es latinoamericano (indoamericano como lo llamaba en su correspondencia) y a veces global cuando involucra a pueblos agredidos como los armenios, indios y marroquíes. Sostiene en el libro que el imperialismo empieza su actuación con el empréstito, la concesión «y culmina o entra en el periodo de la colonización franca cuando rueda sus cañones en nuestro suelo» (p. 207). Haya menciona los casos de Cuba, Santo Domingo, Haití, Nicaragua, Honduras, Panamá y México donde se produce la amenaza o el desembarque de las tropas estadounidenses. El imperialismo cuenta

11 Entonces no se sabía que esos restos se remontaban a la cultura Moche. A partir de los estudios de Max Uhle en 1909, se sabía sí que era de una cultura más antigua que Chimú (“proto Chimú”). Este era por lo tanto el conocimiento que se podía disponer al acercarse a dichas ruinas. En la década de 1940 Rafael Larco realizó una cronología que sentó las bases para el estudio actual de la cultura Mochica. Ver Castillo & Donnan (1994).

con las clases dominantes quienes someten a nuestros pueblos a sus planes de sumisión, como en el Perú, a través de sus gobiernos y de políticos «vestidos de frac, siervos del imperialismo yanqui y representantes de un feudalismo oprobioso que estrangula a millares de hombres de nuestros campos» (p. 74). Haya considera que, a pesar de que el capitalismo oriundo es poderoso si lo comparamos con las fuerzas económicas internas no capitalistas, no lo es si lo comparamos con la acción absorbente del capitalismo norteamericano; y si bien es verdad que el capitalismo criollo aspira a ser realmente poderoso no podrá serlo de manera autónoma debido precisamente a esas fuerzas internas no capitalistas que caracterizan a América Latina («un gran sedimento feudal y su primitivismo económico»), lo que lo conduce a buscar dirección y amparo «en la fuerza madre de ese sistema, y ésta radica hoy en la imperiosa organización yanqui» (p. 28), solución que respondería solamente a los intereses aislados de las burguesías latinoamericanas que pertenecen a la internacional del capitalismo. Por lo que no queda otra vía, para el bienestar de los trabajadores, que la unión económica de nuestros países, solución que solo puede ser obra de la acción conjunta de los pueblos en su lucha «contra la opresión de fuera y de dentro» (p. 29).

Lograr la acción conjunta suponía, en el pensamiento del autor, constituir una identidad común a los pueblos de América dominados por el imperialismo yanqui quien tenía complacencia con los diferendos fronterizos y patriotismo exacerbado que los gobiernos latinoamericanos promovían en sus poblaciones. Para él el problema de la industria (agravado por el imperialismo) y el problema indígena, eran comunes a Latinoamérica. Haya de la Torre vio tempranamente el problema indígena en países como México, Perú y Bolivia (con grandes poblaciones indias), pero también en el Caribe, donde predominan los afroamericanos) y hasta en Argentina, país con gran presencia euroamericana. En las cercanías de Jujuy (comenta Haya, recordando su viaje de 1922) el quechua y las danzas andinas «me denunciaron la continuidad del problema indígena que por el norte llega hasta Colombia» (p. 125). Con estos pensamientos, escritos en 1925, Haya de Torre está creando el concepto de Indoamérica, que empieza a usar con insistencia en cartas y otros escritos a partir de 1926¹².

Sin embargo, también percibió las diferencias dentro del conjunto latinoamericano. Para Haya de la Torre el imperialismo es un fenómeno que se inserta en una dinámica social y económica diversa, de acuerdo con la historia previa. A diferencia de lo que pensaba la Internacional Comunista, Haya creía que las realidades históricas particulares y los intereses específicos del imperialismo configuran la sociedad y la economía de una manera que Aníbal Quijano luego llamó estructuralmente heterogénea. Eso ocurría tanto a nivel de América Latina como también con relación a cada país. En el congreso antimperialista de Bruselas, Haya adelantaba algunas ideas agrupando a los países en cuatro grandes conjuntos: 1) México, Centro América, Panamá y las Antillas, Cuba, República Dominicana, Haití, Nicaragua, Honduras, donde los intereses económicos y la expansión militar iban de la mano; 2) Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, donde la intervención imperialista es económica y política; 3) «Chile y los países del Plata», con un mayor desarrollo industrial, donde la acción del imperialismo tiene un definido aspecto financiero y bancario; y 4) Brasil, donde Estados Unidos tiene mayores inversiones que en el resto de países (Haya de la Torre, 1927a, pp. 207-208). Se trataba de un esquema encaminado a que se puedan generar planes de acción particulares, lo que no sería bien visto por los dirigentes de la Comintern que asistieron al Congreso de Bruselas.

Con relación al Perú, Haya distingue las ciudades «españolas» de la costa (Piura, Chiclayo, Trujillo, Ica y Lima), favorecidas por su cercanía al mar, donde hay una economía de exportación basada en el petróleo, azúcar y algodón, además de actividades industriales («factorías, textiles, mecánica, etcétera»), de las ciudades «peruanas» (Cajamarca, Huaraz, Ayacucho, Arequipa y Cuzco), donde la actividad minera «rompe la fisonomía económica-social de esta región, netamente agraria» (pp. 40-41). Además, menciona a la región de montaña, donde «solo hay un puerto fluvial importante sobre el Amazonas: Iquitos» (p.41). Haya pareciera referir a las comunidades nativas cuando en *Por la emancipación* hace alusión al salvajismo como etapa del desarrollo de la cultura. En medio de las diversas regiones económicas, se levanta el centralismo. «Lima aristocrática es el vértice de una pesada

12 Meses después de *Por la emancipación*, en noviembre de 1927 Haya de la Torre dictó una conferencia en México donde resume su posición sobre *Indoamérica*. La misma salió publicada cuatro meses después en la revista *Amauta* (ver Haya de la Torre, 1928). En ese mismo año, la célula de México publica la revista *Indoamérica*. Desde entonces el concepto será uno de los distintivos del movimiento aprista.

pirámide cuya base está formada por las espaldas del pueblo peruano”, una ciudad conquistadora y extranjera como en la colonia. Cita a González Prada cuando afirma que “Lima es la inmensa ventosa que chupa la sangre a toda la nación» (p. 45). En el Perú, al igual que en otros países de «nuestra América» y a diferencia del mundo anglosajón y europeo continental, «las etapas todas del progreso económico del mundo, salvajismo, barbarie y civilización, feudalismo y capitalismo, coexisten» (p. 118). Y ambos, capitalismo y feudalismo, coexisten con la importante presencia del socialismo indígena en las comunidades de la sierra. Como anotó en ese mismo texto de 1925: «A través de cuatro siglos ... las comunidades perviven» (p. 122). Y perviven (precisa el autor), «no solo la organización comunista sino el sentimiento, el instinto» (p. 123). Con lo que, lejos de una dualidad, Haya constata una presencia simultánea de capitalismo, feudalismo y socialismo indígena. Habría entonces en el Perú una realidad estructuralmente heterogénea con la presencia de tres de los modos de producción que expone la teoría marxista y los tres estados culturales de la taxonomía de Lewis Morgan que Haya de la Torre, probablemente siguiendo a Federico Engels, emplea a la hora de hacer su análisis de «la realidad peruana»¹³.

En un segundo nivel de análisis, Haya profundiza en una diversidad de problemáticas y actores: «El obrero costeño es o de raza yunga (indio regional), o negro, o chino o blanco, o de la mezcla de estos tipos: mestizo, injerto o mulato. El obrero de la sierra¹⁴ es el indígena, algo cruzado con el blanco, en el Norte, y quechua o aimara puro, en el Sur» (p. 41), con lo que el problema, a la vez socio/económico y étnico/racial, empieza a presentarse en toda su complejidad. En la costa la explotación es capitalista, mientras en la sierra subsiste la feudalidad, a lado de la comunidad indígena acosada permanentemente por la hacienda. Las condiciones de todos estos tipos de trabajadores son «verdaderamente malas», pero en la costa el problema social es inferior al de «nuestro vasto y característico problema agrario de las sierras», siendo en estas últimas donde se concentra la mayoría de la población y donde «por el horror de su miseria [radical] la verdadera tragedia histórico-social del Perú». Haya es particularmente sensible cuando se ocupa de estas poblaciones: «que llevan sobre sus hombros la carga de cuatro siglos de siniestra esclavitud» (p. 43). Siglos en los que fueron tratados como cosas o bestias, no como humanos. De ahí que el problema fundamental del Perú «reside en la humanización, digámoslo así, de cuatro millones de hombres aproximadamente, bestializados por un sistema económico criminal» (p. 124). Para Haya de la Torre, en 1925, el problema primario del Perú era el problema del indio, que era el problema de la tierra y de nuestra base económica (p. 99).

Esa realidad estructuralmente heterogénea comportaba fuerzas que la sostenían y la prolongaban con dirección hacia el futuro (un futuro de estancamiento del país y sufrimiento de las grandes mayorías), pero también sujetos sociales que la resistían y la erosionaban. Por un lado, los gamonales de la sierra, con «la burguesía y un clero nacionales dueños de vidas y haciendas» estaban liderados en la década de 1920 por un gobierno autocrático, «hechura del capitalismo norteamericano» (p. 74) y una casta militar que lo apoya. Por el otro, estaban los trabajadores del campo y la ciudad sometidos a la dominación de los primeros, pero no sin resistencias. En el medio estaba la clase media que «por interés y por miedo» se sitúa «en el plano egoísta de la indiferencia política» (p. 74). Haya luego se propone romper esa indiferencia y ganarla a la emancipación.

Haya de la Torre también tomaba en cuenta las diferencias de poder existentes en el seno de la clase dominante: los hacendados de la costa (la oligarquía civilista) que siendo los más poderosos, contaban para su predominio «con la decisiva cooperación de los gamonales de la sierra» (p.43). Percibía además las diferencias dentro de la oligarquía civilista («las facciones de los presidentes Pardo y Leguía») pero lejos de considerarlas antagónicas cree que tales diferencias no impiden que unos y otros defiendan «los derechos económicos de clase que ellos se han dado por la fuerza» (p. 43). Cuando estos derechos se vean amenazados por la acción de los explotados, entonces no habrá diferencias: los señores Aspillaga, Pardo, Prado, Benavides, Riva Agüero,

13 Las categorías de Morgan, que impactaron en Engels, no se empleaban con una connotación peyorativa y quizás por ello, persistieron en el mundo anglosajón hasta los años 1930. Sin embargo, Haya, enemigo visceral del eurocentrismo, no comparte su visión unilineal, como veremos luego con su rescate del comunismo indígena de raíz incaica. De otro lado, la presencia de Engels en su pensamiento, evidente en *Por la emancipación* y en otros escritos, es importante para entender la coexistencia -que luego desarrollaremos- de un determinismo programático y voluntarismo táctico en el pensamiento de Haya, aunque, siendo más precisos, sólo para el primer aspecto de la combinación, pues el voluntarismo táctico es inexistente en el colaborador de Marx.

14 El autor emplea la palabra obrero o proletario para referirse a los trabajadores de las fábricas como también a los campesinos de las haciendas y comunidades de la sierra.

etc, formarán un solo bloque. Por lo que la rebelión no debe darse en contra de un presidente en especial: el combate era contra la clase que, «dividida o no, es la que oprime y vende al extranjero al pueblo del Perú» (p. 202). En el campo popular Haya de la Torre percibe que, a pesar de que una gran parte del pueblo del Perú «está adormecida por el largo terror» (p.102) también hay una masa indígena que por siglos ha luchado, «muchas veces sin apoyo, especialmente en los últimos 5 años» (p. 94); y una sólida acción obrera en las ciudades y haciendas de la costa, donde los logros alcanzados «lo deben a sus poderosas organizaciones y a sus actitudes de protesta» (p. 41).

La polarización social, sostiene Haya, citando a Ortega y Gasset, tenía su correlato en la «oposición de generaciones». En principio, consideraba que la *nueva generación* era, en general, latinoamericana: una generación unida por el espíritu de la reforma universitaria que desde el Grito de Córdova de 1918 a diferencia de la anterior generación (la de Vasconcelos e Ingenieros) no cae en el intelectualismo: se encamina hacia un rumbo constructor. “por eso, con orgullo, debe llamarse revolucionaria, y como tal debe vivir, procede y lucha” (Haya de la Torre, 1927a, p.51). En el caso particular del Perú, el joven Haya operacionaliza la distinción, no tanto en el terreno de las ideas o de las sensibilidades (más o menos vitales /más o menos intelectuales) sino y sobre todo en el terreno de la lucha de clases. Así, a la generación intelectual y política de los jóvenes civilistas -la generación 900, pretendidamente reformadora- la de José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaunde y los hermanos Francisco y Ventura García Calderón, una generación «ya pasada y envejecida» dueña de blasones, dinero y «grandes diarios que le [hacen] reclame» (p. 143), se oponía «una generación mucho más sincera»: es la juventud «sufrida y heroica que ha luchado frente a frente con el mal» (p. 143).

Esa era, en síntesis, la descripción que Haya de la Torre hace de la realidad peruana, una realidad que en buena cuenta era una continuidad de la colonia y en cierta medida el resultado de la penetración imperialista, particularmente estadounidense, y de la acción entreguista de las clases dominantes, sus políticos y sus intelectuales, unidos en la dominación y explotación de la clase obrera, el campesinado y las capas medias. Bloques sociales con intereses opuestos que en su acción cotidiana (de explotación y de resistencia) se constituyen como enemigos. El hecho singular en esa realidad dinámica, reciente y decisivo según Haya de la Torre, es la emergencia de una nueva generación (de la que él es un especial protagonista) que, por el talento de sus integrantes y por la voluntad que evidencia en acercarse a los dominados, tiene la posibilidad de convertirse en un factor trascendental para que la polarización de los bloques sociales se encamine hacia un nuevo curso histórico.

Una vía oriunda al socialismo

Ante esa historia de humillaciones y ese presente de opresión, el libro de Haya de la Torre es muy claro respecto a la sociedad alternativa que se propone para el Perú y América Latina: la cancelación de la dominación capitalista y feudal de los trabajadores del campo y la ciudad mediante la abolición de la propiedad privada de haciendas y fábricas del imperialismo, la eliminación de la burguesía costeña y de los gamonales serranos: «la nacionalización de la tierra y de la industria y la organización de nuestra economía sobre las bases socialistas de la producción es nuestra única alternativa» (p.193).

Pero, siendo el imperialismo norteamericano muy poderoso, no bastaría con ponerla en práctica en un solo país; resultaba necesario el concurso de todos los pueblos que integran la América Latina: «La producción debe socializarse y América Latina debe constituir una Federación de Estados» (p. 192). En esa dirección Haya de la Torre propone un programa general que incluye la acción contra el imperialismo yanqui, la unidad política de América Latina, la nacionalización de tierras e industrias, la internalización del canal de Panamá, y la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas del mundo (Haya de la Torre, 1927a, p. 187). Este programa general debería ser aplicado tomando en cuenta las realidades específicas de cada país o grupo de países latinoamericanos.

En lo que al Perú respecta, Haya, al plantear la nacionalización de las industrias, pensaba en continuar con la industrialización. Sin embargo, precisó que el futuro sistema socialista contaría con la comunidad indígena

donde los «sentimientos individualistas no existen casi» (p. 123). De ese modo, lejos de seguir el camino de la parcelación de la tierra, que aplicaban los comunistas chinos y auspiciaba la Comintern, Haya de la Torre, en 1925, estaba proponiendo construir el futuro socialista tomando en cuenta a la comunidad indígena porque en ella, afirma, se trabaja y se vive en común y no existe el afán de incrementar la propiedad y en ese sentido «cada comunidad constituye la célula de lo que podría ser una vasta socialización de la tierra, aboliendo hasta en su origen la propiedad» (p. 122).

La socialización ubicaba al joven Haya dentro del espacio del marxismo revolucionario que tenía su principal referencia en la naciente Unión Soviética. Pero la manera de plantearla, en particular para el Perú, implicaba una crítica a la visión unilineal de la historia, propia del marxismo oficial, y una toma de distancia con los planteamientos de la Comintern. Desde el inicio, a pesar de la hospitalidad y aprendizaje obtenidos en Rusia, a pesar de las simpatías que sentía por el trabajo de los comunistas rusos en su revolución, el peruano dejará en claro -en las cartas que envió a la Comintern- que su adhesión a la causa del socialismo soviético no implicaba dependencia de las orientaciones europeas. En enero de 1925 Haya escribe a Alfred Stirner, funcionario de la Comintern, sobre sus planes de formar «un partido de masa», basado en indígenas y obreros, que estaría en posibilidad de tomar el poder en el Perú con miras a expandirse y lograr la Federación Latinoamericana; una organización con un programa máximo y mínimo similar a la de los partidos de la Comintern, aunque partiendo de las raíces históricas propias y sin emplear la palabra comunista «para evitar de echarse encima la ofensiva mundial contra el comunismo que no podría soportarse en América por el grado de debilidad de las fuerzas obreras». Se trataba, en suma, de una organización propia que buscaría la supresión del capitalismo, «nacionalización de la industria y modernización del sistema social del comunismo incaico para la producción agrícola»¹⁵. En esa comunicación el joven Haya espera contar con la «solidaridad obrera internacional» pero deja en claro que, tratándose de un partido «que se afirma sobre condiciones nacionales», se necesita «autonomía para nuestros procedimientos y desarrollos». Haya refiere en esa carta a la experiencia fallida de los partidos comunistas de México, Argentina y Chile que «no se han americanizado en sus tácticas»¹⁶.

El joven Haya estaba convencido de que se debía caminar por una vía oriunda en la construcción de la nueva sociedad y esa vía en lo programático incluía a la comunidad indígena (en tanto uno de los embriones del futuro socialismo) pero también a la manera de concebir la representación política que se distanciaba del modelo de partido de clase, típicamente europeo, y afirmaba la idea de un «partido/frente único»¹⁷ que además de abrir las puertas a los campesinos (la alianza obrero campesina -hoz y martillo- era típica del leninismo), iba más allá, incorporando a una multiplicidad de actores sociales, lo que tenía que ver con la construcción del pueblo y no tanto de la clase. El concepto de *pueblo* en Haya de la Torre incluye a obreros, campesinos y capas medias. En el programa que ofrece *Por la emancipación* estas solo aparecen de manera implícita en la alusión al Kuo Min Tang y en el concepto de «trabajadores manuales e intelectuales», un amplio campo referencial que englobaba a los obreros fabriles y rurales, al artesanado, empleados de comercio, estudiantes, profesionales liberales, entre otros. Al proletariado y a lo que los marxistas llaman la pequeña burguesía. Pero en 1927, simultáneamente a la aparición de *Por la emancipación*, Haya de la Torre habla de manera explícita de la participación de las clases medias en una exposición del tema en la revista *Amauta*, refiriéndose en particular a los pequeños propietarios agrícolas e industriales. Dice en este texto que los obreros y los trabajadores de oficina se veían perjudicadas por el precio del ferrocarril en manos de capitalistas foráneos. Los pequeños propietarios también se veían desplazados por la explotación directa de los capitales extranjeros. Finalmente, los altos impuestos que se cargan a los artículos de consumo, los paga la clase media, tanto como los obreros, para favorecer el pago de la deuda externa contraída por el Estado con el capital extranjero (Haya de la Torre, 1927b).

La búsqueda de un camino oriundo también tenía que ver con la vía armada, necesaria en un medio donde no es posible la acción evolutiva; porque la violencia que impera sobre el indio «no le permitiría jamás

15 Ver carta de Haya de la Torre a Alfred Stirner en los documentos del archivo de Moscú compilados por Jeifets & Schelechkov (2018, p. 40-41).

16 Ver carta de Haya de la Torre a Alfred Stirner (Jeifets & Schelechkov, 2018, p. 41).

17 Fue una tesis precursora de experiencias izquierdistas posteriores, en Nicaragua, Brasil o Uruguay. A Víctor Hurtado (1986) le debemos la observación del carácter novedoso y precursor de la propuesta dentro de la izquierda.

ejercer normalmente ningún derecho, creo en la revolución» (p. 124). La revolución rusa, ciertamente, había triunfado mediante el uso de las armas. Pero la violencia revolucionaria era una vía que Haya de la Torre situaba principalmente en el presente indoamericano (la revolución mexicana), en la revolución de Tupac Amaru, en la autodefensa de las comunidades andinas y en las ideas de González Prada. Haya constata en los años 1920 que, a pesar de la servidumbre, la alcoholización premeditada, el analfabetismo organizado, «a pesar de todo, el indio se defiende» y en ello ve las tendencias hacia la revolución. No «en la montonera del cacique ni en el cuartelazo del militar», como lo hicieron muchos a lo largo de los cien años de república. La experiencia de la revolución mexicana le ha enseñado, entre otras cosas, que es posible derrotar a un ejército profesional, como ocurrió con las huestes del general Huerta en México (p. 59). En 1926 Haya plantea la necesidad de «crear vastos ejércitos estrictamente contruados» (p. 154). En el Perú, como en Venezuela, decía, llegará el día en que la rebelión estalle, llegará la hora de la justicia «impuesta por la fuerza del pueblo coaligado por el Frente Único de los trabajadores manuales e intelectuales» (p. 104).

Como se aprecia, las ideas de Haya de la Torre, incluyendo el concepto de las dos etapas, estaban lejos de la praxis reformista. Si bien, como dijimos, su mirada de las experiencias del Kuo Ming Tang y de la NEP y sobre todo del papel de las clases medias en la revolución fueron procesadas a partir del clima social y académico británico (cientificista, economicista y determinista) en el conjunto de su pensamiento (sobre todo a partir de 1927) se puede apreciar que el joven líder combinaba *determinismo programático* y *voluntarismo táctico*, una mezcla que, por lo general, no lo condujo a resultados finales exitosos. El determinismo, que estaba relacionado con la dimensión económica y social, lo llevó a proponer una etapa previa a la edificación del socialismo (asunto que profundizará más tarde en *El Antimperialismo y el Apra*). Pero en 1927 este determinismo no es a la vez económico y político, al estilo de Edward Bernstein, quien analíticamente desprendía una estrategia parlamentaria del diagnóstico socioeconómico (Bernstein, 1982). No estaba referido al corto ni al mediano sino más bien al largo plazo. Por eso lo llamamos programático, o sea no tenía implicancias en lo táctico, donde la opción del joven Haya era el asalto violento del poder, basado en la voluntad de la vanguardia y en una lectura optimista de la agitación y efervescencia que acontecía en América Latina. Por eso hablamos de voluntarismo táctico. De acuerdo con todo lo anterior, desde ese ambiente inglés cargado de determinismo, Haya está planificando el largo plazo a la vez que está impulsando (voluntaristamente) un movimiento revolucionario indoamericano y empieza a trabajar la idea de una insurrección en el Perú. En el verano de 1927, tras el congreso de Bruselas, Haya acelera la marcha en esa dirección.

La guía doctrinal para la revolución que ofrece *Por la emancipación*, iba paralela a la gestión de recursos internos (militantes efectivos y potenciales) y externos (apoyo material). En abril de 1927, a un mes de la aparición de *Por la emancipación*, Haya de la Torre escribe una carta al secretario de la Profintern Solomon Lozovsky (el último de sus intentos por instrumentalizar a la Comintern), sosteniendo «que la situación actual es ventajosa para una revolución campesina en el Perú» y reafirmando en la plena autonomía del movimiento aprista respecto a la Comintern, le manifiesta que le hace falta apoyo material¹⁸. La Comintern antes (1925), a través de Stürner, le había negado apoyo, sin decirle que en verdad Indoamérica poco les interesaba. Ahora en 1927 los soviéticos, ante los reveses sufridos en Asia, cambian de opinión respecto a América Latina, lo que explica el segundo intento de Haya de la Torre. Pero los rusos concluyeron que con Haya (y su movimiento) no se podía contar como afiliado, es decir como dependiente de los intereses de Rusia soviética (que era el sincero y principal objetivo de la Internacional Comunista), y que había otras opciones en el Perú. Haya entonces concluyó que no se podía contar con ellos para una insurrección o por lo menos para su preparación¹⁹, y que había que iniciarla de una vez. Decide entonces trasladarse a México a fines de 1927 con miras a ejecutar su propio plan. Estos esfuerzos por dar el paso decisivo a la acción armada son el punto de partida para identificar las intenciones políticas que subyacen a la publicación de su primer libro.

18 Ver carta de Haya de la Torre a Solomon Lozovsky, del 14 de abril de 1927, en los documentos del archivo de Moscú (Jeifets & Schelechkov, 2018, p. 51).

19 Haya quizás pensó que el inicio de la insurrección atraería los recursos soviéticos. En carta a Luis Bustamante (26 de marzo 1928), Haya escribe: «la revolución se hace con dinero y armas y esos no se consiguen sin demostrar que se tiene fuerza política» (Villanueva y Landázuri, 2015, p. 211).

3. La construcción textual del liderazgo

Hacia 1927 el movimiento aprista en el exterior tenía varias instancias que le permitieron existir: un núcleo central (que, por lo general, más que director, era impulsor), una militancia comprometida, una militancia potencial y una potencial base social indiferenciada. En el primero estaba el círculo de máxima confianza de Haya de la Torre, Luis Heysen, Carlos Manuel Cox y el mismo Víctor Raúl como el líder máximo, luego se adhirieron Magda Portal y Serafín del Mar. Con cierta ambigüedad estaba Manuel Seoane. Hasta 1928 figuraban también Esteban Pabletich y Eudocio Rabines, quienes rompieron con el aprismo para sumarse a la Comintern²⁰. La militancia comprometida estaba compuesta por grupos de activistas distribuidos en Europa y América Latina, incluyendo al Perú, siendo los más importantes los de Buenos Aires, Bolivia, México y París. La militancia potencial (simpatizantes) estaba compuesta por intelectuales que tenían por su propia cuenta ideas antimperialistas, socialistas o indigenistas, aquellos que se adscribían a la *nueva generación*, quienes podrían encontrar una invitación a organizarse, desde su trinchera, generalmente intelectual, y militar en las filas del aprismo. Aunque en ese momento no se comprometieron con el aprismo militante, colaboraron abriendo las páginas de sus revistas, o como personalidades que podían sumarse a alguna causa específica o suministrando contactos e información²¹. Constituían un nivel importante para la acción política por la función de intermediación discursiva que cumplían con los sectores sociales dominados. Se trataba de simpatizantes de Haya de la Torre o del movimiento en general.

Por la emancipación era un texto de formación ideológica. Los militantes efectivos podían: 1. Disponer de un punto de vista sobre los problemas del Perú y América Latina que el movimiento consideraba urgente, una lectura del pasado, un diagnóstico del presente y una propuesta de futuro, 2. Presentar al APRA como un «partido/frente único», idea difundida desde diciembre de 1926 en varias oportunidades, dos de las cuales habían sido recogidas en *Por la emancipación* (p. 188 y p. 199), lo que lo alejaba de la ortodoxia europeísta de «partido de clases» impuesta por Moscú, 3. Disponer también de una suerte de linderos conceptuales a partir de los cuales desplegar la acción política: (la lucha contra los gobiernos de las clases dominantes, las coincidencias y las discrepancias con las fuerzas socialistas, comunistas y antimperialistas en general) con el fin de 4. Ampliar el campo de la militancia potencial con miras a sumarlos a la acción y a través de ellos 5. Poder dirigirse al amplio público, con el fin de sumarlo o lograr coincidencias programáticas.

Sin embargo, no se trataba de una simple invitación. Con respecto a la militancia comprometida *Por la emancipación*, emitía un discurso performativo para materializar la lucha: «no necesitamos hacer programas inmensos. Necesitamos palabras de orden, apogemas, lemas de lucha» (Haya de la Torre, 1927a, p.127), decía Haya con un énfasis similar al de Lenin con respecto a la consigna. Se trataba de prescripciones destinadas a la construcción del militante, tarea que Haya realizaba permanentemente a través de la correspondencia²²; también del militante potencial con llamados a la disciplina: «solo la disciplina, la solidaridad, salva a los grupos y presta esperanza a las colectividades» (p. 35). «El individualismo ha muerto y todo individualista es burgués o reaccionario» (p. 35). Desde 1923, Haya está proponiendo aprender de los rusos «que triunfaron por su formidable organización» (p. 36) y en este punto (la disciplina) será insistente en los años que siguieron²³. Era imprescindible una combinación de «quijotismo», para lograr la libertad y la justicia, «más el sentido de nuestro realismo» que es tener consciencia de la necesidad de construir una fuerza igual que la de los enemigos para combatirla (p. 150). Para ello, «hay que encender las conciencias por la comprensión que engendran los únicos entusiasmos duraderos» (p. 127). Los militantes del aprismo deben «canalizar, orientar, dirigir todos los impulsos hacia una dirección conocida» (p. 127). El discurso apuntaba a forjar trabajadores revolucionarios «capaces, disciplinados, estudiosos, conscientes y dispuestos a todo sacrificio por la causa común» (p. 129). Ligado al sacrificio estaba el empleo de la violencia. «la revolución social se hace con el arma al hombro» (p.

20 Según muestra Landázuri, desde 1927, Rabines actuó como agente de Moscú infiltrado en el APRA (Villanueva y Landázuri, 2015, pp. 62-64).

21 Con la excepción del grupo editor de la revista *Atuei* en Cuba, de manifiesta filiación aprista. Ver Messiga (2021).

22 Tema que ha trabajado Bergel (2019) de forma extensa.

23 Lenin, en *Qué Hacer*, había sido muy insistente al criticar la cultura de la espontaneidad en el trabajo revolucionario. Ver Lenin 1975, capítulo 2.

58). Meses después de la aparición del libro, en la convocatoria para iniciar la lucha armada en el Perú (el Plan de México) manifiesta que llevarán adelante la revolución «bajo condiciones muy estrictas de disciplina y de eficacia» (Grupo de México, 1927, p. 62).

El discurso de Haya de la Torre también resulta constituyente del papel de los intelectuales peruanos (militancia potencial) en el combate revolucionario. Con esta intención nombra al «grupo brillante y capaz de la nueva juventud intelectual revolucionaria» del Perú: José Carlos Mariátegui, Antenor Orrego, Alcides Spelucín, Jorge Basadre, Raúl Porras, Luis E. Valcárcel, Mariano Iberico, Magda Portal, Serafín del Mar, César Vallejo, Enrique López Albuja, Peralta, Elmore, Henríquez, Garrido, Urquieta, Ulloa, Bazán, Elmore, Eguren, Gibson, Ureta, De la fuente, Verninssoni y Velasco Aragón (p. 145). Los intelectuales con su ciencia y disciplina debían de apoyar en el presente y en la futura sociedad para gobernar con grupos técnicos y expertos en alguna rama. Era una asignación explícita del puesto que en la revolución corresponde a los intelectuales de vanguardia que al mismo tiempo buscaba reafirmar el liderazgo mesiánico de Haya de la Torre. No en valde el libro testimonia su lucha sin descanso desde su deportación. En general era esta la principal intención política de la publicación, la confirmación de un liderazgo: el acto performativo afortunado, como diría Austin (1998, p. 55), lo que de algún modo venía haciendo en las cartas que publicaba en diarios y revistas de Argentina o México. La novedad de *Por la emancipación* consistía en que no se trataba de un mesianismo más, sino de un liderazgo mesiánico-científico, que se presentaba a través de un libro-manifiesto escrito con emoción, pero también (declaradamente) con el poder de la razón, hecho a base de proposiciones que surgían menos de la intuición que del análisis de la realidad y del cálculo, como diría Luis Heysen en 1929: «Haya avanza y avanza deliberadamente. Ni intuición ni adivinanza. Cálculo. Y cálculo político, visión de estadista»²⁴. El cálculo al que hacía referencia Heysen no tenía que ver con el instinto, sino con la racionalidad, el platonismo político, la autoridad emanada del ámbito de la episteme, una idea que el joven Haya había asumido con mucha convicción, lo que se aprecia cuando en su correspondencia afirma lo siguiente: «los poetas imaginan, nosotros no podemos imaginar, siendo revolucionarios, caminamos sobre la realidad». Y agrega: «De Platón hay que recordar lo que los revolucionarios modernos recuerdan en sus apreciaciones sobre los fáciles juicios de los intelectuales, poetas, no solo porque hagan versos sino porque son imitadores de fantasmas». En esta apreciación, Platón no ha envejecido»²⁵. Haya de la Torre encarnaba el imperio de la episteme sobre la poesía y la opinión.

Lo anterior tenía que ver con el hecho de que la rebelión anti-racionalista y anti-cientificista protagonizada incluso por socialistas atentos a Nietzsche, Bergson o James (en Indoamérica por Mariátegui²⁶) no fue lo suficientemente fuerte para ir más allá del espacio filosófico o artístico. Los tiempos seguían siendo de ascenso del proyecto epistémico y político de la modernidad y en ese contexto el platonismo político había convertido al libro reflexivo en el contenedor de la verdad científica, especialmente en las expresiones socialistas de la modernidad. *El Capital* allanó a Marx el camino para liderar la Asociación Internacional de Trabajadores. El *Qué hacer* de Lenin atrajo a su movimiento cuadros de primer nivel. Kaustky (con el fin de encaminar a los obreros alemanes por la vía reformista) publicó *La dictadura del proletariado* en setiembre del 1918 y *Terrorismo y comunismo*. Un año después, Lenin (sumergido en las tareas de gobierno) tuvo que responder al primer texto con *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* y Trotsky al segundo con un texto del mismo título: *Terrorismo y Comunismo*, mientras dirige la guerra desde el famoso tren blindado²⁷. El libro (científico) seguía siendo un factor decisivo de la acción política. Al publicar *Por la emancipación* Haya toma la palabra como un líder “con una teoría y un plan de acción firmemente asegurados en la realidad”, como dicen sus compiladores (Haya de la Torre, 1927a, p. 14), es decir, como líder científico. Para Haya de la Torre la ciencia era la economía marxista, que él había estudiado en Oxford, y era también la política profesional, que aprendió de Lenin y de la experiencia propia. Lenin había dicho: sin teoría revolucionaria, no puede haber movimiento revolucionario exitoso y Haya cree plenamente en ello. Sin ayuda de la ciencia (asegura en *Por la emancipación*) la revolución mexicana navegaba en el instinto. Carente de «teóricos y *leaders*», la revolución en México «es una sucesión maravillosa de improvisaciones». Con

24 Ver la carta de Luis Heysen a Ravines, 10 de abril de 1929 (Villanueva y Landázuri, 2015, p. 263).

25 Véase la carta de Haya de la Torre a la célula de París del 18 de febrero de 1929, en Flores Galindo (1989, p. 88).

26 Sobre el particular remito al lector al artículo: «Historia y verdad en Mariátegui» (Ruiz, 2009).

27 Recomiendo la lectura de Claudín en la introducción a la reedición de las obras de Kautsky y Lenin (Claudín 1975, pp. 7-8).

ayuda de la ciencia su misión en América Latina habría sido «quizás tan grande como la de Rusia para el mundo» (p. 123). Esa ciencia llegaba ahora de la mano del movimiento aprista y de su líder. *Por la emancipación* era en suma una teorización científica y al mismo tiempo un medio que le permite pronunciar un mensaje auto constituyente como líder mesiánico y científico, en un contexto, de auge de la modernidad, de predominio de la palabra sobre la imagen y de la disputa por la verdad en términos predominantemente racionales y científicos. La publicación del libro fue un paso adelante, entre otros, en la percepción que se buscaba realizar en los militantes efectivos y en los potenciales, sobre todo en los intelectuales. Aunque el aprismo sufriría muchas e importantes disidencias (valiosos hombres de aparato), el sector de la militancia más académico y con dotes para el liderazgo (Seoane, Heysen, Carlos Manuel Cox, Serafín del Mar y Magda Portal) permaneció con Haya de la Torre. El impacto del discurso del líder aprista se reflejó también, en 1928, en algunos intelectuales que vivían en el Perú, como Juan Guillermo Guevara, los editores de *La Sierra* y el historiador Jorge Basadre, quien escribió que «en 'la escena contemporánea'» (en clara alusión a Mariátegui) el socialismo no estaba a la orden del día. El socialismo, dijo Basadre (en clara coincidencia con Haya de la Torre) «parece más del futuro que del mañana» (Basadre, 1929, p. 54)²⁸. Aunque racionales y analíticos, eran personajes preocupados más por los problemas del presente que por la utopía.

Para lograr el liderazgo no solo era necesario constituir al grueso de los intelectuales y de simpatizantes como militantes de la causa. Era necesario subordinar otra alternativa, la de José Carlos Mariátegui, vista con aprecio e interés por no pocos simpatizantes y militantes del aprismo. Para tal efecto Haya está constituyendo a Mariátegui como líder cultural (o al menos lo está intentando) a través de la correspondencia²⁹. Pero era imprescindible hacerlo de manera pública. Lo hizo a través de *Amauta* en 1926 en una carta abierta que luego reimprimió en *Por la emancipación*. Haya lo está constituyendo como «el verdadero representante del grupo de intelectuales nuevos del Perú» y nada más (Haya de la Torre, 1927a, p.144). Es decir, está dejando en claro ante la militancia efectiva y potencial que Mariátegui no podía ser líder político. Haya públicamente le da instrucciones a Mariátegui. Ve la aparición de *Amauta* como la realización organizada de una vanguardia intelectual dispuesta a desplazar a la intelectualidad vieja y civilista. Le habla de Palma y de González Prada, de cómo sus rivalidades personales y el civilismo favorecieron un divorcio que (ya fallecidos) no debería prolongarse, porque ambos fueron críticos del Perú falso, de ese viejo país que la oligarquía y el imperialismo quieren prolongar: «he ahí una de las tareas de ustedes: arrancarle [a Palma] de la interpretación civilista ... y entregadlo a la nación, que es el pueblo, al lado de Prada como intelectuales revolucionarios, precursores de nuestra gran causa presente» (Haya de la Torre, 1927a, p. 171). Usted compañero Mariátegui, le dice en la misiva, «ha comenzado esa tarea que hay que intensificar y engrandecer» (p. 171). Haya se refiere a la revista como un movimiento cultural incorporado al APRA (p. 179) y en ese sentido «la misión de *Amauta*» es la reivindicación de la historia, la literatura y el arte peruanos, especialmente del Perú incásico porque esto «nos ayudará a justificar la reivindicación política y económica de las razas indígenas» (p. 179). También se explaya con unas reflexiones sobre el Quijote, a quien presenta como un gran idealista, un revolucionario que quiere transformar el mundo, pero indisciplinado, individualista y carente de sentido realista. Termina su reflexión diciendo: «esa inconexión entre el intelectual y el hombre de acción es la tragedia» (p. 175). El hombre de acción, para Haya de la Torre, era a la vez pensante y operante, mientras que el intelectual solo pensante. Se trataba de seres separados que hay que unir. Por su puesto Haya de la Torre, en su entendimiento, era el ser pensante y operante. Como es conocido, sus intenciones con relación a Mariátegui no se concretaron y este hecho tuvo consecuencias drásticas para su plan político.

28 Al año siguiente Basadre escribe en la revista *APRA* para insistir en que no es posible, de momento, «la extirpación del capital privado en el Perú», a la vez que rechaza los ataques de “un ‘comunista’ recién llegado de Europa” contra «la personalidad de Haya de la Torre y la doctrina aprista». Basadre (1930, pp. 8-10).

29 En 1926 en carta a Luis Heysen escribe: «Nuestro mayor interés es aumentar ese número de hombres de acción, organizadores y agitadores, sin dejar de tener a nuestra vera un subgrupo o una sección de intelectuales o literatos. Esa la encabeza Mariátegui» (Villanueva y Landázuri, 2015, p. 146).

4. Deslindes ideológicos

Como venimos exponiendo, las ideas contenidas en *Por la emancipación de América Latina*, su escritura previa, la confección y la publicación en mayo de 1927 estaban precedidas por una férrea voluntad de llevar a efecto la revolución continental, con base en una acción armada que debería estallar en el Perú, un objetivo táctico que suponía la articulación de las tres instancias en las que cristalizaba el APRA.

A finales de ese mismo año, Haya de la Torre y su núcleo de confianza, afincado en México, pusieron en marcha una conspiración (el Plan de México) encaminada a iniciar la lucha armada en la provincia de Talara que sería la chispa que encendería la pradera en el Perú. Sobre la naturaleza del llamado Plan de México y sobre el sentido de la confrontación que surgió a raíz de este entre Mariátegui y Haya de la Torre, la historiografía ha estado dividida en dos grupos. De un lado, están quienes adoptan el relato del primero, quien, sin mencionar alguna planificación armada, denunciaba el caudillismo de Haya de la Torre, la táctica del *bluff* y la mentira, y el estilo de hacer política, propio de las élites criollas, además de reclamar el derecho de crear un partido socialista³⁰. De otro lado están aquellos que siguiendo el relato de Haya de la Torre, reconocen la existencia de la insurrección armada como parte del Plan de México y que, siendo así, la candidatura de Haya de la Torre era sólo una jugada, parte del plan para despistar al enemigo (o sea un *bluff*)³¹. Recientemente el historiador Daniel Parodi presentó un testimonio de Haya de la Torre, una carta de éste a Wilfredo Rozas del 22 de setiembre de 1929, según el cual la insurrección fracasó porque el grupo de Lima (liderado por Mariátegui) no colaboró con las acciones que (supuestamente) debería realizar para hacer viable la rebelión armada, en especial la difusión del plan entre los diversos grupos de provincias (Parodi, 2022). Hasta aquí se trata de una lectura que hace suyo el relato de Haya de La Torre. Sin embargo, Parodi ha revelado un testimonio donde Mariátegui da a entender que conocía la parte militar del plan. A partir de este hecho interpreta que Mariátegui, al ver su liderazgo amenazado, no difundió los documentos y redireccionó el debate hacia otros temas, como la ausencia de la palabra socialismo, la idea del partido/frente único y otros ya conocidos «que nunca motivaron en él las encendidas reacciones que exteriorizó desde abril de 1928». Se trataría, en suma, de una ruptura con motivos más políticos (la pugna por el liderazgo) que ideológicos, ya que, en este aspecto, según el autor, Haya y Mariátegui fueron «más parecidos que diferentes» (Parodi, 2022, p. 1038). Idea, ésta última, que también sostiene Bergel (2019, p. 122).

Los mismos hechos presentados por Parodi permiten una interpretación distinta. Debe tomarse en cuenta que un plan concebido a gran distancia de la situación política peruana (sin contar con la consulta previa a los elementos de vanguardia radicados en Perú) podría fácilmente estrellarse con una evaluación *in situ*. Se trataría entonces de un plan que tenía escasa viabilidad. Esta consideración es suficiente para entender la negativa a participar. La actitud de Mariátegui de no informar a los demás grupos sobre el aspecto militar del plan puede interpretarse como un acto de prudencia y responsabilidad, teniendo en cuenta que él y otros hombres de vanguardia habían sufrido persecución y cárcel algunos meses antes³². Esta segunda consideración habría originado la acción poco elegante, atípica en Mariátegui, de hacer público, en la revista *Amauta*, una discrepancia entre camaradas antimperialistas. Tenía que dejar mensajes claros y prevenir una muy probable acción violenta del Estado. Pero, al margen de este hecho, el Plan de México representó para Mariátegui y la mayor parte del grupo de Lima la oportunidad para demarcar linderos, pues como veremos luego, ambos ideológicamente marchaban por caminos separados. Se trataría entonces de una lucha en dos niveles (ideológico y político) porque el avance del liderazgo de Haya de la Torre con abierta independencia de la Internacional Comunista, había ganado un espacio importante, en los dos niveles mencionados. *Por la emancipación* simbólicamente era parte de este avance (el libro como portador de la verdad), lo que de algún modo acelera a Mariátegui en la redacción de *7 ensayos*. Junto a los artículos sobre las clases medias y sobre Indoamérica, las ideas de *Por la emancipación* habían logrado una importante recepción en los sectores de vanguardia de América Latina, lo que preocupaba a los pro soviéticos de México Argentina y Cuba. La respuesta debía ser ideológica y política porque la referencia a las clases medias, especialmente a pequeños agricultores y comerciantes, restaría liderazgo a la

30 Es decir «un partido de clase ... basado en las masas obreras y campesinas organizadas» (Martínez de la Torre, 1948, p. 397).

31 Para un balance de las diversas aproximaciones sobre el asunto ver Parodi (2022)

32 Sobre el inexistente «complot comunista» ver Basadre (1981, pp. 281-300).

clase revolucionaria y alejaba el socialismo (tema ideológico), a la vez que dotaba de mayor fuerza a los rivales, opacando a los partidos proletarios (tema político), como en efecto sucedió después. Para la Internacional Comunista y para quienes orbitaban en su entorno, la ruptura abierta y el ataque al APRA eran tan necesarios como el combate a la socialdemocracia en Europa.

Si bien el VI Congreso de la Comintern se desarrolló entre julio y setiembre de 1928, en los meses previos los ataques de los comunistas a la socialdemocracia en Europa y al APRA en América Latina, se habían hecho más intensos³³, sea porque recibieran indicaciones de Moscú o por una propia evaluación. Por ejemplo, el cubano Juan Antonio Mella, además de motivaciones propias contra el APRA, es probable que tuviera indicaciones precisas de Moscú³⁴. Pero las respuestas también vinieron de quienes, como Mariátegui, por entonces transitaban hacia un compromiso cada vez más efectivo con la Comintern. Sin embargo, Mella y Mariátegui, quienes denunciaban la supuesta apertura del APRA a la burguesía, no coincidieron en todos los aspectos del ataque. En abril de 1928 Mella publicó en México el folleto *¿Qué es el Arpa?*, título que ha conducido a pensar que se trataba de una respuesta a «¿Qué es el APRA?», el artículo de Haya de la Torre incluido también en su primer libro (Landázuri, 2015, p. 82). En general era una respuesta a *Por la emancipación* y a los textos que Haya publicó en 1927. Las objeciones de Mella son en extremo diversas e incluyen el supuesto apoyo del APRA a «las burguesías y pequeñas burguesías nacionales», el énfasis aprista en la nueva generación, el considerarse comunista y no llamarse así por táctica, el concepto difuso de «trabajadores intelectuales y manuales», y el hecho de inspirarse en el Kuo Min Tang (Mella, 1975, p. 24). Pero un punto donde Mella descarga la ortodoxia leninista con detenimiento fue el llamado *populismo aprista*.

Según el cubano los apristas «han creado en la América una ideología similar a la creada en Rusia, de la cual eran representantes los ‘populistas’ tan atacados por el socialismo marxista». Recordemos que en *Por la emancipación* Haya de la Torre hablaba del gran imperio comunista de los incas y de la construcción del futuro socialismo, tomando como uno de los puntos de partida a la comunidad indígena. Mella considera ilusa esta propuesta porque «la experiencia ha probado que el campesino -el *indio* en América- es eminentemente individualista y su aspiración suprema no es el socialismo sino la propiedad privada». Mella condena al APRA por emplear la palabra pueblo y no hablar de “clases, obreros, campesinos” y de sus intereses materiales. Finalmente, Mella encuentra una coincidencia nominal con los populistas rusos: «‘Voluntad Popular’ se llamaba la organización de los rusos y la de los indoamericanos ‘Alianza Popular’» (Mella, pp. 31-33).

Los cuestionamientos de Mariátegui tenían un punto de fuga diferente, por lo que no iba a reaccionar de forma similar a Mella, especialmente con relación al populismo. Es verdad que en 1924-1925 en varios de sus artículos publicados en *Mundial* (Mariátegui, 1970) y en su primer libro *La escena contemporánea* (Mariátegui, 1987), Mariátegui se mostró enfascado en el futuro y la modernidad, rupturista con el pasado y con la tradición, entusiasta con la India modernista, crítico del tradicionalismo de Mahatma Gandhi y simpatizante con Turquía por su tendencia a europeizarse; todo ello en la medida en que la occidentalización (pensaba) abriría el camino a la revolución mundial. También es verdad que, con respecto a la realidad peruana, hasta al menos mediados de 1927, Mariátegui no alcanzaba a ver la potencialidad socialista de la comunidad indígena. Mientras que Haya en 1924-1925 hablaba del comunismo incaico vigente en la comunidad y de ésta como célula del futuro socialismo, Mariátegui se refería a los «inertes estratos indígenas» sobre los cuales los aluviones de la cultura occidental construyen la nación peruana. El director de *Amauta* atribuía el hecho a que los españoles «extirparon del suelo y de la raza los elementos vivos de la cultura indígena». De la cultura incásica, dice, «no dejaron sino vestigios muertos» (Mariátegui, 1924). En 1926 es más receptivo con el indigenismo. Aparece con el nombre de *Amauta* (a sugerencia del pintor José Sabogal) la revista que Mariátegui bautizó como *Vanguardia*. Pero es recién a mediados de 1927, cuando finalmente comenzó a visualizar la potencialidad socialista del indígena³⁵, lo que lo acercaba a Haya de la Torre. Entonces Mariátegui, a

33 La política de «clase contra clase» sancionada en el VI Congreso se inicia en realidad en 1927. Había una tendencia creciente que evaluó que la política de frente único no había dado los frutos esperados. Ver Hajek (1977, pp. 7-84) y los documentos de la Comintern que continúan al texto de Hajek.

34 La hipótesis fue sugerida por el propio Haya (1936, p. 15). Una indagación reciente verifica que, en efecto, Mella visitó Moscú, tras el congreso de Bruselas. Ver Jéfets & Jéfets (2017).

35 Carlos Franco (1989) sostiene que la influencia del libro *Nuestra comunidad indígena* de Castro Pozo en Mariátegui fue decisiva para su comprensión de la potencialidad socialista de la comunidad indígena, una verdad que el mismo Mariátegui reconoce en 7

diferencia de Mella, no podía sindicarse a Haya de la Torre de *populista* porque (de acuerdo con el léxico leninista de los años 20) él se había convertido en uno más. Este hecho, sin embargo, no era suficiente para evitar una ruptura con el movimiento aprista. Las propuestas de *Por la emancipación* no se agotaban en el problema indígena. Estaba el tema del socialismo como etapa aún lejana y la revolución conducida por el «partido/frente único», temas que Mariátegui si bien es cierto –como afirma Parodi– no cuestionó antes de 1928, nunca compartió. Haya de la Torre desde el año 1925 formaba un movimiento con un «programa indo-americano» con abierta independencia de la internacional dirigida desde Rusia. Mariátegui asumía el socialismo y la idea de la revolución mundial como una religión y en este sentido una actuación política fuera de la Comintern no cabía como posibilidad. Si a lo anterior agregamos que si bien Haya en lo político estaba dos pasos delante de Mariátegui, Mariátegui en lo epistemológico estaba dos pasos delante de Haya de la Torre, no podemos dejar de concluir que eran dos visiones que tarde o temprano tenían que colisionar. Haya se negaba a verlo, pero el director de *Amauta* lo tuvo siempre claro. En 1926 ni era favorable ni era opuesto a la tesis del socialismo indígena que defendía Haya y ya vislumbraba una disputa por el liderazgo³⁶. Dejando a un segundo plano el tema puramente personal (el poder como objeto de deseo) cabe preguntar: ¿en qué temas pensaba el Amauta para pronosticar esa ruptura? La respuesta puede estar en una comunicación de 1925: «En cuanto al programa indo-americano pienso que basta suprimir lo que sea o entrañe una previsión borrosa e incompleta necesariamente, de la organización o del mecanismo futuros» (Mariátegui, 1925, p. 115). Era el rechazo a las formas autoctonistas y autonomistas planteadas por Haya y su adhesión y lealtad al movimiento que emanaba de la URSS lo que motivaba su disputa.

En suma, mientras que Haya de la Torre, sin dejar de criticar a los «burócratas latinoamericanos» seguidores de la Comintern (públicamente en 1927), está centrado en el futuro de Indoamérica (y mucho menos en la revolución mundial) y a partir de ahí busca vínculos de alianza con la Comintern (a la espera de «todas las ayudas» para la revolución³⁷), Mariátegui se hallaba entregado a un cosmopolitismo proletario, basado en la revolución mundial y la lealtad a la revolución soviética, lo que devino en un temprano apego (y posterior afiliación) a la Internacional Comunista. Existe abundante información (artículos y cartas) que prueban esa temprana adhesión, por lo que si se pudiera hablar de un «giro cominteriano» éste habría comenzado en 1921 en Italia. Mariátegui estaba en el radar de la Internacional comunista desde 1924³⁸, aunque no es sino hasta fines de 1927 que la internacional decide contactarlo (Flores Galindo 1989, p. 33). Hasta 1927 la táctica de la Comintern favorecía las alianzas con sectores nacionalistas de la pequeña burguesía y el director de *Amauta*, coincidiendo con ella, colabora con el APRA y es optimista de la potencialidad «nacionalista revolucionaria» de la clase media (Mariátegui, 2012, p. 489). Luego, cambia de actitud hacia las clases medias y sintoniza con la táctica siguiente de la Comintern de “clase contra clase”, excluyente de la pequeña burguesía y los partidos de izquierda reformistas³⁹. La pugna entre el Secretariado Sudamericano de la Comintern y el movimiento aprista, en 1927 coincide con la distancia que Mariátegui va tomando respecto de Haya de la Torre. De ahí la acusación que le hace la poeta Magda Portal, al producirse el cuestionamiento de Mariátegui, de estar influenciado por

ensayos. Pero resulta que el libro de Castro Pozo es de 1924 por lo que ese impacto tuvo un efecto retardado (a mediados de 1927). Habría que preguntarse entonces por el papel que tuvo la lectura de *Por la emancipación* (mayo de 1927) en la atención puesta por Mariátegui. Este último, por cierto, da cuenta de la coincidencia con el libro de Haya en el tema de la comunidad indígena pero no reconoce ningún tipo de servicio que le haya dado su lectura (Mariátegui, 2012, p. 106). Habría que agregar también, coincidiendo con Liebner (1999) que en los ensayos de 1927 y 1928, luego reunidos en su célebre libro, «apenas se puede encontrar en ellos algunos rasgos del mito del socialismo indígena» (p. 32) y que ya para 1929 «la propuesta de la potencialidad socialista del indígena, similar a la que Marx vio en la clase obrera, aparece con toda claridad» (p. 27). Liebner realizó un valioso aporte al mostrar la diversidad de orígenes de la propuesta de amalgamar socialismo indígena y socialismo moderno, pero sorprende en su libro la ausencia de la lectura de Haya de la Torre que es directamente programática.

36 En carta a Luis Heysen de octubre de 1926, dice Mariátegui: «algunos sabemos dónde vamos, otros creen saberlo también, pero se engañan... Al final no quedará en pie –por su realismo– más tesis que la nuestra. Pero la polarización se habrá producido naturalmente, sin que aparezcan imponiendo nuestra fórmula». (Villanueva y Landázuri, 2015, p. 150). De otro lado, ¿a qué se refería al Amauta con realismo? Esta es una cuestión que debería ser respondida al menos con una hipótesis. Desde la perspectiva de Mariátegui ¿era iluso Haya de la Torre al seguir un camino revolucionario por fuera de la Comintern?

37 Ayudas como la que recibía el Kuo Min Tang, que «representa justamente un movimiento de independencia de toda sujeción» (Haya de la Torre 1927^a, p. 202).

38 En carta al funcionario de la Comintern Edward Woog, el 12 de enero de 1924 M. Díaz Ramírez le escribe: «En el Perú hay otro profesor, José Carlos Mariátegui, que según Víctor Haya de la Torre –que es nuestro sujeto– ha hecho una labor abiertamente comunista allá». Ver los documentos publicados por Jefeits & Schelchikov (2018, pp. 1077-1078).

39 En 1928 Mariátegui, desde *Amauta*, condena a los reformistas que tachaban «de ‘blanquista’ y ‘putschista’ la táctica de los partidos de la III Internacional» (Mariátegui, 1928, p. 15).

«el Secretariado de Buenos Aires»; acusación que el Amauta rechaza (Mariátegui, 1984, p. 371). Esa toma de distancia se aprecia en el hecho que Mariátegui no reseñó (ni publicó) *Por la emancipación* en su revista, como solía hacerlo con muchos otros libros, lo que motivó el reclamo de un seguidor de Haya (Rojas, 1928). El asunto de fondo era ideológico. Hacia 1927 Mariátegui podía concordar con la lectura de la historia y con parte del diagnóstico de la realidad peruana ofrecido en este libro, pero su férrea adhesión a la revolución soviética le habría conducido a rechazar tesis políticas como la fórmula mixta de «partido/frente único» o la inexistencia de la palabra socialismo en las consignas políticas de Haya. En suma, el Plan de México dio a Mariátegui la oportunidad para debatir estos aspectos y la confrontación, más allá de la viabilidad del Plan, al debilitar al APRA echó por tierra la perspectiva de una insurrección, al tener que priorizarse la reorganización del movimiento, y con ello *Por la emancipación* empezó a perder sentido. La caída de Augusto B. Leguía en agosto de 1930, al abrir una oportunidad política para el retorno de los deportados y la competición electoral, terminó por alejar más el horizonte de la insurrección.

Conclusiones

Por la emancipación de América Latina fue un libro pensado para la revolución continental. Su lanzamiento estaba eslabonado al inicio de la insurrección armada en el Perú. Su contenido, el hecho que su referencia principal es el Perú y la correspondencia de Haya confirman esta conclusión.

El libro ofrece un corpus doctrinario movilizador: un diagnóstico de la realidad y una explicación causal que articulaba el pasado y el presente, además de una propuesta de futuro: una vía oriunda al socialismo que, a la vez que se basaba en la comunidad indígena, recogía diversos intereses afectados por el imperialismo.

Por la emancipación se presentaba como el diagnóstico científico de la realidad con una adecuada y justa solución. Era también una suerte de manual de acción, con una idea de cómo debe ser el militante y qué debía hacer. La disciplina era una de las palabras claves en este afán realizativo del autor, lo que solo se entiende por la proximidad de la insurrección.

Se trataba de un libro-manifiesto, un libro-ideario dirigido a los varios niveles del aprismo: la exposición de un conjunto de verdades destinadas a garantizar la cohesión y lograr la acción colectiva, encaminadas a construir una vía no sólo oriunda sino también autónoma para la revolución continental. El medio era el «partido/frente único» de obreros, campesinos y las clases medias.

Artículos y cartas escritos desde 1923, reunidos ahora en 1927, se convertían en un compendio de ideas fuerza dirigido a los militantes efectivos, a los simpatizantes y a un público potencial más amplio (los niveles del aprismo). Además de ser una descripción científica de la realidad y una arenga para la sublevación, era un acto de habla constituyente de la militancia potencial del movimiento y auto constituyente de su autor como líder máximo (mesiánico/científico) de la revolución, lo que pasaba por subordinar otros posibles liderazgos.

Por la emancipación de América Latina, en tanto guía doctrinal y discurso constituyente de la realidad, era parte de un plan político general del APRA que además incluía organización estratégica y tácticas coyunturales. El Plan de México era parte de ese plan político general. Solo en relación con estos aspectos y al contexto en que se desarrolló es posible entender el sentido histórico del libro. Hacia 1927, el endurecimiento de la línea política de la Comintern complicó el plan con respecto a la gestión de recursos externos (dinero y armas) e internos (cuadros políticos). La aspiración de Haya de la Torre de conseguir los apoyos de la Unión Soviética se alejaba a medida que se endurecieron los ataques de la Comintern y de los partidos y grupos dentro de su órbita, siendo el caso del comunista cubano Julio Antonio Mella el más agresivo y el del peruano José Carlos Mariátegui el de mayor letalidad en la medida que le causó la pérdida de cuadros políticos.

El primer libro de Haya de la Torre sirvió para generar un pensamiento cohesionador entre los militantes y simpatizantes del aprismo y en buena cuenta reforzó y logró la adhesión de hombres y mujeres de intelecto. También aportó con ideas precursoras como la tesis del «partido-frente único» de clases afectadas por el imperialismo o la idea de la comunidad indígena como una de las bases del futuro socialismo. Citado o no, el libro fue una cantera de ideas incluso para sus rivales potenciales o directos. El libro y los debates de Haya fueron un estímulo para el refinamiento

de la antítesis política que vino de Mariátegui. Haya de la Torre, desafortunadamente para él mismo, no fue permeable a las ideas del Amauta.

El objetivo, al que estaba articulado el libro, de iniciar una insurrección armada, con miras a la revolución continental, no se consiguió, en consecuencia, *Por la emancipación* (aunque resultara útil para otros fines) perdió sentido. La recomposición del movimiento y la expectativa de nuevos escenarios, especialmente en el Perú con la caída de Leguía, demandaba reajustar o actualizar la ideología. *Ideario y acción aprista* (1930) y *Teoría y táctica del aprismo* (1931) fueron los siguientes libros que Haya elaboró, ya en la coyuntura electoral. Sin embargo, mientras el PAP permaneció en la izquierda, muchas de las tesis de *Por la emancipación* fueron el cimiento sobre el que se levantó la ideología aprista.

Referencias

- Austin, J. (1998) *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Paidós.
- Basadre, J. (1929) Respuesta al Cuestionario No. 4 del *Seminario de Cultura Peruana*. *La Sierra* 3(29), 53-60.
- Basadre, J. (1930) Mientras ellos se extienden. *APRA. Órgano del Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales*.
- Basadre, J. (1981) *La vida y la historia. Ensayos sobre personas, lugares y problemas*. Lima: Talleres de Industrial Gráfica.
- Bergel, M (2019) *La desmesura revolucionaria. Cultura y política en los orígenes del APRA*. La Siniestra.
- Bernstein, E. (1982): *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Siglo XXI.
- Burga, M. & Flores Galindo, A. (1980) *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Richay Perú.
- Bustelo, N. (2014) Los ladrillos de la gran casa del porvenir social. Arielismo socialista y revistas estudiantiles rioplatenses (1914-1927). *E-Latina*, 12(46), 1-23.
- Castillo, J. & Donnan, Ch. (1994) Los Mochicas del Norte y los Mochicas del Sur, una perspectiva desde el Valle de Jequetepeque (pp. 143-181). En K. Makowski (compi.). *Vicus*. Banco de Crédito del Perú.
- Claudín, F. (1975). Introducción. En Kautsky & Lenin, *La dictadura del proletariado - La revolución proletaria y el renegado kautsky*. Grijalbo.
- Chag Rodríguez, E. (2007). *Una vida agónica Víctor Raúl Haya de la Torre*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Flores Galindo, A. (1989). *La Agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Instituto de Apoyo Agrario.
- Flores Galindo, F. (1988). *Tiempo de plagas*. El Caballo Rojo.
- Franco, C. (1989). *Castro Pozo: nación, modernización endógena y socialismo*. CEDEP.
- Germaná, C. (1980). *La polémica Haya de la Torre – Mariátegui*. Lima: Cuadernos de Sociedad y Política, Segunda Edición.
- Grupo de México (1927). Esquema del Plan de México. En Melgar Bao y Gonzales (2014), *Víctor Raúl Haya de la Torre: giros discursivos y contiendas políticas (textos inéditos)*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación.

- Hajet, M. (1977). La táctica de lucha de “clase contra clase” en el VI Congreso. En *VI Congreso de la Internacional Comunista*, primera Parte. México: Ediciones Pasado & Presente.
- Haya, V.R. (1927a). *Por la emancipación de América Latina*. M. Gleizer Editor.
- Haya de la Torre, V.R. (1927b) Sobre el papel de las clases medias en la lucha por la independencia económica de América Latina. *Amauta*, 5(9), 6.
- Haya de la Torre, V.R. (1928). El problema histórico de nuestra América. *Amauta*, 2(12), 21-23.
- Haya de la Torre, V. R. (1932). *Impresiones de la Inglaterra imperialista y la Rusia soviética: Pensamientos sobre la realidad social y política de América latina*. Claridad.
- Haya de la Torre, V.R. (1935). *El antimperialismo y el Apra*. Ercilla.
- Iglesias Pinzas, D. (2020) La lucha por la emancipación de Amauta y Repertorio Americano en el período de entruerras. *Revista de historia de América*, (159), 355-377.
- Iniciativa de un estudiante trujillano. (17 de noviembre de 1917). *Variedades*, 13(507), 1181.
- Heidegger, M. (1987) *De camino al habla*- Serbal.
- Heidegger, M. (2000) *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial.
- Jeifets, V., & Schelchkov, A. (2018). *La Internacional Comunista en América Latina en documentos del archivo de Moscú*. Aquilo Press.
- Jeifets, V. & Jeifets, L. (2017) La relación entre la Internacional Comunista y América Latina: episodios del revolucionario suizo Alfred Stirner. *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, (11), 57-77.
- Jeifets, V. & Jeifets, L. (2016) El encuentro de la izquierda cubana con la revolución rusa. El Partido Comunista y la Comintern. *Historia Crítica*, (64), 81-100.
- Kaiber, J., 1988, *Religión y revolución en el Perú, 1924-1988*. Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.
- Klarén, P., (1970) *Formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Landázuri, J. (2015) La Edad Prometeica (pp. 37-87). En A. Villanueva y J. Landázuri, *Los inicios*. Fundación Armando Villanueva del Campo.
- Leibner, G. (1999). *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Manrique, N. (2009). *¡Usted fue aprista!: bases para una historia crítica del Apra*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mariátegui, J. C. (1924). Lo nacional y lo exótico. *Mundial*, 5(237), s/p.
- Mariátegui, J.C. (1925). Carta de Mariátegui a Luis Haysen de octubre de 1925 (). En Villanueva y Landázuri, *Los inicios*. Fundación Armando Villanueva del Campo.
- Mariátegui, José Carlos. (1928, noviembre-diciembre). Defensa del Marxismo. *Amauta*, 3(19), 12-18.

- Mariátegui, J.C. (1970). *Peruanicemos al Perú*. Amauta.
- Mariátegui (1984). *Correspondencia*, tomo 2. Amauta.
- Mariátegui, J.C. (1987). *La escena contemporánea*. Amauta.
- Mariátegui, J.C. (2012) *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Ideología y política*. Minerva.
- Martínez de la Torre (1948) *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú*, tomo 2. Editorial Peruana.
- Melgar Bao, R. (2005). Redes y espacio público transfronterizo: Haya de la Torre de México (1923-1924) (p. 65). En *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América latina (1890-1940)*. Universidad Autónoma de Madrid.
- Melgar Bao, R. (2018) El antimperialismo de la revista Indoamérica: México 1928. *Pacarina del Sur*, 9(34). Visto el 8 de julio de 2022. http://www.pacarinadelsur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1589&catid=8&Itemid=3
- Melgar Bao, R. & Gonzales, O. (2014). *Víctor Raúl Haya de la Torre: giros discursivos y contiendas políticas (textos inéditos)*. Centro Cultural de la Cooperación.
- Mella, J. A. (1975). *¿Qué es el ARPA?* Educación.
- Messiga, J. (2021). “Nosotros no somos iguales...”: una aproximación a las vanguardias peruanas y cubanas en las revistas Amauta y Atuei (1926-1929) (tesis de licenciatura). Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.
- Palti, J. E. (1996). Ideas políticas e historia intelectual: Texto y contexto en la obra reciente de Quentin Skinner. *Prismas*. RHI, (3), 2.
- Peralta, G. (1995). *La ética del joven Haya*. Consejo Provincial de Trujillo.
- Portocarrero Grados, R. (2022). El concepto de Indoamérica en Víctor Raúl Haya de la Torre, 1924-1945. *Revista del Archivo General de la Nación*, 37(1), 119-136.
- Riva Agüero, J. (1965). *La historia en el Perú*. Instituto Riva Agüero.
- Ruiz Zevallos, A (2009). Historia y verdad en Mariátegui, en *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*. Minerva.
- Rojas, A. (1984 [1928]). Carta Alejandro Rojas Zevallos a José Carlos Mariátegui (p. 447). En J.C. Mariátegui, *Correspondencia*, tomo 2. Amauta.
- Sánchez, L. A. (1934). *Víctor Raúl Haya De La Torre o el político. Crónica de una vida sin tregua*. Ercilla.
- Sessa, L. (2013). *Aprismo y apristas en Argentina: derivas de una experiencia antiimperialista en la ‘encrucijada’ ideológica y política de los años treinta* (tesis doctoral). Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Seoane, G. (1920). *Dictámenes fiscales del Dr. Guillermo Seoane*, tomo 1. Gloria.
- Skinner, Q. (2000). Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas*, 4(4), 149-191
- Ugarte, M. (1923) *El destino de un continente*. Editorial Mundo Latino
- Villanueva, A. y Landázuri, J. (2015) *Los inicios*. Fundación Armando Villanueva del Campo.

Recibido: 15 de mayo de 2023

Aceptado: 27 de setiembre de 2023

Publicado: 19 de diciembre de 2023

Contribución del autor: El autor ha participado en la elaboración, el diseño de la investigación, la redacción del artículo y aprueba la versión que se publica en la revista.

Agradecimientos: Agradezco al equipo de investigación que me acompañó a lo largo de 2022: al Mag. Carlo Flores Soria y a los estudiantes de la Escuela Profesional de Historia, Geraldine Reyes, John Trujillo y Renzo Huerta. Agradezco también al Vicerrectorado de Investigación de la Universidad Nacional Federico Villarreal por el apoyo brindado.

Financiamiento: Con financiamiento del VRIN-UNFV

Conflicto de intereses: El autor no presenta conflicto de interés.

Correspondencia: aruizz@unfv.edu.pe



Las emociones y la sociedad argentina de fines del siglo XIX en Martín Fierro y su escritor

Emotions and late 19th Century Argentinian society in Martin Fierro and his writer

Madison Guadalupe

<https://orcid.org/0000-0001-9498-7640>

sebastian.guadalupe@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

RESUMEN

Se han hecho muchos análisis del poema *Martín Fierro* previamente, al ser una obra tan importante para la identidad cultural argentina y la representación popular del gaucho. Sin embargo, pese al notable interés por la emotividad de sus personajes, los conocimientos de la Historia de las Emociones nunca han sido utilizados para estudiar este poema. Por esta razón, el objetivo de este estudio es aplicar herramientas conceptuales como el refugio emocional, la comunidad emocional y el *emotive* para conocer con mayor cercanía esta representación de la sociedad rural bonaerense que buscaba el autor José Hernández a través de su interpretación. Para contextualizar la Argentina de fines del siglo XIX, la vida del escritor José Hernández y discutir sobre los orígenes y contribuciones de la historiografía de las emociones, se analizan varios versos y frases de las dos partes del poema con la finalidad de exportar a detalle su dimensión emotiva. Este trabajo permitirá entender cómo es que el llanto y el canto del gaucho en *Martín Fierro* buscan mostrar dolor frente a la ausencia de espacios de refugio ante al creciente y hostil mundo de la pampa y del deseo de José Hernández de salvar al gaucho, retratándolo con una innovadora simpatía.

Palabras clave: Martín Fierro, Historia de las emociones, Gaucho, José Hernández, emotive.

ABSTRACT

Over the years, there have been many analyses of the poem *Martín Fierro*, in large part thanks to it being such an important work for Argentinian cultural identity and the common depiction of the gaucho. However, despite the notable interest in the sentimentality displayed by its characters, the ideas of the History of Emotions have never been utilized to study this poem. As such, the objective of this study is to apply conceptual tools like emotional refuge, emotional community, and emotive to learn more about this representation of the rural bonaerense society and what its author, Jose Hernandez, was looking to achieve through his interpretation. By contextualizing late 19th century Argentina, the lived experiences of the author and by discussing the origins and contributions of emotion historiography, it becomes possible to explore the emotional dimension of verses and phrases from both parts of the poem in great detail. This work allows to understand how the display of the gaucho's tears and songs featured in *Martin Fierro* seek to display pain over the absence of refuges as the world of the pampa increases its hostility, as well as showing Hernandez's wish to save the gaucho, representing him with innovative sympathy.

Keywords: Martin Fierro, History of emotions, Gaucho, Jose Hernandez, emotive.

Introducción

Más de ciento cincuenta años después de la publicación de *El Gaucho Martín Fierro* (1872), no existe duda de que la obra de José Hernández y el llanero que la protagoniza, se han convertido en pilares de la identidad nacional argentina. Las dos partes de este sentimental poema tienen un lugar indiscutible¹ entre las obras literarias argentinas más importantes del siglo XIX. Se ha escrito mucho sobre sus personajes, su representación de la pampa bonaerense y las variadas temáticas dentro de su narrativa. Es un texto que deja al lector impresiones muy fuertes debido a la emotividad del protagonista y de sus compañeros, desde manifestaciones de ira, hasta menciones de una «pena extraordinaria» (Hernández, 2009; p. 7). El autor, que estaba viendo a la nación argentina cambiar con una rápida velocidad mientras escribía sus manuscritos, logró comunicar sentimientos muy vivos en sus versos.

Si bien el aspecto de la emotividad en el texto ha sido trabajado anteriormente², se podría beneficiar de un análisis de mayor soporte teórico para entender mejor la sociedad retratada en sus páginas. Para esta investigación, será de utilidad aplicar conceptos e ideas de la Historia de las Emociones, una corriente historiográfica que, si bien se ha estado desarrollando en los últimos treinta años a sorprendente velocidad, todavía tiene un notable vacío en América del Sur. Esta escuela ha logrado desarrollar propuestas valiosas que nunca han sido aplicadas en una obra literaria como *Martín Fierro*. La idea de *comunidad emocional* de Barbara Rosenwein ayuda a entender cómo se manifestaban emociones en la pampa, mientras que *refugio emocional* y *emotive* nos permiten inspeccionar qué espacios representan un escape para el gaucho y de qué formas expresaba este su dolor y penuria.

La hipótesis del presente texto es que las emociones presentes en *Martín Fierro* tienen una conexión demostrable con la vida del autor y la historia argentina que puede ser exhibida con mayor claridad desde una perspectiva histórica-emocional. Para poder comprobar esta premisa, surge la necesidad de establecer tres objetivos que guiarán el transcurso de este trabajo. El primer objetivo es discutir la historiografía sobre la Historia de las Emociones, para explicar la importancia de esta sub-disciplina, cómo es que surge y llega a su apogeo gracias a una serie de autores importantes, algunos de estos vinculados directamente con este trabajo gracias a los conceptos que crearon. Todo este planteamiento también fundamenta cómo estas propuestas historiográficas pueden vincularse con el estudio de *Martín Fierro*.

El segundo objetivo es establecer las condiciones políticas, socioeconómicas y culturales de la Argentina de la segunda mitad del siglo XIX, en relación con el protagonista de la obra (el gaucho) y su autor José Hernández. Discutir sobre los escritos de Hernández requieren de entender quién fue el gaucho y qué tanto se relaciona su identidad sociocultural con la sociedad argentina, además de estudiar qué tan auténtico es este personaje como representación de la vida en la pampa. Por supuesto, también hay que conocer al periodista que escribió estos poemas y establecer qué lo motivó a escribir tantas estrofas sobre el mundo rural, además de compartir cuánto impacto cultural tuvieron sus escritos.

Posteriormente, se trabaja el tercer y principal objetivo del artículo: el análisis del *Martín Fierro* desde la Historia de las Emociones. Para esto, se aplicarán los conceptos de *emotive*, comunidad emocional y refugio emocional de Reddy y Rosenwein, apoyados en lo ya abordado en los objetivos previos, para tener familiarizado tanto el contexto histórico como el aporte teórico de estos términos.

Reddy retrató comunidades en decadencia y refugios que se desmantelaban, desde personajes que entran en llanto en frecuencia y un protagonista que expresa su emotividad por medio de la música. Pese a que los conceptos son de distintos autores y que pueden parecer incompatibles, se utilizarán de manera conjunta para explorar qué es lo que estas imágenes verbales comunican sobre José Hernández y su idea del gaucho.

1 Para ver más sobre la popularidad de *Martín Fierro*, leer Borello 1986, Cymerman 1996, Fernández 2020, Geirola 1996, Halperin Donghi 1985, Heffes 2011, Matamoro 2012 y Miguez 1997.

2 Para abordajes previos que abordan o discuten la sentimentalidad de *Martín Fierro*, ver Benítez, 1974; Cymerman, 1996; Escamilla Frías, 2021; Fernández, 2020; Geirola, 1996; Halperin Donghi, 1985; Heffes, 2011; Martínez Estrada, 1958a, 1958b; Matamoro, 2012; Palermo, 2005; Peluffo, 2013 y Vinther, 2011.

Se espera que, por medio de este trabajo, se obtenga un mayor entendimiento de cómo las emociones y las comunidades que se crean alrededor de ellas se pueden vincular con la literatura latinoamericana que ha tenido un gran impacto sociocultural en ciertas culturas. Viendo este artículo como un trabajo temprano en el uso de la Historia de las Emociones para entender la literatura, este texto invita a que otros investigadores continúen aplicando estas ideas para entender obras literarias de importancia histórica y desde una mirada distinta.

1. Los historiadores, las emociones y *Martín Fierro*

El interés por las emociones en su relación con la acción humana no es una propuesta nueva. En realidad, desde historiadores ancestrales como Tucídides se ha presentado la idea de que las acciones históricas podían haber sido influenciadas por emociones como el miedo, pero casi nunca recibieron atención específica (Barrera y Sierra, 2020; Plamper, 2015; Stearns, 2015). Lo que introdujeron pioneros como Lucien Febvre, Joseph Huizinga y Nibert Elías en la primera mitad del siglo XX, fue la idea de que las emociones no son accesorios irracionales en el progreso racional de la Historia, sino que estas tienen una historia en sí mismas y están cargadas de su propia racionalidad (Boddice, 2018; Frevert, 2011; García de Orellán, 2020; van Krieken, 2014).

Si bien los trabajos de Febvre, Huizinga y Elías fueron reconocidos por sus aportes tiempo después³, sus obras pasaron desapercibidas por décadas (Boddice, 2018; Boquet y Nagy, 2018, Plamper, 2015 y Stearns, 2015). Fue recién en los años sesenta y setenta cuando se plantaron las semillas para una nueva corriente, habiendo superado el «racionalismo de posguerra» que marginó la emoción del debate científico (García de Orellán, 2020). El estudio de las mentalidades, la Historia de Género, la historia social⁴ y cultural, la historia de la familia y la Psicohistoria, contribuyeron a un ambiente donde los miedos, el amor, las lágrimas y el inconsciente ya eran vistos como compatibles con la investigación histórica (Barrera y Sierra, 2020; Boddice, 2018 y Stearns, 2015).

De esta forma, 1985 marcó el punto de partida *oficial* de la Historia de las Emociones, gracias a la propuesta de *Emotionology* de Peter Stearns y Carol Stearns. En su artículo se desafió la dicotomía razón/emoción y se planteó que las sociedades tenían sus propios estándares emocionales colectivos, además de que las instituciones sociales tenían el poder de estimular, prohibir o permitir ciertas emociones (Stearns y Stearns, 1985; Garrido Otoya, 2020). Pese a que el artículo fue muy leído y a que la edición de un libro de difusión que los Stearns publicaron en 1993 fue exitosa, esta corriente tardó unos años en tomar fuerza.

Fue recién a fines de los noventa e inicios del siglo XXI, cuando gracias a los aportes del antropólogo William Reddy y la historiadora Barbara Rosenwein marcaron el principio de un boom (o «giro afectivo»). En un aporte de enorme significado, Reddy construyó su propio marco teórico para discutir las emociones en la historia, refiriéndose a conceptos como *emotive*⁵, Régimen Emocional y Libertad Emocional para enfocarse en cómo la política influye si se puede expresar o no expresar en distintos espacios sociales (Reddy, 2001). Los conceptos de este autor se convirtieron en una inspiración para una generación de investigadores, pero varios tuvieron críticas a sus propuestas; la que se destacó dentro de ese grupo fue Rosenwein, que consideró que su propuesta era rígida y orientada hacia sistemas políticos de disciplina y control⁶ (Barrera y Sierra, 2020; Eustace et al, 2012).

3 Sobre todo, hay estudios sobre Elías. Para conocer más sobre su propuesta a la historiografía de las emociones, ver Krieken, 2014 y sobre todo el libro *Emotions and Social Change. Historical and Sociological Perspectives*, editado por David Lemmings y Ann Brooks, 2014.

4 En Plamper, 2010, Peter Stearns explica que el migró de la Historia Social al estudio de las emociones.

5 Los *emotive* representan como la perspectiva de Reddy evolucionó la propuesta de la Historia de las Emociones por medio de proponer que lo natural y lo cultural son simbióticos y que no hay necesidad de, como se había hecho en el pasado, darle protagonismo a una de estas dos explicaciones al estudiar la emotividad humana. Este punto es explicado en Boddice, 2018.

6 Rosenwein consideró que la división régimen emocional/refugio emocional era muy limitada ya que planteada a toda una sociedad dentro de dos grupos de carácter muy general.

En su lugar, la historiadora se enfocó más en sociedades como las de la Edad Media, donde se creaban distintos espacios en los que la forma de expresar y manifestar emociones se modificaba. Fue así que presentó su concepto de la comunidad emocional, que la convirtió en una figura muy reconocida dentro del creciente grupo de historiadores de las emociones. Con estas dos figuras, no tardaron en aparecer otros investigadores de importancia como Bob Boddice, Ute Frevert y Jan Plamper. Desde entonces, la Historia de las Emociones no se ha detenido en número de publicaciones, ponencias, congresos y aportes a la historiografía en general. (Barrera y Sierra, 2020)

Así es cómo, fruto de colaboraciones teóricas y metodológicas con la antropología⁷ y la neurociencia, esta tendencia lleva ya dos décadas de actividad constante y numerosas publicaciones, con la mayor parte de las contribuciones proviniendo de Norte América y Europa (Barrera y Sierra, 2020). Desde revistas como *Emotion Review* o *Emotions: History, Culture, Society* hasta los variados grupos de investigación o el Centro para la Historia de las Emociones ubicado en Berlín, esta búsqueda de comprender cómo sentían las personas en el pasado ya tiene suficientes seguidores como para producir aportes de forma frecuente⁸.

En estos últimos veinte años, esta rama de la historiografía ha permitido entender que las emociones no son estáticas y sobre todo no universales, ya que la forma en la que los seres humanos entienden su propia emotividad depende mucho del espacio y el periodo histórico (Boddice, 2017). Al mismo tiempo, se ha podido analizar el fundamental rol que las emociones tienen en el desarrollo humano gracias a su profunda conexión con la cultura (Frevert, 2014). Esto significa que la historia de las emociones es también la historia de cómo los seres humanos se han dado sentido a sí mismos y a lo que existe a su alrededor, ya que están presentes en cada aspecto de la existencia humana, independientemente del tiempo o el espacio (Jara Fuente, 2020).

Por mucho tiempo, se marginalizó el lado emocional de la experiencia humana en el estudio de la historia, siendo ignorado por historiadores positivistas que no lo veían como auténtica fuente de conocimiento (Saiz Artiaga, 2020). Ahora, muchos se dedican a responder a esta falta de visibilidad, y la enorme bibliografía existente, muestran lo mucho que han cambiado las cosas en el estudio de las emociones durante los últimos veinticinco años. Sin embargo, una consecuencia de tener un campo con tanta amplitud es que no existe una aproximación teórica universal para entender la historia de las emociones, es más, hasta los dos autores más influyentes de la sub-disciplina fueron hacia direcciones distintas⁹ (Eustace et al, 2012; Jara Fuente, 2020).

Muchos se han dedicado al estudio de una sola emoción, como *On Resentment* (2013), que se enfoca en el resentimiento, o *El miedo en el Perú, siglo XVI al XX* (2008), una colección de artículos, en donde también se interpreta el miedo en las etapas de la historia peruana. Otros han buscado recrear comunidades completas y al mismo tiempo saber cómo estas reaccionaban a su situación social o al contexto cambiante a su alrededor. Un ejemplo es *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (2006), que ensaya cómo se formaron comunidades durante la Edad Media y qué las influenció, o *Class Sentiments: Putting the Emotion Back in Working-Class History*, (2014), que buscó darle a la historia del movimiento obrero un giro emocional no hecho hasta entonces.

Otro aspecto en el que esta corriente no se ha desarrollado mucho es en el análisis literario de Sarah McNamer, *The Literariness of Literature and the History of Emotion* (2015), que discute sobre las posibilidades que ofrece la literatura para la Historia de las Emociones y qué limitaciones también posee. Tomando en cuenta sus argumentos, se puede afirmar que, tomando las precauciones necesarias y centrándose en cómo un texto de José Hernández *enmarca* las emociones, existen diversos conceptos de gran valor para el análisis de una obra literaria. En particular, tres de ellos serán los utilizados en este artículo: comunidad emocional, refugio emocional y *emotive*¹⁰.

7 De acuerdo a Boquet y Nagy, «historia de las emociones no significa proponer una historia atomizada, centrada en el nivel individual y microscópico. En vez de eso, es una historia antropológica: una historia de la humanidad, del ser humano en general, y de singularidades compartidas». (2018, p.7)

8 Más sobre el estado actual y futuro de la *Historia de las Emociones* en Boddice, 2017; Frevert, 2014, 2015 y Stearns et al, 2021.

9 Una discusión que ha estado presente entre distintos investigadores de este campo, por ejemplo, ha sido si las emociones son fijas y lo que cambia es la forma de expresarlas, o si la forma de sentir en sí misma cambia con el tiempo. Ver Arnold, 2020 y Eustace et al, 2012 para interesantes análisis sobre esta división. La cuestión de que tanta cercanía con la neurociencia debería tener la Historia de las Emociones también ha llevado a varios debates.

10 Para establecer estos conceptos es necesario tener una definición referencial del término *emoción* ya que este es fundamental para esta investigación. Ha habido muchas discusiones sobre el significado de esta palabra y de qué manera se debería utilizar, pero Boddice, 2018 reconoce que el término tiene una gran utilidad para explicar los objetivos de la sub-disciplina a aquellos externos a ella. Partiendo de la definición hecha por Rosenwein, 2016, las emociones son la forma en la que concebimos a las

¿Qué significado tiene comunidad emocional? Este término fue creado por Barbara Rosenwein, en su artículo «Worrying about Emotions in History» (2002). Es de los conceptos que más influencia ha tenido en esta historiografía, inspirando a numerosos investigadores a buscar comunidades en distintos espacios y periodos (Boddice, 2018). La idea detrás de este neologismo es que estas son las comunidades donde los grupos sociales construyen sistemas de sentimientos y patrones de expresiones emocionales que muestran un marco afectivo (Plamper et al, 2010). Así, la comunidad define qué emociones, vínculos afectivos y formas de expresión emocional son esperadas, toleradas y deploradas, con las palabras utilizadas para describir emociones, siendo un factor importante a tomar en cuenta (Arnold, 2020; Rosenwein, 2002).

Las normas de la comunidad se vuelven formas de pensar compartidas y/o normas interiorizadas, que se mostrarán o no, dependiendo de con quién se interactúe (García de Orellán, 2020). Agresividad, hostilidad, ambivalencia, amor, cariño, todo esto expresado por medio de tonos de voz, gestos, bailes o hasta el canto de canciones (Rosenwein, 2016). Pueden dominar la atención de la sociedad como también pueden actuar de forma completamente invisible (Rosenwein, 2006).

De hecho, hay comunidades emocionales de diferentes escalas, unas pequeñas (también llamadas sub-comunidades) dentro de otras más grandes, como una familia y un vecindario con las personas moviéndose frecuentemente de una comunidad a otra dentro de la sociedad (Barrera y Sierra, 2020; Boddice, 2018). La comunidad existe más allá de las interacciones sociales, ya que no está ausente cuando el individuo está solo, pero este también adapta distintas formas de expresión dependiendo de cuál sea el contexto (Boddice, 2018).

El valor de este concepto radica en ser una herramienta que facilita unir ideas para poder interpretar cómo es que, en ciertos espacios de una misma sociedad, el comportamiento y la emotividad puede funcionar de manera tan distinta. Además, permite ordenar ciertos comportamientos, discusiones verbales y expresiones para conocer mejor cómo es que los individuos se presentan a sí mismos y ven a sus semejantes. Para el caso estudiado en este proyecto, esta herramienta ayuda a identificar cómo la hostilidad del mundo rural se presenta en *Martín Fierro*. Las expresiones frías de desinterés, las agresividades hostiles que rápidamente llevan a duelos y enfrentamientos físicos, pueden ser categorizados e inspeccionados si se les concibe como una gran y cruel comunidad emocional. Mientras tanto, el dolor genuino de un personaje como el protagonista no es bienvenido en este espacio, lo cual comunica una visión muy hostil y desesperanzada de lo rural en José Hernández.

Si bien la comunidad emocional encuentra su valor en su capacidad para explicar las variadas expresiones y las sensibilidades dentro de una sociedad, un término como Refugio Emocional cumple una función valiosa al resaltar cómo ciertos segmentos de una población podían actuar de escapes dentro de un modelo emotivo general e imponente¹¹. Ideado por William Reddy en *The Navigation of Feeling* (2001), este describe un ritual u organización que relaja las normas emocionales de un sistema emocional, proporcionando una sensación de tranquilidad frente a las normas emocionales generales y permitiendo que deseos o emociones divergentes a la regla se manifiesten (Reddy, 2001). Puede tratarse de rituales carnalescos, hermandades secretas o reuniones privadas en las que la navegación de las emociones puede hacerse con menores restricciones (Plamper, 2015; Reddy, 2001).

¿Para qué surgen estos refugios? Su significado es contextual. En ciertas sociedades, estos espacios solo existen para hacer de la vida más disfrutable, mientras que en otros casos hay un rol de conflicto y transformación, así que un refugio significa tanto una amenaza para la comunidad emocional como una forma de sobrevivir dentro de ella (Reddy, 2001). El caso que Reddy propone para ejemplificar su funcionamiento, tiene que ver con la Francia del siglo XVIII, cargada de una emotividad muy restringida dentro de las cortes, pero también había salones y círculos familiares donde el sentimentalismo actuaba como refugio (Rosenwein, 2006).

aptitudes biológicas y universales para sentir y expresar, cuyos nombres, formas de sentirse, de expresarse y de no expresarse están todas influenciadas por las comunidades emocionales.

11 Quizás el término sub-comunidades emocionales podría utilizarse de una manera parecida, al delimitar secciones más reducidas dentro de una misma sociedad, pero el Refugio Emocional tiene la ventaja de que resalta una tensión o división entre lo normativo e impositivo dentro de una sociedad, resaltando la idea de que las comunidades emocionales también son un campo de batalla.

Respecto a *Martín Fierro*, el refugio tiene una importancia significativa, ya que se puede argumentar que la narrativa de ambos poemas tiene que ver con la búsqueda de refugios emocionales. Frente a las comunidades crueles que Fierro y otros gauchos como Cruz se encuentran en la pampa, lo que Cruz le propone al protagonista al final del primer poema es que su amistad los refugie de los cambios sociales sucedidos a su alrededor. Por otra parte, el segundo poema muestra cómo distintos personajes pierden los espacios que consideraban como seguros, y el recuerdo de lo que han perdido los llena de tristeza. Los poemas de José Hernández muestran a hombres desafortunados que buscan liberarse de los espacios que solo les han provocado penurias, una lectura que se puede profundizar gracias a esta propuesta.

Las comunidades ayudan a pensar que en una sociedad se plantean distintos modelos de emotividad, y que los refugios permiten visualizar mejor la relación que podía existir entre distintas comunidades, unas imponiendo una normatividad y otras ofreciendo un escape de esta. Continuando esta secuencia conceptual, los *emotive* tienen un enorme valor, ya que reducen las emociones a su menor tamaño posible: las formas de expresión de los seres humanos.

Ideado por Reddy en *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions* (1997) y actualizado en varias de sus obras y entrevistas posteriores, los *emotives*¹² son actos verbales o no verbales que expresan las emociones de las personas, pero con el objetivo de intensificar, cambiar, esconder, estabilizar, alterar o identificar estas sensaciones (Reddy, 2001). Puede tratarse de una expresión verbal, como decir: *estoy bien*, pero también puede referirse a expresiones físicas como el llanto o el sonrojo (Boddice, 2018). La línea que determina qué cuenta y no cuenta como un *emotive* es algo que otros historiadores de esta corriente han discutido y no hay una respuesta unánime.

No obstante, los *emotives* no transmiten la emoción sin ninguna alteración, ya que la declaración de un sentimiento desencadena un proceso cerebral que modela la emoción misma, siendo una representación «incompleta» de la sensación interna (Arnold, 2020; Barrera y Sierra, 2020). Tiene una dimensión descriptiva en el sentido de que está capturando un sentimiento interno, pero también una capa performativa al intentar materializar la emoción (Reddy, 2001). Este carácter incompleto lleva a que los *emotives* sean representaciones cuyo efecto puede ser impredecible; puede ser que se logre traducir lo que se está sintiendo con efectividad, o puede terminar comunicando algo diferente o hasta intensificar las emociones de manera involuntaria (Reddy, 2001).

Estos *emotive* están profundamente relacionados con las convenciones culturales, ya que se manifiestan por medio de un proceso de navegación para encontrar una forma de encajar con lo que se espera en esa sociedad (Boddice, 2018). De tal manera que, cuando los *emotives* nuevos son construidos, estos «modifican la relación del individuo que los enuncia consigo mismo (con su emocionalidad) y... le abre horizontes nuevos de relaciones sociales» (Barrera y Sierra, 2020, p. 125).

El valor de los *emotives*, radica, sobre todo, en que permite identificar formas de expresión que pueden ser percibidas como menores; les da un significado por medio del contexto cultural al que pertenecen, así, el uso de ciertas palabras o de ciertas expresiones físicas pueden ser analizadas a un mayor detalle y eso es exactamente por qué este concepto ha sido utilizado en este artículo. Al enfocarse en dos elementos muy presentes en *Martín Fierro* – el llanto de sus personajes y el canto del protagonista – se puede interpretar qué significado tenían las lágrimas y las canciones para el gaucho según lo concebía José Hernández¹³. Se podrá dar una respuesta tentativa a qué buscaban manifestar estas expresiones y cómo se relacionaban ellas a la comunidad emocional en la que vivían los personajes.

12 Si bien los *emotives* no han sido un concepto que ha tenido la llegada que han tenido las comunidades emocionales y las críticas hacia el concepto de Reddy tampoco han sido pocas (Boddice, 2018; Jara Fuente, 2020), sería un error ignorar el impacto que han tenido entre los otros investigadores del campo. Plamper (2015) reconoció sus conceptos, incluyendo el *emotive*, por la influencia que han tenido y su frecuente utilización por otros escritores. Boquet y Nagy (2018) comentan algo similar, colocando a los *emotives* al mismo nivel que las comunidades emocionales en importancia. Barrera y Silva (2020) lo describen como el puente inicial para unir expresiones como vivencias sentimentales. Si bien el mismo Reddy no lo ha utilizado en varias de sus publicaciones posteriores, este lo siguió defendiendo y argumentando en favor de su importancia en mesas de discusión (Eustace et al, 2012; Plamper et al, 2010). Quizás la segunda persona que más ha defendido el valor de los *emotives* ha sido, curiosamente, Barbara Rosenwein, que los ha mencionado en varias de sus obras y hasta los hizo uno de los pilares conceptuales de su libro *Emotional communities in the early Middle Ages*. (2006). Como afirma Plamper (2015, p. 71), «Rosewein explícitamente buscó reservar un lugar para los ‘emotives’ de Reddy en sus comunidades emocionales».

13 ¿Por qué combinar comunidades emocionales con *emotives* y no recurrir al concepto de «régimen emocional» de Reddy? Porque la propuesta de comunidad encaja mejor con lo que se busca en este artículo, ya que la idea de «régimen» pone mucho peso a lo político o a lo estatal, y no se busca darle tanta importancia a esa dimensión de las construcciones culturales en esta investigación.

Se puede discutir si el canto no es demasiado performativo como para ser considerado un *emotive*, pero la propuesta que se hace en este trabajo es que la categoría de *emotive* también encaja con la música. Esto debido a que, si bien en el canto y la guitarra hay una mayor *actividad racional* en comparación con el sonrojo, este igual representa un esfuerzo de conectar con la emotividad personal, sobre todo en cómo se le representa en un poema como *Martín Fierro*.

2. El gaucho, José Hernández y la Argentina de fines del siglo XIX

Escrita por el periodista –y posteriormente senador– José Hernández (1824-1886), *Martín Fierro* es un poema protagonizado por un gaucho del mismo nombre que canta sobre sus tragedias viviendo en la pampa de Buenos Aires. La primera parte del poema, publicada en 1872, se titula *El Gaucho Martín Fierro* y cuenta cómo este individuo perdió la tranquila vida que tenía con su familia y fue obligado a pelear en la frontera contra los indígenas. Cuando este abandona su deber y comienza a ser perseguido por la ley, el llanero se hace amigo de otro gaucho llamado Cruz. Sin lugar a donde ir, ambos deciden cruzar la frontera y vivir con la población indígena. La segunda parte, publicada en 1879 y titulada *La Vuelta de Martín Fierro*, narra las historias de este dúo tras la frontera, incluyendo su regreso al territorio criollo y la muerte de Cruz. Otros personajes como los dos hijos de Fierro y Cruz cuentan sus relatos propios y todo termina con una conversación entre Martín y el hijo de un hombre al cual mató.

Es importante aclarar que el gaucho no fue inventado por José Hernández. Esta identidad es la figura más típicamente asociada al mundo rural bonaerense durante el periodo colonial y el siglo XIX, imaginados como vagos solitarios que con sus guitarras recorrían el *desierto* de la pampa¹⁴. No obstante, investigaciones recientes postulan que esta idea tiene más que ver con las prácticas culturales de siglos posteriores que con una existencia tangible de este grupo social en el periodo estudiado.

¿Con quiénes compartió la pampa el gaucho durante el siglo XIX? Los más poderosos eran los grandes estancieros, propietarios de organizaciones productivas que vendían su producción masiva de ganado vacuno y ovino a nivel regional, mientras que distintos quinteros, mecánicos y jonaleros trabajaban en su interior (Ferreira, 2005; Garavaglia y Gelman, 1998 y Reguera, 1991). También había muchos campesinos y pequeños propietarios que se introducían en mercados locales por medio de sus explotaciones domésticas, con mucha mayor presencia a nivel territorial que los grandes propietarios (Fradkin, 1996; Gelman, 1996). Estos campesinos trabajaban el campo de forma colectiva y familiar (Garavaglia y Gelman, 1998).

Estos grupos existían bajo un notable nivel de complejidad sociocultural, con peones y campesinos que participaban en una cultura de consumo complejo gracias a los comerciantes minoristas y pulperos, además de relaciones de reciprocidad que se celebraban por medio de fiestas, bailes y otras tradiciones culturales (Garavaglia, 1997; Mayo, Fernández, Bustamante, Cabrerías, Duart, Virgili y Wibaux, 2005).

Quizás el grupo que más exhibe esta interesante diversidad interna fueron las poblaciones indígenas que vivían en la frontera bonaerense, sobre todo en la parte sur. Estudios de las últimas décadas han mostrado lo metódica que era su red mercantil, planificación económica y sistema de cosechas, hasta que la expansión de la frontera fue dejándolos sin tierras, llevándolos a mayor violencia e inestabilidad (Mandrini, 1999). Tras el fin de la campaña militar, la llegada de inmigrantes europeos a la pampa tuvo cada vez mayor peso demográfico, y varias prácticas culturales de la población local fueron desapareciendo, asociándolas con la imagen del gaucho en el proceso (Míguez, 1997)

Volviendo a la obra de José Hernández, comprender la narrativa de estos poemas requiere considerar que se escribieron en la década de 1870, un periodo en el que estas contradicciones y conflictos políticos se iban apagando para dar lugar a un periodo de construcción del proyecto nacional (De la Fuente, 2000).

14 El debate historiográfico sobre el gaucho ha sido bastante complejo. Muchos investigadores (Amaral, 1987; Fradkin, 1996; Garavaglia, 1985, 1987, 1997; Garavaglia y Gelman, 1998; Gelman, 1996 y Reguera, 1991) critican, de distintas formas, el darle tanto peso a este grupo cuando la cantidad de estos no parece haber sido tan significativa. Con unas pocas excepciones (Mayo 1987a, 1987b), la posición general parece ser que la sociedad de la pampa tenía muchos más grupos sociales (campesinos, pequeños propietarios e indígenas). Su mayor importancia parece ser el que el gaucho guio el imaginario colectivo de buena parte de la población rural y sobre todo, de la población urbana que los veía con fastidio (Míguez, 1997)

Esta construcción de un proyecto nacional vio un renovado interés en la *expansión* de la frontera que se había mantenido desde antes del proceso independentista. Para las elites urbanas y el estado al que influenciaban, la población indígena que vivía más allá del territorio argentino era un estorbo para su proyecto «civilizatorio»¹⁵.

Tras el fin de la guerra civil, el estado nacional se consolidó rápidamente y se lanzaron una serie de estrategias militares entre 1870 y 1879, cuando la *Conquista del Desierto*, comandada por el general Julio A. Roca, terminaría sistemáticamente con la población indígena¹⁶ (Risso, 2015).

José Hernández no inventó la literatura sobre los gauchos, esta poesía gauchesca fue un género literario que existió desde los inicios del siglo XIX, realizada con frecuencia por intelectuales urbanos que escribían sobre lo que ellos pensaban del gaucho. Ciertos autores (Heffes, 2011) categorizan a Hernández como un integrante de la tercera y última fase de la gauchesca, asociando a la primera con la independencia y la segunda con el gobierno de Juan Manuel Rosas. No obstante, Hernández estableció un cambio fundamental en el género gauchesco, se caracterizaba por ver al gaucho como un sujeto cómico, mientras que este escritor hizo algo que pocos habían considerado: darle una dimensión trágica, compleja y sentimental (Pérez, 2002).

¿De dónde surge esta perspectiva que tuvo tanto impacto en la cultura nacional? En gran parte, Hernández se vio inspirado por Antonio Lussich y su obra *Los tres gauchos orientales* (1872), ya que el creador de Fierro se encontró por primera vez con un escritor que trató al gaucho con compasión y simpatía en su obra (Pérez, 2002). Desde los inicios de su adultez, Hernández mostró identificarse con los federalistas, escribiendo en diarios sobre su apoyo político a aquella causa y hasta uniéndose a la revolución fallida del caudillo Ricardo López Jordán en 1870, dos años antes de la publicación de la primera parte del poema (Fernández, 2020).

Lo interesante de esto es que muestra la posición que tenía el periodista a nivel político, con un espíritu antisistema que lo va a motivar a que, de cierta forma, se vea a sí mismo en la figura del gaucho, al identificarlo como un *rebelle* cuya sola existencia representaba lucha contra el gobierno que triunfó en la guerra (Halperin Donghi, 1985). Al mismo tiempo, la posición que toma Hernández «ejerce la defensa autorizada por el proteccionismo paternalista hacia el sector que sostiene y sirve los cimientos de su clase: la de los estancieros y terratenientes» (Fernández, 2020, p. 412). Así, en la primera parte, ve al gaucho como una figura a la cual proteger y defender de la civilización que se expandía por el territorio nacional.

En los siete años entre la publicación de la primera parte y de *La vuelta*, mucho cambió en la vida del autor y en la política argentina. Ascendió a la presidencia Nicolás Avellaneda, una figura más cómoda para Hernández, así el escritor se convirtió en una figura conocida gracias a la publicación del libro (Fernández, 2020). Sin embargo, el mayor cambio para Hernández fue que se convirtió en un diputado provincial, acercándose a la clase política porteña. Los cambios políticos ocurridos en la política argentina y los cambios en su vida tuvieron una gran influencia en *La vuelta* (Pérez, 2002). Con esta posición, más cómoda con el poder, el espíritu de protesta de Fierro y Cruz se ve transformado en abandono y una resignación a la civilización que los desaparecería.

Hay cambios entre ambas partes, pero el más llamativo es la diferencia en el mensaje político y la posición política comunicada por el autor. De acuerdo a Lois (2003), «en la *Vuelta* se destierra la actitud desafiante y el lamento se transforma en resignación. A la afirmación orgullosa de una cultura gaucha sigue el tácito respeto por un orden al que ahora se considera necesario adaptarse» (parr. 38). Así, la narrativa gira alrededor del pesimismo, una sensación de que el intento de separarse de la sociedad no tuvo éxito (Fernández 2020). Lo que *La vuelta* refleja es que Hernández pasó de intentar «salvar» al gaucho, en lugar de darle una reencarnación en la

15 Otra forma en la que se buscó impulsar esta campaña de «progreso» a nivel nacional fue por medio de leyes para reclutar a europeos, preferiblemente de Europa del Norte, que migren a la nación sudamericana en grandes números (Plesch, 2013). Pese a ese deseo, el programa generó la llegada de, en su mayoría, inmigrantes populares del sur del continente como italianos y españoles (Plesch, 2013). Ese aumento dramático en la población (de 1.7 a 7.8 millones entre 1869 y 1914) llevaría a transformaciones en el orden social, introduciendo la población que fue llenando las zonas urbanas de nuevos barrios y prácticas culturales. (Plesch, 2013)

16 La tragedia de esta población nativa, además de la brutal violencia a la que se enfrentaron, fue que estos desarrollaron un sistema de cooperación intercultural con la sociedad rural de origen eurocriollo, intercambiando no solo recursos, sino prácticas culturales, conexiones demolidas por la expansión militar (Langiano, 2012; Mandrini, 1992).

cultura (Cymerman, 1996). No solo eso, sino que los mismos mensajes de la obra asumen el proyecto nacional oficial. Así, Hernández transforma su representación del que existía fuera del sistema en alguien que encarne sus institucionalizados valores universales (Heffes, 2011).

Después de *La vuelta*, Hernández llegaría a ser senador, y para este tiempo, la preocupación del escritor por los asuntos rurales va a verse reducida. Sus «intervenciones no van a ser en su mayoría dominada ni por la problemática definida por el ruralismo ni por las perspectivas elaboradas poéticamente en el *Martín Fierro*» (Halperin Donghi, 1985, p. 329).

Desde el momento en el que ambos poemas fueron publicados, la gran cantidad de unidades vendidas no tardaron en hacerse notar (Halperin Donghi, 1985). Es más, estas ganancias permitieron a José Hernández tener una vida más acomodada tras su publicación, tanto económica como por el prestigio nacional que el autor obtuvo a cada vez mayor escala. Al mismo tiempo, también fue sucediendo que *Martín Fierro* pasó a ser más que una obra literaria, el poema se convirtió en un símbolo fundamental de la identidad cultural argentina. Con el proceso de la gran migración europea hacia la nación rioplatense, los desarrollos de nuevas zonas urbanas significaron la creación de un nuevo grupo minoritario que fue creciendo hacia fin del siglo XIX, presentando espacios sociales con precariedad y criminalidad (Plesch, 2013).

Frente a esta «amenaza», intelectuales e integrantes de la élite nacional reaccionaron con xenofobia y le comenzó a dar mayor importancia a «lo nacional», lo cual significó que, como *Martín Fierro* puede ser abordado desde una mirada nacionalista y como este texto también le dio al gaucho una nueva capa sentimental, el trabajo de Hernández podía adquirir valor nacional (Iriarte, 2019).

Anteriormente, el gaucho, este individuo que generalizaba diversas características rurales, tenía un valor simbólico y cultural incómodo para el estado argentino, ya que representaba a un grupo que no existía en el proyecto nacional de civilización y urbanización. Sin embargo, el fin de las guerras civiles, la expansión de la frontera y la migración les quitaron toda la importancia a estas zonas del país. El gaucho perdió su relevancia como representante de la población rural, lo cual permitió su transformación en un amigable representante de todo lo argentino frente al peligro que simbolizaban los extranjeros.

Tras solo algunas décadas, este poema ya habría adquirido un peso incomparable en la literatura argentina, compartido por autores como Miguel de Unamuno. Según Halperin Donghi (1985), «el descubrimiento de que *Martín Fierro* tenía un legítimo lugar central en la literatura argentina sólo iba a producirse décadas después de la muerte de su autor» (p. 280). El gaucho, anteriormente visto como un bárbaro al que se le había que enfrentar por medio de civilizarlo y poblar el área rural, pasó a ser mitificado¹⁷ y transformado en el opuesto al inmigrante: desinteresado, estoico y bohemio, ahogado en su nostalgia (Plesch, 2013). Este proceso se intensificará en el siglo XX, periodo que representará el giro del poema para convertirse en el fundamento literario de lo argentino, poniendo al gaucho como el mítico rostro de lo *nacional* (Risso, 2015).

De esta forma, tanto el gaucho (como se le describe en el poema) como *Martín Fierro* se convirtieron, por una variedad de circunstancias políticas y demográficas, en uno de los símbolos de la identidad cultural y del proyecto nacional argentino. Así, estos terminaron siendo asimilados a todo lo que este proyecto significó, fuera de la xenofobia o la conquista de territorios indígenas.

3. Análisis del *Martín Fierro* desde los Estudios Emocionales

Según se revisó anteriormente, hay mucho que se puede conocer y explorar en las dos partes de *Martín Fierro* desde el enfoque de la Historia de las Emociones. Estos poemas están cargados de emotividad y presentan

¹⁷ Un ejemplo claro de la transformación del gaucho es que, en poemas y representaciones previas a la publicación de *Martín Fierro*, se trataba a la guitarra del gaucho como una broma, un instrumento que solo sabían utilizar de forma desastrosa. Sin embargo, en los tiempos posteriores a 1879, la musicalidad del vaquero sudamericano adquirió un significado completamente distinto, convirtiéndose en el instrumento nacional de Argentina, con la identidad del gaucho como músico haciéndose presente en la literatura y las artes visuales. (Plesch, 2013)

interpretaciones muy interesantes de la vida en el campo en relación con los gauchos. Para poder ordenar la discusión, primero se verá cómo Hernández presenta las comunidades emocionales del texto, luego se contrastarán con los refugios emociones que este construye y los *emotives* expresados por los protagonistas. Establecer estos tres términos permitirá darle atención multifacética a una de las dinámicas más emocionalmente potentes del texto: Cruz, la esperanza que este representa en *La ida* y la decepción que su muerte encarna en *La vuelta*. Tras esto, se describirán algunas diferencias entre ambas partes del poema según los estudios emocionales y se cerrará con algunas ideas generales sobre lo que éste escritor plasmó en su obra.

El mundo rural argentino de *Martín Fierro* cuenta con varias comunidades emocionales, desde la más grande (nación argentina) hasta las pequeñas viviendas de los habitantes de la pampa. Los personajes del texto visitan varias de estas locaciones, como prisiones, pampas, campamentos indígenas, pulperías, estancias, funerarias, casas y la misma frontera bonaerense, pero estas comparten una norma emocional tácita, pero constantemente visible: la antipatía hacia los gauchos. Tanto Fierro como Cruz describen y se encuentran con un mundo en el que, por ser vistos como agentes que existen fuera de la ley, estos son detestados y atacados tanto con palabras como con violencia física.

Es en una pulpería donde llega el Juez de Paz a llevarse a Fierro a la frontera contra su voluntad, arrancándolo de su vida para que pelee contra los indígenas en nombre del gobierno argentino: «A mí el juez me tomó entre ojos / en la última votación: / me la había hecho el remolon / y no me arrimé ese día, / y el dijo que yo servía / a los de la esposición» (Fierro, 2009, p. 19). Lo mismo sucedió con los policías que fueron a buscar a Fierro después de su desertión, con el objetivo de hacerlo pagar por sus crímenes y atacarlo hasta morir.

La violencia como forma de expresar la ira hacia el gaucho forma parte del marco afectivo del desierto y esto lo lleva muchas veces a llenarse de ira y responder de la misma manera. Aquí Hernández está comunicando una idea interesante sobre este grupo social, lo hostil que el mundo es hacia él y cómo a través de la injusticia y el maltrato obtiene como respuesta la violencia. Muestra que su texto quiere dejar al gaucho como una figura simpática, sobreviviente a las injusticias de las autoridades y de otros grupos sociales.

Una de las comunidades más importantes del texto es la frontera, descrita como un lugar frío y solitario, donde los gauchos se sienten abandonados y utilizados por el gobierno. Tanto Martín Fierro como Cruz y su hijo perciben en esta comunidad una emotividad muy restringida, en la que lo único importante es la función militar de las personas. Tras expresar sus quejas sobre cómo es el trato en la frontera, el hijo de Cruz afirma «Y he de decir así mismo / porque de adentro me brota / que no tiene patriotismo / quien no cuida al compatriota» (2009, pp. 227-228). Estas palabras muestran que esa falta de cuidado no es solo física, sino también emocional, los vínculos afectivos son presentados como austeros y las expresiones emocionales como inexistentes.

No es un accidente que Hernández haya presentado a la frontera, asociada con las campañas de expansión. Más allá de su opinión sobre la expansión de la frontera, el autor plantea (en ambas partes) que la forma en la que los soldados fueron utilizados y maltratados en ese proceso fue repulsiva. Los dos hijos de Martín Fierro también pasan por espacios muy hostiles que crean una impresión muy marcada. El hijo mayor pasa por la penitenciaría, un lugar que toma las emociones de las personas, su resistencia y su carácter y las aplasta lentamente hasta convertir cualquier discurso en un frío y unánime silencio «En esa cárcel no hay toros, / allí todos son corderos; / no puede el más altanero, / al verse entre aquellas rejas, / sinó amujar las orejas / y sufrir callao su encierro» (2009, p. 157).

La cárcel tiene un sistema de sentimientos muy claro, uno que domina la atención de su pequeña sociedad por medio de su brutal imposición que, claramente, es sentida por el individuo, aunque nadie le esté golpeando o hablando. Solo estar detrás de esas rejas posicionan a la persona dentro de esta cruel y dura comunidad emocional. Así, pese a que su visión de la sociedad podía haber cambiado entre el primer poema y el segundo, la crueldad de los espacios locales de autoridad se mantiene en ambas obras.

Por otra parte, debido a las acciones de un Juez de Paz, el hijo menor vivió bajo la tutoría de un señor insoportable (conocido como Viscacha), que, cuando no dedicaba todo su tiempo a sus perros, le comentaba al chico que muestre desinterés y poco convencimiento frente a las emociones de otras personas: «Y menudiando

los tragos / aquel viejo como cerro, / 'No olvides, me decía, Fierro, / que el hombre no debe [creer], / en lágrimas de mujer / ni en la renguera del perro» (2009, p. 174). Este pequeño espacio muestra al juez de paz, una vez más, como una figura fría y dura, un aspecto del poema que también se mantiene en la segunda parte, pese a las notables diferencias que existen entre ambos textos. Para José Hernández, las autoridades locales del mundo rural ven al gaucho como un inútil al que debían de forzar a trabajar, llevar a la frontera o ajusticiar. Lo que personas como Martín Fierro piensen no les importa, ya que nacieron en una posición social en la que su destino es la servidumbre.

¿Qué motiva a Hernández retratar a estas comunidades de esa forma? Lo que el periodista y autor parece buscar es crear un contraste entre Martín Fierro, cuya mayor felicidad fueron los momentos en los que se sentía en control de su propio destino, y las autoridades locales, que directamente extinguieron esos años alegres con, entre otras cosas, los sistemas de sentimientos que impusieron y que dañaron los vínculos afectivos y las formas de expresión emocional de un ciudadano común, como lo es el gaucho. Hernández le está presentando, al público lector urbano para el cual pensó su obra, que las autoridades políticas que deberían estar haciendo el bien a nivel nacional, regional y local, solo hacen que el argentino se sienta emocionalmente hostigado y rechazado.

De esta forma, ambas partes del poema muestran al mundo rural bonaerense como una comunidad emocional desagradable, donde el desinterés por las emociones del gaucho se manifiesta, sobre todo, en el desprecio y la persecución que expresan las abusivas autoridades, forzando a estos llaneros a trabajar para el gobierno o sufrir como «criminales».

¿Y qué motivaba a las acciones de esas autoridades? La comunidad emocional más grande que, pese a ser nombrada pocas veces en el texto, deja sentir su presencia por la forma en la que los personajes piensan en ella: el gobierno y estado nacional. Esta comunidad presenta algunas diferencias muy importantes entre *La ida* y *La vuelta*. En la primera parte del poema, el gobierno solo es nombrado cuatro veces, pero en cada una de estas instancias, esta institución es presentada como una entidad que exige lealtad y participación en conflictos y que, en contraste, no ofrece nada para sus integrantes: «Y es lo peor de aquel enriedo / que si uno anda hinchando el lomo / ya se le apean como un plomo... / ¡Quién aguanta aquel infierno! / Si eso es servir al Gobierno, / a mí no me gusta el cómo». (2009, p. 21)

El gobierno, sus leyes y sus distintos representantes (las autoridades) son los que causan tanta presión a Martín Fierro, que llevan su huida tras la frontera con Cruz para buscar una nueva comunidad emocional: las tierras habitadas por los indígenas. El protagonista de la historia es directo con sus palabras: «Y yo empujao por las mias / quiero salir de este infierno; / ya no soy pichon muy tierno / y sé manejar la lanza / y hasta los indios no alcanza / la facultá de Gobierno» (2009, p. 82).

De esta forma, ambas partes del poema muestran al mundo rural bonaerense como una comunidad emocional desagradable, donde el desinterés por las emociones del gaucho se manifiesta, sobre todo, en el desprecio y la persecución que expresan las abusivas autoridades, forzando a estos llaneros a trabajar para el gobierno o sufrir como «criminales». Pueden ir a distintos espacios, distintas partes de la comunidad o distintas comunidades, pero el resultado es el mismo, ellos no son bienvenidos.

Sin embargo, frente a estas comunidades tan difíciles, Hernández presenta algunos refugios emocionales, en particular, estos son las viviendas en las que se comparte con seres queridos y las amistades que permiten una mayor expresión sentimental. Estas tienen en común que el autor siempre las describe como fugaces, breves momentos antes de una profunda decadencia. Para Fierro, la casa en la que vivía con su esposa y sus hijos representa su mayor felicidad y lo que más disfrutó durante su vida: «Ricuerdo... ¡qué maravilla! / como andaba la gauchada / siempre alegre y bien montada / y dispuesta pa el trabajo; / pero hoy en día... barajo! / no se la vé de aporriada» (2009, p. 14). Esa época de su vida, de lo que el gaucho añora, es descrita como satisfactoria y maravillosa, en donde la alegría, según Hernández interpreta, era constante, tanto así que el trabajo no se sentía tan pesado.

Se hacen críticas a esta vida, pero está claro que el disfrute con la pareja y los otros gauchos era un refugio frente a una pampa llena de figuras desagradables. No era un espacio de planificación insurgente o

una amenaza al resto de la comunidad, era un espacio familiar donde las normas emocionales de hostilidad y dureza se relajan, permitiendo que emociones divergentes (como la alegría) se expresen. Por supuesto, un día se termina y Fierro no vuelve a encontrar un espacio así en ambos poemas. Para evidenciar su destrucción, cuando Martín Fierro regresa a su viejo hogar, lo encuentra destruido, con todo lo que le garantizaba ese refugio ahora desaparecido.

Esa pérdida de un lugar seguro, de un refugio sano, no solo es el caso del protagonista principal, ya que su hijo segundo también tuvo un lugar donde fue feliz y hasta el mismo personaje reconoce que las condiciones favorables no suelen durar: «No tenía cuidao alguno / ni que trabajar tampoco; / y como muchacho loco / lo pasaba de holgazan; / con razón dice el refrán / que lo bueno dura poco» (2009, p. 166). Otro elemento curioso es que, en este caso, también se describen las emociones que hacían a este espacio un refugio tan valioso, siendo el cariño de una madre: «En mí todo su cuidado / y su cariño ponía; / como á un hijo me quería / con cariño verdadero / y me nombró de heredero / de los bienes que tenía» (2009, p. 166). Efectivamente, lo que siguió al hijo segundo fue una vida difícil con el tutor que lo «cuidó» bajo condiciones poco disfrutables. Hasta el hijo de Cruz describe con tristeza la muerte de su madre, a la cual perdió con tanta rapidez que ni siquiera pudo llorarla.

Esta interpretación del gaucho es interesante porque, de cierta forma, Hernández parece presentarlo como una figura que, pese a sus diferencias, desea lo mismo que cualquier hombre argentino en el siglo XIX: una familia sana y duradera, además del cariño acogedor de una madre. Se puede afirmar que esto constituye otra dimensión en la que el autor quiere que sus lectores puedan ver con simpatía a Martín Fierro y a los gauchos, como individuos que buscan una normalidad que ningún poder local está dispuesto a permitirles.

La obra de este periodista busca mostrar que la vida del gaucho es muy difícil y que su momento de disfrute y alegría siempre va a ser en pasado. El mundo urbano y letrado al que parece haber dirigido Hernández su obra también pasó a ver de esta forma al gaucho, como un personaje cuya vida se ha deteriorado, quitándole los pocos espacios en los que alguna vez se sintió feliz o amado. Buscó generar pena hacia este hombre del campo y todo lo que había perdido por los cambios en el país, una postura lógica para un hombre que estuvo en desacuerdo con partes de este camino y hasta se reveló en su contra, brevemente.

Esta vida tan difícil, de refugios perdidos y comunidades hostiles, lleva al gaucho a un gran sufrimiento emocional, y esto es representado por los emotivos¹⁸ planteados en este artículo: el llanto y el canto. El llanto es un acto no-verbal que se manifiesta en los momentos en los que un personaje se encuentra sumido en un sufrimiento tan profundo que sienten el deseo de llorar o de hacerlo en un silencio melancólico o con un ruidoso dolor interno. Este factor impredecible muestra lo difícil que es canalizar las emociones dentro de un acto o una acción, lo cual encaja con la definición planteada por Reddy. A través de esta, Hernández presenta lo profunda que es la emotividad del gaucho y cómo se ve afectado por las injusticias en su vida.

Por otra parte, el canto es una expresión lírica asociada a este hombre del desierto, es la manera en la que un personaje como Martín Fierro condensa todo lo que siente por medio de su guitarra y sus coplas, las cuales tienen el poder de generar llanto. Las mismas coplas son, no solo una de las únicas formas que los hombres tienen de expresar sus pesares, sino que también son comparadas de forma directa con lágrimas más de una vez: «las coplas me van brotando / como agua de manantial» (2009, p. 8).

La mayoría de los personajes protagonistas del poema tienen algún momento para llorar por diferentes condiciones. El hijo menor de Martín Fierro, tras la muerte de su tutor, tuvo el llanto más descriptivo del poema: «me puse a llorar a gritos / al verme ahí tan solito / con el finao y los perritos» (2009, p. 187). Por otra parte, el hijo mayor, al contar sus experiencias en la penitenciaría, cuenta como «Viene primero el furor, / después la melancolía; / en mi angustia no tenía / otro alivio ni consuelo / sinó regar aquel suelo / con lágrimas noche y día» (2009, p. 160). Igualmente, al describir la muerte de su hermano, El Moreno, dice «los nueve hermanos restantes / como güerfanos quedamos; desde entonces lo lloramos / sin consuelo, créanmelo» (2009, p. 254).

18 Hay otros actos que podrían encajar como emotivos dentro de este análisis, como la violencia física (que se hace muy presente cuando hombres interactúan entre ellos) o la constante afirmación de que el destino de los hombres es el sufrimiento, pero los dos escogidos son los que más dejan huella en lo que Hernández buscaba comunicar por medio de estos poemas.

De cierta forma, se puede afirmar que Hernández busca que estas lágrimas conmuevan a su público lector sobre el destino del gaucho. En la primera parte, *La ida*, el llanto busca hacer a Martín Fierro más simpático y, hacia el final del poema, dar una sensación de tristeza por el mundo que está cambiando. A diferencia de esto, en el segundo poema el llanto tiene una connotación un poco distinta: esta sale de un personaje que está en camino a su propia desaparición. Se está comunicando a los lectores que lo que están viendo es la triste despedida de este grupo social.

Así, las descripciones de lágrimas y llantos no son un elemento aislado, son una dinámica recurrente en la historia contada en ambos poemas. Cuando Martín Fierro regresa a su hogar luego de tres años y lo encuentra abandonado, afirma «Puedo asegurar que el llanto / como una mujer largué» (2009, p. 42). En ese caso resalta sobre todo el paralelo, mostrando al llanto como una reacción «de mujeres», pero sin mostrar voluntad de resistirse en más de una ocasión. Este *emotive* choca con su propia masculinidad, ya que las convenciones culturales de la pampa y de la sociedad argentina ven el llanto como algo femenino, pero las situaciones y los momentos climáticos que atraviesan los personajes son tan intensas que los llevan a esa expresión emocional de todos modos.

Quizás por este choque es que el llanto suele permitirse en momentos de soledad, como el hijo segundo llorando con los animales o Fierro lamentándose en la tumba de Cruz. Si bien la comunidad emocional sigue existiendo cuando están solos, el estar aislados les provee el suficiente respiro como para dejar que las lágrimas salgan.

Los lamentos del gaucho, sus desgarradoras historias, sus difíciles experiencias y todo lo que compone al *Martín Fierro* tienen, según se desarrolló en el capítulo anterior, la intención de retratar al personaje del gaucho en una dimensión muy poco antes vista. En vez de ser un sujeto humorístico, el uso del *emotive* del llanto comunica sensibilidad¹⁹, sobre todo en los casos donde se vincula con la historia: la pérdida de un guardián, el estar encerrado en una prisión, la destrucción de una familia o la muerte de un hermano. El único personaje que no comparte el llanto es uno que deliberadamente se desconecta de sus emociones, diciendo «Yo sé que el único modo / a fin de pasarlo bien, es decir a todo amen / y jugarle risa a todo» (2009, p. 228).

De cierta manera, el canto del gaucho y su guitarra representan una mayor transgresión que el llanto aislado, ya que lo que se genera cuando Martín Fierro canta, es un nuevo refugio emocional, un espacio performativo en el cual las emociones pueden ser expresadas, incluida la tristeza. Quizás el mayor significado de estas coplas para el análisis de este trabajo es que las emociones que Fierro expresa en su música o que los otros personajes relatan, no son cuestionadas ni tampoco hay incomodidad por expresarlas. Aún el llanto, tan asociado con la femineidad dentro del mismo poema, pierde esa característica.

El canto parece representar una acción masculina, ya que no solo ninguna mujer canta en los dos poemas, sino que es descrito como una acción «de hombres». «Aquí me pongo a cantar / al compás de la vigüela / que el hombre que lo desvela / una pena estrordinaria / como la ave solitaria / con el cantar se consuela» (2009, p. 7). Este verso es muy relevador, ya que muestra qué significado tiene este *emotive* para este pequeño e íntimo refugio emocional: tomar las penas extraordinarias de los hombres y encontrar un consuelo por medio del canto, un consuelo que puede conmover a tanto hombres como a mujeres. Así, este *emotive* de naturaleza performativa, es el resultado de un complejo proceso de navegación del dolor masculino, pero le da permiso de sentir algo que la emotividad normativa de la comunidad emocional no les permitiría. De cierta forma, da horizontes nuevos de relaciones sociales.

Por supuesto, la caracterización de la guitarra y de las coplas del gaucho, como una conmovedora forma de expresar sus emociones, es una representación inseparable de un contexto cultural donde el significado de su canto ha cambiado. Cuando el gaucho era un personaje externo al proyecto nacional, una forma de caricaturizar a las personas que necesitaban ser «civilizados» por los políticos urbanos, era la representación de su canto siendo cómica y transmitiendo risa. Por otra parte, cuando aquel que escribe sobre el gaucho lo hace con simpatía, este adopta un nuevo significado: el canto gauchesco como majestuosa y conmovedora melodía.

19 Es válido preguntarse si estas lágrimas también tendrán el propósito de «desmasculinizar» o feminizar al gaucho, mostrando por medio de este sufrimiento que lo que ha sucedido en la pampa ha «reducido» la hombría de sus pobladores.

Todo esto para conmover al público lector de Hernández, hombres letrados del mundo urbano que estaban comenzando a darle un trato más amable a esta caracterización dudosa del hombre rural, ya que podía ser incorporado a la nación con mayor facilidad que los inmigrantes europeos, cada vez más presentes.

Quizás la parte de esta narrativa que refleja mayor intensidad de estas ideas de comunidad, refugio y *emotive*, tiene que ver con la llegada de Cruz al poema y la esperanza que este trae a la historia de Fierro. La presencia de Cruz tiene un significado muy grande desde una perspectiva emocional, ya que, pese a compartir el mensaje que otros hombres también repiten (los varones han nacido para sufrir), lo hace con esperanza, confianza y lealtad, primero contándole su triste historia y luego declarando su fiel amistad «Ya conoce, pues, quien soy; / tenga confianza conmigo; / Cruz le dio mano de amigo / y no lo ha de abandonar. / Juntos podemos buscar / pa los dos un mismo abrigo» (2009, p. 78). Cruz le manifiesta a Martín Fierro su deseo de protegerse entre los dos, encontrando dónde sobrevivir y protegiéndose, hasta que un día, las injusticias del gaucho se terminen: «Y dejo rodar la bola / que algún día se ha de parar; / tiene el gaucho que aguantar / hasta que lo trague el oyo, / o hasta que venga algún criollo / en esta tierra a mandar» (2009, p. 79).

Frente a las amenazas y decepciones que Fierro enfrenta en la primera parte del poema, la amistad de Cruz claramente representa un refugio emocional, una persona que compartirá sus emociones y le dará la seguridad de su protección, algo tan difícil de encontrar en el hostil desierto. Además, le da algo que el gaucho, según sus palabras, no suele sentir: *esperanza*. La metáfora de *la bola* es un ejemplo claro. Es posible que, para José Hernández, Cruz haya sido la figura que representaba el espíritu de lucha y de esperanza para el gaucho, lo que el periodista y senador consideraba que este personaje merecía al escribir: una mejor vida. El vínculo entre los dos personajes es tal, que varios investigadores lo han analizado con mayor detalle (Escamilla Frías, 2021; Geirola, 1996; Matamoro, 2012; Palermo, 2005 y Peluffo, 2013), casi todos describiéndolo como una historia de amor.

Cuando Cruz aparece en la primera parte, este se presenta a Martín como una figura melancólica y trágica, mostrando así sus *emotives*, lo cual les permite tener un vínculo entre hombres, como pocos en el poema. A diferencia del resto de hombres, en la primera parte, que solo le mostraron agresividad física y verbal a Martín, Cruz se presentó a sí mismo con un lenguaje muy distinto a lo visto en toda la comunidad emocional. Por ello es que, pese a estar del lado de Cruz, Fierro no se resistió a las lágrimas al final de la primera parte, dejándose llevar por la tristeza por un instante «Y cuando la habían [pasado], / una madrugada clara, / le dijo Cruz que mirara / las últimas poblaciones; / y a Fierro dos lagrimones / le rodaron por la cara» (2009, p. 86).

Así, para ambos, su objetivo mutuo de escaparse a las tierras indígenas (el final de *La Ida*) y el mundo detrás de la frontera representaban una posibilidad de encontrar una comunidad emocional distinta, una que se pudiera convertir en su refugio de lo que estaba pasando en el resto de la pampa: «Yo sé que allá los caciques / amparan á los cristianos / y que los tratan de “hermanos” / cuando se van por su gusto. / ¿A qué andar pasando sustos? / Alcemos el poncho y vamos» (2009, p. 83). Con esta esperanza, y ese cariño mutuo, los dos cruzan la frontera, culminando la primera parte.

El contraste entre *La ida* y *La vuelta* es muy fuerte en este aspecto, ya que *La vuelta* destruye esa esperanza de encontrar una comunidad emocional distinta por medio de dismantelar la idea de que la sociedad indígena es un refugio. Los primeros capítulos se dedican a las aventuras de Fierro y Cruz detrás de la frontera, describiendo cómo los trataron con hostilidad desde el momento que los identificaron. «Se armó un tremendo alboroto / cuando nos vieron llegar; / no podíamos aplacar / tan peligroso hervidero; / nos tomaron por bomberos / y nos quisieron lanzar» (2009, p. 97).

La hostilidad y violencia que ven los protagonistas detrás de la frontera, lleva a la caracterización del indígena como un «salvaje», lo cual estuvo mayormente ausente en la primera parte. Sus rituales son sangrientos e involucran muerte, su forma de pelear es comparada con caníbales y su violencia contra quienes no son como ellos es recalcada por Martín Fierro al narrar estos capítulos. Son seres crueles y llenos de odio: «Debe atarse bien la faja / quien guardarlo se atreva; / siempre mala intención lleva, / y como tiene alma grande, / no hay plegaria que lo ablande / ni dolor que lo conmueva» (2009, p. 109).

Una comunidad que era imaginaba por los gauchos, y hasta cierto punto por Hernández, como

esperanzadora en un mundo de tristeza, solo resulta ser de mayor tristeza, mayor hostilidad y mayor dolor. Como prueba máxima del sufrimiento que representa esta comunidad, el mismo Cruz muere defendiendo a un «gringuito» de las lanzas indígenas y de la plaga de la viruela, sucumbiendo a la enfermedad.

El refugio que imaginaron resultó ser tan duro que la figura de la narrativa que representaba la esperanza y el amor fue asesinada. Quizás el momento más representativo del *emotive* del llanto en las dos partes del poema es cuando Cruz muere: «El recuerdo me atormenta, / se renueva mi pesar; me dan ganas de llorar, / nada [a] mis penas igualo / Cruz también cayó muy malo / ya para no levantar» (Fierro, 2009, p. 122). Solo el recuerdo en pasado de lo que le sucedió a Cruz llena al protagonista de lágrimas, que, pese a su dolor, se resiste a soltarlas. Una muestra de esto es que, en la introducción a *La vuelta*, Martín Fierro regresa a la metáfora de *la bola*, pero le da un nuevo significado: «He visto rodar la bola / y no se quiere parar; / al fin de tanto rodar / me he decidido á venir / a ver si puedo vivir / y me dejan trabajar». (2009, p. 94).

La muerte de Cruz no solo es el fin del refugio emocional más importante del poema (su amistad/amor con Fierro), pero es un excelente ejemplo de cómo cambia la perspectiva de José Hernández en los años antes de publicar *La vuelta*. Asimilado al pensamiento de la élite política, el escritor que revolucionó a la gauchesca, ya no sueña con un mundo en el que el gaucho puede escapar del gobierno. Lo mejor que el gaucho puede hacer es buscar «trabajo» en el mundo moderno, en otras palabras, abandonar su identidad, tal y como los protagonistas (incluyendo a Fierro) experimentaron al final de la segunda parte.

Cerrando esta discusión, la cantidad de posibles emotivos y posibles comunidades es abrumadora. *Martín Fierro* tiene mucho que decir sobre las masculinidades, la formación del estado, la vida rural y la mentalidad de los hombres del mundo urbano argentino frente a lo que sucedía hacia el sur. Sin embargo, lo que se ha podido examinar en este análisis tiene que ver con emociones y refugios.

A través de las hostiles comunidades, los precarios refugios, la errática tristeza y los cantos de sensibilidad masculina permisible, se puede sugerir que Hernández quería construir personajes que pudieran dejar al gaucho como un legado argentino de un pasado que estaba próximo a extinguirse. Los cambios de la segunda mitad del siglo XIX transformaron al campo para siempre y, si bien Hernández perdió mucha de su vena contestaria y la reemplazó con resignación hacia el futuro que se aproximaba, hay mucho cariño en su obra. Al querer mostrar al gaucho como un ser tan emotivo, deseoso de un refugio, donde pueda habitar sin que lo persigan o lo violenten como se hacía en la comunidad del desierto en sus últimos años. Hernández buscó llegar a un público masivo que sintiera simpatía por su protagonista y lo adoptara como un símbolo nacional.

Para la suerte de Hernández, su texto se publicó en un periodo en el que un personaje como Martín Fierro tenía mucha utilidad, consolidando al gaucho como un símbolo de identidad y unidad nacional. Es difícil imaginarse este proceso si los libros de este autor no hubieran capturado al llanero de una forma tan viva, sentimental y desafortunada.

Conclusiones

En el desarrollo del objetivo central de esta investigación, es decir, entender el poema *Martín Fierro* de José Hernández, desde las propuestas de la Historia de las Emociones, se logró conocer mejor lo que esta obra literaria reflejó sobre la identidad cultural argentina y lo que comunicó sobre la emotividad de su protagonista: el gaucho. Todo esto tiene valor en la actualidad, ya que, un siglo y medio después, nada le ha quitado al gaucho su lugar en el imaginario argentino. El presente trabajo revela una serie de dinámicas en esta obra que, si bien habían sido abordadas por otros artículos y textos, nunca antes habían sido trabajadas desde estas herramientas conceptuales.

Muchos trabajos sobre *Martín Fierro* se han centrado en la transición de un poema al otro. Del canto de protesta a una despedida resignada, de una lucha regional a un cinismo descontrolado, pero los conceptos utilizados en la Historia de las Emociones, muestran que esta obra literaria tuvo mucho más que furia y posteriormente melancolía. Al crear un mundo en el que los protagonistas enfrentan tantas dificultades y relatan historias sobre el mundo al que han sobrevivido, José Hernández muestra un deseo de hacer que el gaucho

sobreviva en la literatura. Sus recuerdos de su propia infancia y su espíritu rebelde quizás lo hayan motivado a presentar a sus lectores una obra maestra.

La comunidad emocional, el mundo rural bonaerense, ofrece manipulación y hostilidad a los personajes, dejando claro su carácter violento. Por otra parte, los refugios emocionales son retratados como temporales e inestables, el caso más notable es el personaje de Cruz, que encarna este refugio en su esperanza y vulnerabilidad. El hecho de que, en la segunda parte del poema, Hernández haya decidido quitarle la vida y hacerlo un evento tan doloroso para Martín Fierro, no solo representa sus transformaciones ideológicas, sino que presenta a los lectores una imagen muy desafortunada del gaucho. Quizás, para ganarse su simpatía. Después de todo, eso logran sus *emotives*, mostrando la profundidad de su tristeza por medio de su llanto y su capacidad para generar intimidad por medio de su música.

Este planteamiento analítico de la Historia de las Emociones ha permitido complejizar las dinámicas sociales del mundo rural bonaerense en *Martín Fierro*, así como presentar los espacios y acciones de los personajes, con una mayor capacidad para comprender qué buscaba José Hernández a través de sus versos, así que se considera que nuestra hipótesis ha sido demostrada con éxito. Por último, esta aproximación al retrato literario del mundo rural argentino y a uno de los autores más recordados del siglo XIX en el continente, es una invitación a continuar prestando atención a las problemáticas rurales y de identidad nacional, por medio de las emociones presentes en las obras de literatos latinoamericanos.

Referencias

- Amaral, S. (1987). Trabajo y trabajadores rurales en Buenos Aires a finales del siglo XVIII. *Anuario IEHS*, (2), 33-41. <https://rb.gy/f6lv0>
- Arnold, J. (2020). Inside and outside the medieval laity: some reflections on the history of emotions. En R. Miri (ed.), *European Religious Cultures: Essays offered to Cristopher Brooke on the occasion of his eightieth birthday* (pp. 105-127). Londres: University of London Press.
- Banzato, G. y Valencia, M. (2005). Los jueces de paz y la tierra en la frontera bonaerense, 1820-1885. *Anuario IEHS*, (20), 211-237. <https://rb.gy/lq45e>
- Barral, M.E. (2008). De mediadores componedores a intermediarios banderizos: el clero rural de buenos aires y la *paz común* en las primeras décadas del siglo XIX. *Anuario IEHS*, (23), 151-174. <https://rb.gy/hb51i>
- Barrera, B y Sierra, M. (2020). Historia de las emociones: ¿qué cuentan los afectos del pasado? *Historia y Memoria*, (especial), 103-142. https://revistas.uptc.edu.co/index.php/historia_memoria/article/view/11583/9646
- Benítez, R. (1974). La Condición Humana en el Martín Fierro. *Revista Iberoamericana*, 40 (87-88), 259-277. <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/2891>
- Boddice, R. (2017). The History of Emotions: Past, Present, Future. *Revista de Estudios Sociales*, (62), 10-15. <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/res/article/view/6038>
- Boddice, R. (2018). *The History of Emotions*. Manchester: Manchester University Press.
- Boquet, D. y Nagy, P. (2018). *Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages*. Medford: Polity Press.
- Borello, R.A. (1986). La originalidad del “Martín Fierro”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, (437), 65-84. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/la-originalidad-del-martin-fierro/>

- Buchanan, T.C. (2014). Class Sentiments: Putting the Emotion Back in Working-Class History. *Journal of Social History*, 46 (1), 72-87. <https://www.jstor.org/stable/43305986>
- Cymerman, C. (1996). La ideología acerreada por el «Martín Fierro» de José Hernández. *Anales de la Literatura Hispanoamericana*, (25), pp. 49-61. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/la-ideologia-acarreada-por-el-martin-fierro-de-jose-hernandez-1996/>
- De la Fuente, A. (2000). *Children of Facundo: Caudillo and Gaucho Insurgency During the Argentine State-Formation Process (La Rioja, 1853-1870)*. Norham: Duke University Press.
- Escamilla Frías, L.E. (2021). Trans-fundar la Argentina. Nación, autoría y masculinidades en *Las aventuras de la China Iron* de Gabriela Cabezón Cámara. *Cuadernos del CILHA*, (34). <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cilha>
- Eustace, N., Lean, E., Livingston, J., Plamper, J., Reddy, W. M., & Rosenwein, B. H. (2012). AHR Conversation: The Historical Study of Emotions. *The American Historical Review*, 117(5), 1487–1531. <https://doi.org/10.1093/ahr/117.5.1487>
- Fantini, B., Moruno, D. M., & Moscoso, J. (2013). *On Resentment: Past and Present*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing
- Fernández, N. (2020). Martín Fierro. Historia, política y literatura en la Argentina del siglo XIX. *Confluente. Rivista Di Studi Iberoamericani*, 1(12), 407-422. <https://confluente.unibo.it/article/view/11385>
- Fradkin, R.O. (1996). Tulio Halperin Donghi y la formación de la clase terrateniente porteña. *Anuario IEHS*, (11), 71-107. de <https://rb.gy/0juoz>
- Frevert, U. (2011). *Emotions in history: lost and found*. Budapest: Central European University Press.
- Frevert, U. (2014). La Historia Moderna de las Emociones: Un Centro de Investigación en Berlín. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36(0), 31–55. https://doi.org/10.5209/rev_CHCO.2014.v36.46681
- Frevert, U. (2015). Historicizing Emotions in Berlin. *Publications of the Modern Language Association of America*, 130(5), 1497–1500. <https://doi.org/10.1632/pmla.2015.130.5.1497>
- Garavaglia, J.C. (1997). De ‘mingas’ y ‘convites’, la reciprocidad campesina entre los paisanos rioplatenses. *Anuario IEHS*, (12), 131-139. <https://rb.gy/o1itn>
- Garavaglia, J.C. (1985). Economic Growth and Regional Differentiations: The River Plate Region at the End of the Eighteenth Century. *The Hispanic American Historical Review*, 1(65) n° 1, 51-89. <https://www.jstor.org/stable/2514670>
- Garavaglia, J.C. (1987). ¿Existieron los gauchos? *Anuario IEHS*, (2), 42-52. <https://tinyurl.com/bdzkvb2>
- Garavaglia, J.C. y Gelman, J. (1998). Mucha tierra y poca gente: un nuevo balance historiográfico de la historia rural platense (1750-1850). *Historia Agraria: Revista de agricultura e historia rural*, (15), 29-50. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=197319>
- García de Orellán, S.H. (2020). La historia de la historia de las emociones: mapeo de debates en proceso. *Revista Brasileira de História*, 83(40), 219-234. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26363361011>
- Garrido Otoy, M. (2020). Historia de las emociones y los sentimientos: aprendizajes y preguntas desde América Latina. *Historia Crítica*, (78), 9-23. <https://doi.org/10.7440/histcrit78.2020.02>

- Geirola, G. (1996). Eroticism and Homoeroticism in Martín Fierro. En D.W. Foster y R. Reis, *Bodies and biases: sexualities in Hispanic cultures and literatures* (pp. 316-332). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gelman, J. (1996). Unos números sorprendentes. Cambio y continuidad en el mundo agrario bonaerense durante la primera mitad del siglo XIX. *Anuario IEHS*, (11), 123-145. <https://tinyurl.com/7v264ed5>
- Halperin Donghi, T. (1985). *José Hernández y sus mundos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Heffes, G. (2011). *Martín Fierro* ante la ley: el problema del cuerpo, la voz y sus usos específicos. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (74), 9-23. <https://www.jstor.org/stable/41940835>
- Hernández, J. (2009). *El gaucho Martín Fierro*. Buenos Aires: Gador en la Cultura.
- Hernández, J. (2009). *La Vuelta de Martín Fierro*. Buenos Aires: Gador en la Cultura.
- Krieken, R.V. (2014). Norbert Elias and Emotions in History. En David Lemmings y Ann Brooks. (eds), *Emotions and Social Change: Historical and Sociological Perspectives* (pp. 3-18). London: Routledge.
- Infesta, M.E. y Valencia, M.E. (1987). Tierras, premios y donaciones. Buenos Aires: 1830-1860. *Anuario IEHS*, (2), 177-213. <https://tinyurl.com/45uhpju7>
- Iriarte, S. (2020). El mito gaucho y la construcción de las identidades nacionales: proyecciones en traducciones y reescrituras extranjeras del *Martín Fierro*. *Caracol*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7888732>
- Jara Fuente, J.A. (2020) Introducción. En J.A. Jara Fuente, (coord.), *Las emociones en la historia. Una propuesta de divulgación* (9-16). Castilla-La Mancha: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Langiano, M. (2012). Formas de Vida en la frontera sur del siglo XIX, *habitus* y prácticas sociales de consumo alimenticio. *Anuario IEHS*, (27), 273-291.
- Lois, E. (2003). Cómo se escribió y se describió “El gaucho Martín Fierro”. *Orbius Tertius*, (9), 19-33. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/como-se-escribio-y-se-describio-el-gaucho-martin-fierro/>
- Mandrini, R.J. (1992). Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX), balance y perspectivas. *Anuario IEHS*, (7), 59-72. <http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/1992.html>
- Mandrini, R.J. (1999). La economía indígena del ámbito pampeano-patagónico, ¿problema de las fuentes o ceguera de los historiadores? *América Latina En La Historia Económica*, 12(6), 39-58. <http://alhe.mora.edu.mx/index.php/ALHE/article/view/254>
- Martínez Estrada, E. (1958a). *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina (Tomo I)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Estrada, E. (1958b). *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina (Tomo II)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Matamoro, B. (2012). “Martín Fierro”, una cosa de hombres. *Cuadernos Hispanoamericanos*, (745-746), 77-87. https://www.cervantesvirtual.com/portales/constituciones_hispanoamericanas/obra/martin-fierro-una-cosa-de-hombres/
- Mayo, C.A. (1987). ¿Una campaña sin gauchos? *Anuario IEHS*, (2), 42-52. <https://tinyurl.com/yekeyhkyz>
- Mayo, C.A., Fernández, Á., Bustamante, J.C., Laura, D., Diana, D., Virgili, D. y Wibaux, M. (2005). Comercio minorista y pautas de consumo en el mundo rural bonaerense, 1760-1860. *Anuario IEHS*, (20), 239-262. <https://tinyurl.com/2a4kt9az>

- McNamer, S. (2015). The Literariness of Literature and the History of Emotion. *PMLA*, 130(5), 1433-1442. <https://www.jstor.org/stable/44017160>
- Míguez, E. (1997). Mano de obra, población rural y mentalidades en la economía de tierras abiertas de la provincia de Buenos Aires. Una vez más, en busca del Gaucho. *Anuario IEHS*, (12), 163-173. <https://tinyurl.com/2p93hfbd>
- Míguez, E. (1991). Migraciones y repoblación del sudeste bonaerense a fines del siglo XIX. *Anuario IEHS*, (6), 181-198. <http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/1991.html>
- Palermo, M.A. (2005). La mujer y el amor en el Martín Fierro. *Cuadernos Hispanoamericanos*, (661-662), 53-62. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/cuadernos-hispanoamericanos--169/>
- Peluffo, A. (2013). Gauchos que lloran: masculinidades sentimentales en el imaginario criollista. *Cuadernos de literatura*, (33), 187-201. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439843030009>
- Pérez, A.J. (2002). *Los dilemas políticos de la cultura letrada*. Buenos Aires: Corregidor.
- Plamper, J. (2015). *The History of Emotions: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Plamper, J., Reddy, W. Rosenwein, B. y Stearns, P. (2010). The history of emotions: An interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns. *History and Theory*, 49 (2), 237-265. <http://www.jstor.org/stable/40864443>
- Plesch, M., (2013). Demonizing and redeeming the gaucho: social conflict, xenophobia and the invention of Argentine national music. *Patterns of prejudice*, 47(4-5), 337-358. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0031322X.2013.845425>
- Reddy, W.M. (2001). *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reddy, W.M. (2009). Historical Research on the Self and Emotions. *Emotion Review*, 1(4), 302-315. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1754073909338306>
- Reddy, W.M. (2012). *The making of romantic love: longing and sexuality in Europe, South Asia, and Japan, 900-1200 CE*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Reguera, A. (1991). Trabajo humano, trabajo mecánico, cadena de oficios entre ciudad y campo en el sur bonaerense, siglos XIX y XX. *Anuario IEHS*, (6), 113-136. <https://tinyurl.com/y2d5r95n>
- Risso, J.L. (2015). Identidad nacional y otredad indígena en la formación del estado nación argentino. Una propuesta de lectura (a través) de *Martín Fierro*. *Revista Pilquen – Sección Ciencias Sociales*, 3(18), 92-106. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347543436008>
- Rosas Lauro, C. (ed.) (2005). *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rosenwein, B.H. (2002). Worrying about Emotions in History. *The American Historical Review*, 3(107), 821-845. <https://www.jstor.org/stable/10.1086/532498>
- Rosenwein, B.H. (2006). *Emotional communities in the early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rosenwein, B.H. (2016). *Generations of feeling: a history of emotions, 600-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saiz Artiaga, B. (2020) Comunidades en conflicto: expresando las emociones políticas en el espacio urbano. Flandes y Castilla en la Baja Edad Media. En J.A. Jara Fuente (coord.), *Las emociones en la historia. Una propuesta de divulgación* (pp. 65-82). Castilla-La Mancha: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Stearns, P. N. (2015). Emotions, History of. En *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (pp. 513–518). <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.62111-6>

Stearns, P.N. y Stearns, C.Z. (1985). Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. *The American Historical Review*, 4(90), 813-836. <http://www.jstor.org/stable/1858841>

Vinther, T. (2011). Barbarie y civilización en “Martín Fierro”. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/barbarie-y-civilizacion-en-martin-fierro/html/e2d74b0a-a0f8-11e1-b1fb-00163ebf5e63_4.html#I_0_

Recibido: 7 de abril de 2023

Aceptado: 25 de setiembre de 2023

Publicado: 19 de diciembre de 2023

Contribución del autor: El autor ha participado en la elaboración, el diseño de la investigación, la redacción del artículo y aprueba la versión que se publica en la revista.

Agradecimientos: Quiero agradecer a la Dra. Gloria Cristina Flórez, por los aportes y comentarios brindados al elaborar la versión inicial del presente artículo.

Financiamiento: Sin financiamiento.

Conflicto de intereses: El autor no presenta conflicto de interés.

Correspondencia: sebastian.guadalupe@unmsm.edu.pe

ENSAYO



Más allá de los horizontes y las etapas: Una propuesta de periodificación para la arqueología peruana

Beyond horizons and stages: A periodization proposal for peruvian archaeology

Henry Tantaleán

htantaleany@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-3087-7968>

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

RESUMEN

El ordenamiento secuencial de los fenómenos sociales que se dieron a lo largo de la historia peruana es una de las principales tareas de los historiadores y arqueólogos. En el caso de la prehistoria andina (*circa* 12000 a.C.-1532 d.C.), los estudiosos del pasado y arqueólogos, han propuesto una serie de esquemas para organizar una infinidad de fenómenos sociales, a pesar, incluso, de carecer de fuentes escritas, como el caso de la arqueología precolonial peruana. Si bien se han propuesto importantes esquemas, muchos de ellos han sido superados por los nuevos datos de las investigaciones arqueológicas o, simplemente por su propuesta teórica subyacente, ya no dan cuenta de manera efectiva de los fenómenos sociales que esperaban organizar. En este ensayo se propone una nueva periodificación para la prehistoria peruana que abarca desde el temprano poblamiento de los Andes Centrales, hasta la caída del Imperio de los Incas. El objetivo inmediato de esta propuesta es organizar los fenómenos del pasado de una manera más coherente con respecto a los datos arqueológicos y las discusiones académicas más recientes.

Palabras clave: arqueología peruana, Andes centrales, cronología, periodos, etapas.

ABSTRACT

The sequential ordering of the social phenomena that occurred throughout Peruvian history is one of the main tasks of historians and archaeologists. In the case of Andean prehistory (*ca.* 12 000 BC-AD 1532), scholars interested in the past and archaeologists have proposed a series of schemes to organize an infinite number of social phenomena, despite even lacking written sources, as is the case of Peruvian pre-Colonial archaeology. Although important schemes have been proposed, many of them have been overcome by new data from archaeological research or, simply because of their underlying theoretical proposal, they no longer effectively account for the social phenomena they hoped to organize. This essay proposes a new periodization for Peruvian prehistory that spans from the early settlement of the Central Andes to the fall of the Inca Empire. The immediate objective is to organize the phenomena of the past in a more coherent way regarding to the most recent archaeological data and academic discussions that allows us to continue with the construction of Peruvian prehistory.

Keywords: Peruvian archeology, central Andes, chronology, periods, stages.

Introducción

Desde el inicio de la arqueología como disciplina científica en el Perú, a finales del siglo XIX, una serie de investigadores ha contribuido a la definición y organización de las diferentes entidades sociales que se desarrollaron a lo largo del territorio del Perú (Isbell y Silverman, 2002; Silverman e Isbell, 2008). Incluso, este interés puede remontarse a un momento pre-disciplinario, cuando otros estudiosos comenzaron a estudiar los restos de sociedades que les antecedían (Rivasplata, 2015; Tantaleán, 2021, 2023). Sus esfuerzos, no solamente fueron empíricos, vale decir descripciones de sitios o artefactos, sino que también, se embarcaron en la creación de originales hipótesis y teorías sobre la naturaleza y el carácter de esas sociedades pasadas (Dillehay, 2008; Moore, 2014; Tantaleán, 2016). Con este fin, varios estudiosos del pasado propusieron y describieron marcos temporales o cronológicos para poder organizar su narrativa histórica.

De ese modo, la arqueología, cómo también hace la historia, ha planteado separaciones o divisiones de bloques de tiempo que, en el caso del mundo andino prehispánico, se aplican a más de 14000 años. Asimismo, tales propuestas cronológicas pretenden captar fenómenos sociales que se dan en un espacio bastante extenso y que cubren, en nuestro caso, gran parte de la zona andina, incluso más allá de las fronteras peruanas actuales, un territorio que se conoce en la literatura arqueológica como los Andes Centrales (Quilter, 2022). A la vez, también tienen el desafío de poder expresar las historias locales y regionales, por ejemplo lo que sucede en un solo valle de la costa o sierra peruana.

Con ese objetivo en mente, diversos arqueólogos desarrollaron una serie de sistemas cronológicos desde la fundación de la arqueología científica en el Perú a finales del siglo XIX. Así, por ejemplo, las publicaciones de Max Uhle (1902, 1903a, 1903b) establecieron una secuencia de momentos por los cuales habrían atravesado las antiguas sociedades andinas. Posteriormente, a lo largo de todo el siglo XX, investigadores como Julio César Tello (1921, 1923), Alfred Kroeber (1927), Gordon Willey (1945), Rafael Larco Hoyle (1948), Wendell Bennett (1946), William Strong (1948), Wendell Bennett y Junius Bird (1949), entre otros, plantearon, de acuerdo con su conocimiento de la arqueología andina y sus perspectivas teóricas, propuestas cronológicas para organizar los datos arqueológicos y las *culturas* que habían descubierto y/o estudiado (ver Lanning, 1963, pp. 22-27; Lumbreras, 1969, pp. 21-27, Ravines, 1970; Ramón, 2005; Kaulicke, 2010, 93-146; Carmichael, 2019).

Sin embargo, en la actualidad dos son los sistemas de división del largo proceso prehistórico andino más utilizados: el de John Rowe (1962) y el de Luis Guillermo Lumbreras (1969) (Silverman, 2004, p. 11; Silverman e Isbell, 2008; Quilter, 2022, p. 32). En términos generales, el sistema de Rowe estableció la presencia de tres grandes periodos que denominó «horizontes», los cuales se caracterizan por la aparición y existencia de un estilo cerámico y/o arquitectónico que se extendió por gran parte de los Andes Centrales. Estos horizontes se relacionaron con los estilos Chavín, Wari e Inca, a los cuales denominó *Horizonte Temprano*, *Horizonte Medio* y *Horizonte Tardío*, respectivamente. A su vez, entre cada horizonte, Rowe reconoció la existencia de una serie de *periodos intermedios* (Rowe, 1962), los cuales se reconocían por los estilos que utilizaban las sociedades de una manera más local. A ellos los denominó *Periodo Intermedio Temprano* y *Periodo Intermedio Tardío*. Para la parte previa al primer horizonte u *Horizonte Temprano*, Rowe se valió principalmente de los trabajos de Edward Lanning, pero también de otros investigadores, proponiendo los periodos *Precerámico* e *Inicial*, siendo la ausencia o presencia de cerámica el principal indicador arqueológico de tales periodos (ver una versión más lograda en Menzel y Rowe, 1967).

Por su parte, el sistema de Lumbreras se caracterizó por la definición y explicación de *etapas* o *estadios*. Desde una perspectiva inspirada en el marxismo, Lumbreras trató de generar una narrativa histórica que tratase de captar y explicar los desarrollos socioeconómicos por los que habrían atravesado las sociedades prehispánicas de los Andes. Así, Lumbreras definió y caracterizó, yendo de lo más antiguo a lo más reciente, las etapas o estadios *Lítico*, *Arcaico*, *Formativo*, *Culturas regionales*, *Imperio Wari*, *Estados Regionales* e *Imperio Tawantinsuyu* (Lumbreras, 1969, en especial ver el Cuadro de la página 28). A pesar de que su propuesta trataba de evitar problemas previos que observó de anteriores sistemas cronológicos, sus etapas o estadios incorporaron una visión evolutiva y culturalista de las sociedades prehispánicas

Como era de esperar, ambos sistemas cronológicos han sido criticados durante décadas (Stone-Miller, 1993; Ramón, 2005; Kaulicke, 2010; Swenson y Roddick, 2018, pp. 7-9; Carmichael, 2019; Vega-Centeno, 2020, entre otros). No obstante, hasta la fecha no han podido ser sustituidos pese a que han transcurrido más de 60 años desde sus propuestas originales. Incluso, han existido recientes intentos para actualizar tales sistemas cronológicos (ver, por ejemplo, Kaulicke, 2010; Shady, 2008; Lumbreras, 2019; Burger, 2019; Makowski, 2020), aunque no han estado exentos de críticas. En el mejor de los casos, simplemente se han actualizado/cambiado las fechas o los nombres de los periodos o etapas propuestas, pero manteniendo la esencia teórica y metodológica incorporada por sus autores desde su génesis. Por tanto, debido a que existe una serie de críticas del aspecto teórico y metodológico, como también por el avance de la cronología absoluta y de nuevos y crecientes hallazgos en las últimas décadas, creemos que resulta necesario plantear una alternativa a los marcos cronológicos ya existentes.

Una propuesta de periodificación para los Andes Centrales prehispánicos¹

A pesar de las críticas señaladas y de las probables falencias de ambos sistemas cronológicos, hay varias cuestiones que hemos tomado en cuenta, en tanto hay algunas fechas y fenómenos sociales que son innegablemente importantes, así como hitos históricos. Como nuestra propuesta también persigue explicar fenómenos sociales bastante amplios, tomamos como hitos más importantes, dentro de la prehistoria andina, a los grandes momentos o periodos de integración regional. Lo anterior quiere decir que, tomamos en cuenta esos momentos en los cuales gran parte de los Andes Centrales estuvieron unidos, articulados y/o conectados por una misma élite o élites económicas, políticas y/o religiosas y que dominaron o influenciaron a una gran área del territorio peruano y, como es de esperar, más allá de las fronteras nacionales actuales. Los indicadores arqueológicos que evidenciarán tales integraciones regionales y multirregionales, deberán estar interconectados y correlacionados materialmente, siendo la construcción de arquitectura (monumental, residencial de elite, comunitaria y funeraria) y la producción artesanal (cerámica, textil, metalurgia, lítica, etc.), las que guarden una similitud muy importante para una misma área o región.

De esta manera, en nuestra propuesta existen tres principales **tipos de integración**: económica, política y religiosa. Se puede dar una o varias de ellas simultáneamente, dependiendo de los desarrollos históricos en cada periodo. En ese sentido, tanto el sistema cronológico de Rowe como el de Lumbreras tomaron como base elementos de dichas integraciones regionales y los correlacionaron con lo que se conoce como las «culturas» Chavín, Wari e Inca.

Así, un elemento clave en nuestra propuesta es que podemos apreciar que, desde un centro principal en el cual reside una poderosa élite económica, política y/o religiosa, se ejerce una hegemonía y/o un control directo de grandes extensiones de territorios, pero, sobre todo, de las comunidades. En ese sentido, para nosotros, una **entidad política regional** comprende un valle o una serie de valles, generalmente dentro de una misma zona ecológica como puede ser la costa o la sierra como, por ejemplo, podría ser la entidad política chimú. Mientras que, cuando nos referimos a una **integración multirregional**, se trata de un conjunto mayor de valles e, incluso, de grandes y diversas zonas ecológicas como, por ejemplo, la costa norte o la sierra norte. Este fue el caso de la gran integración multirregional que desarrolló el Imperio inca (Covey, 2006; D'Altroy, 2015; Bauer, 2018).

Sin embargo, en Luis G. Lumbreras, se parte de la presunción que, desde un centro principal, ya sea Chavín de Huántar, Huarí o Cusco, se controlaron las prácticas sociales económicas, políticas y/o ideológicas de diferentes comunidades y sus territorios, lo cual se plasmaría en una homogeneidad en la arquitectura y artesanía de manera sincrónica. Si bien esto podría resultar más plausible para el último periodo con los incas, resulta menos claro para el caso de lo Wari y, sobre todo, para lo Chavín (Burger et al., 2019; Seki, 2023). De hecho, muchas veces, incluso con los incas, el control completo de los territorios no es muy evidente y, más bien, se trata de una serie de articulaciones, hegemonías o influencias de diferentes tipos e intensidades (Jennings, 2010; Makowski y Giersz, 2016; Isbell et al., 2018).

1 Una versión preliminar de esta sección fue publicada en Tantaleán (2023).

Asimismo, los periodos de integración multirregional son grandes momentos en los cuales una serie de asentamientos humanos se encuentran conectados bajo la predominancia de uno en particular. Por tanto, como se puede imaginar, estos asentamientos que se encuentran distribuidos a lo largo de una amplia zona de los Andes Centrales, no lo harán al mismo tiempo y con la misma intensidad. De este modo, se toma como punto de partida de inicio de este periodo, el momento en que el asentamiento principal comienza a establecer o ejercer relaciones económicas, políticas y/o ideológicas con mayor intensidad sobre varios sitios del área andina. De la misma manera, el final del periodo ocurre cuando el asentamiento principal deja de ejercer dominio, control y/o influencia sobre tales asentamientos y sus pobladores. Esta es la principal diferencia con las nociones de etapas y horizontes que tienden a generar una visión de unidad y homogeneidad de los fenómenos sociales sincrónicos. Por el contrario, lo que realmente sucede es que existe una diversidad de fenómenos sociales a lo largo de los Andes que, incluso, debido a la carencia de investigaciones arqueológicas, aún resultan difíciles de comprender y explicar.

Por tanto, para nosotros, a pesar de que aparentemente se aprecia una cierta homogeneidad durante estos grandes periodos de integración multirregional que estamos planteando, también evidenciamos que las entidades políticas regionales y locales aún mantienen muchos de sus rasgos, unidades y prácticas sociales económicas, políticas y religiosas propias (Silverman e Isbell, 2008; Moore, 2014; Malpass, 2016; Tantaleán, 2021; Quilter, 2022). En realidad, observamos el proceso histórico prehispánico como una serie de periodos de autonomía local y/o regional y periodos de integraciones multirregionales. Por ello, nuestra propuesta toma en cuenta las prácticas sociales económicas, políticas e ideológicas que se expresan de maneras locales, regionales y multirregionales. La materialización de tales integraciones o autonomías se puede apreciar en la presencia de paisajes, arquitectura y producción artesanal dentro de los territorios durante cada periodo específico.

De hecho, existe una dinámica que oscila entre la integración y la autonomía debido a las fuerzas sociales que se encuentran distribuidas por el paisaje social a lo largo del tiempo. Esto se refleja en lo que políticamente se denomina la conformación de jerarquías que tienen su contraparte en las heterarquías (*sensu* Crumley, 1995). En realidad, esa tensión tanto dentro de las entidades políticas, como entre ellas, es lo que genera la historia cambiante y la conformación sincrónica de los paisajes económicos y políticos (Tantaleán, 2021; Stanish et al., e.p.).

Asimismo, se debe resaltar que la base para la existencia de todos estos fenómenos sociales amplios siempre será la unidad doméstica que, además de ser una unidad social, es también una unidad mínima laboral (Stanish, 1992; Tantaleán, 2006). A su vez, las unidades domésticas conforman comunidades, las cuales de manera colectiva enfrentaron sus desafíos ecológicos, sociales, económicos y políticos. Las comunidades a lo largo del tiempo y de acuerdo con su propia historia específica y prácticas sociales concretas, conformaron entidades políticas de diversa naturaleza y escala. A partir de tales entidades sociales podremos observar el surgimiento de estados y hasta imperios. Al final, como veremos, todo este proceso se fundamenta en las prácticas sociales y la organización de sus consecuentes relaciones económicas, políticas y religiosas.

También, debemos señalar que, en nuestra propuesta, hemos tratado de evitar las cargas evolucionistas de sistemas cronológicos previos, pues, esperamos no asumir de manera *a priori* una serie de características sociales que se darían dentro de un territorio dado y que impiden comprender la verdadera naturaleza de las trayectorias históricas particulares en su desarrollo y dimensión real. Asimismo, cuando los hay, hemos integrado los nuevos fechados radiocarbónicos y secuencias históricas y arqueológicas de muchas investigaciones recientes, lo que permite actualizar los sistemas cronológicos previos y brindar un panorama contemporáneo de la arqueología peruana. Adicionalmente, algunos fenómenos climáticos de impacto regional, como grandes periodos de sequías, son tomados en cuenta por su reconocida influencia en las sociedades andinas.

Como resultará evidente, es imposible captar y capturar toda la heterogeneidad y matices de las comunidades locales e integraciones regionales y multirregionales en cada periodo. Sin embargo, el objetivo principal de esta propuesta es generar un esquema sobre la aparición y desaparición de una serie de fenómenos y prácticas sociales que siguen siendo y serán discutidos por los arqueólogos en el futuro. De hecho, en paralelo o conviviendo con los grandes periodos de integración regional o multirregional, podremos encontrar una serie

de comunidades y entidades políticas que se mantienen aisladas o conviven con dichos fenómenos sociales más extensos. Por lo tanto, cada uno de nuestros periodos prioriza o resalta la existencia de un fenómeno o fenómenos socioeconómicos y sociopolíticos dominantes, aunque no únicos, pero que sí, indiscutiblemente, transformaron a las comunidades y a los paisajes andinos, de una manera tal que es reconocible en el paisaje andino y en sus producciones materiales. No obstante, también existirán otros fenómenos sociales incluso diferentes pero paralelos, conviviendo con ellos o que los ignoran o rechazan. De hecho, su existencia también permite interesantes relaciones dialécticas entre tales entidades sociales de diferentes caracteres económicos y/o políticos.

Por tanto, para nosotros los periodos aquí propuestos resultan herramientas heurísticas para la explicación arqueológica. Vale decir, nuestra propuesta reúne una serie de hipótesis de trabajo con las cuales enfrentar y confrontar esos fenómenos arqueológicos prehispánicos que deben seguir siendo investigados. Por ello, los periodos propuestos suponen una primera entrada para comenzar a ubicar los diferentes fenómenos sociales de manera cronológica y comprender su propia naturaleza, y las relaciones dentro de cada propia entidad y con otras con las que convivieron.

De este modo, siguiendo lo previamente expuesto, en la tabla 1 hemos dividido a la época prehispánica peruana en los siguientes nueve periodos:

TABLA 1
Propuesta de periodificación para la época prehispánica en el Perú

Años aproximados	Periodos	Sitios arqueológicos representativos
1 400 d. C. - 1 532 d. C.	Tercera integración multirregional	Cusco, Machu Picchu, Choquequirao, Vilcashuamán, Huánuco Pampa, Pumpu, Hatuncolla, Inkawasi de Cañete, Tomebamba, Pachacamac
1,000 d. C. - 1 400 a. C.	Entidades políticas autónomas tardías	Túcume, Batán Grande, Chan Chan, Kuélap, Armatambo, La Centinela de Tambo de Mora, Pucarani (Puno)
700 d. C. - 1 000 d. C.	Segunda integración multirregional	Huari, Pikillacta, Viracochapampa, El Castillo de Huarney, Cerro Baúl
500 a. C. - 700 d. C.	Entidades políticas autónomas tempranas	Cerro Colorado, Huacas de Moche, Huaca Rajada-Sipán, Yayno, Complejo Maranga, Cahuachi
800 a. C. - 500 a. C.	Primera integración multirregional	Chavín de Huántar, Pacopampa, Kunturwasi, Ancón, Karwas
1 800 a. C. - 800 a. C.	Entidades políticas autónomas iniciales	Caballo Muerto, Sechín Alto, Garagay, Qaluyu
3 500 - 1 800 a. C.	Integraciones regionales prístinas	Caral, Áspero, Kotosh, La Galgada
6 000 - 3 500 a. C.	Comunidades sedentarias tempranas	Nanchoc, Huaca Prieta, La Paloma, La Yerba III
12 000 - 6 000 a. C.	Comunidades trashumantes primigenias	Amotape, Pampa de Paiján, Pachamachay, Pikimachay, Guitarrero

Fuente: Elaboración propia.

1. Periodo de las Comunidades Trashumantes Primigenias (12000 a. C. - 6000 a. C.)

Este es el primer periodo de la prehistoria andina. Inicia con la llegada de los primeros seres humanos al territorio andino y se relaciona con la creación y desarrollo de una serie de prácticas sociales económicas e ideológicas relacionadas con la subsistencia, enfocadas en la caza, la recolección, el marisqueo y la pesca. La trashumancia y/o la semisedentariedad, son las principales formas de vida social de estas comunidades. Con relación a la época geológica del Pleistoceno, el clima mejoró considerablemente con temperaturas más elevadas desde los 9600 a. C. en adelante, dando paso al Holoceno, que es la época geológica en la que vivimos (León, 2007, p. 42; Malpass, 2016, p. 22).

En general, los fechados más antiguos relacionados con cuerpos humanos en la costa norte, se aceptan como la evidencia más temprana de poblamiento en el territorio peruano. Así, un fechado realizado por Claude Chauchat y su equipo a partir de una muestra de carbón asociada directamente a un resto humano en el sitio de Pampa de los Fósiles 13, arrojó el rango de 10387 a. C. - 9458 a. C. (Chauchat, 2006, p. 200; León, 2007, p. 109). No obstante, los recientes hallazgos realizados por el equipo liderado por Tom Dillehay en los estratos arqueológicos más profundos del sitio arqueológico de Huaca Prieta en el valle de Chicama, proponen ocupaciones humanas más tempranas, en torno al 12000 a. C. (Dillehay *et al.*, 2012). Incluso, es posible que hayan existido ocupaciones humanas mucho más tempranas debido a la presencia de otros sitios en Sudamérica, donde hay evidencias de posibles artefactos hechos en piedra producidos por seres humanos. Es posible que, en los próximos años, nuevos hallazgos superen la antigüedad de tales fechados.

Por el momento, lo que sí sabemos es que los grupos humanos del periodo de las comunidades trashumantes primigenias ocuparon gran parte del territorio peruano desde el litoral hasta la selva baja. Sin embargo, donde las ocupaciones humanas de este periodo han sido mejor evidenciadas arqueológicamente es en la costa peruana, principalmente en la costa norte, especialmente en el departamento de La Libertad (Chauchat, 2006; Dillehay, 2017). Asimismo, una importante concentración de sitios arqueológicos de este periodo ha sido descubierta en la sierra central, en especial en las punas de Junín (Rick, 1980; Lavallée, 1995). No obstante, la costa central y la costa sur (Lima e Ica) también conservan algunos sitios resaltantes de este periodo, lo mismo que la sierra norte y sierra sur peruana, incluyendo el altiplano circunlacustre (ver León Canales, 2007 para una buena síntesis).

FIGURA 1. Cueva de Pikimachay, Ayacucho.



Fuente: Cortesía de Juan Yataco.

Entre los sitios arqueológicos más representativos de este periodo tenemos al Complejo Amotape, en la costa de Piura; Pampas de los Fósiles y Paiján, al norte del valle de Chicama; Quirihuaq y La Cumbre, en el valle de Moche; Guitarrero, en el Callejón de Huaylas; Tres Ventanas, en la parte alta de la quebrada de Chilca; el Cerro Lechuza, en Pisco; las cuevas y los abrigos rocosos de las punas de Junín como Pachamachay; Lauricocha, en Huánuco; Pikimachay, en Ayacucho; Asana, en las alturas de Moquegua; el Sitio Anillo y Quebrada Tacahuay, en la costa de Moquegua; la cueva de Toquepala, en la sierra de Tacna; Quebrada de los Burros, en la costa de Tacna, y los sitios de las punas del altiplano puneño como Macusani.

Este periodo termina cuando algunos grupos sociales comienzan a sedentarizarse, es decir, cuando empiezan a vivir en asentamientos de manera permanente y, a la vez, se enfocan en una subsistencia basada en la horticultura, la pesca o la recolección intensiva. Asimismo, los grupos humanos cuentan con un número de miembros que les permite transitar de ser nómades a formar comunidades que construyen viviendas y habitan permanentemente en aldeas que sobrepasan las decenas de unidades domésticas.

Prácticas sociales económicas

Las prácticas sociales económicas de este periodo están relacionadas con las de subsistencia, aún no productora ni reproductora de especies botánicas y animales. Las prácticas sociales económicas se fundamentan en la explotación directa de los recursos naturales que se recolectan, cazan o pescan de la tierra y el mar. El grupo humano a veces se especializa en la explotación de algún tipo de recurso, pero, en general, los grupos humanos utilizan expeditivamente cualquier recurso natural que se encuentra a la mano para su reproducción social y realizan intercambios intermitentes con otros grupos humanos. Por tales tipos de prácticas sociales económicas, los grupos humanos están plenamente cohesionados y distribuyen inmediatamente los recursos apropiados de la naturaleza. No existe, por tanto, una acumulación colectiva o individual de recursos humanos o excedentes. La tecnología necesaria para sus prácticas sociales económicas se basa en el conocimiento profundo de la naturaleza de los nichos ecológicos, el clima, el comportamiento de las especies animales y vegetales y las fuentes de materias líticas. Especialmente su tecnología de producción de instrumentos estaba basada en la talla de rocas, pero, también existe una importante tecnología producida en huesos de animales. Podemos apreciar que existe una especialización de la producción de instrumentos líticos como las puntas líticas orientadas principalmente para la caza. En especial, la tradición de puntas paijanenses y de «cola de pescado», que está muy extendida en la costa peruana, mientras que, en la sierra, sobre todo en las punas, podemos apreciar una tradición de puntas foliáceas. Pero, en general, lo que más abundan son la industria de cantos rodados desbastados y de lascas retocadas. Una importante tradición de instrumentos hechos con huesos de animales también se ha podido reconocer en los asentamientos de este periodo.

Prácticas sociales políticas

Debido al tipo de prácticas económicas de subsistencia directa, la alta movilidad y el número de personas del grupo, las prácticas y relaciones sociales políticas entre miembros de estas comunidades son prácticamente igualitarias. Sin embargo, existen líderes que basan su autoridad en la experiencia o la edad o alguna habilidad primordial concreta para la supervivencia del grupo. En colectivos de número reducido, hablamos de decenas de personas, no es necesaria una serie de instituciones políticas formales que vayan más allá del tabú, normas y castigos y recompensas comunales. Tales normas permiten la reproducción social del grupo. Por ejemplo, controlar la cantidad de miembros de la comunidad es un tema fundamental porque de ello depende la supervivencia del grupo y que los recursos puedan ser accesibles para todos. Como señala el antropólogo Marshall Sahlins (1977), es posible que, a diferencia de nuestra visión contemporánea que percibe a este periodo como de precariedad e inestabilidad económica, más bien se tratarían de «sociedades de la opulencia», en las cuales los miembros de tales grupos sociales gozaban de una serie de posibilidades materiales significativas para su vida, sobre todo, si uno las compara con otros periodos posteriores.

Prácticas sociales ideológicas

A través de la arqueología, hemos sido capaces de reconocer que, como sus antecesores de otras partes del mundo, estos grupos humanos en particular materializaban sus prácticas sociales ideológicas mediante la pintura de escenas de su vida cotidiana y de sus creencias en las paredes rocosas de abrigos o cuevas. Este tipo de evidencia arqueológica ha sido hallada y registrada, sobre todo, en cuevas de la puna de la sierra central del Perú, en muchas de las cuales habitaban temporal o permanentemente dichos grupos humanos. Asimismo, en algunas de tales cuevas o en las zonas costeras se han excavado enterramientos humanos, los cuales materializan la necesidad que tenían estos grupos humanos de cuidar a sus muertos y darles un espacio funerario acorde con sus creencias sobre la muerte.

2. Período de las Comunidades Sedentarias Tempranas (6000 a. C. - 3500 a. C.)

Este periodo se caracteriza por la presencia de los primeros poblados sedentarios que permanecieron ocupados durante varias generaciones y en los cuales habitaron centenares de individuos. Asimismo, se encuentran las primeras expresiones de arquitectura comunitaria/corporativa, aunque de pequeña escala.

Aproximadamente en el milenio VI a. C., grupos de seres humanos comenzaron a habitar en espacios de la costa y sierra peruana de manera permanente. Este periodo correspondiente al Holoceno Medio coincide con un clima más cálido y que se conoce como el «Optimum Climaticum», que se inicia alrededor del 6900 a. C. (León Canales, 2007, p. 44). Los habitantes de este periodo, conocedores de su medio y habiendo experimentado con la horticultura y domesticación de plantas y animales previamente, fueron capaces de establecerse de manera permanente en un solo asentamiento a lo largo de las diferentes estaciones del año. Este es el surgimiento de las primeras aldeas fijas que fueron habitadas durante muchas generaciones. Incluso tales asentamientos fueron también cementerios de sus propios habitantes. Asimismo, aparecen pequeños espacios de reunión colectiva, una serie de edificios públicos que, por lo general, son denominados «templos» o «santuarios» pero que, también, podrían tener funciones políticas o, simplemente, ser espacios de reunión colectiva. En cualquier caso, ninguna de estas edificaciones excede la función de un espacio arquitectónico destinado a la reunión de un bajo número de autoridades o líderes de la misma comunidad o vecinas o de personajes relevantes del grupo. Asimismo, no integran algún tipo de manifestación de religión institucionalizada ni mucho menos coercitiva. Las tumbas conocidas de este periodo en ningún caso acusan un tipo de tratamiento o ajuar funerario que vaya más allá del cuidado y la atención que se le pueda ofrecer a un ser querido, o al respeto o autoridad que pueda ser dado a un líder comunal.

Los primeros poblados aldeanos sedentarios se focalizan en espacios ecológicos que permitieron la recolección de plantas y animales, la producción agrícola y/o la explotación de recursos marinos. En especial, los asentamientos conocidos se emplazan, sobre todo, frente al litoral de la costa peruana a lo largo de la gran extensión del territorio peruano. Además, cerca de ríos costeros y lomas también se han hallado sitios de este periodo, especialmente en la costa central. Asimismo, algunos asentamientos de la sierra han sido ubicados, en algunos casos sobre ocupaciones del periodo anterior, presenciando tales procesos de sedentarización como es el caso del abrigo rocoso de Telarmachay (Lavallée, 1995). Sin embargo, en general, los asentamientos registrados e investigados aún siguen siendo escasos, quizá, debido a problemas de conservación o a su reocupación por grupos humanos posteriores.

Entre los sitios arqueológicos más representativos de este periodo tenemos a Nanchoc en el valle de Zaña, Huaca Prieta en el valle bajo de Chicama, Telarmachay en su fase V en Junín, La Paloma al norte de la quebrada de Chilca, Chilca (pueblo 1) en la quebrada del mismo nombre, los sitios Paracas 514 y Paracas 96 en la península epónima, La Yerba III en la desembocadura del río Ica y Pernil Alto en Palpa.

Este periodo culmina cuando aparecen asentamientos humanos que reflejan concentraciones regionales de comunidades e intercambios económicos y religiosos regionales, y aparecen las primeras evidencias de arquitectura monumental, las cuales marcan la existencia de un tipo de religión supracomunal y compleja.

Prácticas sociales económicas

Las prácticas sociales económicas de este periodo se amplían para, además de la recolección, pesca y caza, incorporar plenamente la agricultura y la ganadería. Asimismo, se percibe una serie de intercambios a mediana distancia, que posibilita la complementación de la dieta alimenticia y la obtención de materias primas y artefactos gracias a otras comunidades vecinas. Las tecnologías principales se basan en la producción de embarcaciones y redes de pesca, principalmente de fibra de algodón. Aunque la agricultura todavía depende de las avenidas de aguas en los valles de la costa, a consecuencia de las lluvias en la sierra, estaría aún relacionada con instrumentos de madera y piedra. Evidentemente, dada la extensa lista de especies botánicas que se han reconocido en los yacimientos arqueológicos, se construyeron huertos y corrales para la reproducción de plantas y animales.

FIGURA 2. Huaca Prieta, Valle de Chicama.



Fuente: Elaboración propia

Prácticas sociales políticas

Las comunidades de este periodo que concentran una importante cantidad de unidades familiares suponen que existió una coordinación en la habitación y organización del espacio y de las relaciones sociales. Evidentemente, existieron líderes comunitarios que se encargaban de gestionar las necesidades y la redistribución de las materias primas, los recursos y los bienes que se producían en la comunidad. Las relaciones sociales seguirían siendo de tipo igualitario, aunque con un grupo de personas que tiene cierta predominancia sobre el resto de la comunidad sin que esto llegue a generar una verdadera asimetría social o acumulación de poder económico con respecto al resto de los comuneros.

Prácticas sociales ideológicas

Lo que sabemos sobre las prácticas sociales ideológicas de estos grupos humanos es reducido debido a que su propia producción artesanal no expresa mayores evidencias del desarrollo de una ideología que haya quedado materializada. Por tanto, debieron tener creencias animistas y no necesitaron expresarse en soportes como

la piedra o el hueso, sus principales materias para la producción de sus artefactos. Sin embargo, sí se han hallado algunos artefactos principalmente textiles y artefactos de hueso y de piedra, y mates y figurinas de barro que representan animales y seres antropomorfos, algunos de ellos evidencian algún sentido de dualidad o complementariedad. Por un lado, en este periodo no se reconoce una religión estandarizada que reitere un mensaje bien establecido o institucionalizado, mucho menos se observa algún tipo de religión coercitiva o violenta. Por otro lado, en este periodo las creencias relacionadas con la muerte se tornan más complejas. Principalmente tenemos que los individuos fallecidos son internados y enterrados dentro de los asentamientos, se les envuelve en textiles y se les acompañan algunos artefactos como líticos o artefactos utilizados en la producción. La necesidad de concentrarlos en un lugar de habitación supone la existencia de una concepción desarrollada con respecto a la muerte durante este periodo. Es posible que la práctica social de ofrecer cuidados y reverencias a los ancestros se haga mucho más importante durante este periodo como parecen indicar los enterramientos humanos excavados en las casas del sitio arqueológico de La Paloma.

3. Período de las Integraciones Regionales Prístinas (3500 a. C. - 1800 a. C.)

Este periodo se caracteriza por la aparición de los primeros asentamientos sedentarios que incorporan arquitectura monumental y que se interrelacionan de manera regional conectando valles y/o zonas ecológicas diferentes. Así, el milenio IV a. C. es un momento crucial en el cual algunas aldeas o poblados comienzan a erigir arquitectura supradoméstica, es decir, se construyen, además de viviendas, talleres o espacios de producción, las primeras y más evidentes muestras de construcciones colectivas o corporativas que no son usadas para habitación, sino, más bien, para reuniones grupales y rituales al aire libre, pero también de manera secreta. El concepto de huaca, materializado en construcciones arquitectónicas, su fundación, vida, y enterramiento cíclico se hace muy evidente durante este periodo.

La extensión de los asentamientos de este periodo a lo largo del territorio peruano se amplía significativamente. En realidad, los mapas arqueológicos se cubren de numerosos puntos, indicando sitios de las integraciones regionales prístinas. Así, los valles de la costa peruana, principalmente relacionados con el litoral, tienen uno o varios sitios de este periodo. Asimismo, aparecen sitios arqueológicos en espacios geográficos como bahías o ensenadas aptas para la pesca y el marisqueo, lo mismo que en algunas zonas de lomas donde la recolección y la caza permiten la vida de manera permanente y a lo largo de generaciones. Según los estudios arqueológicos y paleoclimáticos, existiría una importante relación entre el aumento y la monumentalidad de sitios cercanos al litoral y una abundancia de recursos marinos relacionada con el inicio de fenómenos de El Niño (Richardson y Sandweiss, 2008). En ese sentido, el área denominada como Norte Chico (valles de Huaura, Supe, Pativilca y Fortaleza) sobresale por la gran cantidad de sitios de este periodo que contienen edificios de plataformas arquitectónicas con plazas circulares hundidas (Haas y Creamer, 2006; Shady *et al.*, 2015).

De igual manera, en la sierra, en la puna y en los valles interandinos y quebradas de la zona montañosa se desarrollan asentamientos de este periodo. Entre los más resaltantes se encuentran los asociados a la denominada «tradición religiosa kotosh», la cual se caracteriza por asentamientos que incluyen la construcción y superposición de pequeñas estructuras cuadrangulares con banquetas, un fogón central y ducto de ventilación (Burger, 1992). Ejemplos de sitios dentro de esta tradición arquitectónica son Kotosh, Shillacoto, La Galgada, Piruru y Huaricoto. Adicionalmente, Cerro Ventarrón, ubicado en el valle de Lambayeque, también es un ejemplo extraordinario de un asentamiento de este periodo, donde se construyó arquitectura monumental y que, incluso, expresó materialmente sus prácticas ideológicas mediante murales policromos (Alva Meneses, 2012).

Así, los asentamientos de este periodo han sido encontrados principalmente en la costa norte, costa central y costa sur del Perú. Asimismo, tenemos evidencias de este tipo de poblaciones en la sierra norte y en la sierra central. La sierra sur, como la del departamento de Puno, por el momento, no ha demostrado una importante cantidad de sitios de este periodo, aunque prospecciones arqueológicas recientes señalan su posible existencia (Stanish *et al.*, 2014).

Entre los sitios arqueológicos más importantes de este periodo tenemos a Cerro Ventarrón en el valle de Lambayeque, Los Morteros y Salinas de Chao en el valle del mismo nombre, Primer Edificio de Sechín Bajo en el valle bajo de Casma, El Áspero y Caral en el valle de Supe, Bandurria en el litoral de Huacho, Kotosh y Shillacoto en Huánuco, Huaricoto en el Callejón de Huaylas, Piruru en la puna de Junín, La Galgada en la quebrada de Tablachaca en Áncash y El Paraíso en el valle bajo de Chillón.

FIGURA 3. El área monumental de Caral.



Fuente: Cortesía de la Zona Arqueológica Caral.

Este periodo culmina cuando aparecen las vasijas cerámicas en diferentes asentamientos del mundo andino, además, acompañada de una nueva forma de construcciones públicas que incorporan representaciones de seres extraordinarios en murales y artefactos. Asimismo, se establecen redes de asentamiento de manera local que unen uno o varios valles. Incluso, en algunos sitios como los del Norte Chico se ha detectado la ocurrencia de un evento climático relacionado con sequías y arenización de las zonas agrícolas y los canales que evidentemente impactaron en varias de las sociedades de esta zona (Sandweiss *et al.*, 2009).

Prácticas sociales económicas

Las prácticas sociales económicas de este periodo experimentan la aparición de los primeros proyectos hidráulicos en los valles costeros. Asimismo, en la sierra se debió haber generado una agricultura más extensiva contando seguramente también con sistemas de canales. De esta manera, las prácticas sociales económicas se convierten en prácticas de autosuficiencia básica, aunque amplía por otro lado la extensión de los intercambios a gran distancia. En realidad, estas prácticas sociales económicas son mixtas, compartiendo producción interna para el consumo y para el intercambio. Esta base económica supone una primera integración regional en algunos valles o conjuntos de valles como puede ser el caso del Norte Chico. La tecnología sigue siendo bastante básica y se siguen utilizando artefactos para la pesca, principalmente redes de algodón y palos excavadores para la agricultura. Además, la tecnología constructiva se hace significativa debido a que se construyen importantes obras comunitarias. Una valiosa producción de artefactos elaborados en concha y piedras se hace presente en varios de los asentamientos de este periodo.

Prácticas sociales políticas

Evidentemente existen líderes dentro de estas comunidades, los cuales ocupaban las edificaciones anexas a las principales edificaciones corporativas de estos asentamientos. Sin embargo, la organización de la sociedad se encontraba regida por principios de cooperación y cohesión social, basada en el parentesco y en su relación con sus líderes y asentamientos. La generación de la noción de huaca por parte de los líderes y comunidades ayudó a la construcción y reproducción de una identidad política. No se puede hablar de grandes diferencias sociales debido a la inexistencia de evidencias arqueológicas que así lo atestigüen.

Prácticas sociales ideológicas

La religión de estas sociedades es poco representada en la arquitectura o los materiales arqueológicos. Pero, sin duda, existió una religión que debió ser de carácter animista; de esta manera, no necesitarían de la representación de seres extraordinarios de manera física. Lo más probable es que estas comunidades rindiesen culto a los «monumentos naturales» como cerros y a las crecientes huacas construidas por ellos y que iban poblando sus paisajes. También comienzan a aparecer algunos elementos como figurinas antropomorfas hechas en barro, como las recuperadas en Áspero o Caral, que pueden indicar el surgimiento de la reverencia hacia personajes de la misma sociedad (Shady *et al.*, 2015). Aunque algunos de los enterramientos humanos descubiertos incorporan algunos bienes exóticos o artefactos de gran valor artístico, no se trata de una gran cantidad ni tampoco se percibe una fuerte inversión de fuerza de trabajo en la creación de las pocas tumbas halladas. En realidad, tales prácticas funerarias tan solo acusan creencias religiosas relacionadas con el culto a los ancestros. Sin embargo, hacia el final de este periodo sí podemos ver algunos cambios, por ejemplo, cuando en el sitio de La Galgada en Áncash se permite la inhumación de ciertos individuos dentro de cámaras funerarias asociadas a la arquitectura pública con ajuares mortuorios extraordinarios (Grieder *et al.*, 1989).

4. Período de las Entidades Políticas Autónomas Iniciales (1800 a. C. - 800 a. C.)

Para los arqueólogos de todo el mundo, la aparición de la cerámica es un evento clave en la historia de la humanidad. No solo por las características materiales sino por la organización social para su producción y, sobre todo, por su uso en espacios domésticos y públicos. Ningún arqueólogo o arqueóloga evitaría asumir que el fenómeno de la aparición de la cerámica también está ligado en el mundo andino con el compartir, los festejos colectivos y los banquetes públicos en espacios como plazas, santuarios o huacas. Así, este periodo se inicia con la aparición de las primeras cerámicas en los Andes Centrales que se establece alrededor del 1800 a. C., con posibles apariciones más tempranas en la costa norte.

Las entidades políticas autónomas iniciales aparecen en varias áreas del territorio peruano. Sin embargo, en la costa norte y en la costa central serán donde más entidades políticas de este tipo se manifestarán. Así, en la costa norte destaca el *fenómeno cupisnique* con edificaciones monumentales entre las que resalta el complejo Caballo Muerto y, en especial, la Huaca de los Reyes en el valle medio de Moche. Más al sur, en el valle de Casma, tenemos al conjunto de edificaciones monumentales relacionado con la entidad política *Sechín Alto*. Concentrados en el valle bajo de Casma, se tratan de edificios monumentales coordinados espacialmente y construidos con adobes y piedras, y en algunos de los cuales se representaron personajes antropomorfos y zoomorfos en sus paredes principales. En la costa central sobresalen, por su monumentalidad y por presentar un patrón arquitectónico que se repite a lo largo de varios siglos, los denominados *templos en U* o, más recientemente, como la «cultura Manchay» (Burger, 2008).

Pero también otras regiones del Perú, principalmente la sierra norte y sierra central e, incluso, la sierra sur, presenciarán la aparición o producción de artefactos cerámicos en sus sitios arqueológicos. En general, la mayoría de yacimientos arqueológicos de este periodo en el territorio peruano incorporaron cerámica en sus prácticas sociales. La Amazonía posiblemente experimentó la aparición de cerámica mucho más temprano, quizá un milenio antes; sin embargo, al momento de escribir este ensayo no poseemos fechados absolutos para datar

más tempranamente tal fenómeno en esta área del Perú. No obstante, las investigaciones de Donald Lathrap (1970) y otros autores posteriores han dejado claro que la cerámica también estuvo presente desde temprano en la Amazonía peruana (Clasby y Nesbitt, 2021). Por otro lado, aún no han sido localizado asentamientos extensos o monumentales en esta región, aunque trabajos en la selva de Ecuador y Bolivia señalan tal posibilidad.

Entre los sitios arqueológicos más representativos de este periodo tenemos a Purulén en el valle bajo de Zaña, Huaca Collud en el valle de Lambayeque, Las Huacas y Montegrande en el valle medio de Jequetepeque, Puémape al sur de la desembocadura del río Jequetepeque, Caballo Muerto en el valle medio de Moche, Cerro Blanco y Huaca Partida en el valle de Nepeña, Sechín Alto en el valle de Casma, Las Haldas en el litoral de Casma, los templos en U de la cultura Manchay en los valles de la costa central, Marcavalle en el Cusco y Qaluyu en la cuenca noroeste del lago Titicaca.

FIGURA 4. Bloques de piedra con grabados en Cerro Sechín.



Fuente: Elaboración propia.

Este periodo termina con el ingreso en diferentes lugares del mundo andino de artefactos y arquitectura vinculadas con la primera gran integración multirregional andina, asociada a elementos materiales que inicialmente se relacionaron con la comunidad habitante del sitio de Chavín de Huántar alrededor de 800 a. C. De hecho, se ha hablado de un «Horizonte Chavín» (Burger, 2019) en el sentido que muchos elementos que se generaron o se hicieron visibles de manera regional en Chavín de Huántar, comenzaron a aparecer de manera consistente en diferentes lugares del territorio peruano. Sin embargo, también existen otros asentamientos que se van influenciando mutuamente.

Prácticas sociales económicas

Las prácticas sociales económicas de este periodo se caracterizan por incorporar la agricultura como una de sus actividades fundamentales; proyectos hidráulicos en la costa y sierra permiten ampliar el terreno cultivable y la diversidad de especies botánicas. Sin embargo, aún se practican la caza y recolección como actividades complementarias. La ganadería de camélidos también se sigue manteniendo de forma complementaria,

principalmente en la sierra. Además, aparecen los primeros indicios de especialización artesanal, entre los que sobresalen los ceramistas, los tejedores y los metalurgos. El intercambio económico se hace notable y se percibe en la amplia distribución de estilos locales acompañados de otros foráneos.

Prácticas sociales políticas

Muchas comunidades presentan formas de asentamiento similares a las del periodo anterior; se manifiestan como aglomeramiento de unidades domésticas. Sin embargo, también aparecen formas arquitectónicas públicas que definitivamente exceden el ámbito doméstico. Estas construcciones expresadas en diferentes patrones arquitectónicos, reflejan la existencia de élites locales que comienzan a controlar ciertas cantidades del trabajo de los comuneros y de la producción de subsistencia. Es el momento del surgimiento de verdaderos líderes políticos que auspician y dirigen ceremonias desde los edificios principales de cada asentamiento. De esta manera, podríamos estar ante la aparición de las primeras diferenciaciones sociales, aunque aún sin la capacidad ni la necesidad de las élites de establecer estrategias de control social coercitivas.

Prácticas sociales ideológicas

Durante este periodo, las comunidades adquieren la necesidad de construir espacios monumentales. La práctica reiterativa de rituales colectivos debió haber sido una causa importante y justificación suficiente para movilizar el trabajo colectivo de las diferentes comunidades y, a la vez, lograr su cohesión. Elementos iconográficos relacionados con animales extraordinarios como felinos, aves de presa, reptiles y ofidios aparecen de manera reiterativa en los principales asentamientos con santuarios o huacas. Esta misma iconografía también aparece en otros soportes como la cerámica, los textiles, los metales, el hueso y la piedra. Así, vemos que las comunidades ya establecen ciertos cánones artísticos, los cuales nos indican la existencia de cuerpos de especialistas religiosos encargados de diseñarlos y crearlos.

5. Período de la Primera Integración Multirregional (800 a. C. - 500 a. C.)

Este periodo inicia con las primeras apariciones de evidencias de una integración multirregional de carácter económico y religioso, que tiene el centro de Chavín de Huántar como uno de los principales y mayores asentamientos de la sierra norte peruana. Como señala Richard Burger (2019, p. 196), el periodo entre los 800 y 500 a. C. corresponde al cénit del fenómeno Chavín en los Andes centrales.

Sin embargo, esto no significa que la comunidad y la élite religiosa asentadas en Chavín de Huántar ejerzan un control directo y efectivo sobre todos los sitios relacionados. Pero, lo que sí es evidente es que se mantiene como una importante influencia o inspiración para ellos, la cual debió ser canalizada por las élites locales en cada región con diferentes niveles de apego. A su vez, algunos de estos sitios afiliados o relacionados con Chavín de Huántar debieron dispersar tales elementos relacionados hacia otros sitios del mismo periodo. En dirección inversa, muchos de los asentamientos de este periodo influyeron y/o participaron en los eventos y reuniones celebradas en Chavín de Huántar.

Dichos asentamientos se encuentran en la costa, cerca al litoral, sobre todo en los valles, y también en la sierra, especialmente en los valles interandinos, en lugares que se erigen como nodos de rutas de intercambio económico y religioso. Primordialmente, Chavín de Huántar se vinculó con asentamientos de la sierra norte (Cajamarca), costa norte (valles de Moche y Jequetepeque), costa sur (valles del Rímac y Lurín; valle de Ica y bahías de Paracas y de la Independencia), sierra central (Pasco, Junín) y sierra sur (Huancavelica y Ayacucho) del Perú.

Entre los sitios arqueológicos más significativos de este periodo están Chavín de Huántar; Kunturwasi, en el valle del Río San Pablo; en Cajamarca; Pacopampa, en el valle del río Chotano, también en Cajamarca; Karwa, en el litoral de la Bahía de la Independencia; Coyungo, en el valle del Río Grande en Ica; Atalla, en Huancavelica; y Campanayuc Rumi, en Ayacucho.

FIGURA 5. El área monumental de Chavín de Huántar.



Fuente: Cortesía de John Wolf.

Este periodo termina cuando la influencia y hegemonía de Chavín y de los estilos contemporáneos asociados, desaparecen del mundo andino y, al mismo tiempo, o poco tiempo después, surgen una serie de identidades e integraciones políticas que cohesionan a las comunidades de uno o algunos valles, o áreas contiguas.

Prácticas sociales económicas

Las prácticas sociales económicas de este periodo están basadas en la agricultura, ganadería, pesca y recolección. Sin embargo, dada la integración económica, se observa un fuerte intercambio interregional con productos y artefactos que viajan desde zonas muy amplias del territorio peruano e, incluso, fuera de sus fronteras actuales, como en la parte norte, principalmente del actual Ecuador. La producción artesanal ya establecida en diferentes asentamientos también se hace muy importante durante este periodo y está interesantemente relacionada con la iconografía religiosa que acompaña a Chavín de Huántar y a otros sitios relevantes del periodo. Sobresalen la producción cerámica, litoescultórica, metalúrgica y textil.

Prácticas sociales políticas

Durante este periodo, se hace evidente que existen líderes políticos y religiosos muy importantes. Ellos ocuparán y utilizarán la arquitectura más amplia y extensa de los asentamientos. También, aparecen las primeras tumbas suntuosas y con acumulación de materiales exóticos o altamente valorados. De hecho, muchas de estas tumbas se incorporan a las mismas edificaciones mayores de los asentamientos. Claramente, estamos ante líderes políticos y religiosos que controlan una cantidad importante de la producción de las comunidades locales y regionales. Asimismo, se establece la presencia de artesanos especializados. En general, se puede apreciar que la sociedad

esta escindida en grupos sociales. El control social, sin embargo, se mantenía mediante la religión, a la que se podrá incorporar sacrificios humanos como medio de cohesión, pero también de coerción política.

Prácticas sociales ideológicas

Las prácticas religiosas están basadas en el culto a una serie de seres extrahumanos que dominan la cosmovisión de ese momento. Aunque no existe un patrón homogéneo que se respete en las diferentes áreas vinculadas con Chavín de Huántar, sí existen algunos seres extraordinarios que aparecen reiterativamente en diferentes áreas como, por ejemplo, el denominado «dios de los báculos» que fue representado en el mismo Chavín de Huántar, pero puede reproducirse con diferentes atributos y peculiaridades, como fue el caso de los seres análogos pintados en los textiles de Karwa, en la Bahía de la Independencia en Ica. Asimismo, se observa una gran dispersión de la representación en diferentes soportes, especialmente en la cerámica, de seres relacionados con el felino o sus atributos. En general, se puede decir que la religión local y multirregional consistía en el culto a una serie de personajes zoomorfos y antropomorfos que se vinculan e invocan a fuerzas naturales. Aparejado a lo anterior, se extiende en diferentes regiones de los Andes centrales la práctica de rituales de tipo chamánico que incorporan sustancias psicotrópicas, como la del cactus de San Pedro.

6. Período de las Entidades Políticas Autónomas Tempranas (500 a. C. - 700 d. C.)

Este extenso periodo se caracteriza por el surgimiento de una serie de entidades políticas que emergen tras la desaparición de la influencia y desarticulación de las redes económicas y religiosas que tenían como eje principal al sitio de Chavín de Huántar. A su vez, aparecen algunas entidades políticas regionales que poseen su propia identidad cultural, y los primeros ejemplos de estados arcaicos.

Las diferentes sociedades de este periodo aparecen y se reproducen en gran cantidad en el territorio peruano. Prácticamente cada región del Perú incluye algún desarrollo social de este tipo. Sin embargo, podemos resaltar a la costa norte del Perú, principalmente entre los valles de Lambayeque a Nepeña o lo conocido como lo Moche; la costa central, principalmente en el valle del Rímac y reconocido como lo Lima; y en la costa sur, especialmente en la Bahía de Paracas, los valles de Chincha e Ica, lo relacionado con el fenómeno Paracas. A continuación, prácticamente en la misma zona, surgirá lo conocido como Nazca. Asimismo, tenemos entidades políticas importantes en la sierra norte, principalmente en la sierra de La Libertad como Huamachuco, el Callejón de Huaylas y el Callejón de Conchucos que se vinculan a lo Recuay y, en la sierra sur del Perú, con lo Huarpa en Ayacucho y alrededor del lado occidental del lago Titicaca, lo que se denomina como Pukara.

Entre los sitios arqueológicos más representativos de este periodo tenemos a Huaca Rajada-Sipán y Pampa Grande en el valle de Lambayeque, Pacatnamú en el valle bajo de Jequetepeque, Huacas del Sol y La Luna y Galindo en el valle de Moche, El Brujo en el valle bajo de Chicama, San José de Moro en el Río Chamán, el Grupo Gallinazo en el valle bajo de Virú, Pañamarca en Nepeña, Chankillo en el valle de Casma, Marcahuamachuco en la sierra de La Libertad, Yayno en el Callejón de Conchucos, Huaca San Marcos y Huaca Pucllana en el valle bajo del Rímac, el Templo Viejo de Pachacamac en el valle bajo de Lurín, Cerro Colorado en la Bahía de Paracas, Huaca Santa Rosa en el valle bajo de Chincha, Ánimas Altas/Ánimas Bajas en el valle de Ica, Cahuachi en el valle del Río Grande, Ñawinpukyo en Ayacucho y Pukará en la cuenca norte del Titicaca.

Este periodo termina cuando el fenómeno social Wari hace evidente su presencia y/o influye en diferentes sociedades y territorios del actual Perú. Asimismo, alrededor del año 562 d. C., un decrecimiento en las lluvias y una consecuente sequía de cerca de tres décadas afectaron a gran parte de los Andes centrales, condicionando el desarrollo de muchas sociedades, especialmente en la costa peruana (Shimada, 1994a, p. 382; 1994b, p. 124).

FIGURA 6. Huaca de La Luna.



Fuente: Elaboración propia.

Prácticas sociales económicas

Las comunidades de este periodo emprenden grandes proyectos hidráulicos, los cuales incrementan la producción agrícola, especialmente en la costa norte y central peruana. Asimismo, la especialización artesanal se expande y se diversifica como nunca antes, lo que supone el incremento exponencial de bienes y artefactos de alta calidad tecnológica y artística. También se concentran los intercambios económicos en ciertos puntos del territorio que ocupan estas sociedades, cristalizándose como verdaderos centros económicos. Materias primas exóticas aparecen de maneras diversas en varios sitios de este periodo. Las tumbas acusan una importante inversión de trabajo y acumulación de riquezas. Claramente estamos ante la aparición de las clases sociales en el antiguo Perú.

Prácticas sociales políticas

Es el momento del surgimiento de algunos de los verdaderos estados tal como se definen clásicamente en la antropología política. Los líderes o curacas controlan la producción de las comunidades y la distribuyen a su manera, siguiendo las diferentes posiciones sociales que establecen claras asimetrías sociales. Además de la religión, el control de la sociedad se realiza mediante la fuerza y es evidente la existencia de especialistas en el ejercicio de la violencia que controlan a la sociedad, pero también se enfrentan a otros grupos sociales fuera de los límites de control de cada entidad o asentamiento.

Prácticas sociales ideológicas

Cada una de las sociedades de este periodo genera una serie de religiones que ponen el énfasis en sus propias formas de comprender el mundo. Si bien existen similitudes en las creencias entre los grupos de la costa, cada uno de ellos desarrolla un panteón religioso particular. Lo mismo sucede con las comunidades de la sierra, que también desarrollan una cosmovisión muy particular. En términos generales, las religiones de las sociedades

de este periodo ponen énfasis en seres antropomorfos con atributos de la naturaleza, pero con símbolos de poder terrenal. La práctica del sacrificio humano y de la ostentación de las cabezas trofeo se hace mucho más extendida y numerosa durante este periodo.

7. Período de la Segunda Integración Multirregional (700 d. C. - 1000 d. C.)

Este periodo tiene como protagonista a la entidad política wari, la cual, a partir de su control e influencia en gran parte de los Andes centrales, genera una integración económica, política y religiosa de muchas regiones (Makowski y Giersz, 2016; Isbell, 2018, p. 427; 2019). Durante este periodo, también en la sierra sur del Perú, los asentamientos wari conviven y/o se influyen por medio de sitios de origen tiwanaku.

En este caso, a diferencia del primer periodo de integración multirregional vinculado con Chavín de Huántar, las élites políticas y económicas residentes en la ciudad de Huari sí ejercen control efectivo sobre territorios bien acotados. Así tenemos evidencia arqueológica sólida de que la sierra norte y sur tuvieron asentamientos que controlaron zonas productivas, fuerza de trabajo y rutas de intercambio. Este el caso de Huamachuco y la zona sur del Cusco. Asimismo, tenemos evidencias claras de lo mismo en la costa norte, principalmente en el sitio de El Castillo de Huarmey. Otras evidencias indiscutibles se encuentran en el valle alto del Osmore, Moquegua, donde el sitio de Cerro Baúl es un indisputable centro administrativo wari. Igualmente, toda la región de Ayacucho contiene algún sitio wari e, incluso, la ceja de selva con el sitio de Espíritu Pampa supone una evidencia contundente del control directo de ciertas áreas del territorio de los Andes centrales por parte de las élites wari. Sin embargo, es importante señalar que, contemporáneas a esta explosión de sitios wari, existieron en el territorio andino otras comunidades y entidades políticas que también siguieron desarrollando sus propios proyectos económicos y políticos, tal como lo Moche en la costa norte o de lo Lima en la costa central. Además, varios desarrollos políticos de la zona de Puno continuaron activos como sociedades autónomas o relacionados con Tiwanaku. Algo semejante sucede en la costa del extremo sur del actual Perú donde el valle de Osmore contiene una serie de sitios tiwanaku que convivieron con los wari, como era el caso de Cerro Baúl, antes mencionado. Lo mismo se podría decir del fenómeno Cajamarca en la sierra norte, que conserva un alto grado de autonomía e, incluso, de interacción con Wari.

FIGURA 7. Templo de Vegachayoqmoqo, ciudad de Huari, Ayacucho.



Fuente: Elaboración propia.

Entre los sitios arqueológicos más importantes de este periodo tenemos a Huari, Conchopata y Azángaro en Ayacucho, Pikillacta y Huaro al sur de la ciudad del Cusco, Viracochapampa en la sierra de la Libertad, El Palacio en Cajamarca, El Castillo en el valle bajo del río Huarmey, Espíritu Pampa en la ceja de selva del Cusco, Maymi en el valle bajo de Pisco, Pacheco y Huaca del Loro en Nazca, y Cerro Baúl en el valle del río Osmore en Moquegua.

Este periodo acaba con la desaparición del control de zonas administradas por las élites wari desde sus centros provinciales o la ausencia de la influencia o existencia de la artesanía del estilo wari en los Andes. Asimismo, alrededor del año 1020 d. C., una sequía de varias décadas afecta a gran parte de los Andes centrales, condicionando el desarrollo de muchas sociedades de este periodo (Shimada 1994a, p. 382; 1994b, p. 124).

Prácticas sociales económicas

La producción agrícola se erigirá como la base principal de la economía de las sociedades integradas en torno a Wari. Para ello, también se fundarán nuevos asentamientos wari, los cuales ampliarán los proyectos hidráulicos y las áreas de cultivo. Los nuevos centros wari se ubican en lugares estratégicos desde la perspectiva de los recursos económicos y laborales. Asimismo, la economía basada en la agricultura intensiva se combina con la ganadería de camélidos y con la pesca en las zonas costeras. En general, se amplía la intensidad de las prácticas sociales económicas no solo en los sitios wari, sino también en otros contemporáneos que tienen más o menos relación con esa sociedad. Pero lo que sí es importante resaltar es que la especialización artesanal aumenta y muchos artefactos son intercambiados en diferentes lugares del actual territorio peruano, principalmente en los centros administrativos wari. Caminos que conectaban a varios de estos sitios son arterias principales para el traslado de personas y bienes a lo largo del territorio andino.

Prácticas sociales políticas

Durante este periodo, existe una clase gobernante o élite que domina el paisaje político en gran parte de los Andes. Las élites wari controlan o influyen efectivamente a los grupos sociales mediante la religión y la coerción física. A la élite ayacuchana de la ciudad de Huari le siguen en jerarquía política una serie de élites wari directamente emparentadas con las familias «reales» y otras élites locales que se han aliado, se afilian o que imitan a la wari. Debajo de ellos, toda una burocracia se establece y cuerpos de especialistas aparecen y se asientan en los diferentes sitios wari. Asimismo, diferentes grupos de artesanos y productores sustentan la riqueza de las élites. Existen instituciones políticas que establecen las posiciones sociales de cada grupo dentro de la integración wari. En este periodo se han localizado mausoleos de grandes personajes y un conjunto de distintas tumbas que representan materialmente la posición social de sus miembros.

Prácticas sociales ideológicas

En la religión de este periodo se reconoce la presencia de seres antropomorfos con rasgos animales. Especialmente, los íconos relacionados con la influencia tiwanaku se hacen presentes en la producción artesanal wari, principalmente en los textiles y cerámica. Sin embargo, no existe un panteón muy estandarizado y, más bien, conviven muchos personajes, versiones de otros seres extrahumanos antiguos u otros que recién aparecen en este periodo. En general, podríamos señalar que existen seres extraordinarios que representan fuerzas naturales y supernaturales que están organizados dentro de un discurso religioso controlado, gestionado y dirigido por los especialistas religiosos desde Wari, pero también desde otros centros administrativos wari. El culto a los ancestros se puede evidenciar contundentemente en sitios como el mismo Huari, donde se enterraron a los líderes políticos en mausoleos hechos con grandes bloques de piedra.

8. Período de las Entidades Políticas Autónomas Tardías (1000 d. C. - 1400 d. C.)

Este período se caracteriza por el resurgimiento o surgimiento de una serie de tradiciones y entidades locales y regionales tras la desaparición del dominio y/o influencia wari. Varias entidades políticas florecen principalmente en valles costeros e interandinos. Verdaderas ciudades aparecen y reúnen a miles de personas. Este periodo también coincide con lo que en Europa se conoció como la «Anomalía Climática Medieval», la cual se extendió entre el 1000 d. C. y el 1300 d. C. (Fagan y Durrani, 2021). En los Andes centrales este fue un periodo de severas sequías, pero también de intermitentes y violentos fenómenos de El Niño que afectaron de diferentes maneras a las comunidades de la costa y sierra peruana (Fagan, 2009).

Las principales entidades políticas de este periodo surgen desde los principales asentamientos, ya verdaderamente urbanos, en gran parte de la costa peruana, pero principalmente en el norte y centro. De este modo, en la costa norte, con mucha diferencia, destacan lo Lambayeque y lo Chimú. La entidad política Chimú, incluso, se extendió entre los valles de Motupe y Casma. En la costa norcentral veremos el surgimiento de los asentamientos vinculados con las tierras agrícolas en el valle de Chancay y cercanos, y en la costa central los sitios relacionados con lo conocido en la literatura arqueológica como lo Ychsma en los valles del Rímac y Lurín. En la costa sur hay algunos valles como Chincha, Ica o Nazca e, incluso el Osmore, donde también se generan extensos asentamientos y cementerios. En la sierra norte, lo Cajamarca sigue aún vigente y vibrante, y en la sierra central tenemos que el valle del Mantaro contiene una serie de comunidades integradas políticamente conocidas como Xauxa y relacionadas con la agricultura y la ganadería. Finalmente, la sierra sur observó el surgimiento de los «reinos altiplánicos» entre los que destacan lo Colla y lo Lupaca, ambos ubicados en lo que ahora es el departamento de Puno. En la ceja de selva del norte del país, lo Chachapoya dominará el paisaje político de este periodo.

Entre los sitios arqueológicos más representativos de este periodo tenemos a Batán Grande, Túcume y Chotuna-Chornancap en Lambayeque; Chan Chan en el valle bajo de Moche; Kuélap en el departamento de Amazonas; el Gran Pajatén en el departamento de San Martín; Cerro El Purgatorio en el valle bajo de Casma; Pisquillo Chico y Lauri en el valle de Chancay; el Complejo Maranga, donde resalta la Huaca Tres Palos y Mateo Salado en el valle del Rímac; Armatambo al sur de la ciudad de Lima; las Pirámides con Rampa de Pachacamac; La Centinela de Tambo de Mora en el valle bajo de Chincha; Chiribaya Alta en el valle de Moquegua; Tantamayo en Huánuco; Tunanmarca en Junín; y Pucarani y Pucara de Juli en Puno.

FIGURA 8. Fotografía aérea de Chan Chan tomada en 1931 por la Expedición Shippee-Johnson.



Este periodo acaba con el control territorial o la influencia del Imperio Inca en gran parte de los Andes durante el siglo xv.

Prácticas sociales económicas

En este periodo se regresa a las producciones locales enfocadas y distribuidas en regiones relativamente constreñidas a grandes zonas ecológicas como la costa y la sierra. Aunque también hay algunos casos de «archipiélagos» territoriales en estas sociedades (Murra, 1975). Sin embargo, la principal producción agrícola se realiza en los valles costeros con proyectos preexistentes o que se amplían, y en la sierra con agricultura en terrazas agrícolas o andenes. En la costa, la agricultura se convierte en la principal práctica social económica y en la sierra, esta actividad se encuentra bien complementada con la ganadería extensiva de camélidos. Las producciones artesanales se concentran en los artefactos necesarios para las élites locales y, en algunos casos, se conservan importantes tradiciones como la metalúrgica, la textil y la cerámica. Los intercambios se siguen realizando entre comunidades, pero se enfocan sobre todo en las entidades políticas locales.

Prácticas sociales políticas

Durante este periodo tenemos sociedades con relaciones sociales políticas muy variadas. Se observan desde verdaderos imperios como el Chimú hasta comunidades dispersas como las del altiplano cincum-Titicaca entre las que sobresalen lo conocido como Colla y Lupaca. Así, tenemos relaciones bastante jerárquicas y otras más laxas. Sin embargo, en algunas sociedades vemos que ciertas élites se han establecido y controlan gran parte de la producción comunal. Debido a esta diversidad, las estrategias políticas de control social van desde las religiosas hasta las coercitivas o una combinación de ambas.

Prácticas sociales ideológicas

Nuevamente, como ocurrió en el periodo de las Entidades políticas autónomas tempranas, las comunidades generan sus propias visiones del mundo en donde producen sus propias representaciones de sus divinidades o sujetos de culto. La iconografía representa variadas formas de expresión de sus religiones. Los personajes antropomorfos, algunos con rasgos animales, perviven en su religión. Muchas huacas florecen en el paisaje ritual andino hacia las cuales las comunidades se orientan, movilizan y rinden culto. Extensos cementerios en la costa peruana señalan que los rituales funerarios se vuelven importantes para las comunidades andinas de este periodo.

9. Período de la Tercera Integración Multirregional (1400 d. C. - 1532 d. C.)

Este es el último periodo de la época prehispánica y tiene como principal protagonista a la entidad política inca, la cual despliega una importante integración económica, política y religiosa en gran parte de la costa, sierra y ceja de selva del área andina (D'Altroy, 2003, p. 47; Bauer y Smit, 2019, p. 129). Desde el Cusco, el Estado inca se expandirá por gran parte de los Andes sudamericanos en cuestión de décadas, formando un verdadero imperio prehispánico que incorporó a una multitud de comunidades y grupos étnicos.

Con respecto a la extensión de los asentamientos vinculados directamente con las élites del Cusco, tenemos que prácticamente todo el territorio peruano, a excepción, por ahora, de la selva baja, tuvo algún asentamiento o influencia de los incas. En este caso, los incas seleccionaron la ocupación de ciertas zonas por razones económicas, políticas e ideológicas. Destaca la colocación de nuevos asentamientos en zonas no explotadas económicamente previamente y la reocupación de sitios o huacas con poder económico, político y religioso. Evidentemente, el Tawantinsuyu excede en su extensión al Perú y llega a ocupar áreas de los actuales países de Colombia, Ecuador, Bolivia, Chile y Argentina, constituyéndose como uno de los imperios antiguos más importantes del mundo.

Los sitios arqueológicos construidos por los incas, o que fueron intervenidos por ellos en su expansión, se encuentran dispersos por gran parte del Perú y otros países andinos de Sudamérica. Entre los sitios arqueológicos más importantes de este periodo tenemos a la ciudad del Cusco, Ollantaytambo, Pisac y Machu Picchu en el centro del antiguo Imperio Inca; Cabeza de Vaca en Tumbes; Paramonga en el valle de Fortaleza; el Templo del Sol y el Acllahuasi en Pachacamac en el valle bajo de Lurín; Tambo Colorado en el valle de Pisico; Inkawasi en el valle medio de Cañete; Quebrada de Vaca en el litoral de Arequipa; Hatuncolla, Chucuito y las Chullpas Incas de Sillustani y Cutimbo en Puno; Huánuco Pampa en la puna de Huánuco y Pumpu en Pasco.

Este periodo finaliza con el inicio de la caída del Imperio Inca a consecuencia de la llegada de los españoles al territorio andino en 1532.

FIGURA 9. El Coricancha en Cusco.



Fuente: Elaboración propia.

Prácticas sociales económicas

La base de la economía incaica fue la agricultura. Para ello, extensos proyectos hidráulicos y de construcción de andenes y campos de cultivo se dieron durante este periodo. Asimismo, la ganadería de camélidos se hace mucho más intensiva. Las producciones artesanales ven un gran desarrollo alimentado por las grandes rutas de intercambio de materias primas y por las propias necesidades de las élites incaicas y aliadas. Los especialistas florecen o son asimilados por las élites incas, lo cual se expresa en una amplia variedad de productos de alta calidad tecnológica y artística. Asimismo, muchos especialistas en la producción de alimentos son parte importante de la base económica. La misma fuerza de trabajo extraída mediante «mitas» es un importante insumo para la economía incaica. La gran red de caminos incas garantizó la circulación de los bienes y de fuerza de trabajo a lo largo de todo el Imperio.

Prácticas sociales políticas

En este caso, gracias a la arqueología y la etnohistoria sabemos de la existencia de una verdadera pirámide política encabezada por el Sapa Inca y seguido de sus familias reales, élites intermedias, burócratas y especialistas hasta llegar a los comuneros. La política estatal es ejercida mediante la coerción física, aunque se mantienen ciertas manipulaciones ideológicas basadas en la tradición y religiones precedentes. El aparato estatal inca creó una serie de instituciones políticas que establecieron y garantizaron la organización de la sociedad inca. Los gobernantes y sus familias reales ejercieron un control sobre la vida y muerte de las comunidades dominadas e integradas durante este periodo.

Prácticas sociales ideológicas

La religión incaica es animista. A pesar de que existen relatos etnohistóricos que afirman la representación de sus dioses. En realidad, salvo unas cuantas descripciones, no tenemos evidencias de una religión que plasmase sus divinidades en su cultura material. De esta manera, es posible que su religión estuviera basada en el culto a fuerzas sobrehumanas y fenómenos naturales. Asimismo, los ancestros como los antiguos Incas y sus mallquis, fueron objeto de culto por los linajes reales y sus seguidores. En general, en todo el territorio andino, muchas otras creencias precedentes se amalgamaron para crear una religión con múltiples personajes que proyectaban su fuerza y control sobre las actividades del ser humano. Los incas supieron articular estos oráculos o huacas muy bien dentro de su estructura religiosa, en la cual el sol era una de las divinidades principales y oficiales, aunque no la única.

Comentarios finales

Es imposible dar cuenta de todas las prácticas sociales inmersas en ese *continuum* histórico denominado prehistoria de los Andes Centrales. Pero, no por ello, tal empresa debería ser abandonada ni menospreciada. Un esfuerzo por comenzar a comprender tales prácticas sociales parte de una síntesis de los datos arqueológicos e históricos y de un empeño por tratar de comprender una serie de fenómenos sociales discretos que se han materializado en el territorio estudiado. La propuesta aquí esbozada trata de asumir tal desafío con los medios y materiales disponibles en este momento concreto.

Así, como hemos podido apreciar, la prehistoria andina se puede ver *grosso modo* como un constante juego de integraciones y desintegraciones, las cuales tenían como principales protagonistas a los líderes y gobernantes de cada entidad política. Esto no quiere decir que los otros agentes de la historia no hayan tenido nada que ver. Por el contrario, fueron parte fundamental de tal escenario social. Por ello, incluso cuando se daban tales integraciones económicas, políticas y/o ideológicas, las fuerzas centrífugas o de resistencia al control o hegemonía desde otras facciones políticas o comunidades, también estuvieron presentes y fueron el embrión de nuevos cambios sociales. La generación de estratos o clases sociales también fue un elemento importante en tales organizaciones políticas que, más allá de ordenar a los grupos sociales de acuerdo con su actividad laboral o estatus, supuso una cuota de control sobre sus vidas y sus producciones materiales. Por ello, la coerción muchas veces apareció como la manera más efectiva para disminuir tales tensiones sociales.

De toda esta historia prehispánica aquí esbozada, afortunadamente nos han quedado paisajes, monumentos, poblados, cementerios y artefactos arqueológicos que nos hablan de la gran diversidad social y étnica que se dio en los Andes peruanos prehispánicos. Esa riqueza es la que nos permite contar con una importante colección de las mejores obras de arquitectura y de arte de todo el mundo y que los arqueólogos no se cansan de estudiar.

Finalmente, es nuestro deseo que esta propuesta de periodificación ayude a organizar de manera más coherente los datos arqueológicos actuales, pero, sobre todo, espera proponer una manera de ver a la historia precolonial andina desde una perspectiva más dialéctica en la cual todos los actores de la escena histórica estén iluminados.

Referencias

- Alva, Ignacio. (2012). *Ventarrón y Collud. Origen y Auge de la Civilización en la Costa Norte del Perú*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Bauer, Brian. (2018). *Cuzco Antiguo. Tierra Natal de los Incas*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Bauer, Brian y Smit, Douglas. (2019). “Separando la Paja del Trigo”. Mitos Incas, Leyendas Incas y la Evidencia Arqueológica para el Desarrollo del Estado en la región del Cuzco. En Izumi Shimada (ed.), *El Imperio Inka* (pp. 125-148). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bennett, Wendell. (1946). The Archeology of the Central Andes. En J. H. Steward (ed), *Handbook of South American Indians, The Andean Civilizations*, vol. 2. (pp. 61–142). Washington D.C: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology.
- Bennett, Wendell y Junius Bird. (1949). *Andean Culture History*. Nueva York: American Museum of Natural History.
- Burger, Richard. (1992). *Chavín and the Origins of Andean Civilization*. Londres: Thames & Hudson.
- Burger, Richard. (2008). The Manchay Culture and the Coastal Inspiration for Highland Chavin Civilization. En William Conklin y Jeffrey Quilter (eds.), *Chavin. Art, Architecture and Culture* (pp. 85-105). Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, UCLA.
- Burger, Richard. (2019). Changing Interpretations of Early Central Andean Civilization. En Richard Burger, Lucy Salazar y Yuji Seki (eds.), *Perspectives on Early Andean Civilization in Peru. Interaction, Authority, and Socioeconomic Organization During the First and Second Millennia BC* (pp. 189-199). New Haven: Yale University Publications in Archaeology.
- Burger, Richard; Salazar, Lucy y Seki, Yuji. (eds.). (2019). *Perspectives on Early Andean Civilization in Peru. Interaction, Authority, and Socioeconomic Organization During the First and Second Millennia BC*. New Haven: Yale University Publications in Archaeology.
- Carmichael, Patrick. (2019). Stages, periods, epochs, and phases in Paracas and Nasca chronology: another look at John Rowe’s Ica valley master sequence. *Nanpa Pacha*, 39(2), 145-179.
- Chauchat, Claude. (2006). *Prehistoria de la Costa Norte del Perú. El Pajajense de Cupisnique*. IFEA/Patronato Huacas del Valle de Moche, Lima.
- Clasby, Ryan y Jason Nesbitt (eds.). (2021). *The Archaeology of the Upper Amazon. Complexity and Interaction in the Andean Tropical Forest*. Gainesville: University Press of Florida.
- Covey, Alan. (2006). *How the Incas Built Their Heartland. State Formation and the Innovation of Imperial Strategies in the Sacred Valley, Peru*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Crumley, Carole. (1995). Heterarchy and the Analysis of Complex Societies. En Robert Ehrenreich, Carole Crumley y Janet Levy (eds.), *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies* (pp. 1-6). Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- D’Altroy, Terence. (2003). *The Incas*. Malden: Blackwell.
- D’Altroy, Terence. (2015). *The Incas* (segunda edición). Malden: Blackwell.
- Dillehay, Tom. (2008). Latin American Archaeology in History and Practice. En Alexander Bentley, Herbert Maschner y Christopher Chippindale (eds.), *Handbook of Archaeological Theories* (pp. 165-185). Landham: Altamira.
- Dillehay, Tom; Bonavia, Duccio; Goodbred, Steve Jr.; Pino, Mario; Vásquez, Víctor y Rosales, Teresa. (2012). A late

- Pleistocene human presence at Huaca Prieta, Peru, and early Pacific Coastal adaptations. *Quaternary Research*, (77), 418-423.
- Dillehay, Tom. (ed.). (2017). *Where the Land Meets the Sea: Fourteen Millennia of Human History at Huaca Prieta, Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Fagan, Brian. (2009). *El Gran Calentamiento. Como influyó el Cambio Climático en el Apogeo y Caída de las Civilizaciones*. Barcelona: Gedisa.
- Fagan, Brian y Nadia Durrani. (2021). *Climate Chaos. Lessons on Survival From Our Ancestors*. Nueva York: Public Affairs.
- Griender, Terence; Bueno, Alberto; Smith, Earle y Malina, Robert. (1989). *La Galgada, Peru. A Pre-ceramic Culture in Transition*. Austin: University of Texas Press.
- Haas, Jonathan y Creamer, Winifred. (2006). Crucible of andean civilization: the peruvian coast from 3000 to 1800 BC. *Current Anthropology*, 47(5): 745-775.
- Isbell, William. (2018). Ayacucho and the Staff God Pantheon. Wari, Tiwanaku, and the Late SAIS Era. En William Isbell, Mauricio Uribe, Anne Tiballi y Edward Zegarra. (eds), *Images in Action. The Southern Andean Iconographic Series* (pp. 427-478). Los Angeles: Cotsen Institute.
- Isbell, William y Helaine Silverman. (2002). Theorizing Variations in Andean Sociopolitical Organization. En William Isbell y Helaine Silverman (eds), *Andean Archaeology I. Variations in Sociopolitical Organization* (pp. 3-11). Nueva York: Springer.
- Isbell, William; Uribe, Mauricio; Tiballi, Anee y Zegarra, Edward (eds). (2018). *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, UCLA.
- Jennings, Justin. (2010). *Beyond Wari Walls: Regional Perspectives on Middle Horizon Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Kaulicke, Peter. (2010). *Las Cronologías del Formativo. 50 Años de Investigaciones Japonesas en Perspectiva*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Kroeber, Alfred. (1927). Coast and Highland in Prehistoric Peru. *American Anthropologist*, 29(4), 625-653.
- Larco Hoyle, Rafael. (1948). *Cronología Arqueológica del Norte del Perú*. Buenos Aires: Sociedad Geográfica Americana.
- Lathrap, Donald (1970). *The Upper Amazon*. Washington DC: Praeger.
- Lavallée, Danièle. (ed.) (1995). *Telarmachay. Cazadores y Pastores Prehistóricos de los Andes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- León, Elmo. (2007). *Orígenes Humanos en los Andes del Perú*. Lima: Universidad San Martín de Porres.
- Lumbreras, Luis G. (1969). *De los Pueblos, las Culturas y las Artes del Antiguo Perú*. Lima: Moncloa-Campodónico.
- Lumbreras, Luis G. (2019). *Pueblos y Culturas del Perú Antiguo*. Lima: Petroperú.
- Makowski, Krzysztof. (2016). *Urbanismo Andino. Centro Ceremonial y Ciudad en el Perú Prehispánico*. Lima: Apus Graph.
- Makowski, Krzysztof y Giersz, Milosz. (2016). El Imperio en Debate: Hacia Nuevas Perspectivas en la Organización Política Wari. En M. Giersz y K. Makowski (eds), *Nuevas Perspectivas en la Organización Política Wari* (pp. 5-37). Lima: Centro de Estudios Precolombinos e Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Makowski, Krzysztof y Milosz Giersz (eds.) (2016). *Nuevas Perspectivas de la Organización Políticas Wari*. Lima: Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia.
- Malpass, Michael. (2016). *Ancient People of the Andes*. Ithaca: Cornell University Press.
- Moore, Jerry. (2014). *A Prehistory of South America. Ancient Cultural Diversity on the Least Known Continent*. Boulder: University Press of Colorado.
- Murra, John. (1975). *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Quilter, Jeffrey. (2022). *The Ancient Central Andes*. Segunda edición. Londres: Routledge.
- Ramón, Gabriel (2005). Periodificación en arqueología peruana: genealogía y aporía. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 34(1), 5-33.
- Ravines, Rogger (1970). Introducción. En R. Ravines (ed.), *100 Años de Arqueología en el Perú* (pp. 11-28). Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Petróleos del Perú.
- Richardson, James y Sandweiss, Daniel. (2008). Climate Change, El Niño, and the Rise of Complex Society on the Peruvian Coast during the Middle Holocene. En Daniel Sandweiss y Jeffrey Quilter (eds.), *El Niño. Catastrophism, and Culture Change in Ancient America* (pp. 59-75). Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Rick, John. (1980). *Prehistoric Hunters of the High Andes*. Nueva York: Academic Press.
- Rivasplata, Paula. (2015). La arqueología precientífica en el Perú en el siglo XVIII. *Letras Históricas*, (13), 221-252.
- Rowe, John (1962). Stages and Periods in Archaeological Interpretation. *Southwestern Journal of Anthropology*, 18(1), 40-54.
- Rowe, John y Menzel, Dorothy (eds.). (1967). *Peruvian Archaeology. Selected Readings*. Palo Alto: Peek Publications.
- Sahlins, Marshall. (1977). *Economía de la Edad de Piedra*. Akal, Madrid.
- Sandweiss, Daniel; Shady, Ruth; Moseley, Michael; Keefer, David y Ortloff, Charles. (2009). Environmental change and economic development in coastal Peru between 5,800 and 3,600 years ago. *PNAS*, 106(5), 1359-1363.
- Seki, Yuji (ed.). (2023). *New Perspectives on the Early Formation of the Andean Civilization*. Osaka: National Myuseum of Ethnology.
- Shady, Ruth. (2008). El Sistema Social de Caral y su Trascendencia: El Manejo Transversal del Territorio; la Complementariedad Social y Política; y la Interacción Intercultural. *Nayra Kunan Pacha*, 1(1), 19-90.
- Shady, Ruth; Machacuay, Marco; Novoa, Pedro; Quispe, Edna y Leyva, Carlos. (2015). *Centros Urbanos de la Civilización Caral: 21 Años Recuperando la Historia Sobre el Sistema Social*. Lima: Zona Arqueológica de Caral.
- Shimada, Izumi. (1994a). Los Modelos de la Organización Sociopolítica de la Cultura Moche. En *Moche. Propuestas y Perspectivas. Actas del Primer Coloquio Sobre la Cultura Moche* (pp. 359-387). Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo.
- Shimada, Izumi. (1994b). *Pampa Grande and the Mochica Culture*. Austin: University of Texas Press.
- Silverman, Helaine (ed.) (2004). Introduction: Space and Time in the Central Andes. En H. Silverman (ed.), *Andean Archaeology* (pp. 1-15). Malden: Blackwell.
- Silverman, Helaine y Isbell, William (eds.). (2008). *The Handbook of South American Archaeology*. New York: Springer.

- Stanish, Charles. (1992). *Ancient Andean Political Economy*. Austin: University of Texas Press.
- Stanish, Charles; Chávez, Cecilia; LaFavre, Karl y Plourde, Aimée. (2014). *The Northern Titicaca Basin Survey Huancané-Putina. Memoirs of the Museum of Anthropology Number 56*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Stanish, Charles; Earle, Timothy; García Sanjuán, Leonardo; Tantaleán, Henry y Barrientos, Gustavo (e.p). Early monumentality, ritual and political complexity: Formative Peru and Copper Age Iberia. *Current Anthropology* (artículo aceptado).
- Stone-Miller, Rebecca. (1993). An Overview of the 'Horizon' and 'Horizon Style' in the Study of Ancient American Objects. En Don Rice (ed.), *Latin American Horizons* (pp. 15-40). Washington DC.: Dumbarton Oaks
- Strong, William D. (1948). Cultural Epochs and Refuse Stratigraphy in Peruvian Archaeology. En Wendell Bennett (ed.), *A Reappraisal of Peruvian Archaeology* (pp. 93-102). Menasha: Society for American Archaeology.
- Swenson, Edward y Roddick, Andrew. (2018). Introduction. Rethinking Temporality and Historicity from the Perspective of Andean Archaeology. En Edward Swenson y Andrew Roddick (eds.), *Constructions of Time and History in the Pre-Columbian Andes* (pp. 3-40). Boulder: University Press of Colorado.
- Tantaleán, Henry. (2006). Asentamientos y producción: la cuenca norte del Titicaca entre el siglo XII a.n.e. al III d.n.e. *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, (8), 109-137.
- Tantaleán, Henry. (2016). *Una Historia de la Arqueología Peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Universidad San Francisco de Quito,
- Tantaleán, Henry. (2021). *Los Antiguos Estados Andinos. Una Arqueología de las Formaciones Políticas del Perú Prehispánico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Tantaleán, Henry (2023). *El Pasado Excavado. Una Introducción a la Arqueología Peruana*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Tello, Julio C. (1921). *Introducción a la Historia Antigua del Perú*. Lima: Euforión.
- Tello, Julio C. (1929). *Antiguo Perú. Primera Época*. Lima: Comisión Organizadora del Segundo Congreso Sudamericano de Turismo.
- Uhle, Max. (1902). Types of Culture in Peru. *American Anthropologist*, (4), 753-759.
- Uhle, Max. (1903a). *Pachacamac: Report of the William Pepper, M.D., LL.D, Peruvian Expedition of 1896*. Philadelphia: Department of Archaeology, University of Pennsylvania.
- Uhle, Max. (1903b). Ancient South America Civilization. *Harper's Monthly Magazine*, (107) 780-786.
- Vega-Centeno, Rafael. (2020). Culturas, Estilos y Horizontes en la Cronología Andina. Una Revisión de Conceptos y Paradigmas. En Rafael Vega-Centeno y Jalh Dulanto (eds.), *Los Desafíos del Tiempo, el Espacio y la Memoria. Ensayos en Homenaje a Peter Kaulicke* (pp. 481-504). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Wiley, Gordon. (1945). Horizon styles and pottery traditions in Peruvian archaeology. *American Antiquity*, 11(1), 49-56.

Recibido: 20 de setiembre de 2023

Aceptado: 23 de octubre de 2023

Publicado: 19 de diciembre de 2023

Contribución del autor: El autor ha participado en la elaboración, el diseño de la investigación, la redacción del artículo y aprueba la versión que se publica en la revista.

Financiamiento: Sin financiamiento.

Conflicto de intereses: El autor no presenta conflicto de interés.

Correspondencia: htantaleany@unmsm.edu.pe

RESEÑAS



Drinot, Paulo. (2023) *José Carlos Mariátegui o el «cojito genial». Historia y discapacidad en el Perú*. Lima: Planeta, 101 pp.

¿Sabéis quién es Mariátegui? Es la pregunta de Henri Barbusse que nos interpela y cuestiona desde la tumba del Amauta. El historiador Paulo Drinot la retoma y, partiendo de los campos de la historia de la salud, ya visitados en sus trabajos anteriores¹, ofrece nuevas luces sobre José Carlos Mariátegui, el padre del socialismo peruano, desde una mirada necesaria: su discapacidad física. Su figura ha sido tan poderosa que le ha valido la creación de un ismo², la inclusión de su apellido en el nombre de un partido político en la década de los 80s³ y decenas, sino cientos de representaciones artísticas, tanto gráficas como plásticas.

Esta representación visual de Mariátegui es el eje sobre el cual se cimenta el libro. Tanto él como su familia y entorno buscaron dominar la fotografía -que era la tecnología gráfica por excelencia de la época- y así mostrarlo no como la persona discapacitada promedio, desvalida e impedida, sino como un hombre que cumple con su rol de género, capaz de proveer y cuidar a su familia, y un intelectual que superaba la desventura corpórea.

A través de las casi ochenta páginas de extensión, Drinot hace un extenso uso de bibliografía especializada en la historia de la discapacidad, de comunicaciones personales de Mariátegui con intelectuales de la época, tanto peruanos como extranjeros, de cartas sobre Mariátegui intercambiadas por terceros, interpretación de 25 imágenes, e incluso de notas médicas para aproximarnos a una perspectiva más personal de cómo él y su entorno entendieron y se enfrentaron a su discapacidad.

José Carlos Mariátegui o el «cojito genial» está dividida en siete partes⁴ que exploran cinco temas, a saber: su representación visual, representación escrita, su disposición a la superación, su experiencia sobre la discapacidad y su frustrado viaje a Buenos Aires.

En el primero de los temas, la biografía intelectual de Mariátegui es contada desde la óptica de su discapacidad, la cual, a decir de Drinot, es una especie de *historia de origen*. El accidente sufrido a los siete años de edad es un primer momento de quiebre en la vida de Mariátegui, es el punto de partida desde donde comienza su unamúnica agonía (Flores Galindo, 1980, p. 13). Según sus contemporáneos, como María Wiesse o Luis Alberto Sánchez, a Mariátegui le acuciaba una cojera, una renguera que dificultaría su tránsito y tendría cierto efecto en su trabajo o salud. Sin embargo, esta condición no se evidenciaría en las fotografías anteriores a su intervención quirúrgica. La amputación de la pierna derecha sería un segundo momento de quiebre, situación que haría notorio un aspecto de su masculinidad al mostrarse frágil y vulnerable (p. 48). A partir de este recodo, Mariátegui sería retratado desde su silla de ruedas, de la cual queda pendiente conocer el origen y el precio, como figura principal en las fotografías tomadas con familiares y amigos.

1 Ver por ejemplo *Historia de la prostitución en el Perú* (2022) y *La seducción de la clase obrera: trabajadores, raza y formación del Estado peruano* (2016).

2 Para mayor información sobre el “mariateguismo”, el lector puede visitar: <https://www.mariategui.org/2022/06/14/sobre-el-mariateguismo-y-su-aplicacion-a-la-realidad-peruana/>.

3 El Partido Unificado Mariateguista (PUM) fue fundado en 1984 por la unión de las organizaciones políticas Vanguardia Revolucionaria, Movimiento de Izquierda Revolucionaria y el Partido Comunista Revolucionario.

4 El libro-ensayo estaría compuesto por siete partes si consideramos como introducción a las primeras páginas anteriores a *La discapacidad representada en imágenes*.

Para el segundo tema, Drinot acude a la correspondencia de Mariátegui para poder profundizar su investigación. Mientras que su biógrafo Armando Bazán y las cartas cruzadas con Tristán Marof, Gamaliel Churata, Luis Carranza y Blanca Luz Brum, afirman que su espíritu e intelecto ayudaron a superar o *disimular* su discapacidad. Eudocio Ravines, figura importante del comunismo peruano en el S. XX, afirma que a Mariátegui no le molestaba en lo más mínimo que le recuerden su cojera (p. 42).

Las narrativas escritas y visuales de superación sobre la discapacidad de Mariátegui que sus contemporáneos y biógrafos exponen, lo incluyen dentro de la figura del *supercrip*, o el súper inválido. Este concepto tomado muy acertadamente del campo de los estudios sobre la discapacidad, alumbra el tercer tema. En ese sentido, la amputación de su pierna pasó a un segundo plano, pues la ausencia de su extremidad inferior es *completada* por su entereza, por su capacidad intelectual y su arduo trabajo, lo que lo volvió en un paradigma del socialismo (p. 50) y también de superación.

El siguiente tema nos habla de la experiencia de Mariátegui en comparación con la persona discapacitada de la época (p. 54). Gracias a su círculo de amistades y relaciones laborales, Mariátegui pudo sobrellevar las consecuencias de la amputación, con una moderada comodidad. En esta parte del libro, Drinot nos presenta también las posibles afecciones de salud que podrían haber mermado tempranamente la salud de Mariátegui. A su vez, también nos ofrece el cuadro de las conexiones con médicos y especialistas que hicieron más llevadera su situación. Sin embargo, toda la atención médica recibida en el país no sería suficiente: Mariátegui tendría que emigrar.

El viaje a Buenos Aires, tan comentado en sus escritos y biografías, se debió, en cierta medida, a la creciente represión de los años finales del gobierno de Augusto B. Leguía. Sin embargo, Drinot logra sostener que la decisión de emigrar se debió, en mayor medida, a la posibilidad de obtener tratamiento ortopédico, además de un espacio apto para el trabajo intelectual. Las cartas intercambiadas con Waldo Frank y Samuel Glusberg dan fe de ello.

El «cojito genial» (p. 38), epíteto afectivo con el que Abraham Valdelomar se refería a Mariátegui, es quizás la mejor manera de sintetizar en dos palabras el libro-ensayo. Vista así, su biografía es una historia donde su genio supera a su figura, donde logra dejar atrás, en tanto le fue posible, el estándar hegemónico de persona discapacitada, y cumple ampliamente con su rol de género como *pater familias*, donde la frase *creación heroica* cobra mayor profundidad. La narrativa de Drinot, ahora pionero de los estudios de la discapacidad en el Perú, da un nuevo sentido al «meteorito de vida frágil» (Santa Cruz, 1971), y nos ayuda a responder la pregunta inicial de Barbusse, por lo tanto, hoy sabemos, un poco mejor, quién fue Mariátegui.

Referencias

Flores Galindo, A. (1980). *La agonía de Mariátegui. La polémica con el Komintern*. Lima: DESCO.

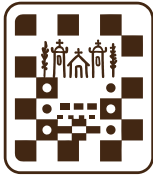
Santa Cruz, N. (1971). *Vallejo y Mariátegui* [canción]. Sello discográfico El Virrey.

Diego Alonso Luyo Soto

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-6373-7124>

diegoalonso.luyo@unmsm.edu.pe



Ragas, José. (2022). *Los años de Fujimori (1990-2000)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 244 pp.

Los estudios realizados en los últimos veinte años en el Perú sobre el gobierno de Alberto Fujimori reflejan un patrón perceptible a simple vista: la multidimensionalidad. Es decir, un fenómeno no solo político, sino económico, social y cultural, afín a un sinnúmero de aspectos, emergidos en el decenio fujimorista. En esa línea se inserta el trabajo de José Ragas con su libro *Los años de Fujimori (1990-2000)*, publicado en el año 2022 por el Instituto de Estudios Peruanos, bajo la colección de Historia Mínimas Republicanas. Como se advierte, el libro responde al quehacer de *historia mínima*, caracterizada por ser de fácil lectura, bajo un formato asequible al lector, pero, sin el descuido de la narrativa histórica propia de la profesión.

Desde las primeras páginas, el autor esboza las razones que lo motivaron a escribir un libro sobre uno de los períodos convulsos de finales del siglo XX. En ese sentido, se pregunta, ¿por qué entonces otro libro sobre un tema que pareciera ya agotado? La respuesta de Ragas yace en que la multidimensionalidad, las nuevas interpretaciones y fuentes, y el arraigo de una visión presidencialista, son motivos que invitan a revisitar el decenio fujimorista. Más aún, cuando la propia historiografía da cuenta de trabajos más que abundantes, no solo de historiadores, sino de académicos afines a la política y al periodismo. Si bien existe un número considerable de trabajos sobre esta época, Yusuke Murakami (2018), nos advierte —a modo de balance— que muchos de estos estudios se han centrado por lo general en el papel político y personalista de Alberto Fujimori, como la única explicación a las acciones y motivaciones del gobierno, entendiéndolo de que la biografía del presidente funge por sí misma, como suficiente para entender la década de 1990. Sin embargo, se ha dejado de lado las cuestiones históricas y estructurales, que más hacen en separar al personaje de la época, sustrayendo el papel presidencialista para entender el decenio en su real complejidad, como complementa Ragas.

En cuanto, al esquema del libro que desarrolla el autor, este responde a un marco cronológico-temporal que se encuadra, como refiere su título, entre los años de 1990 y 2000. La nomenclatura que recibe cada capítulo, en total nueve alude a frases de la época. En el primer capítulo, *Honradez, tecnología y trabajo*, se enfatiza los momentos previos a la llegada de Fujimori al poder: las elecciones de 1990. La presentación del ingeniero y el *escribidor*, en clara alusión a Fujimori y Vargas Llosa, respectivamente, se enlaza con la lucha política producto de la campaña electoral. Para Ragas, la victoria de Fujimori es el resultado de un proceso donde el desprestigio de los partidos políticos tradicionales estaba en la mira, producto del mal manejo económico, de políticas fallidas, de afrenta al terrorismo y de problemas sociales como la alimentación. En referencia a Murakami, en esta década se presencia el surgimiento de *movimientos independientes*.

El segundo capítulo, parte de la premisa *Que Dios nos ayude*, que alude a una de las preocupaciones máximas de Fujimori: la hiperinflación. La frase, televisada por el ministro Juan Carlos Hurtado Miller, evoca momentos cuando se apeló a la figura religiosa como salvavidas al *shock* económico. La incertidumbre de que se establezcan los precios, que estaban a flote, lleva al autor a describir cómo la sociedad (amas de casa, funcionarios, estudiantes) experimentó el denominado *fujishock*. Dichas acciones se enmarcaron bajo un régimen democrático (representativo) que, para 1992, mutó hacia prácticas de un nuevo autoritarismo. El tercer capítulo, *Disolver, disolver*, es otra alusión, que responde al anuncio de cierre del Congreso por Alberto Fujimori. Motivado por la denuncia familiar de la ropa donada por Japón, el deseo de formar una bancada *real* y de afianzar un triunvirato

en el poder (Ejecutivo, Servicio de Inteligencia y Fuerzas Armadas.); configuran, según Ragas, la acelerada decisión de Fujimori.

El cuarto capítulo, *Se autosequestraron*, refiere a la expresión realizada por una congresista en el contexto del caso La Cantuta. La política contrasubversiva del gobierno, se adhirió al accionar de grupos paramilitares como el Grupo Colina, a través de la llamada Guerra de baja intensidad. El autor inserta la obra de Jesús Sosa, para mostrar cómo operaba y qué fin perseguía este grupo. La ofensiva terrorista alcanzó su máxima exposición cuando intensificó su labor en la capital con el atentado de Tarata. Sumado a la incursión en zonas periféricas de la ciudad como Huaycán y Villa El Salvador. Tanto para José Ragas y Jo-Marie Burt (2022), Sendero Luminoso encontró una férrea resistencia comunal y la oposición de dirigentes, si bien, fue astuto en identificar antagonismos y pugnas dentro de facciones locales, así como instaurar una política de terror. Después de la captura de Abimael Guzmán, a manos del Grupo Especial de Inteligencia (GEIN), su presencia decreció notablemente. La caída del *Presidente Gonzalo* fue motivo del incremento de popularidad y respaldo político hacia Fujimori, dando pie a *La reelección de 1995*, como titula el quinto capítulo. Para José Ragas, bajo el discurso de la pacificación y la estabilidad económica (neoliberalismo), el gobierno buscó resaltar sus logros y sentar las bases de su reelección. En un contexto, donde la proliferación de un *capitalismo salvaje*, daba paso al desmantelamiento de empresas estatales, la desregulación del sistema público y la apertura del Perú hacia el mundo con el turismo. Las elecciones generales de 1995, demostró que no existía candidato alguno que hiciera afrenta al propio Alberto Fujimori.

El sexto capítulo es menester de reflexión por la sensible acometida del gobierno. Bajo la expresión, *Como cuyes son, ahora no van a tener hijos*, el autor inserta la práctica de las esterilizaciones forzadas dentro de la narrativa histórica del fujimorismo. El programa denominado Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria (AQV), alude a una política gubernamental sobre el control de la natalidad, legitimado en conferencias internacionales bajo el discurso de incorporar métodos de planificación familiar. Dicha retórica encubrió en la práctica; el esquema de esterilizaciones forzadas. Las víctimas fueron tanto hombres como mujeres, a quienes se les arrebató la capacidad de procrear. La participación de médicos y enfermeras desde el momento en que contactaban a sus «pacientes», hasta una vez realizada la práctica quirúrgica, es el periplo que reconstruye el autor, sin olvidar, las posteriores secuelas y traumas.

Los últimos capítulos del libro abordan los años finales del régimen. El séptimo, *Mary está enferma. Mary está enferma*, refiere al nombre clave que debía emitirse desde el interior de la embajada de Japón, para dar inicio a la liberación de rehenes tomada por partidarios del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA). Para José Ragas, el capital político de la operación, si bien reforzó la imagen de Fujimori en el plano internacional de no pactar con los terroristas, también fragmentó las alianzas políticas al interior del fujimorismo. En el octavo capítulo, *El poder total*, el autor aborda al fujimorismo como parte de un constructo de sistema autoritario, dado que el gobierno había amasado tal cantidad de poder, que su objetivo era únicamente mantenerlo. El programa de recorte presupuestal a los gobiernos locales, la *interpretación auténtica* de la Constitución para su re-reelección, la proliferación del humor político, la incursión de la prensa chicha y el creciente periodismo de investigación; reflejan los enrevesados momentos del fujimorismo. El capítulo final, *Nos jodimos*, describe los últimos momentos de Fujimori en el poder. La popularidad del presidente estaba tan desgastada, que la ciudadanía había perdido miedo al régimen. El rechazo de la población al fraude electoral del año 2000, fue el punto de inflexión que ensalzó la radicalidad hacia el Gobierno. Para el autor, la Marcha de los Cuatro Suyos, los *vladivideos*, el paro de transportistas y el levantamiento militar de Locumba de los hermanos Humala Tasso; formaron parte de un proceso que inició en 1997 y finiquito con un Alberto Fujimori exhausto, solo y acorralado, que lo llevó únicamente a huir.

Por lo expuesto, el aporte de José Ragas, a través de su libro, no pretende ser un mero resumen del gobierno de Alberto Fujimori, al contrario, busca incluir renovadas interpretaciones junto con la presencia de nuevos actores sociales, que se inscribe dentro de un estilo de contar propio de la historia narrativa. En esa línea, el argumento central del libro, se triangula bajo tres elementos claves: la inserción del modelo neoliberal, la práctica política autoritaria y la vulneración de los Derechos Humanos. Se define al fujimorismo como un sistema en sí mismo, en cuanto, el país se vuelve más estable, pero es resultado de un alto índice de violencia

y una política económica *salvaje*, a costa de los miles de vidas humanas. El *hormigón* documental que sostiene el argumento del autor, es el uso acucioso de fuentes, desde la revisión de memorias, testimonios judiciales, entrevistas, periódicos hasta material audiovisual, sumado al comentario bibliográfico, descrito al final del libro, a modo de hacer notar al lector la información empleada y que puede utilizarse para nuevas investigaciones y mayores estudios.

Finalmente, la investigación de Ragas, busca contribuir al debate público y a la coyuntura actual de gobernanza. En ese sentido, reconoce de cajón, el problema que conlleva simplificar o reducir un periodo como el fujimorismo. De hecho, la permanencia del apellido Fujimori en la vida política del Perú, hasta el día de hoy, resulta fundamental para explicar por qué aún el decenio fujimorista, a pesar de la ingente cantidad de estudios, todavía es un tema no agotado, sino lleno de recursos, a la espera de seguir siendo explorado.

Referencias

- Burt, J. M. (2022). *Violencia y autoritarismo en el Perú. Bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*. Lima: Planeta.
- Murakami, Y. (2018). *Perú en la era del Chino. La política no institucionalizada y el pueblo en busca de un salvador*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Javier Giancarlo Lopez Norabuena
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3913-642X>
javier.lopez6@unmsm.edu.pe



Mark R. Cox. (2019). *Prosa pituca peruana y la guerra de los años 80 y 90*. Ayacucho: Amarti, 147 pp.

La desigualdad en el Perú es evidente en diferentes campos sociales, y los campos académico y literario son tal vez los más notorios y de los que menos se trata, por asumirse que en ellos funciona una especie de régimen meritocrático o «república de las letras» que borra las diferencias regionales, de clase, género, color de piel, etc. Estas diferencias; no obstante, existen y generan un espacio público donde, determinadas visiones de la realidad —que a veces no son más que el reflejo de los prejuicios y/o anhelos de determinado grupo social—, logran mayor difusión y hegemonía. Mark R. Cox, especialista en literatura latinoamericana del Presbyterian College (Carolina del Sur, EEUU), aborda este espinoso asunto analizando la narrativa peruana sobre lo que el autor denomina como *guerra interna armada* entre la década de 1980 y 1990.

Cox parte de la afirmación de que la crítica literaria vinculada con determinadas universidades e institutos limeños presta especial atención a un grupo pequeño de autores sobre la guerra interna: la narrativa *pituca* o *criolla*. Para Cox —tomando la mirada de la academia fuera de Lima— esta narrativa es limeña, blanca, de clase media-alta. Lo negativo de esta atención es que «ignoran, desconocen y/o desprecian la narrativa publicada por escritores andinos, amazónicos, y los no pitucos de las fuerzas del orden y hasta de personas que han estado involucradas en la subversión» (p. 15). Así, esta parcialidad da preeminencia a una ideología común que maneja la *narrativa pituca* y que parece *reflejar* las propuestas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Teniendo en cuenta estas premisas, que además retoma la polémica literaria entre andinos y criollos, el libro *Prosa pituca...* analiza en tres capítulos a la CVR, al campo de la producción literaria peruana y a la narrativa criolla sobre la guerra, finalizando con una muy útil *Lista preliminar de obras narrativas acerca de la guerra interna*, de más de 200 autores y autoras.

En el capítulo 1, *La Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Cox analiza, por un lado, la pretensión no ideológica de la CVR y su composición social y, por otro lado, cuestiona la veracidad del informe a partir del caso de Hildebrando Pérez Huaranca. Para lo primero se sirve del discurso de inauguración de las audiencias públicas en Ayacucho dado por el presidente de la CVR, Salomón Lerner. Estas audiencias, según Lerner, sirven para dar voz a las víctimas de la violencia y no son espacios de discusión ideológica. Cox, apoyándose en Fernando Rosenberg (2009), cuestiona esa pretensión desideologizada de Lerner y de los grupos de derechos humanos, que se evidencia en su escepticismo a toda meta-narrativa que plantee un cambio revolucionario del estado. De otra parte, Cox, resalta la distancia social y cultural de los doce integrantes de la CVR con lo andino; estaba compuesto básicamente de hombres limeños, blancos y de clase media —había solo dos mujeres— y ninguno dominaba el quechua. Se trata de una descripción certera, aunque Cox no incluyó en su análisis a los equipos de trabajo de la CVR, ubicados fuera de Lima. En la segunda parte, Cox sintetiza lo escrito en otra obra relacionada con el caso del escritor Pérez Huaranca (Cox 2012), quien es sindicado por la CVR como el líder senderista en la masacre de Lucanamarca (1983). Su conclusión es que, además de no existir pruebas sobre la participación de Pérez Huaranca en la mencionada masacre, el informe de la CVR tergiversa un testimonio indirecto, convirtiéndolo en varios testimonios y, entre ellos, en uno directo. Cox concluye esta parte afirmando: «la memoria y la reconciliación necesitan de la verdad. ¿Habrà verdad, memoria y reconciliación

con Hildebrando Pérez Huaranca?» (44). Para Cox, estas características ideológicas y sociales de la CVR tienen conexión con la narrativa *pituca*. Los siguientes dos capítulos tienen por objetivo probar esta afirmación.

En el capítulo 2, *La división en el campo de la producción literaria peruana*, se analiza la producción de Lima versus la de provincias. Cox, siguiendo a Bourdieu, indica que la «producción de un discurso sobre una obra de arte es una de las condiciones de la producción de ella. Además, la crítica literaria forma parte de esta lucha por un discurso sobre la obra y su valor» (p. 51). Aquí la «calidad y originalidad» (p. 47) de las obras literarias es un tema importante de análisis. Antonio Cornejo Polar (1980), acerca del debate entre los defensores del Boom y la literatura regional, indicaba que los primeros caracterizaban a los segundos como una narrativa *defectuosa, primitiva o impura* y que atribuían una *originalidad adánica* a los escritores del Boom. Según Cox ambas caracterizaciones se replican en la narrativa *pituca* sobre la *guerra interna armada*, respecto de la literatura regional. Así, por ejemplo, se toma la obra *Hora azul*, de Alonso Cueto, como la primera obra similar a la idea de reconciliación de la CVR, obviando veinte años de publicaciones sobre este tema o cuando Fernando Ampuero zanjaba el debate entre «andino» y «limeños» (pp. 48-49) indicando que las obras de calidad son las que más venden.

Además de los discursos en conflicto, Cox presta atención a las instituciones que producen y distribuyen los bienes simbólicos. En tal sentido, pasa a identificar, en ese campo literario peruano, a dos grupos: criollos y andinos. Los primeros, influidos por modelos internacionales y cosmopolitas, distribuidos por grandes editoriales y sujetos a campañas de marketing (publicidad, premios, entrevistas), en un contexto donde las obras sobre la violencia están de moda. Los segundos, quienes tienen más obras, combinan mentalidades andinas y urbanas, y son distribuidos en editoriales pequeñas que se mueven en un mercado local limitado. Estas diferencias además de sociales e ideológicas, llevan a valorar el mundo andino de formas opuestas. Finalmente, la desigual atención de los *andinos* en el campo literario se puede verificar en las antologías publicadas acerca de las narraciones sobre la violencia; obras, por cierto, importantes, en tanto pueden ayudar a constituir un canon literario. Para verificar tal punto, Cox compara su antología *El cuento peruano en los años de la violencia* (2000), donde incluye a escritores *andinos*, con la de Gustavo Faverón, *Toda la sangre. Antología de cuentos peruanos sobre la violencia política* (2006), quien presta más atención a los escritores limeños.

En el último capítulo, *La narrativa criolla, la guerra y descripciones*, Cox pasa a ocuparse de las obras de Mario Vargas Llosa, *Lituma en los andes* (1993); Alonso Cueto, *La hora azul* (2005); Iván Thays, *Un lugar llamado Oreja de perro* (2008) y Santiago Roncagliolo, *Abril rojo* (2006). Vargas Llosa, con sus caracterizaciones sobre la población andina (como *bárbaros, supersticiosos*, etc.), es quien sería un modelo para los demás escritores ya mencionados, quienes además abrazan el discurso de la CVR. Así, estas novelas que pretenden estar desideologizadas, se enfocan en lo individual. Tienen como protagonistas a limeños educados que no conocen el mundo andino y la guerra interna. Estas novelas, asevera Cox, no son más que una «expresión de una ideología criolla sobre el mundo andino peruano» (p. 93).

Hay que añadir que, en este último capítulo central para el argumento general del libro, se extraña un análisis detenido de las obras *pitucas*. A Cox le parece suficiente resumir las reseñas de un conjunto de escritores y críticos (como Javier Ágreda, Dante Castro, José Vadillo y Ricardo Virhuez), que están fuera de los círculos de la crítica literaria limeña, y, si se cita a estos últimos (Víctor Vich) es para señalar sus falencias, aún en sus propias críticas a la narrativa *pituca*. Si estas obras, según Cox, tienen deficiencias propias de su perspectiva de clase, tampoco queda claro cómo la literatura de las provincias es, sino superior estéticamente, más sincera o realista respecto de la realidad que narra. Si es dudosa la aserción de algunos críticos limeños de que hay un problema de «calidad» en la literatura de regiones, se esperaría que Cox demuestre la falsedad de lo dicho, como lo hace, por ejemplo, Nieto Degregori (2008). Pero Cox no lo hace, solo nos dice que es falso. Queda implícito que esta otra narrativa tiene una representación de la realidad más veraz (que ese sea el objetivo de la literatura ya es otro asunto a discutir). Debemos confiar en la palabra de Cox, ya que no desarrolla un argumento propio o muestra pruebas, como lo hace para el caso de Pérez Huaranca. De otra parte, algo notorio en el segundo y tercer capítulo es que la descripción del campo literario es básicamente masculina, cuando es claro de que hay una narrativa femenina (ver Pacheco, 2022). De hecho, salvo en la Lista preliminar, Cox no presta mucha atención a ninguna escritora. Esto es más llamativo, sobre todo, cuando en el primer capítulo Cox critica la poca presencia

de mujeres en la CVR. Finalmente, Cox define el periodo de violencia política entre 1980 y el 2000 como *guerra interna armada* y no *conflicto armado interno* como lo plantea la CVR. Cox no discute el porqué. Y no es un asunto menor dado que son formas distintas de violencia donde a los actores sociales se les puede atribuir diferentes responsabilidades políticas y judiciales (ver Gurmendi, 2013).

Prosa pituca es un libro muy interesante, pero que en mi opinión promete más de lo que finalmente ofrece. No obstante, lo presentado ofrece material, problemas y preguntas relevantes para el debate acerca de la desigualdad social y académica, así como las representaciones sobre el conflicto armado interno, debate que, por cierto, podría trasladarse fácilmente a otras temáticas o disciplinas en las ciencias sociales. Algo, sin embargo, difícil de concretarse mientras nuestra comunidad académica siga abrazando la idea de que es una especie de *república de las letras*.

Referencias

- Cornejo Polar, A. (1980). *Literatura y sociedad en el Perú. la novela indigenista*. Lima: Lansotay.
- Cox, M. R. (2012). *La verdad y la memoria. Controversias en la imagen de Hildebrando Pérez Huarancca*. Lima: Pasacalle.
- Gurmendi, A. (2013). Lucha contrasubversiva en el Perú: ¿conflicto armado o delincuencia terrorista? *THEMIS Revista De Derecho*, (63), 109-129. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/themis/article/view/8993>
- Nieto Degregori, L. (2008). Los escritores andinos, la violencia y la invisibilidad. *Revista Argumentos*. <https://argumentos-historico.iep.org.pe/articulos/los-escritores-andinos-la-violencia-y-la-invisibilidad/>
- Pacheco, K. (2022). Ausencias, silencios y brechas. Voces de mujeres sobre el conflicto y posconflicto peruano. *Trama Crítica*. <https://tramacritica.pe/perspectivas/2022/09/17/ausencias-silencios-y-brechas-voces-de-mujeres-sobre-el-conflicto-y-el-posconflicto-peruano/>
- Rosenberg, F. (2009). Derechos humanos, comisiones de la verdad y nuevas ficciones globales. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, (69), 69-90.

Alex Loayza Pérez

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9413-643X>

aloayzap@unmsm.edu.pe

